books2ebooks.eu

Zwischen den Zeiten : eine Zweimonatsschrift 1927, Jg.5

1927

Tartu Ülikooli Raamatukogu: Per.A-1345

books2ebooks.eu
Tartu Ülikooli Raamatukogu
TARTU ÜLIKOOL
RAAMATUKOGU

EOD - Trükise digitaalkoopia ehk e-raamatu tellimine (eBooks on Demand EOD): miljonid raamatud vaid hiireklõpsu kaugusel rohkem kui kaheteistkümnes Euroopa riigis!



Täname Teid, et valisite EOD!
Euroopa raamatukogudes säilitatakse miljoneid 15.–20. sajandi raamatuid. Kõik need raamatud on nüüd kättesaadavad e-raamatuna – vaid hiireklõpsu kaugusel 24 tundi ööpäevas, 7 päeva nädalas. Tehke otsing mõne EOD võrgustikuga liitunud raamatukogu elektronkataloogis ja tellige raamatust digitaalkoopia ehk e-raamat kogu maailmast. Soovitud raamat digiteeritakse ja tehakse Teile kättesaadavaks digitaalkoopiana ehk e-raamatuna.

Naudi oma EOD e-raamatut!

■ Saa originaalse raamatu ilme ja tunnetus!
■ Saate kasutada standardtarkvara digitaalkoopia lugemiseks arvutiekraanil, suurendada pilti või navigeerida läbi terve raamatu.
■ *Otsi & leia:** Saate kasutada üksikterminite täistekstotsingut nii ühe faili kui failikomplekti (isikliku e-raamatukogu) piires.*
■ *Kopeeri & kleebi teksti ning pilte:** Saate kopeerida pilte ja tekstiosi teistesse rakendustesse, näiteks tekstitöötlusprogrammidesse.
*Pole kättesaadav kõigis e-raamatutes.

Tingimused

EOD teenust kasutades nõustute Te tingimustega, mille on kehtestanud raamatut omav raamatukogu
■ Tingimused: https://books2ebooks.eu/csp/et/utl/et/agb.html

Rohkem e-raamatuid

Seda teenust pakub juba 40 raamatukogu enam kui 12 Euroopa riigis.
Otsi teenuse raames pakutavaid raamatuid: https://search.books2ebooks.eu
Lisainfo aadressil: https://books2ebooks.eu/et

5. JAHRGANG + 1927 + HEFT 1

Zwischen den Zeiten

i 16018904

CHR. KAISER + VERLAG + MÜNCHEN

Inhalt

Eduard Thurneysen: Das verlorene Paradies. Eine Predigt 1
Karl Barth: Ludwig Feuerbach 11
Polemisches Nachwort 33
Rudolf Bultmann: Zur Frage der Christologie . . 41
Hans Asmussen (Albersdorf i. Holstein): Finitum capax infiniti 70
Anmerkungen 82

Verantwortlicher Herausgeber: Pfarrer Georg Merz, München 13, Arcisstraße 44/II. An ihn sind die Schriftleitung betreffende Zuschriften zu senden. Für unverlangte Manuskripte und Rezensionsexemplare wird keine Haftung übernommen. Porto für Rücksendung ist beizufügen. Nachdruck verboten. Alle Rechte vorbehalten.

Ständige Mitarbeiter: Professor D. Karl Barth, Münster i. W., Himmelreichsallee 43, Pfarrer D. Friedrich Gogarten, Dorndorf, Post Dornburg a. d. Saale, Pfarrer Eduard Thurneysen, Bruggen bei St. Gallen (Schweiz).

Für den Anzeigenteil verantwortlich: Albert Lempp, München.

* Kierkegaards Erbauliche Reden! *

Sören Kierkegaard
Leben und Welten der Liebe

Uebersetzt von Albert Dorner und Christoph Schrempf
br. M. 7.—, in Leinen M. 9.50

Hier stellt Kierkegaard der landläufig „christlichen" Auffassung einer weichlich sentimentalen Liebe die Liebe als Gottesverhältnis, als Einheit aus weitester Milde und größter Strenge, höchsten Trostes und größter Anstrengung entgegen. In der Form dialektischer Reden preist er diese Liebe als den Weg zum Christentum, das er einzuüben unternimmt.

Kölner Tageblatt: Es ist unmöglich, den überreichen Inhalt dieses stattlichen Buches auch nur annähernd zu skizzieren. Der Titel bezeichnet ihn. Kierkegaard gebührt das unbestreitbare Verdienst, die Liebe der Sphäre der Sentimentalität entrückt und als eine Tat gefordert zu haben, in der Milde und Herbigkeit zu einer höheren Einheit verschmolzen sind.

Eugen Diederichs Verlag in Jena

Das verlorene Paradies

Eine Predigt

von

Eduard Thurneysen

Bibliotheca Universitati Tartuensis (Dorpatensi 1931: 2121

1. Mose 2, 8—25: Und Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden gegen Morgen und setzte den Menschen drein, den er gemacht hatte. Und Gott der Herr ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume, lustig anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Und es ging aus von Eden ein Strom, zu wässern den Garten, und teilte sich von dannen in vier Hauptwasser. Das erste heißt Pison, das fließt um das ganze Land Hevila, und daselbst findet man Gold. Und das Gold des Landes ist köstlich, und da findet man Pedellion und den Edelstein Onyx. Das andere Wasser heißt Gihon, das fließt um das ganze Mohrenland. Das dritte Wasser heißt Hiddekel, das fließt vor Assyrien. Das vierte Wasser ist der Euphrat. Und Gott der Herr nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn baute und bewahrte. Und Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach: Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen, denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben. Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei. Denn als Gott der Herr gemacht hatte von der Erde allerlei Tiere auf dem Felde und allerlei Vögel unter dem Himmel, brachte er sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nennte. Denn wie der Mensch allerlei lebendige Tiere nennen würde, so sollten sie heißen. Und der Mensch gab einem jeglichen Vieh und Vogel unter dem Himmel und Tier auf dem Felde seinen Namen. Aber für den Menschen ward keine Gehilfin gefunden, die um ihn wäre. Da ließ Gott der Herr einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen, und er entschlief. Und nahm seiner Rippen eine und schloß die Stätte zu mit Fleisch. Und Gott der Herr baute ein Weib aus der Rippe, die er von dem Menschen nahm, und brachte sie zu ihm. Da sprach der Mensch: das ist doch Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische, man wird sie Männin heißen, darum daß sie vom Manne gekommen ist. Darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und sie werden sein e i n Fleisch. Und sie waren beide nacket, der Mensch und sein Weib, und schämten sich nicht.

Wir wollen damit beginnen, daß wir uns vor Augen halten, wie auch diese Geschichte vom Paradies wie alle Geschichten der Bibel ganz direkt an uns Menschen von heute sich richtet, ein

Wort ist, das uns etwas sagen will in unser gegenwärtiges Leben, in unseren Alltag hinein. Vielleicht kommt uns dieser Anspruch gerade angesichts dieser Geschichte seltsam und unmöglich vor. Ist sie denn nicht besonders lebensfern und lebensfremd? Oder wie verhält sich was wir da hören vom Garten Eden mit seinen Bäumen und Strömen und dem ersten Menschenpaar zu dem, was wir „unser Leben" nennen, zu den Tagesereignissen, die uns bewegen, zu den Gedanken, die uns erfüllen, zu den Sorgen und Aufgaben, von denen wir eben herkommen, und zu denen wir gleich wieder zurückkehren werden. Ist das nicht eine ganz andere Welt, und wird man nicht diese Schilderung vom Paradies umso lebensferner empfinden, je tätiger man im wirklichen Leben drinsteht? Aber nun möchte ich im Gegenteil sagen: je handgreiflicher, je deutlicher uns dieses unser wirkliches Leben vor Augen steht, desto besser werden wir die Geschichte vom Paradies verstehen. Das wirkliche Leben, das Leben der Menschen da draußen auf den Straßen und in den Häusern, das ist gerade der rechte Ort, an den diese Geschichte hingehört, ja, das ist der einzige Ort, an dem überhaupt vernommen werden kann, was sie uns sagen will. Gerade für solche Menschen ist sie da, wie wir alle sind, umschlungen von diesem rätselvollen wirklichen Leben. Denke also ruhig, ja du sollst geradezu denken an das Stück Wirklichkeit, das gerade deine Wirklichkeit ist: an dich selber mit allen deinen guten und mehr noch deinen schwachen Seiten, an das also, woran du nicht gerne denkst und was doch heimlich und oft auch sehr offen den größten Teil deines Lebens ausmacht, an deine Fehler, deine Mißerfolge, deine schweren Stunden. Denke an deine Frau, die dir zur Seite gegeben ist, damit auch du nicht allein seiest, — wenn du Mann bist. Denke an deinen Mann, dem du Gehilfin sein sollst, — wenn du Frau bist. Denkt an euer Zusammenleben und wieder nicht nur an seine glatte Außenseite, sondern an das, was euch Mühe macht daran. Denkt an eure Kinder, die ein so merkwürdiges Spiegelbild euer selbst sind. Denkt an die Zukunft, wenn ihr noch jung seid, an das, was hinter euch liegt, und an den Tod, der euch täglich näherrückt, wenn ihr alt seid. Denken wir alle ganz einfach an den morgigen Tag, an die kommende Woche oder auch an die nächste Stunde und alles, was zu Hause wieder auf uns wartet. Denken wir an die großen Fragen und Nöte unseres Landes, unserer Zeit, in denen wir stehen. Und da nun mitten drin — die Geschichte vom Paradies! Was sagt sie uns?

Sie sagt uns allerdings etwas Seltsames, Fremdes. Sie sagt uns etwas Herrliches und etwas Furchtbares. Das Herrliche ist dieses: daß das Leben, in dem wir stehen, dieses wirkliche Leben nicht unser erstes und letztes, nicht unser einziges Leben sei. Wie soll ich es ausdrücken? — vor und hinter diesem Leben stand und steht immer noch und immer wieder ein anderes, ganz anderes Leben, von dem wir alle eigentlich herkommen, und das im Grunde unser wahres Leben ist bis auf den heutigen Tag. Das Furchtbare aber ist dieses, daß uns zugleich kein Zweifel gelassen wird darüber, daß wir nie und nimmer zu diesem wahren, eigentlichen Leben zurückkehren können. Unwiderruflich, unweigerlich sind wir davon getrennt wie durch ein tiefes Meer, über das uns kein Traum und keine Sehnsucht hinüberträgt. Unwiderruflich, unweigerlich sind wir keine Paradiesesmenschen mehr, sondern Menschen dieser unserer harten Zeit und Welt. Sie ruft uns also nicht weg aus dem wirklichen Leben, die Paradiesesgeschichte, so etwa wie ein Dichter uns davon wegruft, indem er uns in ein ideales Traum- und Wunschland versetzt. Sie öffnet uns keine Fluchtwege aus diesem in ein ersehntes sogenanntes besseres Leben. Sie schneidet im Gegenteil alle Fluchtwege ab, sie weiß gar nichts anderes, als daß wir dies Paradies verloren haben, endgültig verloren haben. Nur um uns das aufzudecken redet sie davon, nur um uns die Grenze zu zeigen, die uns trennt von dem, was wir verloren haben. Wie der Gefangenenwärter von draußen hereintritt in die Zelle, und nun wird es dem Gefangenen erst ganz klar, wo er ist, und daß er gefangen liegt, so kommt das Wort vom Paradies zu der aus dem Paradiese gefallenen Menschheit und zeigt ihr ihr Nichtmehrhaben dessen, was ihr eigentlich von Gott zugedacht war. Es ist und bleibt ein Gerichtswort, ein Wort schärfster Verurteilung für uns, das Wort vom Paradies. Es verführt wahrlich am allerwenigsten zu nutzlosen Träumen, es öffnet uns wenn eines die Augen für die Wirklichkeit dessen, was wir sein sollten und doch nicht sind. Es macht uns unruhig und unzufrieden mit uns selber. Es sagt uns, daß wir uns mit dieser Welt, mit diesem Leben nie und nimmer abfinden, uns darin nie und nimmer heimisch fühlen werden. Daß uns vielmehr ständig etwas plagen müsse wie ein großes Heimweh nach dem Leben, das wir verloren haben, von dem wir abgeschnitten sind. Wanderer sind wir und Gäste auf Erden, die hier keine bleibende Stadt haben. Ja, dieses Verlorenhaben der Heimat, diese Fremdling-

schaft ist unser eigentliches Kennzeichen als Menschen, es ist das eine Gemeinsame, in dem wir uns alle treffen und begegnen, die geheime Wurzel, aus der alle Unruhe, alles Fragen emporwächst, der Punkt, um den heimlich oder offen alle unsere Gedanken kreisen. — Es ist wahr: das ist ein furchtbares, ein fremdes Wort. Aber wollen wir etwa sagen, es sei lebensfern und lebensfremd und gehe uns nichts an? *Sind* wir etwa nicht wirklich solche Gäste und Pilger auf Erden? Sagt uns das nicht jeder Tag, der kommt und geht? Kann etwas Wahreres über unser Leben gesagt werden? Ist damit nicht aufgedeckt, was wir alle im Grunde wissen? Sind wir darin nicht einiger, als wir vielleicht zugeben?

Aber hören wir weiter: Was ist das für eine Heimat, die wir verloren haben, von der wir aber herkommen, wir alle, so wahr wir leben, und solange wir leben? Das Paradies sind wir sie zu nennen gewohnt, und vielleicht ist das kein guter Name. Eben weil er uns zu sehr an eine Traumwelt erinnert, von der die Dichter reden mögen, die es aber in Wahrheit nicht gibt. Was aber die Bibel hier sagt vom Garten Eden und seinen ersten Menschen, das handelt zwar von einer verlorenen Welt, aber nichtsdestoweniger von einer wirklichen Welt. Ganz nüchtern und deutlich redet sie davon, so fremd uns das klingen mag, wir können es unmöglich bestreiten, als von einem Orte, der wirklich, der greifbar und faßbar da ist. Freilich — denken wir an das tiefe Meer, das uns davon trennt! — es ist kein Ort, den wir kennen, den wir aufsuchen und auffinden könnten. Er liegt eben nicht in dem Bereich der auffindbaren Dinge. Er liegt nicht in dem Bereich, den wir heute die Natur, und nicht in dem Bereich, den wir heute die Geschichte nennen. Er liegt, es sei nochmals gesagt: davor, darüber, dahinter. Als die Weltgeschichte anfing, als die Menschenzeit anfing, das heißt die Zeit und die Geschichte, da der Mensch alles ist, da der Mensch das erste und letzte Wort hat, da war dieser Ort schon verschwunden. Denn dieser Ort ist geradezu dadurch gekennzeichnet, das ist sein Besonderes, daß an ihm nicht der Mensch, sondern daß an ihm *Gott*, der Herr alles ist, daß *Er* dort das erste und das letzte Wort hat. O laßt uns doch auswischen alle die Farben und Bilder, mit denen zwar nicht die Bibel, aber unsere Menschenphantasie das Paradies ausgeschmückt hat. Hören wir ganz einfach darauf, wie die Bibel immer wieder, einmal, zweimal, viermal, sechsmal sagt: Und Gott der Herr pflanzte... Und Gott der Herr ließ... Und Gott der Herr

nahm... Und Gott der Herr gebot... Und Gott der Herr sprach... Das, das allein ist das Paradies, dieses mächtige Eine, daß Gott der Herr da ist als der, der in der Mitte steht, von dem alles ausgeht, zu dem alles hinwill, in dem alles lebt. Gott ist Herr, Gott ist König, Gott ist, Gott will, Gott tut, Gott nimmt, Gott gibt, so hämmert es durch diese Geschichte. Gott der Herr und der Mensch und die Erde und alle ihre Geschöpfe vor ihm, ihm untertan und nichts, das dieses Spielen des Geschöpfes vor seinem Schöpfer, dieses wunderbare Einssein aller Wesen mit dem, der der Grund ihres Lebens ist, stören würde, das ist ihr einziger Inhalt. Können wir uns ausdenken, was das heißt und ist? Wir können es nicht. Denn wir wissen nichts mehr davon. Das ist ja unsere Fremdlingschaft, unser Verlorenhaben des Paradieses, das ist unsere Not, unsere Last, das ist der tiefe, tiefe Schatten, der unweigerlich und unwiderruflich über unserem ganzen Dasein liegt, der Schatten über unserer Erde, der Schatten über der Natur, der Schatten über der Geschichte: wir sind geschieden von dem, was wir durch Gottes Güte im Anfang waren.

Aber hören wir die Bibel weiter! Sie weiß, was wir nicht mehr wissen. Es ist, wenn wir genau zusehen, kein vollkommener Zustand, den sie uns schildert in der Paradiesesgeschichte. Es ist kein Traumland, das sie vor uns hinmalt, wenn sie vom Leben der ersten Menschen erzählt. Es ist wiederum schlichte Wirklichkeit, von der sie redet, es ist ganz unverkennbar dieses unser Menschenland, das sie beschreibt: die Erde, diese Erde, die wir ja gut genug kennen mit ihren Gewächsen und Tieren, und der Mensch, der wirkliche Mensch. Achten wir nur darauf, wie dieser erste Mensch im Paradies sogar ein Gebot bekommt; er darf essen von allen Bäumen im Garten, aber vom einen Baum soll er nicht essen. Sonst müßte er sterben. Er ist also keineswegs ein seliger Geist, der in der Vollendung lebt, er kann unter Umständen sündigen, und er kann sterben. Aber freilich, das entscheidende, das eigentlich wichtige ist dieses: daß er nicht einfach sündigen *muß* und darum auch nicht *sterben* muß. Sondern — und da stehen wir wieder vor dem unendlich Großen, Anderen, von dem wir abgeschnitten sind — er *kann* Gott gehorsam sein, er *kann*, was wir wahrlich nicht mehr können, er kann die Sünde vermeiden, er kann darum *leben*, wirklich leben, ein Leben leben, das den Namen Leben verdient, weil der furchtbare Schatten des Todes nicht darüber liegt, ein Leben, das nichts ist als Leben, reines,

volles Leben. Denn — Gott ist da, groß und klar als der Herr. Wahrlich unser Leben ist es, das geschildert wird in der Geschichte vom Paradies, aber dieses unser Leben gelebt im vollen Einklang mit Gott, dieses unser Leben gelebt vor Gott und in Gott, und darum völlig, völlig anders als alles, was wir „Leben" nennen, was wir als unser Leben kennen. So anders, daß es diesem Leben gegenüber, dem Leben, das der Mensch hier im Anfang aus Gottes Händen empfängt und leben darf, diesem lebendigem Leben gegenüber gar kein Leben mehr ist. Denn die großen Fesseln, die unser sogenanntes Leben unweigerlich umklammern und erwürgen und in sein Gegenteil verkehren, die Sünde und das Sterben, sie fehlen hier. Das ist das Unfaßbare, das uns verkündigt wird: es gibt eine Möglichkeit, zu leben, ohne das furchtbare Müssen, das über uns allen hängt, ohne das Müssen der Sünde und des Todes! Da wo der Mensch wirklich vor Gott lebt, da wo ihm Gott sein kann, was er uns eigentlich sein will, der Schöpfer und der Vater, da wo der Mensch ist, was er sein sollte, das Kind, das im Gehorsam steht, da gibt es das!

Wir können nicht mehr ermessen, was das heißt: nicht sündigen müssen! Wir müssen sündigen. Wir tun Tag um Tag, Stunde um Stunde Dinge, die wir nicht tun sollten und auch nicht tun möchten, und tun sie doch, weil wir nicht anders können, weil wir Gefangene sind. Wer unter uns weiß nichts von diesem Nichtkönnen dessen, was er wahrhaftig möchte? Wer leidet nicht darunter! Wer weiß nichts von Stunden, wo wir nichts anderes können als uns zu schämen, tief, tief zu schämen vor uns selber, daß wir so dran sind, wie wir es alle sind. Und nun steht es da in der Geschichte vom Paradies: es müßte nicht so sein. Adam und Eva schämten sich nicht. Es gibt eine Möglichkeit — in Gott — nicht sündigen zu müssen. Und diese unfaßbare Möglichkeit ist unsere Möglichkeit, aber nun sind wir davon getrennt durch das tiefe Meer. Müssen wir ihr nicht einfach Recht geben, dieser alten Geschichte? Darum schämen wir uns ja so tief, weil wir es im Grunde wissen: wenn Gott in meinem Leben wäre, wie er es wohl sein wollte im Anfang, dann wäre ich frei, frei von Sünde und Scham! Wenn . . . ja, wenn . . .! Aber nun bleibt es dabei: wir müssen sündigen! — Und wir müssen sterben! Unweigerlich gehen wir alle dem unerhörten Augenblick entgegen, wo dieses Leben, das kein Leben ist, erlischt. Und wer ahnt nicht wenigstens, daß es darum erlischt, weil es nie wirkliches Leben

war, denn wie wollte es sonst erlöschen? Aber warum ist es nicht wirkliches Leben? Ist daran etwa Gott schuld, der es geschaffen hat? Hat er gepfuscht, als er uns schuf? Oder — sind vielleicht wir schuld? Und ist es das, ist es diese unsere Schuld, die in unserem Sterben an den Tag kommt? Wenn es aber so ist, wer wollte sich da nicht fürchten vor seiner Todesstunde? Und wieder steht es vor uns auf aus der Paradiesesgeschichte: es müßte eigentlich nicht so sein. Das Sterben müßte nicht Sterben sein, es könnte ein seliges Weiterwandern geben von Stufe zu Stufe der Vollendung entgegen an der Hand des Gottes, der unser Schöpfer und Vater ist, und der uns leiten will. Es könnte so sein! Das heißt: der Tod, wie wir ihn kennen, ist nicht ursprünglich im Plane der Schöpfung, er ist nicht Schicksal, das mit unserem Menschensein von Gott her gegeben wäre, er ist Schuld, unsere Schuld. Wir aber könnten — von Gott her — frei sein von Schuld und frei vom Tode, wenn . . . ja, wenn . . .! — Bedenken wir auch das Dritte, das uns hier gesagt wird vom Paradiese: die wunderbare Einfalt und Klarheit, mit der das Verhältnis des Mannes zur Frau, der Frau zum Manne geordnet ist. Wir wissen ja, was für besonders tiefe Schatten gerade über diesem Gebiete sich heute lagern. Wir wissen, wie die Sünde, unser Ungehorsam gegen Gottes Ordnungen, gerade hier ein Hauptbollwerk hat. Es gab schon Menschen, die unter dem furchtbaren Druck dieser Dinge den Seufzer ausstießen: o daß es doch dieses ganze Mannsein und Weibsein nicht gäbe, das uns so viele Schmerzen bereitet! Nein, sagt die Bibel, es darf sein, es kann sein, es ist nicht unrein von Anbeginn her. Gott der Herr hat sie rein geschaffen, beide, Mann und Weib. Er hat es wahrhaftig recht und gnädig gemeint, als er den Mann nicht allein sein ließ, sondern ihm die Frau gab zur Gehilfin. Wenn Er dabei ist, dann kann auch hier, an dieser Stelle unseres Daseins, über der so große Verheißungen stehen, über der aber auch so tiefe Schatten liegen, unser Wandel licht sein und gesegnet. Wenn . . .!

Verstehen wir nun, wie tief diese Geschichte uns angeht? Greift sie nicht direkt hinein in unser wirkliches Leben? Deckt sie nicht unser innerstes Leid auf, unsere verborgenste Not? Wahrlich, ich bin dieser Mensch, der da gemeint ist! Ich sollte ein anderes, ganz anderes Leben leben, als ich es lebe, denn ich komme her von diesem Gotte, der mich nicht für Sünde und Tod, sondern für sein lebendiges Leben geschaffen hat. Es ist wahr, was hier steht,

und was wahrhaftig nicht nur hier steht, sondern was auch fern von der Bibel alle tieferen Geister der Menschheit geahnt und ausgesprochen haben: dieses unser wirkliches Leben ist nicht das einzige, das wahre, es gibt aber ein wahres Leben, es ist nicht Traum und Schaum, und es ist für uns bestimmt. Ja, das ist wahr, aber eines haben diese Denker außerhalb der Bibel nicht gesehen und nicht bedacht: das tiefe Meer, das uns von diesem Leben trennt. Wir sollten, wir könnten es erlangen, wenn . . . Aber eben, dieses Sollen, dieses Können liegt in Wahrheit längst nicht mehr in unserer Hand. Und darum ist alles, was die Menschen von diesem neuen, anderen Leben, für das sie bestimmt sind, denken und sagen, in Wirklichkeit doch nur Traum und Schaum. Darum wäre es ganz und gar sinnlos, wenn ich nun zum Schlusse euch auffordern und zu euch sagen würde: gehet hin! trachtet nach dem wahren Leben! suchet es zu erstreben, zu erjagen, wie ihr leben könnt in Harmonie mit dem Unendlichen! Excelsior! Höher hinauf! Das kann man so wenig sagen, als man einem Gefangenen sagen kann: sei frei! Er sollte, er könnte frei sein, wenn, ja wenn er nicht die Freiheit verscherzt hätte, wenn nicht die böse Türe hinter ihm ins Schloß gefallen wäre, die ihn nun endgültig von der Freiheit trennt. Nun sollte er frei sein, könnte er frei sein, und ist doch in Wirklichkeit ganz und gar nicht frei.

Aber etwas anderes darf ich zum Schluß nun sagen. Warum steht denn diese ernste Geschichte vom Paradies überhaupt in der Bibel? Wirklich nur, um uns zu zeigen, wo wir sein sollten und sein könnten, wenn nicht längst die Türe zugeworfen wäre zwischen Gott und uns Menschen? Steht sie nicht darum in der Bibel, weil in ihr und mit ihr Gott zu uns kommt, hinein in unser Gefängnis, um mit uns zu reden? Mit uns zu reden *in* unserem Gefängnis über unser Gefängnis? Wenn es aber so ist, sind wir dann nicht mitten im Gefängnis doch wieder, wenn wir auf ihn hören, bei ihm? Und wenn das wahr ist, — und es ist wahr —, wenn Gott selber aus dieser Geschichte heraus uns anredet, uns die von ihm Abgetrennten anredet, sind wir dann noch — von ihm Abgetrennte? Müssen wir uns nicht die atemraubende Frage stellen: Wenn Gott uns anredet, uns anredet in Ernst und Gericht, aber uns anredet — ist dann nicht auf einmal zwar nicht das Paradies da, aber etwas anderes ist da: *Gnade* ist da, Gnade für die Menschen, die das Paradies verscherzt haben, die schuldig geworden sind, aber — o Wunder seiner Erbarmung! — Gott

läßt sie nicht fallen? Und damit es nicht bei der Frage bleibe, damit wir es wirklich fassen, das ganz Unfaßbare, daß es Gnade gibt, Gnade für Menschen, die längst ferne der Heimat als Fremdlinge wandern müssen in Sünde und Tod, darum hat Gott uns ja nicht nur dieses Wort vom Paradiese im alten Testament gegeben, sondern noch ein ganz anderes Wort, sein eigentliches, sein letztes Wort: Jesus Christus. Wahrlich mitten hinein ins Gefängnis, mitten hinein in unsere Fremdlingschaft, mitten hinein in unser Sündigen und Sterben ist Er getreten, der Sohn des Vaters voller Gnade und Wahrheit. Und nun hört es wohl nicht auf das Sündigen und das Sterben: aber es gibt einen Weg mitten hindurch, einen unbegreiflichen, wunderbaren Weg hindurch durch Sünde und Tod, einen Weg für uns Gefangene, für uns sterbliche Menschen, auf dem der Vater bei uns ist. Nun sind wir zwar nicht im Paradies, wir sind in dieser Welt, aber wir dürfen wahrhaftig wie jene ersten Menschen im Paradiese wissen: Er ist da. Und da kann es nicht anders sein, es weht Paradiesesluft hinein in unsere Zellen und Kerker. Das tiefe Meer ist da, aber Er, der Herr, kommt durch das tiefe Meer hindurch zu uns, und wir lernen gehen an seiner Hand. Wir sind Pilger, aber wir wissen, wir träumen nicht nur, wir wissen von der Heimat. Wir leiden und sterben, aber wir haben eine Hoffnung. Wir haben irdische Gedanken, aber mitten drin blitzt etwas auf von dem, was wahrer ist als alles Irdische. Wir sind an keinem anderen Orte als da, wo wir jetzt stehen und gehen, das heißt wir gehen heim zu unseren Sorgen und wohl auch zu unseren Sünden, aber Er ist da, und Er geht mit, und weil er mitgeht, müssen wir nicht verzweifeln, denn mit ihm kommt Vergebung, kommt Sieg. Wir sind einsam, und wir sind selbstisch, aber wir kennen den Schöpfer unseres Lebens, und wie wollten wir da nicht auch erkennen die Grenze, das Ende, das er gesetzt hat unserer Einsamkeit, unserer Lieblosigkeit, wie sollten wir nicht endlich, endlich erkennen den Nächsten, den Bruder, der uns gegeben ist, um uns zu erlösen vom eiteln Dienst unseres selbstischen Wesens?

Aber ist das wahr? Dürfen wir so Großes sagen von uns den immer wieder so ganz Kleinen, Sündigen, Sterblichen? Wir sagen es nicht leicht. Wir sagen es wahrlich nicht von uns aus. Aber müssen wir es nicht sagen? Dürfen wir es verschweigen, nachdem doch Gott uns besucht hat in unserem Gefängnis? Es ist das Lob seiner mächtigen Gnade, was wir da sagen, nicht unser Eigenlob.

Wir kommen nicht mehr darum herum, daß sein Wort da ist. Wir müssen es hören. Darum sagen wir das. O daß wir es wirklich hören würden! Dann könnten auch wir endlich — leben, wirklich leben, so leben, daß mitten im Schein und Trug dieses vergänglichen Lebens die Spur des ewigen Lebens, mitten in unseren dunklen Menschenwegen etwas von der Herrlichkeit der Wege Gottes sichtbar würde. Wir dürsten alle nach Leben. Gehen wir doch hin zur Quelle! Hören wir sein Wort, er sagt es zu uns: Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke!

Ludwig Feuerbach

Fragment aus einer im Sommersemester 1926 zu Münster i. W. gehaltenen Vorlesung über „Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher" [1])

Mit einem polemischen Nachwort

Von

Karl Barth

Man könnte sich fragen, was Ludwig Feuerbach in einer Geschichte der Theologie zu schaffen hat, er der Philosoph, der auch in den Annalen der Philosophie nicht einmal als Idealist wenigstens, sondern in der von der Theologie scheinbar entferntesten Ecke der Sensualisten, Positivisten oder gar Materialisten aufgeführt wird, er der mit einem Eifer wie wenige seines Zeichens seiner Lebtage geradezu Anti-Theologie getrieben hat. Ich würde zunächst auf dreierlei hinweisen: 1. Es gibt unter den Philosophen der Neuzeit vielleicht keinen, der sich — sei es auch in sehr unglücklicher Liebe — so intensiv und ausschließlich gerade mit dem Problem der Theologie beschäftigt hat, wie Feuerbach. Er selbst hat einmal klipp und klar gesagt: „Alle meine Schriften haben streng genommen, nur einen Zweck, einen Willen, ein Thema. Dieses Thema ist eben die Religion und Theologie und was damit zusammenhängt" (R. 3). 2. Er hat sich in seinen Schriften, jedenfalls was Bibel-, Kirchenväter- und besonders auch Lutherlektüre betrifft, über eine theologische Sachkenntnis ausgewiesen, die ihn wiederum vor der Mehrzahl der neueren Philosophen auszeichnet. 3. Keiner von ihnen hat zu seiner Zeit so aktuell in die theologische Lage eingegriffen, so wenig daneben, so genau zur Sache geredet wie er. Und dann würde ich fortfahren: Feuerbachs, des Antitheologen Haltung war insofern theologischer als die vieler Theologen, als er, in strengstem Anschluß an das über-

[1]) Ein Fragment blieb leider auch diese ganze Vorlesung. Dem hier abgedruckten Stück gingen in ähnlicher Darstellung voran: Schleiermacher, Wegscheider, De Wette, Marheineke, Tholuck, Gottfr. Menken. Ihm folgten: Strauß, Alex. Schweizer, J. A. Dorner, Jul. Müller, Rothe, Hofmann, Beck, Vilmar, Kohlbrügge, J. Chr. Blumhardt.

lieferte theologische Material und mit einer tausend Wiederholungen nicht scheuenden Zähigkeit nicht Vieles, sondern *Eines* sagen wollte, nicht sagen *wollte*, sondern in einer Art prophetischer Begeisterung sagen zu *müssen* meinte: eine philosophisch nicht besser als die Theologie selbst begründete — man darf vielleicht geradezu sagen: eine nur theologisch zu begründende — Antithese zu aller Theologie. Feuerbachs Lehre war wesentlich ein Aufruf, ein Appell, eine Verkündigung, bei deren zu seiner Zeit sehr inopportunen Vertretung er, wenn nicht seine Haut zu Markte getragen, so doch seine akademische „Karriere" sofort und endgültig geopfert hat. Bringt ihn diese Haltung und dieses Schicksal menschlich uns nahe, so bedeutet schließlich inhaltlich seine Antitheologie eine so wichtige Möglichkeit *innerhalb* der Problematik der neueren Theologie, eine Möglichkeit, die alle ihre *anderen* Möglichkeiten so scharf beleuchtet, daß uns theologisch etwas Entscheidendes entgehen würde, wenn wir ihn, weil er äußerlich nicht zur Zunft gehörte und weil er ihr so viel Tort angetan hat, hier nicht mitreden lassen wollten. Wer weiß, ob nicht zu sagen ist, daß er zur Zunft der neuprotestantischen Theologie innerlich und sachlich so legitim gehörte wie nur einer.

Ludwig Feuerbach (Oheim des Malers Anselm F.) ist geboren 1804 (er ist Altersgenosse von J. T. Beck) zu Landshut, studierte unter Daub in Heidelberg und seit 1824 unter Hegel in Berlin, wurde 1828 Privatdozent der Philosophie in Erlangen, zog sich aber bald ins Privatgelehrtentum zurück. Seit 1860 lebte er auf dem Rechenberg bei Nürnberg. Er starb 1872. Unter seinen Schriften interessieren uns hier die folgenden: „*Das Wesen des Christentums*" 1841 (Krit. Ausgabe von K. Quenzel in Reklams Universalbibliothek — zitiert als C.); „*Philosophie der Zukunft*" 1843 (Herausg. und erläutert von H. Ehrenberg in „Frommanns philosophische Taschenbücher" Stuttgart 1922 — zitiert als P.); „*Das Wesen der Religion*" 1851 (30 in Heidelberg 1848 gehaltene Vorlesungen; Volksausgabe Leipzig, Alfred Kröner Verlag — zitiert als R.).

Was Feuerbach wollte, das hat er am Schluß jener Heidelberger Vorlesungen (bei denen u. A. Gottfried Keller zu seinen Füßen saß [2]) dahin zusammengefaßt: seine Aufgabe sei gewesen,

2) Man wird in diesem Zusammenhang z. B. das Kapitel „Der gefrorene Christ" aus dem 4. Band des „Grünen Heinrich" nicht ohne Gewinn nachlesen. Feuerbach heißt dort (schließlich auch namentlich erwähnt) „der Philo-

seine Zuhörer „aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis zufolge, halb Tier halb Engel sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen". (K. 170.) An früherer Stelle hatte er zu diesen Verbesserungen noch hinzugefügt: „aus Theologen zu Anthropologen ... aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien selbstbewußten Bürgern der Erde" (K. 14). *Aufrufen* will Feuerbach (die etwas demagogische Aufmachung gehört zur Sache und darf einen Leser, der verstehen will, nicht stören!), aufrufen zur *Umkehr* von der Lüge zur Wahrheit, d. h. aber von den religiösen Subjekten zu den allein sinnvollen und wirklichen religiösen Prädikaten: von Gott zur *Welt* und zum *Menschen*, vom Glauben zur *Liebe*, vom Himmel zur *Erde*, von Christus zu *uns selbst*, von den wesenlosen Gespenstern des Supranaturalismus zum *wirklichen Leben*. „Ich setze in der Tat und Wahrheit an die Stelle des unfruchtbaren *Taufwassers* die Wohltat des *wirklichen* Wassers" (C. 45). Das Wasser ist nämlich „das Ebenbild des Selbstbewußtseins, das Ebenbild des menschlichen Auges ... der natürliche Spiegel des Menschen. Im Wasser entledigt sich ungescheut der Mensch aller mystischen Umhüllungen; dem Wasser vertraut er sich in seiner wahren, seiner nackten Gestalt an; im Wasser verschwinden alle supranaturalistischen Illusionen. So erlosch auch einst in dem Wasser der jonischen Naturphilosophie die Fackel der heidnischen Astrotheologie" (C. 29, 395 f.). „Pneumatische Wasserheilkunde nennt Feuerbach darum scherzend seine Lehre (C. 28).[3])

soph, der nur diese Fragen in seiner klassisch monotonen, aber leidenschaftlichen Sprache, dem allgemeinen Verständnisse zugänglich, um und um wendete und gleich einem Zaubervogel, der in einsamem Busche sitzt, den Gott aus der Brust von Tausenden hinwegsang" — „der große Gottesfreund, wenn man ironischer oder auch ernsthafterweise denjenigen so nennen darf, der sich ein Leben lang von seinem geliebten Gegenstand nicht trennen konnte". Auch „Das verlorene Lachen" im 2. Band der „Leute von Seldwyla" ist nur von Feuerbach aus ganz verständlich.

3) Man vergleiche dazu an der eben erwähnten Stelle bei Gottfried Keller den Bericht über die Gewohnheiten des Herrn Peter Gilgar: „Trotz der kühlen Jahreszeit stürzte er sich badend in Teiche und Mühlbäche, so daß man in der Nähe oder Ferne unvermerkt seine nackte Gestalt auf- und untertauchen sah. Mit blauem Gesicht und nassen Haaren stellte er sich dann als neu- und wiedergeboren vor . . ."

Was meint er damit? Übelste freigeisterische voltaireanische Aufklärung scheint hier das Wort zu führen. Aber nein: daß die Religion „Unsinn, Nichts, pure Illusion" sei nach seiner Lehre, das stellt Feuerbach feierlich und mit Recht in Abrede (C. 42). Er meint es nicht so. So ist das heilsame Wasser vielleicht eine kritische Selbstbesinnung der Vernunft in der Weise Kants? Oder die Einsicht in die Identität des Unendlichen und Endlichen im reinen Begriff nach Hegel? Nein, auch das nicht. Weit hinaus geschritten über Hegel wie über Kant, gehört Feuerbach zu jenen Schülern des Berliner Meisters, die das theologische Residuum in seiner Lehre gewittert und — auch noch abgestreift haben. (Die Lehre Schellings vollends ist ihm „die Philosophie des bösen Gewissens" ... „der lächerlichsten Eitelkeit" ... „diese theosophische Posse des philosophischen Cagliostro des 19. Jahrhunderts" (C. 50 f.). Feuerbach sieht die kantische und die hegel'sche Philosophie tatsächlich in derselben Verdammnis mit der Theologie: hat sie das vom Menschen abgesonderte göttliche Wesen im Denken, in der Vernunft aufgehoben, so hat sie es doch eben nur in der Vernunft aufgehoben, gleichzeitig aber umso schärfer von der Sinnlichkeit, von der Welt, vom Menschen abgesondert (P. 43). Ihm, dem Menschen, will Feuerbach nun endlich zu seinem Recht verhelfen. Darum beginnt seine Philosophie mit dem Satze: „Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber". Sie will „offenherzig sinnliche Philosophie" sein (P. 72). Denn „nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit" (P. 73). „Die neue Philosophie hat daher zu ihrem Erkenntnisprinzip, zu ihrem Subjekt, nicht das Ich, nicht den absoluten d. h. abstrakten Geist, kurz nicht die Vernunft für sich allein („Ich hasse den Idealismus, welcher den Menschen aus der Natur herausreißt" [R. 21]; „Ich bin himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopf reißen, um desto besser denken zu können" [C. 36]), sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen" (P. 85). „Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft. Das Menschliche ist das Wahre und Wirkliche; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige; der Mensch ist das Maß der Vernunft" (P. 86). „Hieraus ergibt sich folgender kategorischer Imperativ: Wolle nicht Philosoph sein im Unterschied vom Menschen; sei nichts weiter als ein denkender Mensch; denke

nicht als Denker, d. h. in einer aus der Totalität des wirklichen Menschenwesens herausgerissenen und für sich realisierten Fakultät; denke als lebendiges wirkliches Wesen, als welches du den belebenden und erfrischenden Wogen des Weltmeeres ausgesetzt bist; denke in der Existenz, in der Welt als ein Mitglied derselben, nicht im Vakuum der Abstraktion, als eine vereinzelte Monade, als ein absoluter Monarch, als ein teilnahmsloser, außerweltlicher Gott — dann kannst du darauf rechnen, daß deine Gedanken Einheiten sind von Sein und Denken" (P. 86 f.). „Die Wahrheit ist nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens" (P. 91). „Der Mensch, nämlich das Wesen des Menschen, ist das ens realissimum, nicht das Ich Kants und Fichtes, nicht die absolute Identität Schellings, nicht der absolute Geist Hegels (C. 38). Dieses Wesen des Menschen nun „ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten — eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt." „Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du — ist Gott." „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du" (P. 41) — zwischen „Du und Ich" ist Feuerbachs Meinung. Das zeigt das Folgende: „Ein Objekt, ein wirkliches Objekt wird mir nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Wesen gegeben wird, wo meine Selbsttätigkeit — wenn ich vom Standpunkt des Denkers ausgehe — an der Tätigkeit eines andern Wesens ihre Grenze — Widerstand findet. Der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts anderes, als der Begriff eines andern Ich — so faßt der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freitätige willkürliche Wesen auf — dabei ist der Begriff des Objekts überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich" (P. 68). Es ist „der erste Stein des Anstoßes, an dem sich der Stolz der Ichheit bricht", aber gerade als solcher „das Band zwischen mir und der Welt". „Ich versöhne, ich befreunde mich mit der Welt nur durch den andern Menschen." „Ein ganz für sich allein existierender Mensch würde sich selbstlos und unterschiedslos in dem Ozean der Natur verlieren; er würde weder sich als Menschen, noch die Natur als Natur erfassen." „Das Bewußtsein der Welt ist für das Ich vermittelt durch das Bewußtsein des Du. So ist der Mensch der Gott des Menschen. Daß er ist, verdankt er der Natur, daß er Mensch ist, dem Menschen" (C. 155 f.). Wobei zu be-

merken ist, daß gerade der Mensch dem Menschen Sinnesobjekt ist (P. 76). Nur als sinnliches Wesen bin ich ich (für mich) und zugleich du (für den anderen) (P. 69), umfaßt doch Sinnlichkeit Äußerliches und Innerliches, Geist und Fleisch, Ding und Ich (P. 76). So sind Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit — Menschlichkeit identisch (P. 68). Und es ist das Sein, d. h. das Sein als Gegenstand des Seins (das wirkliche, nicht nur gedachte Sein!) ein Geheimnis der Anschauung, der Empfindung, der Liebe (P. 69). Der wesentliche Gegenstand des Kopfes kann kein anderer sein als der wesentliche Gegenstand des Herzens (P. 90), wobei übrigens dem Magen sein Mitspracherecht auch in hohen und höchsten Dingen durchaus nicht streitig gemacht sein soll (P. 89), so daß Feuerbach, wenn es sein mußte, vorstoßen konnte zu dem zum geflügelten Wort gewordenen Paradoxon: „Der Mensch ist was er ißt", ein Wort, das doch nur dann so brutal verstanden werden kann, wie es gewöhnlich geschieht, wenn man übersieht (worauf alles ankommt): daß Feuerbach eben vom menschlichen Magen und vom menschlichen Essen geredet hat.

Wir konnten uns diesen Blick auf Feuerbachs Philosophie nicht ersparen, wenn wir die „Wasserheilkunde", mit Hilfe derer nach ihm die Theologie zu kurieren ist, verstehen wollen. Feuerbachs Absicht ist — das wird in der theologischen Berichterstattung über ihn oft unterschlagen[4]) — so positiv wie die nur irgendeines Theologen. Er ist kein bloßer Skeptiker und Neinsager — das ist allerdings die Seite, die er den Theologen zugekehrt hat, aber nicht einmal den Theologen nur diese! —, er sagt begeistert und pathetisch Ja! „Ich verneine nur, um zu bejahen, ich verneine das phantastische Scheinwesen der Theologie und Religion, um das wirkliche Wesen des Menschen zu bejahen" (R. 14). „Allerdings ist meine Schrift verneinend, aber wohlgemerkt nur gegen das unmenschliche, nicht gegen das menschliche Wesen der Religion" (C. 40).[5]) Feuerbach trägt eine bestimmte Heilslehre vor, in der er auch das wohlverstandene Interesse der Theologie zu Ehren zu bringen meint. Ich lege Gewicht darauf, weil m. E.

[4]) Vgl. z. B. W. Elert, Der Kampf um das Christentum 1921 S. 171 f.

[5]) „Es handelt sich nicht um Atheismus und Freigeisterei, Zweifelsucht und Weltschmerz und welche Spitznamen man alle erfunden hat für kränkliche Dinge. Es handelt sich um das Recht, ruhig zu bleiben im Gemüt" versichert der repräsentative Feuerbachianer auch bei Gottfried Keller.

Feuerbach nur von hier aus allenfalls auch kritisch gewürdigt werden kann. Man darf also in seinem Programm: Verwandlung und Auflösung der Theologie in Anthropologie nicht nur das hören, daß es mit der Theologie ein Ende haben und daß sie davon müsse — sondern auch das andere, daß Feuerbach immerhin sie, die Theologie, in Anthropologie verwandeln und überführen will. „Indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie, gleichwie das Christentum, indem es Gott zum Menschen erniedrigte, den Menschen zu Gott machte" (C. 43). Um die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes", aber immerhin Gottes geht es ihm (P. 14) — die Verneinung Gottes als eines abstrakten, von der Natur und vom Menschen unterschiedenen Wesens „ist nur eine Folge von der Erkenntnis des Wesens Gottes, von der Erkenntnis, daß dieses Wesen nichts anderes ausdrückt, als einerseits das Wesen der Natur, andrerseits das Wesen des Menschen" (K. 14). Sehr klar tritt dieser Feuerbach'sche Weg vom Ja zum Nein hervor in der Disposition des Werkes über das „Wesen des Christentums", in dessen erstem Teil ganz unpolemisch der wahre Sinn der Theologie nachgewiesen wird in der Identität aller Prädikate des göttlichen und des menschlichen Subjekts und folglich auch dieser Subjekte selbst, während der zweite Teil zum Angriff übergeht und die Unterscheidung theologischer und anthropologischer Prädikate, also den falschen Sinn der Theologie in Nichts, in Unsinn auflöst (C. 48 f.). Das Pathos und die Kraft der Feuerbach'schen Negation ist in der Feuerbach'schen Position begründet. Wer ihn angreifen wollte, der müßte seine Heilslehre, seine positive Lehre vom Wesen des Menschen als dem Wesen Gottes angreifen. Ist er dort etwa unangreifbar, dann kann alle Kritik seiner Negationen, seiner Anti-Theologie nur auf ein Behaupten und Beteuern hinauslaufen.

Am Anfang der dritten Heidelberger Vorlesung hat Feuerbach selbst seine Lehre dahin zusammengefaßt: „Die Theologie ist Anthropologie, d. h. in dem Gegenstande der Religion, den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nichts aus als das Wesen des Menschen" (K. 10). Man mißversteht aber Feuerbach, wenn man in diesem „nicht als" eine Abschätzung sieht: Das Wesen des Menschen ist ja gerade das, was er gegen die Theologie und gegen die idealistische Philosophie feierlich und begei-

stert bejaht. Identifiziert er Gott mit dem Wesen des Menschen, so erweist er ihm damit die höchste Ehre, die er überhaupt zu vergeben hat, so ist das nun eben Ludwig Feuerbachs wunderliches Magnificat auf den lieben Gott. Der Mensch will leben. Er ist aber in seiner Existenz abhängig, beschränkt, bedroht. So hat er Bedürfnisse, Wünsche und, etwas höher hinauf, wohl auch Ideale. Er liebt und fürchtet. Er begehrt und verneint und verabscheut. Er kennt Werte und Unwerte. Er sucht nach Mitteln, jene zu besitzen und diese loszuwerden. So ist sein Leben ein Kämpfen und Ringen. Man bemerke: Feuerbach tadelt das alles nicht etwa, er denkt nicht daran, es gering zu schätzen, er sagt Ja dazu, er lobt es. Er lobt es auch, daß der Mensch den Grund, das Woher, die Notwendigkeit, das Recht dieses seines Ringens hypostasiert, vergöttert, verabsolutiert und eben damit in der verschiedensten Weise religiös wird. „Gott ist für den Menschen das Kollektaneenbuch seiner höchsten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch, worein er die Namen der ihm teuersten, heiligsten Wesen einträgt" (C. 132). Feuerbach ehrt jene Empfindungen und Wesen, aber er möchte es eingesehen und anerkannt wissen, daß im Buche nur steht, was zuerst in des Menschen Herz gestanden hat. Er will nur das ehrliche Eingeständnis, daß es sich darum: um den Menschen handelt bei dem angeblichen Geheimnis der Religion, daß der Mensch träumt, wenn er wähnt, ein Zweites, Anderes, ihm selbst Gegenüberstehendes sei jener Grund, jenes Woher, jene Notwendigkeit, jenes Recht, sei die Quelle, aus der seine Wünsche und Ideale fließen, sei das Meer der Erfüllung, dem sie zueilen, statt zu erkennen, daß sein eigenes Wesen: sein Lebenwollen und -sollen als Mensch es ist, das er als homo religiosus mit Recht absolut, gleich Gott setzt. Aber hören wir nun Feuerbach selbst in einigen charakteristischen Anwendungen diese Grundeinsicht. Also: wer oder was ist eigentlich „Gott". Wir hörten schon die ganz kurze Formel: „Mensch und Mensch, die Einheit von Ich und Du, ist Gott" (P. 91). Umfassender definiert Feuerbach ein andermal: „Gott als der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten ist nichts anderes als der zum Nutzen des beschränkten Individuums kompendiarisch zusammengefaßte Inbegriff der unter die Menschen verteilten, im Laufe der Weltgeschichte sich realisierenden Eigenschaften der Gattung" (P. 28, vgl. C. 242 f., 407). Was hat es für einen Sinn, via negativa, wie dies nicht anders möglich ist, vom

Wesen (essentia) Gottes zu reden? „Das göttliche Wesen ist das durch den Tod der Abstraktion verklärte menschliche Wesen. In der Religion befreit sich der Mensch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich affiziert; Gott ist das von aller Wirklichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen; frei, glücklich, selig fühlt sich der Mensch nur in seiner Religion, weil er hier nur seinem Genius lebt, seinen Sonntag feiert" (C. 173 f.). In der Persönlichkeit Gottes feiert der Mensch selbstverständlich die Übernatürlichkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit und Unbeschränktheit seiner eigenen Persönlichkeit (C. 175). Gottes Existenz? Das Interesse, daß Gott ist, ist eins mit dem Interesse, daß ich bin, ewig bin (= meiner ewigen Seligkeit gewiß bin). Gott ist meine verborgene, meine gewisse Existenz: er ist die Subjektivität der Subjekte, die Persönlichkeit der Personen (C. 268). Was bedeutet die Aseität, die absolute Voraussetzungslosigkeit Gottes? Was anderes als die Aufgabe des menschlichen Denkens, im Akt der Abstraktion von aller Gegenständlichkeit einen absoluten Anfang zu setzen? (P. 30.) Was bedeutet Gottes Einheit? Die Einheit und Universalität, die absolute Allgemeingültigkeit des Verstandesmäßigen, von der der menschliche Verstand weiß, der selbst nichts anderes ist als eben das Bewußtsein der absoluten Einheit (C. 103). Wie steht es mit Gottes Unendlichkeit? Unendlich ist offenbar das menschliche Vermögen als solches, als Vermögen der Gattung (C. 63). Also ist die Unendlichkeit Gottes identisch mit der Unendlichkeit der menschlichen Gattung im Gegensatz zu der Endlichkeit des menschlichen Individuums (C. 61). So fällt der Unterschied zwischen dem urbildlichen unmittelbaren Wissen Gottes und dem abbildlichen mittelbaren Wissen des Menschen zusammen mit dem, was die Philosophie kennt als den Unterschied zwischen dem aprioriſchen oder spekulativen und dem aposterioriſchen oder empiriſchen Wissen, die doch beide offenbar ein Wissen des Menschen sind (P. 26). Gott als moralisch vollkommenes Wesen ist die realisierte Idee, das personifizierte Gesetz der Moralität, das als absolutes Wesen gesetzte moralische Wesen (C. 110). „Gott ist die Liebe, die unsere Wünsche, unsere Gemütsbedürfnisse befriedigt — er ist selbst der verwirklichte Wunsch des Herzens, der zur Gewißheit seiner Erfüllung, seiner Gültigkeit, zur zweifellosen Gewißheit, vor der kein Widerspruch des Verstandes, kein Einwand der Erfahrung der Außenwelt besteht, gesteigerter Wunsch... Gott ist

das sich gegenständliche Wesen des Gemüts, das schrankenlose, reine Gemüt ... „Gott ist ein unaussprechliches Seufzen im Grund der Seelen gelegen" — dieser Ausspruch (Sebastian Francks) ist der merkwürdigste, tiefste, wahrste Ausspruch der christlichen Mystik" (C. 202 f.). Was heißt Menschwerdung Gottes? Eine Träne des göttlichen Mitleids, eine Erscheinung eines menschlich fühlenden, darum wesentlich menschlichen Wesens, die Erscheinung des Gott-gewordenen Menschen (C. 115), das von der Theologie verweigerte Selbstgeständnis der Religion, daß Gott ein durchaus menschliches Wesen ist (C. 123). Christus? „Das Bewußtsein der Gattung. Alle sollen wir eins in Christus sein. Christus ist das Bewußtsein unserer Einheit. Wer also den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung entsprechenden Liebe, der ist Christ, der ist Christus selbst" (C. 388). Das Wunder? „Die Zaubermacht der Phantasie, die ohne Widerspruch alle Wünsche des Herzens erfüllt" (C. 219). Die Auferstehung Christi? „Das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode" (C. 220). Das Wort Gottes? Es ist die Göttlichkeit des Wortes. Enthält doch auch das Wort des Menschen, das Wesen des Menschen sein mitgeteiltes Selbst, wenn es wenigstens ein wahres Wort ist (C. 153). Die Taufe? Ein vernünftiges ehrwürdiges Institut, wenn in ihr die moralische und physische Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt, versinnlicht und gefeiert wird (C. 392). Das Abendmahl? Der höchste Selbstgenuß der menschlichen Subjektivität. „Auch der Protestant verwandelt hier, zwar nicht mit dem Worte, aber der Wahrheit nach, Gott in ein äußerliches Ding, in dem er ihn sich als ein Objekt des sinnlichen Genusses unterwirft" (C. 354). Der heilige Geist? Er ist „die Repräsentation des religiösen Gemütes vor sich selbst, die Repräsentation des religiösen Affekts, der religiösen Begeisterung oder die Personifikation der Religion in der Religion. Der heilige Geist ist daher die seufzende Kreatur, die Sehnsucht der Kreatur nach Gott (C. 132). U. s. w.!! Es ist immer dieselbe Regel, um nicht zu sagen Schablone, nach der alle diese Deutungen vollzogen werden: „Nicht die Eigenschaft der Gottheit, sondern die Göttlichkeit oder Gottheit der Eigenschaft ist das erste wahre göttliche Wesen". Ein Atheist wäre nur der, dem diese Eigenschaften nichts wären. Die Eigenschaften hängen aber nicht am Be-

griff Gottes, sondern umgekehrt dieser an jenen. Gott als Subjekt ist das Bestimmte, die Prädikate, die Qualitäten das *Bestimmende*. So gehört denn in Wahrheit *ihnen*, *nicht* jenem Subjekt, der Rang des ersten Wesens, der Rang der Gottheit (C. 79 f.). „In dem unendlichen Wesen ist mir nur als Subjekt, als *Wesen* Gegenstand, was ein Prädikat, eine Eigenschaft von mir selbst ist" (C. 401). Diese befreiende Erkenntnis — befreiend, weil sie dem Menschen klar und einfach in die nächste Nähe rückt, was er unter tausend Widersprüchen und Gewaltsamkeiten in der Ferne suchte —, sie will Feuerbach aussprechen und in möglichst Vielen erwecken. Nachdem sie sich, wie er nicht müde wird, zu betonen, durch den tatsächlichen Verlauf der Religions-, Kirchen- und Theologiegeschichte längst als evident erwiesen hat. „Nicht ich, die Religion betet den Menschen an, obgleich sie oder vielmehr die Theologie es leugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion selbst sagt: Gott ist Mensch, der Mensch Gott; nicht ich, die Religion selbst verleugnet und verneint *den* Gott, der *nicht* Mensch, sondern nur ein ens rationis ist, indem sie Gott Mensch werden läßt und nun erst diesen menschlich gestalteten, menschlich fühlenden und gesinnten Gott zum Gegenstande ihrer Anbetung und Verehrung macht" (C. 39). „*Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden*" (C. 38), nachdem gerade der Protestantismus, vor allem Luther, sein Interesse von dem, was *Gott an sich selber* ist, mit Nachdruck auf das gerichtet hat, was *Gott für den Menschen* ist (P. 14). Ihr Entwicklungsgang verläuft unaufhaltsam so, daß der Mensch immer mehr Gott *ab*-, immer mehr sich selbst *zu*spricht. Es ist ein offenes und länger nicht mehr zu verschweigendes Geheimnis, daß das Christentum in seiner theologischen Form „längst nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden, daß es nichts weiter mehr ist, als eine fixe Idee, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwagen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbeschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten in schreiendstem Widerspruch steht" (C. 50). Also: „Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion" (C. 282).

*

Wir haben gehört. Zwei Eindrücke streiten offenbar in dem, der hier verständig gehört hat, um den Vorrang. Der eine: daß wir etwas ganz außerordentlich, fast übelriechend, Triviales gehört haben. Der andere: daß diese Trivialität eine Frage bedeutet, die an die Theologie, von der Feuerbach umgeben war, nun wirklich gerichtet werden konnte.

Lassen wir den ersten Eindruck zunächst auf sich beruhen. Wir haben als gemeinsamen methodischen Ansatz der Schleiermacher'schen und nach-schleiermacher'schen Theologie das Problem festgestellt: ob und inwiefern sich Religion, Offenbarung, Gottesverhältnis als ein Prädikat des Menschen verständlich machen lasse? So wollte es die Zwangslage der apologetischen Ecke, in die man sich durch den Aufstieg einer selbstherrlichen und selbstgenugsamen Humanität vom Pietismus über die Aufklärung zur Romantik immer widerstandsloser hatte drängen lassen. Aber was bedeutet die Festlegung auf jenes Problem anderes, als eben das, worauf jener Aufstieg der Humanität auch ohne den klugen Rat der Theologen ohnehin hinauswollte: auf die Apotheose des Menschen? Das ist die Feuerbach'sche Frage an die neuere Theologie. Keinen von den hier Besprochenen, an den sich diese Frage (und zwar an lebenswichtigster Stelle!) nicht auch richtete. Denken wir noch einmal an Schleiermacher: an seine Lehre von der Religion als einer solchen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins des Menschen, kraft derer er sich schlechthin abhängig fühle, in der Weise, daß das Woher? dieses Gefühls, nämlich Gott, in diesem Gefühl „mitgesetzt" sei „auf eine ursprüngliche Weise". Was heißt das?[6]) An seine nicht genug zu beachtende Lehre von den drei „dogmatischen Formen", von denen die zweite und dritte, die Aussagen über Gott und Welt, allenfalls auch fehlen, bezw. auf die Aussagen der ersten Form, die Aussagen des frommen Bewußtseins über — sich selbst reduziert werden könnten. Was heißt das? An seine offenkundig vom eigenen Erleben des menschlichen Subjekts aus rückwärts projizierte Christologie und Versöhnungslehre. Was heißt das, wenn man in der Lage ist, die Sache ebenso gut, nein, besser, auch so herum konstruieren zu können? Ich nenne nur diese drei Punkte. Der dritte geht sofort auch die Versöhnungslehre des nur

[6]) Heißt das etwas Besseres, als was die erste Auflage der Glaubenslehre deutlicher dahin erklärt hatte: „daß in den frommen Erregungen Gott nur auf eine innerliche Weise als die hervorbringende Kraft selbst gegeben ist" § 9, 4 (= zweite Aufl. § 4, 4).

scheinbar so unmodernen Bibliziſten Gottfried Menken an! Denken wir weiter an die unverfrorene Zuverſicht des (von der Zeitgenoſſenſchaft übrigens viel mehr als Schleiermacher geleſenen) Wegſcheider, der Gott gerade nur noch den Nagel ſein ließ, an den das in ſich komplette Gewand der humana ratio zu guterletzt aufzuhängen iſt. Denken wir an De Wette, der ja mit ſeinem Stichwort „Kritiſche Anthropologie", mit ſeiner Korrelation zwiſchen chriſtlichem Glauben und kantiſchen Vernunftideen Feuerbach geradeswegs in die Arme zu laufen ſcheint. Aber auch an Tholuck mit ſeiner Proklamation des „Herzens" als der Stelle der göttlichen Weisheit im Menſchen. Aber auch an Marheineke, der um das, was „Offenbarung" etwa bedeuten möchte, beſſer Beſcheid wußte als Schleiermacher (und alle ſeine Leute bis auf dieſen Tag) und der doch mit dem Zauberſchlüſſel des „Begriffs" dem Menſchen das Inſtrument in die Hand drückte, mit dem er nach ſeiner Darſtellung auch des ſich offenbarenden Gottes ſchließlich reſtlos mächtig wird. Was heißt das alles? Zweifellos, das alles war nicht ſo trivial gemeint, wie es von Feuerbach als Sinn der ganzen theologiſchen Bemühung herausgeſtellt wurde. Aber kann man leugnen, daß das Feuerbach'ſche Fazit der Schnittpunkt iſt, in dem alle jene Linien unaufhaltſam und aufs Genaueſte zuſammenzutreffen ſcheinen? Feuerbach ſelbſt wie ein nicht einmal ſehr liſtiger, ſondern nur ein bischen helläugiger Spion, der das eſoteriſche Geheimnis dieſer ganzen Prieſterſchaft urbi et orbi ausplaudert? „Die Theologie iſt längſt zur Anthropologie geworden." Nehmen wir an, daß dieſer Satz eine böswillige, Konſequenzenmacheriſche Verleumdung Schleiermachers und ſeiner Generation geweſen ſei. Wie kommt es aber nur, muß man trotzdem fragen, daß ſie dieſem Verdacht ſo ſchutzlos preisgegeben waren?, daß ſie wie blind geweſen zu ſein ſcheinen gegen die offenkundig vorliegende Möglichkeit, ihre Linien in der Richtung des trivialen Feuerbach'ſchen Schnittpunktes auszuziehen und unfähig, ſich wirkſam gegen dieſe Konſequenz zu wehren? Warum haben ſie nicht an entſcheidender Stelle ſo geredet, daß die Feuerbach'ſche Frage ſie gar nichts anging? daß die Verleumdung nicht einmal als ſolche möglich wurde? Und wenn die Augen jener Generation in dieſer Hinſicht irgendwie gehalten waren — wird (das iſt die Frage, mit der wir von Feuerbach aus weitergehen) von der Generation ihrer Schüler, der Fortſetzer ihres Werkes, von einem Alex. Schweizer, Rich. Rothe, J. Ch.

K. v. Hofmann u. s. f. dasselbe gelten? Oder wird das Theologengeschlecht, in dessen Mitte dieser Spion lebte, die drohende Gefahr wenigstens gleichzeitig auch merken und darum Zeit finden, darüber nachzudenken, wie man etwa Theologie treiben müßte, um jenem schnöden Verdacht nicht ausgesetzt zu sein? Und wenn Feuerbach und seine Frage seinen eigenen Zeitgenossen verborgen oder eindruckslos geblieben sein sollte — wie das ja vorkommen kann — was wird die folgende Generation tun, deren führender oder doch bezeichnendster Mann Albrecht Ritschl heißen wird? „Gott ist wesentlich nur ein Gegenstand der Religion, nicht der Philosophie, des Gemüts, nicht der Vernunft, der Herzensnot, nicht der Gedankenfreiheit, kurz, ein Gegenstand, ein Wesen, welches nicht das Wesen des theoretischen, sondern des praktischen Standpunkts ausdrückt" (C. 284), auf dieser Linie wird sich die Ritschl'sche Theologie doch nicht etwa betreffen lassen? Im Jahre 1900 aber, rund 100 Jahre nach Schleiermachers Reden wird ein zweites Mal ein Buch unter dem Titel „Das Wesen des Christentums" erscheinen und sehr viel mehr von sich reden machen als jenes erste. Wird es seinem Verfasser nicht etwas unheimlich sein bei der Wahl gerade dieses Titels? Böse Zungen werden behaupten,[7]) er möchte das Feuerbach'sche Werk dieses Namens vielleicht gar nicht gekannt haben. Aber das ist doch nicht möglich. Er muß es nicht nur ganz, ganz anders meinen als Feuerbach, er muß sich auch mit der durch Feuerbach aufgeworfenen, immerhin ernsthaften Frage — ob die Theologen der Neuzeit eigentlich bewußt die Apotheose des Menschen im Schilde führen? — grundsätzlich auseinandergesetzt und sich und seine Zeitgenossen von dem bewußten Verdacht gereinigt haben. Wird die Theologie nunmehr, 60 Jahre nach jenem Buch dafür gesorgt haben, daß sie den Rücken nach dieser Seite frei und ein gutes Gewissen hat?

Drei Gründe sind es, wenn ich recht sehe, die die Feuerbach'sche Frage, einerlei ob sie von der Theologie des Jahrhunderts gehört und verarbeitet wurde oder nicht, gewichtig und dringlich machte.

1. Sie beleuchtet jedenfalls doch nicht nur die neuere, durch Schleiermacher repräsentierte Theologie und auch von der älteren nicht etwa nur die Mystik, wenn man auch sagen muß, daß der Schatten des Feuerbach'schen Verdachtes offenbar im Quadrat der

7) Overbeck, Christentum und Kultur S. 230 f.

Tiefe der myſtiſchen Komponente aller Theologie wachſen muß.[8]) Es iſt für uns proteſtantiſche Theologen eine beſonders nachdenkliche Sache, daß Feuerbach ſich mit Vorliebe und doch nicht ohne allen Schein von Recht auf *Luther* berufen konnte. Zwei Dinge ſcheinen ihm bei Luther vor allem Eindruck gemacht zu haben. Einmal Luthers eigentümliches Reden vom *Glauben* als einer faſt ſelbſtändig auftretenden und wirkenden göttlichen Hypoſtaſe. Was vermag und tut der Glaube nicht alles! Er rechtfertigt nicht nur, er tröſtet nicht nur, er wirkt nicht nur — er allein — Liebe und gute Werke, er überwindet auch Sünde und Tod, er macht ſelig. Er und Gott gehören „zu haufe", er macht (als Trauen des Herzens!) beide Gott und Abgott, er kann gelegentlich ein „Schöpfer der Gottheit" heißen, wenn auch nur „in uns". Interpretations- und ſicherungsbedürftig iſt dieſe überſchwängliche Anſchauung auf alle Fälle. Ungebrochen dürfte man Luther nach Feuerbach dieſe Dinge nicht mehr nachreden. Wichtiger iſt der zweite Punkt: die Lehre von der *Menſchwerdung* und was damit zuſammenhängt. Wenn Feuerbach dieſe chriſtliche Lehre bündig wiedergegeben hat mit der Formel: „Gott wird Menſch, der Menſch wird Gott", ſo iſt dieſe gewiß brutale Deutung immerhin nicht einfach unmöglich und ſinnlos — unter Vorausſetzung der ſpezifiſch *lutheriſchen* Chriſtologie und Abendmahlslehre. Die genialiſche Überbetonung, mit der Luther ſelbſt die Gottheit nicht im Himmel, ſondern auf Erden, in dem *Menſchen*, dem *Menſchen*, dem *Menſchen* Jeſus zu ſuchen lehrte und mit der ihm das Brot des Abendmahls der verherrlichte Leib des Erhöhten durchaus *ſein* mußte, verfeſtigt in der lutheriſch-orthodoxen Lehre von der Idiomenkommunikation mit ihrem genus majestaticum [9]), wonach eben wirklich der *Menſchheit* Jeſu als ſolcher und in abstracto die Prädikate der göttlichen Herrlichkeit angehören, die Begeiſterung, mit der man hier über das reformierte Finitum non capax infiniti jubelnd hinwegſchritt (und ſchreitet!) — das alles bedeutet offenbar die *Möglichkeit* einer Umkehrung von oben und unten, Himmel und Erde, Gott und

---

[8]) Vgl. bei Gottfr. Keller a. a. O. die Stelle über Angelus Sileſius „Cherubiniſchen Wandersmann".

[9]) Communicatio majestatis, *βελτίωσις, προσδήκη μεγάλη, ὑπερύψωσις, μετάδοσις, δόξασις, μετάληψις θείας ἀξίας, μετοχὴ θείας δυνάμεως, θέωσις, ἀποθεοσία, θεοποίησις* ſagten die altlutheriſchen Dogmatiker (Schmid, Dogm. d. ev. luth. Kirche § 33, 2).

Mensch, eine Möglichkeit, die eschatalogische Grenze zu vergessen, in deren Fruchtbarmachung sich Hegel seinem ausdrücklichen Bekenntnis entsprechend vielleicht als nur zu guter Lutheraner erwiesen hat. Sicher ist, daß Luther und die alten Lutheraner mit ihrer himmelstürmenden Christologie ihre Nachfolger in einer gewissen Kompromittiertheit und Wehrlosigkeit gegenüber unaufhaltsam sich einstellenden spekulativ-anthropologischen Konsequenzen zurückgelassen haben. Daß das Gottesverhältnis auf der ganzen Linie ein prinzipiell unumkehrbares Verhältnis ist, dessen hätte man zu wirksamer Abwehr Feuerbachs sicher sein müssen und dessen war nun gerade die deutsche Theologie, nachdem sie sich gegen das calvinische Korrektiv jahrhundertelang so stramm gewehrt hatte, nicht sicher. Sie übernahm dafür in Schleiermacher ausgerechnet die fatalsten Elemente der reformierten Schule: die analytische Methode des Amesius und Keckermanns und den Historismus des Coccejus und der Seinen, um sie mit jenem fatalsten Erbe ihrer eigenen Vergangenheit fröhlich zu amalgamieren. Keine guten Zeichen, unter denen die neuere „deutsche evangelische Theologie" entstanden ist! — Das ist der eine Grund, der den Namen Feuerbach zu einem Pfahl im Fleisch der neueren Theologie gemacht hat und vielleicht noch weiterhin machen wird: Solange uns die Unumkehrbarkeit des Gottesverhältnisses nicht unbedingt und in allen Konsequenzen feststeht, wird es in dieser Beziehung zu keiner Ruhe kommen. Dazu wird es sich aber empfehlen, Luther — allenfalls auch gegen Luther! — so zu verstehen, wie Kattenbusch es „auch Gogarten" nachrühmt: „als ob er in Calvin sich besonders erneuert und fortgesetzt habe".[10])

2. Feuerbach hatte und hat einen heimlich höchst wirksamen Vorsprung vor der neuern Theologie (und wiederum doch nicht nur vor der neuern!) darin, daß alle seine Auflösungen bezw. Umdeutungen der christlichen Dogmatik (so langweilig und geistlos sie auf die Länge unstreitig wirken) von einem Punkt aus erfolgen, wo er alte und älteste christliche Tradition auf seiner Seite hat. Ich meine seinen entschlossenen, auch seinen Meister Hegel nicht schonenden Anti-Spiritualismus oder positiv seinen anthropologischen Realismus (der ihn unter den Vorangegangenen merkwürdigerweise am meisten mit Menken und unter seinen Zeitgenossen mit J. T. Beck und J. Chr. Blum-

[10]) Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher 5. Aufl., S. 326.

hardt verbindet). Ihm geht es um die Wirklichkeit, die ganze Wirklichkeit (Herz und Magen!) des Menschen. Da, nur da könne von Gott in Wahrheit die Rede sein, wo es darum gehe. Ihn interessiert (ob konsequent genug ist eine andere Frage) das Dasein und Sosein, die scheinbar so uninteressante, so selbstverständliche Existenz des Menschen, weder seine geistige noch seine leibliche Existenz für sich (ob nun nicht doch in reaktionärer Überbetonung der „Sinnlichkeit", mag wieder auf sich beruhen) sondern beide in ihrer Einheit, in der sie eben die Existenz des Menschen ist. Sie, wie sie im Verhältnis von Ich und Du zum Bewußtsein ihrer selbst und der Welt kommt, will er bejaht wissen. Indem es in der Religion um ihre Bejahung geht, ist Religion Sinn und nicht Unsinn. Darin wirkt Feuerbach nicht nur menschlich ehrlich, nicht nur ernsthaft gegenüber aller spezifisch akademischen, mit irgend einer Abstraktion beginnenden und in irgendeine Ideologie auslaufenden, zum wirklichen Leben der Menschen in ihren Städten und Dörfern, in ihren Butiken und Wirtshäusern in gar keiner Beziehung stehenden Theologie, sondern auch christlich sachlich, sofern er als Anfang und Ende der Theologie Adam und Eva in ihrer Nacktheit und die Auferstehung des Fleisches „irgendwie", wenn auch aus großer Ferne gesehen zu haben scheint. Das ist nicht alles, was da zu sehen wäre. Immerhin: das könnte (was bei Feuerbach nun freilich nicht der Fall ist!) so gesehen werden, daß damit implicite Alles gesehen wäre. Warum hat die christliche Theologie hier nicht früher und besser als Feuerbach gesehen, was sie mit dem Alten und Neuen Testament in der Hand wahrlich hätte sehen müssen? Ihre bis auf die Reformation zurückgehende Vernachlässigung der christlichen Hoffnung, ihre spiritualistische „Diesseitigkeit" [11]) hat sie vom wirklichen Leben, vom wirklichen Menschen entfernt und gerade damit allzu menschlich gemacht, gerade damit, in ihrem höchst menschlichen Idealismus in den Verdacht gebracht, ihr „Gott" bezw. seine Jenseitigkeit möchte eine menschliche Illusion sein, der gegenüber es am Platze sei, der Erde treu zu bleiben.

[11]) So hat der mit Unrecht überhörte, durch Ritschl leider in den Schatten gestellte J. A. Dorner diesen Schaden sehr sachgemäß bezeichnet (Gesammelte Schriften 1883 S. 16). Denn wer das „Diesseits" des Menschen verleugnet, der verleugnet das Jenseits Gottes, mindestens ebenso schlimm wie der übliche und viel ungefährlichere „Jenseits"-Leugner. Christliche Hoffnung verdient ihren Namen erst dann, wenn sie „Materialismus" und „Idealismus" mit einem Schlag unmöglich macht.

Mit dieser höchst wahren, zur Erkenntnis des wirklichen Gottes höchst notwendigen Erinnerung war und ist Feuerbach, so schlecht er selber seine Sache gemacht haben mag, sachlich einfach der Stärkere gegenüber der *großen* Mehrzahl der neueren und neuesten Theologen. Bis das Zeugnis der beiden *Blumhardt* (und in ihnen das beste Erbe der württembergischen „Väter") verarbeitet ist von der protestantischen Theologie — man könnte auch sagen: bis der radikale Osterglaube der *orientalischen* Kirche (unsrer durch Augustin bestimmten Problematik unbeschadet!) der unsrige geworden ist — wird es auch in dieser Beziehung der Feuerbach'schen Frage gegenüber keine Ruhe geben. Wem es nur um den Geist, das Herz, das Gewissen, die Innerlichkeit des Menschen geht, der muß sich fragen lassen, ob es ihm wirklich um Gott und nicht um die Apotheose des Menschen gehe.

3. Das dritte starke Plus der Feuerbach'schen Lehre ist ihre unbewußte, aber offenkundige Affinität zu der Ideologie der *sozialistischen Arbeiterbewegung*. Feuerbach wurde, durch *Engels* vor allem als solcher entdeckt, *der* Religionsphilosoph des modernen, des (im Gegensatz zu den „Utopisten" des Jahrhundertanfangs) sog. „wissenschaftlichen" Sozialismus. Um die Entlarvung und um den Sturz von Hypostasen, Mächten und Gewalten, von denen sich der unaufgeklärte Mensch irrtümlicherweise mehr oder weniger abhängig fühlt, um die „Negation der Negation", um die Expropriation der Expropriateure handelt es sich offenbar hier, wo der extramundane bezw. extrahumane Gott in Frage steht, wie dort, wo es darum geht, die Abstraktion des kapitalistischen Privateigentums rückgängig zu machen, den Arbeitsertrag und darum die Arbeitsmittel dem wieder zu geben, dem sie von Rechts wegen gehören, dem Arbeiter. Im Lichte dieses Zusammenhangs wurde die Feuerbach'sche Anthropologisierung der Religion offenbar ein (und nicht das unwichtigste!) Stück einer Emanzipation, eines Befreiungskampfes, der durch die Revolution ebensowohl eingeleitet wie gehemmt war, von dessen Recht und Notwendigkeit das in der idealistischen Philosophie sich selber verklärende Bürgertum, aber auch die christliche Kirche überhaupt nichts wußten, ja in dem sie gewollt und ungewollt die Rolle des trägen, unverständig-böswilligen Widerstandes spielten. Lag auch hier eine *Schuld* der Kirche, ein Mangel an prophetischer Einsicht in die Zeichen der Zeit vor? Wie wenig scheinen auch die paar aufrechten Wächter in der

Theologie des 19. Jahrhunderts — ich denke z. B. an einen A. Fr. Chr. Vilmar, an einen H. Fr. Kohlbrügge, die anderweitig so hochverdienten — in dieser Beziehung gesehen zu haben. Wie hoch ist es Schleiermacher anzurechnen, daß er in dieser Beziehung jedenfalls nicht blind und nicht stumm war. Wie verkrümelte man sich — auch da schon zu spät! — in dem Rückzugsgefecht gegen die bürgerliche Aufklärung, während bereits ganz anders reale Nöte, Fragen und Hoffnungen im Anzug waren. War jener ganze Ansatz der neuern Theologie ein Treppenwitz, ein Versuch, einem soeben abgefahrenen Zug nachzulaufen, der erst noch der verkehrte war, während man alle Eile gehabt hätte, sich um den soeben einlaufenden Zug zu bemühen, dem man dann ebenfalls nur noch vergeblich nachlaufen konnte — wenn man nämlich nicht in der Lage war, es überhaupt unterlassen zu können, jetzt dem Bürgertum, jetzt dem Proletariat nachzulaufen, weil man selber und rechtzeitig und besser als die Welt zur Welt zu reden wußte, was sie in den entscheidenden Augenblicken hören mußte? Hätte die Kirche früher als Marx sagen und betätigen müssen und können, daß gerade Gotteserkenntnis die Befreiung von allen Hypostasen und Götzenbildern automatisch kräftig in sich schließe und aus sich erzeuge? Hätte sie, wenn sie das vor den Kindern dieser Welt eingesehen und verkündigt hätte, die Vollmacht gehabt, jenen Irrlehren von der Selbsterlösung gegenüber zu zeigen, daß Selbsterkenntnis ungebrochen durch Gotteserkenntnis wirkliche Befreiung nimmermehr, sondern nur neue Ideologien, neue Götzenbilder schaffen kann? Wer will das beantworten? Aber das ist sicher, daß mit den Ideen der bürgerlichen Aufklärung, des bürgerlichen Idealismus auch der „Gott", den die Kirche verkündigte, nicht nur bei dem einsamen (und wenn nicht alles trügt, selbst recht bürgerlichen) Denker auf dem Kochenberg, sondern bei breiten und immer breiter werdenden Massen in den Verdacht geriet, ein schöner Traum nicht nur, sondern eine zur Dämpfung jenes Befreiungskampfes sehr absichtlich unterhaltene Vorspiegelung falscher Tatsachen zu sein und die „Religion" in den Verdacht, dem Volke wirklich nicht um der Religion und nicht um des Volkes, nicht um der Wahrheit willen erhalten werden zu sollen — ein Vorgang, dem gegenüber man im Namen der Wahrheit nur noch die Empörung, die Abwendung von der Kirche, den Kampf gegen sie für angemessen halten konnte. War und ist etwa die Gottlosigkeit der Sozial-

demokratie ein Mene-Tekel für die Kirche, angesichts dessen sie nicht sowohl pharisäisch sich entrüsten, als vielmehr Buße tun sollte, so war und ist die merkwürdige Überzeugungskraft der Feuerbach'schen Lehre in ihrem Kontrast zu der Theologie dieser Kirche kein Rätsel — obwohl oder gerade indem sie in ihrem Kern eine Plattheit sondergleichen ist. Ruhe wird sie vor der Feuerbach'schen Frage erst dann haben, wenn ihre Ethik von dem Kultus alter und neuer Hypostasen und Ideologieen grundsätzlich geschieden sein wird. Dann wird man es ihr wieder glauben, daß auch ihr Gott keine Illusion ist. Vorher nimmermehr.

*

Ich komme zum Letzten, zur Kritik, die etwa an der Feuerbachschen Theologie zu üben sein möchte. Natürlich ist seine Lehre eine Plattheit sondergleichen. Nicht etwa nur und gar nicht primär und hauptsächlich seine Religionsdeutung, für die sich die Theologen meist allein interessieren und der sie dann so ohnmächtige Dinge entgegenzuhalten pflegen, wie etwa Heinrich Scholz, nach dem es doch neben allerlei Religion, auf die Feuerbachs Deutung allerdings zutreffe, „auf den Gipfeln der Menschheit" eine „hochwertige", „gehaltvolle", „ponderable" Religion geben soll („es gibt"!!), die nicht aus den Bedürfnissen des Menschen zu erklären sei.[12]) Als ob Feuerbach nun nicht gerade an Hand der doch immerhin recht „ponderablen" Religion Luthers argumentiert hätte! Oder Wobbermin, der Feuerbach nachträglich den Rat gibt, er, der doch „seine besten Einsichten Schleiermacher verdankt", dem die Berliner Dreifaltigkeitskirche nach seinem eigenen Zeugnis zeitlebens „eine geheiligte Stätte" geblieben sei, hätte die religiöse Erfahrung nur „unter dem Gesichtspunkt ihres Objektgehaltes" zu beurteilen brauchen (wie dies nach Wobbermin Luther tat), um alsbald auf die richtige Spur (nämlich auf die des religionspsychologischen Zirkels) zu kommen.[13]) Als ob man nicht damit, daß man den sog. „Objektgehalt" der Religion so kühn in die Hand zu nehmen und triumphierend ausspielen zu können meint, als ob man Macht darüber hätte, neues und neuestes Wasser auf Feuerbachs Mühle leitete. Und vor allem: Als ob bei Feuerbach nicht, aller richtigen oder

12) Religionsphilosophie[2] S. 68 f.

13) Das Wesen der Religion S. 399 f., Wesen und Wahrheit des Christentums S. 452 f.

unrichtigen Deutung der religiösen Erfahrung *vorausgehend*, in ihrer Art ebenso unbegründet wie die Offenbarung selbst, die Anschauung festgesessen hätte, daß der *Mensch* das *Maß* aller *Dinge* nicht nur, sondern der Inbegriff, der Ursprung und das Ziel aller *Werte* sei, die Anschauung von der Berechtigtheit und Gesichertheit der menschlichen Existenz und ihrer Bedürfnisse, Wünsche und Ideale. Hier steckt seine Plattheit, aus der sich die Plattheit seiner Religionserklärung erst ergibt. Und wer hier nicht in der Lage ist, ihm einfach ins Gesicht zu lachen, der wird mit weinerlicher oder entrüsteter Kritik seiner Religionserklärung niemals beikommen. *Hans Ehrenberg*[14]) hat das, was man gegen Feuerbach sagen kann und muß, sehr gut in zwei Worte zusammengefaßt: er sei als „getreues Kind seines Jahrhunderts" ein „*Nichtkenner des Todes*" und ein „*Verkenner des Bösen*" gewesen.. In der Tat: wer das *wüßte*, daß wir Menschen *böse* sind vom Schopf bis zur Sohle, und wer das *bedächte*, daß wir *sterben* müssen, der würde *das* als die illusionärste von allen Illusionen erkennen, daß das Wesen Gottes das Wesen des Menschen sei, er würde den lieben Gott, und wenn er ihn für einen Traum hielte, mit solchen Verwechslungen mit unsereinem auf alle Fälle in Ruhe lassen. Diese zweifache Unkenntnis bei Feuerbach hängt nun aber aufs Engste zusammen mit einer dritten. Auf sie sofort hingewiesen zu haben, ist das Verdienst eines *noch* radikaler als er nach „links" schreitenden Hegelianers: *Max Stirner*,[15]) dem auch „das Wesen des Menschen", mit dem Feuerbach als mit dem unum necessarium operierte, noch zu viel war, zu abstrakt, zu ideal, zu fern von der eigentlichen Wirklichkeit, die nach ihm vielmehr der „Einzige" ist, der seine Sache auf nichts als auf sich selbst stellt: JCH! Auch Stirner war wohl ein „Nichtkenner des Todes" und ein „Verkenner des Bösen", ein allzu „getreues Kind seines Jahrhunderts", sonst hätte er jenes Wörtlein gewiß nicht mit so drolligen großen Buchstaben schreiben mögen. Aber daß er mit seiner Entdeckung einem *existenziellen* Denken einen entscheidenden Schritt näher rückte als Feuerbach, das ist nicht zu leugnen. Daß der vermeintliche „Einzige" doch nur der „Einzelne" ist und was das in Bezug auf die „Kenntnis" des Bösen und des Todes bedeutet,

14) In seiner Ausgabe der „Philosophie der Zukunft" S. 94.

15) Der Einzige und sein Eigentum. 1845. In denselben Jahren erschienen die Pseudonyme Kierkegaards!

das ist ihm verborgen geblieben und so geschieht es, daß die Keckheit Feuerbachs, indem sie bei Stirner der Sache umso viel näher rückt, die Grenze der Frechheit erreicht und überschreitet. Er hat trotzdem und gerade so den Finger auf den Punkt gelegt, der Feuerbachs schwacher Punkt ist, auf die Frage, ob der Feuerbachsche „Mensch" denn auch *wirklich* der *wirkliche* Mensch sein möchte. Sollte die Rede vom „Wesen" des Menschen als eine letzte pfäffische Illusion erkannt sein, bin jedesmal *ich* der wirkliche Mensch, dem auch kein menschliches *du* die Last seiner Existenz als Einzelner abnehmen kann, im Gegenteil: dem gerade durch das unerbittlich anwesende menschliche *du* diese Last auferlegt, der Weg zum Gottmenschen Feuerbachs, — *aber* auch zu Stirners „Einzigen" abgeschnitten ist, dann wird offenbar — mehr ist nicht zu sagen — die Einsicht möglich, daß die Identifizierung Gottes mit dem Menschen unmöglich ist. Als Einzelner denkend, dürfte ich doch wohl auf dem Wege sein, die muntere Vergeßlichkeit gegenüber dem Bösen und dem Tode zu verlernen und darum von der Identifizierung Gottes mit — *mir* die Finger zu lassen. Ob ich es wirklich tue, das steht in einem anderen Buch, das hier nicht aufzuschlagen ist.

Man sehe wohl zu, was man tut, wenn man die Waffe, mit der Feuerbach allerdings beizukommen ist, in die Hand nimmt. Man trifft ihn damit nämlich nur, indem man selber von ihr getroffen ist. Sie ist kein Argument, mit dem man apologetische Geschäfte machen, sondern nur ein Grund, auf dem man stehen kann, um ihn dann unter Furcht und Zittern für sich selber sprechen zu lassen. Eine Probe, ob man auf diesem Grund steht oder nicht, dürfte in der Frage bestehen, ob man in der Lage ist, Feuerbach das Zugeständnis zu machen, daß er mit seiner Religionsdeutung auf der ganzen Linie Recht hat, sofern sie sich auf die Religion als Erfahrung des bösen und sterblichen Menschen bezieht, auch auf die „hochstehende", auch auf die „ponderable", auch auf die „christliche" Religion dieses Menschen — das Zugeständnis, daß *wir* auch im Gottesverhältnis Lügner sind und Lügner bleiben, seine Wahrheit, seine Gewißheit, sein Heil aber als *Gnade* und *nur* als Gnade in Anspruch nehmen können. Dann weiß man, was man tut, wenn man gegen Feuerbach an das Böse und an den Tod erinnert. Dann redet man als „Einzelner" und *unterläßt* seine unverschämte Identitätstheologie. Solange dieser Nagel nicht sitzt, solange die Rede „Vom Gott im Menschen" nicht in der Wurzel ab-

geschnitten ist, haben wir keinen Anlaß, Feuerbach zu kritisieren, sind wir mit ihm „getreue Kinder *seines* Jahrhunderts".

*

Nachwort.

Als ich eben dabei war, die letzten Seiten dieser Vorlesung für den Druck ins Reine zu schreiben, empfing ich — wahrlich zu guter Stunde — eine gegen mich gerichtete neue Streitschrift unter dem Titel „*Vom Gott im Menschen.* Ein Weg in metaphysisches Neuland" von Prof. D. *Wilhelm Bruhn* in Kiel.[16]) Wo könnte ich mich — schon auf diesen Titel hin — besser dazu äußern, als am Fuß des eben errichteten kleinen Feuerbachdenkmals?

Bruhns Schrift schließt mit dem schönen Wort Hebr. 10, 35: „Werft euer Vertrauen nicht weg, welches eine große Belohnung hat". Das soll ich nämlich getan haben, das ist der „eigentliche Fehler" in meiner Rechnung: ich habe mein Vertrauen weggeworfen. „Hätte sich Barth dies in schweren Tagen erhalten..." (S. 47) — Bruhn meint die Kriegs- und Nachkriegszeit — so würde ich alles ganz anders ansehen. So aber bin ich damals unter die Grübler (S. 6, 30, 55), unter die Pessimisten (S. 10, 37, 42, 47) gegangen. Aus einer „erlebnismäßigen Einstellung zur Welt der Gegenwart" — ich sah nämlich Gott nicht mehr in dieser Welt — floß mir eine „ganz persönliche und für uns andere unverständliche Weltanschauung" zu. Diese gab mir den „exklusiven Jenseitsbegriff" und dieser wieder „die absolute Paradoxie" (S. 47), die „schwer erträglich, weil wider die Natur des Menschen gehend" (S. 12), „dem suchenden Mitmenschen ohne Grund die ungeheure Not hoffnungsloser Gehemmtheit aufbürdet" (S. 3), von „der großartigen Simplizität der Religion Christi" (S. 20, 43) weit entfernt ist und in Thomas Manns Zauberberg mit Recht „die größte Liederlichkeit von allen" genannt wird (S. 3).

In etwas anderen Zungen ist mir das alles nun wirklich schon oft gesagt worden, aber es lohnt sich, gerade an Hand einer so eindeutigen Erscheinung wie des Bruhn'schen Votums und gerade nachdem wir Feuerbach vernommen haben, wieder einmal festzustellen, woher solche Beschwerden eigentlich kommen.

16) Töpelmann, Gießen 1926.

Also: „Werfet euer Vertrauen nicht weg!" Euer Vertrauen auf was? Bruhn sagt es uns klipp und klar und ohne alle exegetischen Hemmungen, daß er meint: das Vertrauen „auf die Immanenz des Göttlichen im reinen Menschentum" (S. 24) — „auf das gotterfüllte Menschentum" (S. 41) — „auf den Gott im Menschen" (S. 42, 49) — das Vertrauen, daß, „wenn anders ein Gott für den Menschen da ist", er in der „Erst- und Letztwirklichkeit" des menschlichen Existenzbewußtseins zu finden sein muß (S. 55). Es ist (in Bezug auf die Aufgabe der Theologie!) das Vertrauen, „daß der Mensch trotz allem „von oben" sei, so daß wir „zur Bestätigung unseres Glaubensbesitzes nur das eine zu untersuchen haben: ob sich denkend ein Absolutes im Menschen feststellen lasse, welches zugleich er selbst und doch ein ganz anderes ist, oder nicht" (S. 52). Dieses Vertrauen also habe ich „weggeworfen". Es könnte ja sein. Aber hören wir zunächst, was Bruhn veranlaßt, auf dieses Vertrauen sein Haus zu bauen und wie er das macht.

Es gibt nämlich nach Bruhn einen von dem „Lebensphilosophen" Kant leider trotz seines Rechnens mit einer intelligiblen Welt „nicht klar" gesehenen (S. 46, 54) Weg der überrationalalogischen Selbstbesinnung, auf dem wir „hindurchstoßen" können (S. 24, 54) bis in den „Urgrund unsres Daseins" (S. 54), „auf den absoluten Wurzelgrund" unsrer Existenz, auf die „Urtatsache des Lebens", auf das „gelebte Geheimnis des Menschseins" (S. 56). „Indem ich fühle, daß ich bin, stoße ich auf eine Wirklichkeit, der gegenüber alles andre Lebendige nur in einem uneigentlich-abgeleiteten Sinn wirklich ist. Sie ist der feste Grund, auf dem ich stehe" (S. 57). Sie ist — man höre! — ein „Außermenschliches im Menschen" (S. 28), das Ganz-Andere im Verhältnis zum Menschen und doch in ihm zu finden (S. 45 f.), ein Von-Unten, das zugleich auch ein Von-Oben ist (S. 42), ein Jenseitiges, welches aber trotz allem ein Diesseitiges bleibt (S. 49), ein Absolutes im Menschen, welches zugleich er selbst und doch ein ganz andres ist (S. 52), nicht vom Menschen abhängig und doch im Menschen vorkommend (S. 55), der Existenzgrund, der doch nicht außerhalb des Ich liegt, sondern in ihm, weil ihm „lebensidentisch" ist (S. 62). Fragen wir nun aber, ob solches doch gewiß kühne Reden nicht etwa auch auf eine „absolute Paradoxie" hinweisen möchte, so belehrt uns Bruhn, daß es allerdings eine „Paradoxie des Glaubens" gibt, mit der es aber so schlimm zum vornherein nicht be-

stellt ist. Ist sie doch nur ein „vorläufige und scheinbare, welche ihre Lösung in sich selber trägt; denn Gottferne und Gottnähe erweisen sich immer wieder nur als die Ufer, zwischen denen die lebendige Gotteswirklichkeit fließt" (S. 8). Gottferne und Gottnähe sind zwei „Pole", die in einem „elliptischen Zusammenhang" stehen (S. 10), nämlich in einem „erlebten Ineinander" (S. 11). Glaube ist, wie Otto viel besser als Barth lehrt: „Gottesbesitz in dem Zugleich letzter Gottferne und höchster Zugehörigkeit" (S. 16). Barth hätte eben, bevor er zur absoluten Paradoxie überging, die „Denkmöglichkeit" „erproben" sollen: daß der Mensch in seinem „Lebensgrund" als homo absconditus mit dem deus absconditus „zusammentreffen" (S. 46), daß der deus absconditus im homo absconditus zu „finden" sein könnte (S. 18, 55). Auf Grund dieser Entdeckung des „Weges in metaphysisches Neuland" glaubt Bruhn nun — kühner als mancher andre unter unsern Gegnern die „Sprache der religiösen Mehrheit" (S. 5) wieder aufnehmend — den Frommen „ein großes Staunen über das Wunder ihrer eigenen Gottwirklichkeit" (S. 5) zusprechen, glaubt er, von „seelischem Besitz", von einem „Haben" Gottes (S. 7, 9, 12), von einem zwar „inexplizierten, aber geltenden Besitz eines Absoluten" (S. 39), von einem Gotterleben, welches aus der Tiefe der Seele durch das Bewußtsein strömt" (S. 11) reden, glaubt er z. B. die Gnade nach wie vor gut osiandrisch als „persönlichste Erfahrung einer lebendig einströmenden Gotteswirklichkeit" (S. 9) definieren, das alte „Gott lebt im Seelengrunde" unter ausdrücklicher Berufung auf Eckehard erneuern (S. 12, 64) und die Eschatalogie, aus der ich viel zu viel Aufhebens mache und die „doch nur Anhang zu der Diesseitserfahrung des Göttlichen" ist (S. 12), wieder in ihren alten Winkel verweisen zu können. „Wir Erlebnisgläubigen!" (S. 56.) „Wir Glaubensmenschen!" (S. 15.) Alles, alles kommt wieder. Der „Liberalismus" darf getrost weiterreden wie zuvor, er, der „das Vertrauen nicht wegwarf", der „von seiner letzten Voraussetzung" „auch in schwersten Tagen" nicht losgekommen ist (S. 48). — Nein, das ist er wirklich nicht. Das brauchte uns Bruhn nicht zu sagen. Wir sehen es.

Ich aber habe, Bruhn hat ganz recht, „mein Vertrauen weggeworfen": damit und darin, daß ich diese „Sprache der religiösen Mehrheit" nach wie vor für kitschig und frivol zugleich, und die theologische Kunst, mit der man sie begründen, für einen feierlichen Unfug halte, weil ich für „den Gott im Menschen" nicht nur nicht das

geringste Vertrauen, sondern nur ein Gelächter oder, wenn man etwas Ernsthaftes vorzieht, das Wort Blasphemie übrig habe. Ich weiß was ich tue, wenn ich auch gegenüber Bruhn nicht einen Finger breit nachgebe — gerade im Blick auf Feuerbach. Natürlich meint und sagt „es" auch Bruhn anders als Feuerbach. Aber was hilft das? Er ist offenkundig nicht im Stande, die Manipulationen, die einst Schleiermacher in § 4, 3—4 seiner Glaubenslehre (auch er auf dem „Wege in metaphysisches Neuland"!) vorgenommen, um das „Objekt", dieses Objekt im Subjekt nachzuweisen, dieses Objekt dem Subjekt zur Verfügung zu stellen, auch nur in einem Punkte zu verbessern, weder in der Absicht, noch in der Technik. Genau so zweideutig, wie bei Schleiermacher, bleibt es auch bei Bruhn, ob der Mensch nicht etwa anstelle Gottes „sich" (S. 31 wird das ausdrücklich gesagt) als das „Letztwirkliche" weiß. Nicht behoben ist der Feuerbach'sche Verdacht (wie würde sich Feuerbach über das Bild von der „Gotteswirklichkeit" als dem Fluß zwischen den Ufern der Gottferne und Gottnähe gefreut haben!) als treibe der Mensch in der sog. Religion ein Feuerwerk zu seinem eigenen Vergnügen. Nicht einmal geschickter gemacht ist der dazu nötige Versuch, den Menschen etwas größer und Gott etwas kleiner zu machen, als beide nun einmal sind. Und nicht gesehen ist das Problem einer ihres Namens werten Theologie: den Menschen in Gott, nicht aber Gott im Menschen zu begreifen. Von daher kommt der Bruhn'sche Angriff — nicht nur der Bruhn'sche, der mir nun allerdings in seinem besonderen Woher? von meiner Berner Studentenzeit her merkwürdig bekannt vorkommt — aber auch der Bruhn'sche. Was aber von daher kommt, das — ich kann Bruhn und einigen andern nicht helfen und muß es auf die Gefahr der Anklage maßloser Intoleranz etc. aussprechen — das macht mir darum immer weniger Eindruck, weil ich es als Theologie und also als mögliche Gegenrede überhaupt immer weniger anerkennen kann.

Vielleicht kann ich dies gerade an dem Hauptargument dieses Bruhn'schen Angriffs noch etwas deutlicher machen. Bruhn hält mir nämlich vor, daß doch auch ich nicht umhin könne, eine „erlebte Klammer um Gott und Mensch" zuzugeben (S. 18), daß auch ich „an dem Postulat des Menschentums" festhalte (S. 19), daß auch ich keinen „anderen Weg ins Absolute" kenne, als den „über den Menschen" (S. 53), daß auch wir nach einem Diktum

von Bultmann nicht anders von Gott reden können, als dadurch, daß wir von uns reden (S. 53). „Wir unterscheiden uns letztlich von Barth dadurch, daß wir das Existenzbewußtsein, an welches er selbst nur zaghaft und auf eine innerhalb seines Gedankengangs nicht haltbare Weise appelliert, mit vollem Bewußtsein statt seines konstruierten Jenseitigkeitsbegriffs als ein Erst- und Letztgeltendes an den Anfang stellen" (S. 55 in der Vorlage gesperrt). Merkwürdig, merkwürdig, kann ich nur sagen, daß Bruhn nicht sieht, daß „Existenz" in seinem und in unserm Munde offenbar etwas so anderes bedeutet, daß auch das „Appellieren" an diesen Begriff und erst recht die Vorstellung von jener „Klammer" bei ihm und bei uns etwas geradezu hoffnungslos anderes ist. „Existenz" heißt in seinem Mund: das „unbewußte Menschentum" (S. 18), der „Seelengrund", der homo absconditus, der mit dem deus absconditus in der Weise „zusammentrifft", daß seine Gottferne und Gottnähe doch immer nur, durchaus nicht lebensgefährlich (genau wie Sünde und Erlösung bei Schleiermacher!) die zwei Pole in einem „elliptischen Zusammenhang" bezeichnen, die beiden Ufer des Flusses der Gottwirklichkeit, die über den Menschen nicht weniger, aber auch nicht mehr verfügt und Macht hat, als er über sie. In der „Existenz" ist der Mensch nach Bruhn Gott jedenfalls darin gleich, als er dort jenseits des Gegensatzes von Abfall und Versöhnung steht und darum mit Fug und Recht in der Lage ist, „auch in schwersten Tagen" seine eigene „Gottwirklichkeit" zu bestaunen. Um zu erklären, was „Existenz" in meinem Munde heißt, schlage ich den Heidelberger Katechismus auf, dessen Verfasser, geraume Zeit vor dem Weltkrieg — für Bruhn natürlich „unverbindlich" — doch schon rechte „Grübler" und „Pessimisten" waren und sage z. B. nach Frage 2, 5, 8, 12 daselbst: ich weiß von keiner andern „Existenz", als von der in „Sünde und Elend". „Ich bin von Natur geneigt, Gott und meinen Nächsten zu hassen", „ganz und gar untüchtig zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen", habe „nach dem gerechten Urteil Gottes zeitliche und ewige Strafe verdient". So steht es mit dem „Seelengrund". Daran „appelliere" ich, wenn ich an das „Existenzbewußtsein" appelliere. Und nun müßte Bruhn sehen und verstehen, daß „existenzielles" Denken in meinem Sinn das Reden von einer „erlebten Klammer um Gott und Mensch" selbstverständlich ausschließt. Ich kenne

allerdings auch eine „Klammer". Aber weder ist sie eine Klammer „um Gott und Mensch": Gott ist die Klammer um den Menschen, aber nicht umgekehrt; ein Oberhalb kommt in diesem Verhältnis nicht in Betracht. Noch ist sie eine „erlebte" Klammer, denn da hilft kein „Hindurchstoßen" in keine Tiefe meines Lebens: ich finde daselbst diese Klammer nicht, sondern auch in der tiefsten Tiefe immer nur die Unerfreulichkeiten meiner eigenen Existenz. Examiniert mich also Bruhn, ob es nicht auch bei mir „irgendwie ein Haben Gottes" (S. 7) gebe, so antworte ich: Nein, denn wenn ich glaube, daß Gott mich „hat", so bekenne ich eben damit, daß ich ihn nicht „habe", daß es mit solchem Haben für mich aus ist. Ob ich nicht „die menschliche Sehnsucht nach Gott bereits als unexplizierten Gottesbesitz" „werten" müßte (S. 32)? Nein, denn wenn ich glaube, daß ich ihn nicht suchen würde, wenn ich ihn nicht schon gefunden hätte, so bekenne ich gerade damit, daß mein „Finden" nicht eine Explikation meines „Suchens" ist, sondern mein in keinerlei „menschliche Sehnsucht" zu übersetzendes Gefundenwerden. Ob ich nicht bereit sei, der in der menschlichen Frage gegebenen unexplizierten göttlichen Antwort nachzugehen „sie durch Hingabe zum geltenden Erlebnis zu explizieren" (S. 38)? Nein, denn wenn ich glaube, daß wir Gott versöhnt sind „da wir noch Sünder waren" Röm. 5, 10, so bekenne ich gerade damit, daß der vorgeschlagene erkenntnistheoretische Weg für mich kein Weg zu keinem Ziel ist, weil alle „Hingabe" und alles „Explizieren" mich nur wieder — und das ist mir wahrlich kein „metaphysisches Neuland", sondern eine nur zu bekannte Trift — zu mir selber führt. Oder ob ich etwa meine, die „Gerichtserkenntnis" dialektisch „umschlagen" lassen zu können in „Gnadenerkenntnis" (S. 38, 35)? Nein (schon oft gefragt, 1924 z. B. von Althaus, immer wieder: Nein!) Bruhn kennt und zitiert ja die Stellen, wo ich dieses Nein längst ausgesprochen und begründet habe. Oder ob das „Erlösende" bei mir in einer „dialektischen Höhenschwebe des religiösen Denkens zwischen dem absoluten Ja und dem absoluten Nein" zu suchen sei (S. 36). Nein und Bruhn weiß, daß ich auch weiß, daß das Absolute (geschweige denn Gott würde ich hinzufügen) auf dialektischem Wege auch so nicht zu „ermitteln" ist (S. 36). Sollte Bruhn nicht seinerseits die „Denkmöglichkeit" einmal „erproben", daß der Cartesianismus in der Theologie von Grund aus ein Unsinn sein könnte, daß Gott weder im gestalteten noch im ungestalteten

„Menschentum", weder auf dem Weg der Reflexion noch auf dem Weg des Erlebens zu *ermitteln*, sondern nur als der sich selbst uns („da wir noch Sünder waren") Ermittelnde, als der mediator foederis gratiae *anerkannt* werden könnte? An *einer* Stelle seiner Schrift scheint Bruhn dem, worauf ich ziele, auf einmal nahe zu kommen. Ich lese: „Barth operiert nicht mit dem Glauben an das Menschentum, sondern mit der nüchternen Dialektik der Tatsachen" (S. 38). Die Frage des Menschen nach Gott könne für mich „zunächst nichts als einen irgendwie im Menschen gegebenen Anspruch bedeuten", ein Nein, das sich beziehe auf ein Ja, das als ein „Faktum im Geistesleben" „gerade durch sein erkenntnistheoretisch ganz unmögliches und absurdes Verharren seinen außermenschlich-absoluten Charakter erwiese" (S. 39), „ein Absurdum . . . welches ohne den Menschen und trotz seiner da ist und zu ihm kommen will" (S. 40). Nun noch ein paar Schritte weiter und besser gefragt und Bruhn bekäme, so meint man, *mein* „Ja" zu hören und wüßte dann wenigstens gegen *was* er streitet. Aber schon ist er wieder umgekehrt: Diese absurde Größe X könnte ja nach ihm nur ein Postulat, eine Hypothese sein, eine mögliche Paradoxie, hinter der die Möglichkeit eines Absoluten als großes Vielleicht auftaucht (S. 40), ein in die Luft geschlagener Nagel, an dem ich mein Gedankengefüge aufhänge (S. 43) — also doch wieder ein dialektisches Kunststück angesichts dessen, bezw. angesichts meiner ihm bekannten Warnungen vor der Tragkraft solcher, Bruhn zu dem wenig wahrscheinlichen Trost zurückkehrt, daß auch ich von dem Vertrauen auf das „gotterfüllte Menschentum" „im Grunde" nicht loskomme, alles übrige aber auf meine „zeitgeschichtlich bedingte Weltanschauung" zurückzuführen sei (S. 40—42). Warum weicht Bruhn an jener Stelle zurück, als ob er ein Gespenst gesehen hätte? Steht *der* Begriff, über den dort nachzudenken gewesen wäre, nicht ebenso deutlich auf dem Titel meiner Vorträge wie „der Gott im Menschen" auf dem Titel seiner Streitschrift? Hat er Bruhn gar nicht darauf aufmerksam machen können, daß seine beabsichtigte Ad Absurdum-Führung mich überhaupt nicht berühren konnte, daß ich zwischen der Scylla eines dialektischen Postulats und der Charybdis des gotterfüllten Menschentums zum Glück *nicht* zu wählen brauche? Oder ist es am Platze, zu fragen, ob nicht Bruhn (und nicht nur Bruhn) ein gewisses *anderes* Vertrauen, das mit der παρρησία von Hebr. 10, 35 vielleicht doch in näherer Be-

ziehung steht, weggeworfen hat; so daß er gar nicht in der Lage ist, zu *sehen*, was mit „Wort Gottes" (in unaufhebbarem Gegensatz zum „Gott im Menschen") von mir (und nicht nur von mir) gemeint sein könnte? Darum dann auch nicht, woher ich das weiß, was ich oben mit dem Heidelberger Katechismus um die „Existenz" des Menschen zu wissen behauptete, um „das unverrückbare Gewiß der Frage" (S. 19)? Also nicht in der Lage, mein Ja, und nicht in der Lage, mein Nein zu sehen und darum blind für die „Klammer" von der der Mensch (ohne alle Reziprozität) dann — wenn „das Wort Gottes" etwa keine Hypothese sein sollte — umklammert wäre, blind für die Möglichkeit einer fides quae non in sensu sed in promissione recumbit (Olevian)?

Ich kann nur feststellen, daß die Bruhn'sche Broschüre, mit Ausnahme der Dämmerung an jener einen Stelle, ein Dokument völliger Verschlossenheit in *dieser* Beziehung ist. Ich würde die Lage zwischen ihm und mir nicht als hoffnungslos bezeichnen, wenn ich bei ihm wenigstens ein Verständnis dafür voraussetzen könnte, daß sein Prinzip und meines sich gegenseitig so streng ausschließen wie Jahwe und Baal, wobei die Frage, wer von uns Jahwe, wer Baal dient, ja noch immer offen bleiben könnte. Das *müßte* er ja eigentlich einsehen; denn darüber wird er sich nicht im Unklaren sein, daß ihm alles, was er von mir gelesen hat, *nichts* gesagt hat. Ich meinerseits kann mir auch von ihm *nichts* sagen lassen. Wenn er einmal als Theologe statt als Anthropologe zu mir reden wird, werde ich das sicher nicht mehr sagen.

Zur Frage der Christologie

Von

Rudolf Bultmann

I.

Die folgenden Überlegungen schließen sich an das Buch „Jesus Christus der Herr" von Emanuel Hirsch an;[1] ich darf aber, da es sich hier nicht um eine Rezension, sondern um eine Diskussion handelt, Hirschs inhaltreiche und auf die Verständigung bedachte Besprechung meines Jesusbuches[2] mit heranziehen. Sein Buch gibt im ersten Teil unter dem Titel „Die uns gegebene Wahrnehmung" eine historische Darstellung der Verkündigung und Geschichte Jesu und des „ersten Zeugnisses". Der zweite Teil, „Die uns aufgegebene Erkenntnis", entwickelt die Grundgedanken einer Christologie. Hier liegt das eigentliche Interesse des Verfassers, hier spricht er seine grundsätzlichen Gedanken über Art und Ziel des theologischen Arbeitens aus; hier muß also die Auseinandersetzung beginnen. Mir scheint, daß uns ein wesentliches Stück Weges gemeinsam ist; denn auch Hirsch will die Theologie aus den Irrwegen des Idealismus (S. 59) und der Mystik (77 f., 81, 90 f.) herausführen und dabei die theologische Arbeit Kierkegaards fruchtbar machen.

Er beginnt mit einer kritischen Wendung gegen die seit Schleiermacher übliche Methode der Theologie. Es „ist für uns nicht brauchbar ein Verfahren, welches... im frommen Bewußtsein des Christen den eigentlichen Gegenstand theologischen Erkennens sieht" (43). Diese wesentliche Einsicht muß eingehender erwogen werden, damit deutlich werde, wieweit die Gemeinsamkeit geht.

Einst in der echten Orthodoxie war die Theologie die Wissenschaft vom Glauben als der fides quae creditur (Glaube, den man glaubt), für den Glauben als die fides qua creditur (Glaube, mit dem man glaubt). Und zwar galt die fides quae creditur als Objekt wissenschaftlicher Untersuchung; mag diese einerseits als eine Art rationaler „natürlicher" Theologie eine

1) Emanuel Hirsch, Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1926. 92 S.

2) Zeitwende, 2. Jahrg. (1926), 9. Heft, S. 309—313.

Begründung des Dogmas liefern, mag sie andrerseits mit den Mitteln der Logik die aus Schrift und Dogma als formalen Autoritäten entnommenen Gedanken in ein System bringen, wobei sie den Offenbarungscharakter der betreffenden Gedanken durch ihren übernatürlichen Ursprung garantiert sieht. Sie sieht die fides quae creditur als etwas an, das erkannt und mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis bearbeitet wird (vgl. Hirsch S. 45). Dabei bleibt dann für die fides qua creditur (mag diese in der Rechtfertigungslehre auch ganz anders bestimmt sein) nur die Rolle übrig, die Erkenntnisse der Theologie zu akzeptieren. Sie wird also, soweit sie Einsicht ist, selbst zur Theologie, soweit sie sich ohne Einsicht unterwirft, zu einem Entschluß. Und zwar ist sie dies letztlich in jedem Fall, da es sich bei der fides quae creditur letztlich ja um nicht einsichtige „übernatürliche" Wahrheiten handelt. Diese verlieren freilich, so stark man ihre Über- und Wiedervernunft betonen mag, nie ihren Vernunftcharakter. Denn wenn die Offenbarung nur im Widervernünftigen gesehen wird, so ist sie zum privativen Begriff geworden, d. h. den Charakter als Offenbarung haben ihre Lehren, sofern sie Vernunftcharakter, nur mit negativem Vorzeichen, haben. Die fides qua creditur ist also letztlich der Entschluß, nicht einsichtige „Wahrheiten" für „wahr" zu halten. Eine Selbsttäuschung, denn ernstlich kann man nicht für „wahr" halten, was nicht einsichtig ist, wie W. Herrmann unermüdlich betonte. Demgegenüber ist die fides implicita (Autoritätsglaube) der katholischen Lehre nicht nur praktischer, sondern auch ehrlicher. Denn wenn sie ihr Unvermögen zur Einsicht zugibt und auf die Autorität der Kirche hin glaubt, so kann darin ein wirkliches Vertrauen lebendig sein. Die fides qua creditur in der protestantischen Orthodoxie dagegen ist zu einer rein formalen und rein menschlichen Haltung geworden; sie ist gar nicht auf den Gegenstand des Glaubens, auf Gott, bezogen, sondern auf Lehren über ihn; eine Lehre aber kann man nicht glauben, sondern nur (kritisch) verstehen oder sich ihr durch einen Entschluß unterwerfen. Soweit dabei noch vom Glauben als der fiducia die Rede ist, kommt er nachträglich hinzu zur Kenntnis und Annahme der „reinen Lehre". In dieser Theologie ist also vergessen, daß die einzig mögliche Zugangsart zur fides quae creditur die fides qua creditur ist, und daß die „reine Lehre" nur entwickelt werden darf als eine solche, die nur dem Glauben sichtbar ist.

Es ist dann verständlich, daß die Theologie seit Schleiermacher sich von dieser Verwechslung von Glauben und Theologie und damit von der faktischen Eliminierung des Glaubens aus der Theologie abwendet und gerade in dem Glauben als der fides qua creditur ihren Gegenstand sieht. Aber sie gerät ins andere Extrem. Gegenüber der orthodoxen Anschauung, daß der Glaube nach der Theologie komme, sagt sie umgekehrt: „Der religiöse Glaube geht der Theologie voran und bringt sie hervor" (so J. Wendland, R.G.G. V 1197). Man will die fides qua creditur unabhängig machen von der Theologie, was als Reaktion gegen die Orthodoxie verständlich, aber ein absurdes Unternehmen ist, dessen Sinnlosigkeit gleich an der Frage klar wird, was die Theologie dann noch soll. Der religiöse Glaube kann nachträglich zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht werden! (Wendland a. a. O. 1202.) Gewiß; aber wozu eigentlich? Denn die Neugier ist, auch wenn sie sich Interesse nennt, kein legitimes Motiv der Theologie. Und Begründungen wie die, daß die Theologie der Verständigung der Gläubigen untereinander zu dienen habe (a. a. O. 1198), wirken angesichts der Erfahrungen komisch. Nein; wenn Theologie nicht wesenhaft zum Glauben gehört, wenn sie nicht eine Bewegung des Glaubens selbst ist (und darin bin ich mit Hirsch ganz einig, vgl. S. 42 seines Buches), so hat sie überhaupt keinen Sinn. Und was wird dann aus ihr? Wir sahen: die alte Theologie war Wissenschaft vom Glauben als der fides quae creditur, für den Glauben als die fides qua creditur. Die neue Theologie ist eine Wissenschaft vom Glauben als der fides qua creditur, und sie hat damit die fides quae creditur verloren; verloren hat sie aber auch ihr Wofür. Denn sie ist nun in die Kulturwissenschaft eingereiht (Troeltsch) und hat damit ihre „Allgemeingültigkeit" erworben um den Preis, daß sie niemanden mehr etwas angeht.

Sie stellt fest, nicht was der richtige Glaube ist, sondern was richtig Glauben ist (vgl. die populäre Formulierung: es kommt darauf an, daß man glaubt, nicht was man glaubt), während doch den Glaubenden nur die erste Frage interessiert. Sie sieht also das glaubende Subjekt als Gegenstand der Analyse an, versteht „Glauben" als eine menschliche Haltung und erarbeitet einen rein formalen Glaubensbegriff, in dem das Christentum und alle Religionen übereinstimmen. Wie denn J. Wendland in der Nachfolge Troeltschs ungeniert sagt, die Theologie müsse als

Apologetik und Religionsphilosophie „zuerst erweisen, warum religiöser Glaube überhaupt dem Menschen wesentlich, notwendig und normal ist", sodann durch den Nachweis einer Stufenfolge, nämlich durch eine „Vergleichung der Religionen und Glaubensweisen" zeigen, „warum der christliche Glaube allen andern Glaubensarten überlegen ist" (R.G.G. V 1202). Über die Fatalität, daß damit „Religion" und Christentum sich schließlich als Funktionen des menschlichen Geistes, als Kulturphänomene herausstellen, hilft die idealistische oder romantische Überzeugung von der Immanenz der Gottheit im Geist oder im Kulturleben. Der Glaube wird sich bedanken für eine solche Apologetik, die sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zieht. In der Tat, das Komische der Situation zeigt sich angesichts der Wahrheitsfrage. Wird der Glaube von vornherein als gegebenes weltliches Phänomen genommen und entwickelt, wird zuerst die „Wirklichkeit" des Glaubens (der Religion) entwickelt und dann die Wahrheitsfrage gestellt, so kann diese überhaupt nicht mehr zu ihrem Rechte kommen; denn sie kann ja nur vom Glauben aus entwickelt werden (Hirsch S. 44). Oder welche Instanz außerhalb des Glaubens soll denn eigentlich darüber entscheiden, ob der Glaube recht hat oder nicht? Etwa die Religionsphilosophie? aber der Glaube hat Eile und kann nicht auf die Arbeit der Religionsphilosophen warten. Und antwortet man großmütig: das brauche der naive Glaube auch nicht, weil er seiner selbst gewiß sei, so gesteht man damit ein, daß man selbst mit der Wahrheitsfrage ein Spiel treibt. Denn fragt man nicht nach der Wahrheit, weil man sie braucht, so fragt man überhaupt nicht nach ihr.

Tatsächlich liegt es so: Wenn die Theologie ihren eigentlichen Gegenstand, die fides quae creditur, preisgegeben hat, so kann sie die fides qua creditur überhaupt nicht mehr verstehen; sie nimmt sie dann als eine menschliche Haltung, die man sehen kann, ohne ihren Gegenstand zu sehen. Sie verkennt die Intentionalität des Glaubens. Die fides qua creditur ist das, was sie ist, nur in der Beziehung zu ihrem Gegenstand, der fides quae creditur. Schon Platon wußte, daß der ἔρως nur bestimmt werden kann als ἔρως τινός. Der Glaube ist gar nicht Glaube als menschliche Haltung, als geistige Funktion, als frommer Gemütszustand, als numinoses Gefühl u. dgl. Er ist Glaube nur als Glaube an, nämlich an seinen Gegenstand, an Gott in der Offenbarung. Wer dies übersieht, muß auch den Begriff der Offen-

barung mißverstehen. In der alten Orthodoxie ist Offenbarung die „übernatürliche" Lehre, durch ihren merkwürdigen Ursprung als Offenbarung qualifiziert, aber im übrigen eine Lehre, die wie anderes Wissen verwahrt und weitergegeben werden kann. Der Begriff der Offenbarung ist also um das ihm wesentliche Moment der Gegenwärtigkeit beraubt. In der neuen Theologie aber will man den Charakter der Gegenwärtigkeit haben um den Preis, daß die Offenbarung zu einem Erlebnis, einem Vorgang im frommen Subjekt wird, bei dem aber nichts mehr offenbart wird.

In alledem glaube ich mit Hirsch einig zu sein; aber noch weiter! Hirsch sieht sehr richtig: die Konsequenz aus dem Gesagten ist die, daß das dem Glauben innewohnende Erkennen das einzige theologische Erkennen ist (S. 41). Das bedeutet 1. die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, hat sich dessen bewußt zu sein, daß die einzige Zugangsart zu diesem Gegenstand der Glaube ist, daß sie also unter Voraussetzung des Glaubens redet; 2. jeder Glaube enthält schon Theologie; „wir evangelischen Christen sind alle Theologen" (42). Die Theologie ist nichts anderes als die wissenschaftliche Selbstbesinnung über die eigene Existenz als durch Gott bestimmte; sie ist also die wissenschaftliche Entfaltung dessen, was im einfachen Glauben schon da ist. Aber nicht so, als wäre der Glaube eine niedrigere Stufe, über die es kraft der Wissenschaft hinauszukommen gelte zur Gnosis. Denn Wissenschaft ist nicht eine esoterische Kunst nach eigenen Prinzipien, die man auf beliebige Gegenstände und so auch auf den Glauben anwenden kann. Vielmehr ist Wissenschaft als das ausgebildete Denken eine Möglichkeit, die schon im ursprünglichen Verhältnis zum Gegenstand gegeben ist; sie gehört mit zum Verhältnis zum Gegenstand selbst. Sie tut also nichts, als unser Verhältnis zum Gegenstand ausarbeiten und uns damit die Gegenstände erschließen. Wer freilich (um mit Schlatter zu sprechen) den Zusammenhang zwischen Denk- und Lebensakt zerreißt, wer unter Wissenschaft eine geheimnisvolle Kunst versteht, aus einem Prinzip alle Möglichkeiten der Gegenstandserkenntnis abzuleiten, wer also die Gegenstände von einem Wissenschaftsbegriff aus, statt die Wissenschaften von den Gegenständen aus bestimmt, der muß einen solchen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben konstatieren, daß eine wissenschaftliche Theologie unmöglich wird. Denn der Glaube kann sich nicht darauf einlassen, daß ihm (wie die Theologie seit Schleiermacher mehr oder weniger deutlich will) von einer „Wissenschafts-

lehre" oder einem „System der Vernunft" vorgeschrieben wird, was für ein Gegenstandsgebiet er hat. Echte *Wissenschaft* aber kann immer nur ein Moment unseres Verhältnisses zum Gegenstand selbst sein; und *Theologie* ist nichts anderes als eine Bewegung des Glaubens selbst, die bei dem einen mehr, bei dem andern weniger ausgebildet sein kann, die aber dem evangelischen Glauben nie ganz fehlen kann, wenn anders evangelischer Glaube Glaube an seinen Gegenstand ist. So sagt Hirsch mit Recht: „Das wissenschaftlich-theologische Denken... erfindet nicht eine neue Denkbewegung; es reinigt und vollendet nur die in jedem, der da glaubt, schon gesetzte" (42).

Nur wird man nun nicht sagen dürfen, daß „die Bewegung des theologischen Erkennens, die wir zu vollziehen haben, mit der des persönlich aneignenden Glaubens *einerlei*" sei (42). Sie ist nicht mehr als ein der Verselbständigung fähiges Moment dieser Bewegung. Denn *die Bewegung des Glaubens* ist der existentielle Vorgang selbst, das gehorsame Hören des Wortes; ein Hören, das ich nie als ein anschauliches und ins Werk zu setzendes habe, zu dem ich mich nicht entschließen kann, weil es als freie Tat der Entscheidung immer schon entschieden ist. *Die Theologie* aber ist als wissenschaftliches Denken ein menschliches Unternehmen, zu dem ich mich entschließen kann. Sie hat ihren Sinn als Theologie nur, wenn sie wirklich eine Bewegung des Glaubens ist, wenn in dem Entschluß zur Theologie sich das gehorsame Hören vollzieht. Aber ob das der Fall ist, darüber verfüge ich nicht; auf dieser Einsicht beruht das, was man die „dialektische Theologie" zu nennen pflegt. Wie alle Wissenschaft trägt deshalb die Theologie die Möglichkeit des Irrwegs in sich, d. h. die Möglichkeit, nicht „etwas Falsches" zu sagen, sondern das Verhältnis zu ihrem Gegenstand zu verlieren und nur noch „Richtiges" zu sagen oder zu einer Konstruktion aus Begriffen zu werden. Diese Möglichkeit ist in der Theologie so viel schlimmer, weil für alle andern Wissenschaften der Zugang zu ihrem Gegenstand im Bereich der menschlichen Möglichkeiten liegt, sie also stets kritisiert und korrigiert werden können von dem frei zu erschließenden Gegenstand aus. Ist aber der Gegenstand der Theologie Gott, so steht er nicht zur Verfügung, und die Theologie hat kein verwahrtes Wissen, das jederzeit am Gegenstand ausgewiesen werden kann. Sie ist also ein gewagtes Unternehmen, aber zugleich ein gefordertes, weil der Glaube nicht außer-

halb unser ist, sondern unsere Existenz bestimmt und in unserm Denken, Reden und Tun sich ausdrückt. Würden wir nicht theologisch denken, so würden wir uns einbilden, Engel zu sein statt sündige Menschen. Weil Gott uns Menschen beansprucht, uns Sündern gnädig ist, gibt es Theologie. „Darum also, weil Gott lebendige Gemeinschaft begehrt, in der sein Wort unser eigener innerer Besitz wird, darum gibts über die Wahrnehmung hinaus noch theologisches Erkennen" (Hirsch 42).

Die Theologie steht also immer in der Versuchung, die eigentliche Zugangsmöglichkeit zu ihrem Gegenstand zu vergessen; eine beständige Erinnerung daran will die „dialektische Theologie" sein, obwohl sie natürlich keine Garantien bieten kann. Aber wer die Dialektik vergißt, steht vor zwei Gefahren: entweder dogmatistisch zu verfahren, d. h. die Sätze von Schrift und Dogma als allgemeine Wahrheiten zu nehmen, sie in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, oder sie möglichst denkbar zu machen;[3]) oder historisch zu verfahren, d. h. den Glauben in der Schrift als ein historisches Phänomen darzustellen und dabei (soweit man sich der theologischen Aufgabe bewußt bleibt) vorauszusetzen, daß *dies* die Wahrnehmung sei, die den Gegenstand des Glaubens erschließt. Diesem zweiten Fehler nun scheint mir Hirsch verfallen zu sein.

II.

Das zeigt sich zuerst in seiner Auseinandersetzung mit der „*Theologie des Paradoxes*". Hirsch polemisiert (49 f.) gegen die Meinung, daß das „Wort" dem natürlichen Menschen als das Paradox oder Ärgernis schlechthin gegenübertrete; daß der Glaube nur das in sich Unvermittelte, Unbegründete sei. Dabei läuft ein Mißverständnis unter. Die Paradoxie, von der allein in der Theologie mit Recht die Rede sein kann, besteht nicht in unbegreiflichen und absurden Gedanken, in irrationalen Aussagen, sondern in einem *Geschehen*, im Handeln Gottes, der in Christus die Sünde vergibt. Für den Verstand ist hier gar nichts

[3]) Dies lehnt Hirsch klar ab. Ob seine Polemik gegen Kierkegaard in solchen Zusammenhängen richtig ist (S. 45 f. 51 f.), ist mir zweifelhaft. Mir scheint, daß dabei das nicht genügend beachtet ist, was Kierkegaard selbst über die „Mitteilung" sagt, und daß Hirsch die „freche Parodie auf das spekulative Konstruieren, sogar das Christentum in einem Denkexperiment zu dichten" ähnlich verkannt hat wie jener Rezensent der „Brocken" (Ges. Werke 6, Jena 1925, S. 321). Von jenem „effort" (Hirsch S. 51) kann doch bei Kierkegaard nach „Furcht und Zittern" keine Rede sein.

anstößig und paradox. Denn was Vergebung ist, kann jedermann verstehen, wenn er will; daß aber Gott wirklich vergeben hat, ist freilich nie einzusehen, sondern nur zu glauben. Der Glaube „versteht" also das Wort sehr gut; und insofern ist ganz richtig, was Hirsch sagt, daß der Glaube in diesem Sinne „vermittelt" ist, d. h. daß er in seinem Inhalt den ihn erzeugenden Grund erkennen kann. „Denn der Christ bedarf wirklich eines unerschütterlichen und ihn innerlich bezwingenden Grundes, weil sein Glaube nicht etwas bedeutet, was er sich selbst verschaffen könnte durch seinen guten Willen, sondern eine Gewißheit, die in ihm geschaffen wird, obgleich sich sein natürliches Leben gegen die Schrecken dessen wehrt, was ihm damit enthüllt wird" (Herrmann, Die mit der Theologie verknüpfte Not, 18 f.). „Der Glaube wird durch eben das, was alsdann seinen Inhalt bildet, erzeugt" (Herrmann, Ges. Aufsätze, 268). Wäre es anders, wäre Glaube Glaube an ein unverständliches X, so wäre er eine durch eigenen Entschluß begründete Bewegung, ein rein willkürlich-zufälliges Geschehen; er wäre — wie Hirsch (51) ganz korrekt im Sinne Herrmanns sagt — der Anfang der Werkgerechtigkeit.

Wen aber will Hirsch treffen, wenn er die „Theologie des Paradoxes" als in solchem Mißverständnis befangen charakterisiert? Die in dieser Zeitschrift versuchte Arbeit trifft er gewiß nicht. Wir wollen doch nur verhüten, daß von außerhalb des Glaubens der Glaube als sinnvoll erkannt wird, wollen aber nicht den Glauben für einen Unsinn erklären. Wenn Hirsch S. 50 sagt, daß der Glaube jeweils neuer Anfang sei im Sinne einer geschichtlichen Entscheidung, so ist das, wie Herrmanns, so auch ganz unsere Meinung. Aber an Hirsch ist die Frage zu richten, ob er die Vermittlung und Begründung, die er für den Glauben fordert, wirklich nur in der durch seinen Gegenstand, seinen Inhalt, gegebenen (also auch nur für den Glauben selbst sichtbaren) Vermittlung und Begründung sieht, oder ob er nicht alsbald aus dem dadurch bezeichneten Zirkel wieder herausspringt, um sich nach einer Begründung außerhalb umzusehen. Wie steht es mit seiner „Christologie"? Theologisch von Jesus Christus reden heißt nach allem Gesagten: so von ihm reden wie er für den Glauben und nur für den Glauben sichtbar ist. Das ist denn auch Hirschs Absicht, wenn Jesus für ihn das „Wort" ist, das Gottes Offenbarung bedeutet, indem es Gott gegenwärtig macht. Wie ist dies Thema durchgeführt?

III.

Wir werden mit Recht auf die Erfahrungen verwiesen, die wir an Jesus machen. Aber in welchem Sinne werden wir auf sie verwiesen, d. h. welche Rolle wird ihnen zugeschrieben? und was für Erfahrungen sind eigentlich gemeint?

Die Verweisung auf die Erfahrung wäre legitim, wenn die Erfahrung nichts anderes wäre als eben der Glaube und also der fragende Glaube eigentlich auf seinen Gegenstand verwiesen würde. Bei Hirsch aber fallen die Erfahrungen und der Glaube auseinander, und die Erfahrungen sind etwas, was den Glauben begründen und sichern soll. Die Christologie soll nach seiner Meinung „das Bekenntnis des Glaubens zur Gottheit Jesu Christi genetisch erfassen. Sie muß zeigen, wie das evangelische Bild von Jesus Christus als Gottes überwindendes Wort uns lebendig im Herzen steht, in welchen inneren Erfahrungen der Glaube seine Beugung unter Jesus als den Christus, als das Wort Gottes, gerechtfertigt weiß" (54). So wird die Erfahrung, die wir an Jesus machen, als eine Ergriffenheit des Herzens geschildert. Ist mir aber meine Ergriffenheit das Zeugnis meiner Gemeinschaft mit Gott, so beziehe ich mich eben da auf meine Erfahrung, wo ich mich auf Gottes Wort beziehen sollte. Der aus solcher Ergriffenheit erwachsene Glaube ist schließlich ein Glaube an mich selbst.

Hirsch würde vermutlich einwenden: die Größe, die unser Herz ergreift, an der unser Glaube sich entzündet, ist doch das uns gegebene geschichtliche Faktum Jesus Christus, das wir nicht selbst geschaffen haben. Aber es fragt sich einfach, wie dies Faktum gesehen ist, ob wirklich, wie Hirsch will, als „Wort". — „Der Glaube entzündet sich an dem Bilde Jesu Christi, das durch die evangelischen Berichte zu uns spricht" (9). Aber das Bild, das Hirsch zeichnet, ist die Rekonstruktion des Historikers, der „einen wirklichen individuellen Menschen" schildern will (73), und der es tut mit den Mitteln psychologischer Analyse; der Jesu „Persönlichkeit" nachempfindet, der wissen will, „wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat" (74) und „ein wenig ahnt von den Anfechtungen, die er zu tragen hatte" (89), der gar von Jesu Glauben zu reden weiß. Das Resultat ist der *Χριστὸς κατὰ σάρκα*. Das ist gute alte liberale Tradition; und so haben J. Weiß und W. Bousset es sich auch vorgestellt: „Das Bekenntnis zum Kyrios Christos ist leer, wenn wir bei ihm nicht in das bestimmte Ange-

sicht eines Menschen sehen" (9). So könnten schon Keim und Holtzmann geschrieben haben: „Die Berichte von seinen langen Gebetsnächten (z. B. Mark. 1, 35; 6, 46) und von seinem Kampfe mit dem Versucher, dann das die Anfechtung umschließende Geheimnis seines Leidensweges, lehren uns, daß er Gott und seinen Willen sich aneignete in persönlichem Umgange mit ihm, daß er, darin uns gleich, in einem Verhältnis des Gegenüber zu Gott gestanden hat und die Einheit mit dem Vater gefunden hat durch Hingabe seines Willens in diesem Gegenüber" (73). Im Sinne dieses Liberalismus wird der Sohnesname interpretiert (74), als sei damit eine persönliche Verbundenheit Jesu mit dem Vater, ein „inwendiger Lebensstand" ausgedrückt. Dann kann nicht verständlich werden, inwiefern das Neue Testament vom Tode Jesu als Opfer redet (76), sondern es bleibt bei dem Opfergedanken, in dem schon die Spartaner bei den Thermopylen gestorben sind.

Typisch ist das Verständnis der Taufgeschichte. Mit der ganzen liberalen Tradition bleibt Hirsch bei der Fragestellung, kraft derer in dieser Geschichte etwas über den isoliert gesehenen (d. h. im Sinne der objektiven, psychologisierenden, von der eigenen Beziehung zur Geschichte absehenden Historie gesehenen) Jesus ausgesagt sein muß, von seiner Entwicklung. Nach Hirschs Meinung wurde ihm durch die Himmelsstimme der Sohnesname zum klaren Besitz geschenkt, „als Klarheit über einen in ihm vorhandenen inneren Lebensstand, nicht als Herstellung erst der Gemeinschaft" (85). Ähnlich haben Theod. Keim und Theod. Zahn interpretiert. Von dem so isoliert gesehenen, als Weltphänomen unter dem Entwicklungsgedanken betrachteten Jesus weiß das Neue Testament gar nichts; er ist eine Rekonstruktion. Im Sinne der Evangelien schneidet die Gemeinde, die die Taufgeschichte erzählt, damit die Frage nach Jesu menschlicher Entwicklung und Persönlichkeit ab; sie hat sie mit Bedacht an den Anfang des Wirkens Jesu gestellt, um zu zeigen, daß der Jesus, von dem das Folgende berichtet wird, nicht ein Mensch, sondern Gottes Sohn, der messianische König, ist. Die Gemeinde sieht in der Taufe Jesu nicht den Ursprung eines Was, das man an einem andern wahrnehmen kann; sondern eines Wie ihrer eigenen Existenz. Und es bleibt sich gleich, ob man dies Was im Sinne antiker Dämonologie als den Besitz einer pneumatischen Kraft auffaßt, oder nach moderner Psychologie als den Seelenzustand Jesu. Hirsch weiß doch sonst, daß Christus nicht ein vorhandenes

Etwas ist wie Weltdinge (keine „dingliche Gegenwart" wie er sagt 48). Aber ein vorhandenes Etwas ist nicht nur eine metaphysische Substanz im Sinne der altkirchlichen Dogmatik, sondern auch ein Seelenbild, wie Hirsch es malt.

Es ist der *Χριστὸς κατὰ σάρκα*, den Hirsch malt, weil er gar nicht in der Zugangsart des Glaubens gesehen ist, sondern in der Sehweise des Rationalismus und Pietismus. Denn welches sind nun konkret die an ihm gemachten Erfahrungen? Die erste ist die, daß wir an ihm die Herrschaft über unser Gewissen erfahren; denn er „regiert mit königlicher Vollmacht das Gewissen" (57). Seine Gegenwart wird mir zur Entscheidung über mein ganzes inwendiges Leben (59), und indem ich das erfahre, werde ich ihm gleichzeitig, — besser: wird er mir gegenwärtig (59 f.). Aber handelt es sich hier um jene „Gleichzeitigkeit", die Kierkegaard meinte? handelt es sich wirklich um Gegenwärtigkeit? Nein, einfach um Zeitlosigkeit. Denn Hirsch vermag nichts anderes zu beschreiben, als daß Jesu Bußruf die Forderung des Gewissens zum Bewußtsein zu bringen vermag wie die Stimme jedes Propheten. Jesus wird im besten Falle geschildert als Veranlassung, daß ich die Forderung vernehme, die ich immer schon kenne, und die Hirsch übrigens ganz als zeitlose schildert (62 f.). Die Forderung, die ich so vernehme, ist gar nicht in Jesus begründet, sondern in meinem Dasein. Inwiefern wird Jesus zum Herrn? zum Gericht? Ist denn nicht der Sinn des Gewissensurteils der, daß wir uns selbst das Urteil sprechen müssen? Das kommt bei Hirsch auch dann ganz deutlich zu Tage, wenn er sagt, daß das an Jesus erfahrene Gericht unsern bösen Willen noch nicht bricht (66). Es ist also gar nicht das Gericht Gottes, von dem hier die Rede ist.

Ev. bibl. univ. Berp

So gesehen begegnet uns Jesus auch nimmermehr als Du. Als forderndes Du mit einem konkret an unser Gewissen gerichteten Anspruch vermag uns überhaupt nur ein Du der heutigen konkreten Gegenwart zu begegnen. An einem „Du" der Vergangenheit ist uns höchstens die sittliche Forderung zeitlos anschaulich, ist die Tatsache anschaulich, daß es für uns ein Gesetz gibt. Der historische Jesus aber fordert weder unmittelbar etwas von uns, noch richtet er uns wegen einer Tat, mit der wir uns gegen ihn vergangen haben. Wird Jesus so gesehen, daß sein Bußruf uns die sittliche Forderung zum Bewußtsein bringt (mit welcher Leidenschaft auch immer!), so ist ihm jedes Du unseres heutigen Mit-

einanderseins überlegen. Denn *so* ist er faktisch nur gesehen, wie er von *andern* fordert und über *andere* gerichtet hat; und mag mir das Veranlassung werden, mich auf die mir geltende Forderung zu besinnen, — *so* wird Jesus weder zum Du noch zum Herrn.

Ich glaube nun freilich zu sehen, daß Hirsch über diesen Rationalismus hinauswill. Er meint, daß Jesu Bußruf mehr vor uns hinstellt, als wir in unserm Gewissen immer schon wissen (64). Aber was ist dieses Mehr? Die Polemik gegen Gesetzes- und Vergeltungsmoral kann es doch nicht sein (63 f.), mag zehnmal jeder Mensch im Geheimen ein Pharisäer sein. Das Mehr scheint darin zu liegen, daß Jesus der allgemeinen Forderung jeweils einen konkreten Inhalt gibt. „Wir beugen uns seinem Bußruf nur so, daß wir auf *ihn selbst* als die *Erläuterung* seiner Forderung schauen, daß wir ihn in das uns gegebene besondere Dasein hineinnehmen, ihm so als seine Jünger nachzuleben suchen" (65). Mir scheint, an dieser Formulierung wird klar, daß die Tendenz, über den Rationalismus hinauszukommen zum Geschichtlichen, aufgefangen wird durch den Pietismus.

Das tritt da besonders hervor, wo Hirsch von der *Passion Jesu* spricht, wie Jesus bis zum letzten Atemzuge mit der Anfechtung hat ringen müssen (35), und vom *Kreuze*. „Sobald er nur irgendwie mit seinem Worte unser Gewissen erschüttert hat als der Heilige, wird es uns ein Unausdenkbares, daß Menschen ihn den Schandtod sterben hießen" (65). Warum denn? Das ist doch recht gut verständlich, und Hirsch selbst macht es ja in der historischen Darstellung des ersten Teiles verständlich. Es ist richtig, „daß der Wille, ihn zu töten, aus eben der Herzensart geboren ist, die sein Bußruf als wider Gott bloßgestellt hat, und die auch in uns lebendig ist" (65). „Das vollendet das Gericht"? — ja, so wie eben der Mensch sich im Gewissen sein Urteil spricht. Ein solches Gericht vollzieht sich doch ebenso z. B. angesichts des Todes des Sokrates. Ja, gegenüber diesen Versuchen, sich „in das Herz des Gekreuzigten" zu versenken (75), muß man doch offen sagen: es ist nicht zu sehen, was der historische Jesus, der seinen Todesweg in gehorsamer Liebe geht, im mindesten voraus hat vor all denen, die z. B. im Weltkriege diesen Weg auch in gehorsamer Liebe gegangen sind, und deren Weg uns nicht nur wegen seiner größeren Anschaulichkeit viel mehr sagt, sondern vor allem, weil wir mit ihnen als einem lebendigen Du verbunden waren.

Solche Erfahrungen an einer Person der Vergangenheit machen wollen, scheint mir künstlich und führt zur Sentimentalität.

Auf diese Weise wird der Jesus Christus, der die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben, nicht sichtbar. Ich habe ihm nichts zu Leide getan, und er hat mir nichts zu vergeben. Und da Vergebung doch nicht wahrzunehmen ist als ein anschaulicher, objektiver Vorgang, hilft es mir nichts, wenn ich in rührenden Geschichten lese, wie Jesus der Sünderin oder dem Zakchäus vergeben hat (71). Aber Hirsch meint nun doch zeigen zu können, daß uns Jesus als der Vergebende innerlich gewiß werden könnte (67). Wir glauben ihm das Wort der Vergebung, weil uns die Macht seines Bußrufs packte (67). Aber dieser deckte doch nur auf, was in uns selbst als die vielleicht überhörte Stimme des Gewissens lebendig war! Sehen wir so auch in uns die Gewißheit der Vergebung? Gewiß, wer den Bußruf verstanden hat, kann wissen, daß nur Gnade ihn retten kann. Aber ist er damit schon der Gnade gewiß? um deswillen jedenfalls nicht, weil einer, dessen Bußruf ihn packte, auch von Gnade spricht. Inwiefern lehrt er uns das „Trauen"? Ein persönliches Vertrauen auf die persönliche Zuverlässigkeit hat hier doch keinen Sinn und ist auch Jesus gegenüber gar nicht möglich, da er κατὰ σάρκα vergangen ist. In welchem Sinne kann er uns denn „persönlich ganz nahe sein, so daß es zur lebendigen Zwiesprache kommt"? Es ist doch klar, daß er nicht in dem Sinne für uns ein Du sein kann wie ein Mensch, mit dem wir im heutigen Leben verbunden sind. So bleibt für Hirsch nichts übrig, als die im allgemeinen abgewiesene, aber doch nicht ganz ausgeschaltete Phantasie (60) spielen zu lassen und das Bild des Gekreuzigten möglichst eindrucksvoll zu machen. Die Folge ist, daß das Vergebungswort als ein solches dargestellt wird, das man anschaulich wahrnehmen kann, ehe man es als solches empfangen hat. Wie man aber Liebe nur wahrnehmen kann als Geliebter, so Vergebung nur als der, dem vergeben wird.

Kurz, so von Jesus reden, heißt überhaupt nicht theologisch von ihm reden. Der Χριστὸς κατὰ σάρκα wird uns vor Augen gemalt, und auch dieser nur ganz abstrakt. Denn damit nun doch die Distanz dieses Jesus von uns hervortritt, müssen alle Züge ins Absolute gesteigert werden und verlieren dadurch ihren konkreten individuellen Charakter. Was schließlich herauskommt, ist ein ganz formales Ideal, das durch eine Art ästhetischer Anschauung farbig gemacht wird. Eine „ewig betende gehorsame Hingabe"

(80) ist eine Abstraktion. Ein „vollkommenes Gestaltgewinnen Gottes im Menschen" (79 f.) ist etwas, was wir durchaus nicht „ahnen" können, sondern ist ebenfalls eine Abstraktion. Wird Jesus, wie Hirsch ausdrücklich will (78—82), nach der Analogie unseres eigenen persönlichen Lebens verstanden, so ist es eine Abstraktion, daß seine innere Geschichte nur eine Geschichte im Guten gewesen sei, daß sie ohne Bruch und Flecken immer nur allzeit lebendige Bewegung im Guten und herrlich gesegnete Entscheidung gewesen sei; daß sie aber unbeschadet ihrer ursprünglichen Ganzheit und Reinheit aus der Aneignung wunderbarer göttlicher Führung Vollendung und Vertiefung erfahren habe (87). Das ist einfach die Konstruktion eines idealen Grenzfalles, der nicht mehr anschaulich ist, und von dem das Neue Testament nichts weiß. Die Bruderschaft von Rationalismus und Pietismus ist mir nie so lebendig entgegengetreten wie in dieser Darstellung von Hirsch.

IV.

Ich kann also nicht anerkennen, daß Hirsch wirklich theologisch von Jesus Christus redet, und finde, daß er in der Darstellung seine eigenen grundsätzlichen Einsichten preisgibt, um in eine überwundene Leben-Jesu-Theologie zurückzufallen. Ich möchte deshalb auf den ersten Teil des Buches nicht weiter eingehen. Die eigenen Nuancen, die das hier entworfene Bild enthält, treten hinter der Gesamthaltung zurück, und eine Diskussion des Einzelnen wäre hier ja nur möglich, wenn die quellenkritischen Voraussetzungen diskutiert würden. Ich möchte angesichts des ersten Teiles nur bedauern, daß sich der Verfasser so knapp fassen mußte; wichtige Begriffe werden nicht entwickelt, wichtige Textstellen nicht eingehend interpretiert. Dieser Mangel könnte gewiß in einer zweiten Auflage abgestellt werden.

Aber das bisher Gesagte muß vervollständigt werden, indem ich mich zur Verteidigung wende gegen das, was Hirsch gegen mich entwickelt hat. Denn meine Kritik an seiner Darstellung bliebe rein negativ, wenn ich nun nicht auf seine Fragen positiv zu antworten wüßte. Hirsch muß mir jetzt ja vorwerfen, daß ich in den Autoritätsglauben und damit in die Werkgerechtigkeit der Orthodoxie zurückfalle, die er so treffend kritisiert hat. Wenn ich seine Vermittlung und Begründung des Glaubens ablehne, wie kann ich selbst denn zeigen, inwiefern der Glaube durch seinen

Inhalt begründet ist? So Hirschs Frage in der Besprechung meines Jesusbuchs.

„Soll... das Wort, eben indem es zur Entscheidung ruft, in ein persönliches Verhältnis zu Gott hineinführen, dann wird es für es wohl auch nicht gleichgültig sein, daß es nicht als gedrucktes Buch vom Himmel gefallen ist, sondern von einem lebendigen Menschen gesagt ist" (Zeitwende 1926, 312). „Man trägt nun aber ein Wort nicht so zu andern wie der Hafenarbeiter den Sack, wobei es vom Träger aus ganz gleich ist, ob Eisen oder Kohle oder sonst etwas in dem Sack ist, und vom Sacke aus ganz gleich ist, ob Hans Schulz ihn schleppt oder Willi Müller, — nein, man trägt ein Wort höchstens wie ein Apfelbaum den Apfel, wobei es sich von selbst versteht, daß es bei diesem Baume keine andre Art Frucht und bei dieser Frucht keine andre Art Baum sein kann, weil gleiches Leben, gleicher Saft in beiden strömt. D. h. Gott kündet uns ein Wort, das von ihm zeugt, stets dadurch, daß er den lebendigen Menschen schafft, in dem es wächst" (ebenda).

Ich möchte die Gegenfrage stellen: *kraft welcher Autorität wird denn unter uns das Wort verkündigt?* Liegt etwa das Recht, als Verkündiger mit dem Wort vor Gemeinde und Welt zu treten, in den persönlichen Qualitäten des Verkündigers? Luthers Meinung scheint das nach dem von Gogarten hier (1926 S. 287) zitierten Wort nicht zu sein. Kann ich etwa meinen Unglauben gegen das Wort dadurch rechtfertigen, daß ich sage: ich wisse nicht, wie es im Herzen des Verkündigers aussehe? oder: ich wisse gar, daß es dort nicht zum besten bestellt sei? Bezieht sich die christliche Verkündigung wirklich auf etwas anderes als auf das gedruckte, vom Himmel gefallene Buch? Sollen wir etwa erst durch unsere Herzen, als Persönlichkeiten eine Basis für das Wort Gottes schaffen? Es ist freilich wahr: „es ist gar nicht möglich von Gott und göttlichen Dingen zu reden, ohne dabei sich selbst zu verraten" (Hirsch a. a. O. 312). Aber das kann doch nur eine Warnung sein, unsern Glauben (als anschauliche Haltung) zu verwechseln mit der Verkündigung und den Hörer in diese Verwechslung zu führen. Wir haben doch die fides quae creditur zu verkündigen, nicht die fides qua creditur! Diese kann sich nur auf ihren Gegenstand richten und darf nicht abgelenkt werden auf die fides qua creditur beim Verkündiger. Daß dieser die fides quae creditur *so* verkündigt, wie sie für die fides qua

creditur sichtbar ist, dafür hat er nicht durch seine Persönlichkeit, sondern durch seine theologische Bildung zu sorgen. Wir mögen uns ja wundern, aber die konkrete Situation ist doch für den Verkündiger einfach die, daß, wenn er auf die Kanzel steigt, ein gedrucktes Buch vor ihm liegt, auf Grund dessen er verkündigen soll; wie „vom Himmel gefallen", gewiß; denn seine historisch-kritisch zu ergründende Entstehung geht ihn offenbar in diesem Momente nichts an.

Also: *das innere Verhältnis von Wort und Träger des Wortes ist für den Anspruch des Wortes gleichgültig*. Gewiß, ein Wort kann unmißverständlich werden durch eine Person, die es lebend erläutert (313); es kann aber ebensogut mißverständlich werden: Der Verkündiger kann also, um unmißverständlich zu sein, immer nur von sich weg auf das Wort weisen. Aber was für ein Wort ist es? Das „auf Gott weisende Wort", und das ist als solches „immer Zeugnis von einem mir an sich unbekannten persönlichen Willen" (313). In der Tat; deshalb gerade handelt es sich um Entscheidung; und die Frage: „wie soll sich mir solch Zeugnis nun bewähren?" (313) ist zu beantworten: gar nicht! — wenn die Frage meint, ich könnte durch den Blick auf irgend etwas außerhalb des Wortes in der Entscheidung entlastet werden. „Dem Zeugen eines andern mir unbekannten persönlichen Willens aber traue ich nur soweit, als ich in ihm selbst eine lebendige Verbundenheit mit dem Willen wahrzunehmen glaube (!), davon er zeugt" (313). Das ist mir, wo es um Tod oder Leben geht, zu billig. Denn wer sagt mir, daß der andere nicht in einer Illusion lebendig ist? So läßt sich ja jeder Glaube rechtfertigen! Kann denn nicht im Leben eines Buddhisten oder Moslem sein Glaube auch völlige Einheit mit seinem Willen gewonnen haben? Nein, die Treue eines Menschen kann nie für die Wahrheit seiner Botschaft bürgen, nur das „gedruckte Buch". — Aber jene Frage kann doch eine positive Antwort erhalten, freilich keine andere als Joh. 7, 17.

Nun ist mir die Fragestellung, mit der Hirsch (wie manche andern auch) an mein Buch herangeht, wohl verständlich. Man möchte doch wissen, wie ich mir in der durch meinen *kritischen Radikalismus* geschaffenen Lage helfe, wieviel ich noch aus dem Brande rette. Weisere Leute wie P. Althaus[4]) und Fr.

[4]) Zeitschr. für systemat. Theologie I (1923/24) S. 765, 3.

Traub [5]) haben ſogar durchſchaut, daß ich mich aus meiner Skepſis zu Barth und Gogarten gerettet habe. Sie müſſen mir verzeihen, daß mir ihre Weisheit komiſch vorkommt. Ich habe mich in meinem kritiſchen Radikalismus noch nie unbehaglich gefühlt, ſondern ganz behaglich. Ich habe aber vielfach den Eindruck, daß meine konſervativen Kollegen im Neuen Teſtament ſich recht unbehaglich fühlen; denn ich ſehe ſie immer bei Rettungsarbeiten begriffen. Ich laſſe es ruhig brennen; denn ich ſehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantaſiebilder der Leben-Jeſu-Theologie ſind, und daß es der *Χριστὸς κατὰ σάρκα* ſelbſt iſt.

Aber der *Χριστὸς κατὰ σάρκα* geht uns nichts an; wie es in Jeſu Herzen ausgeſehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wiſſen. Aber nun ſcheint mir freilich nicht in dem, was Hirſch ſagt, aber in dem, was er eigentlich meint, ein tiefes Recht zu ſtecken. Wenn ich mich darüber mit Hirſch auseinanderſetzen ſoll, ſo muß es zugleich eine Auseinanderſetzung mit meinem treu verehrten Lehrer W. Herrmann ſein, und auf ihn möchte ich mich nunmehr direkt beziehen. Denn bei ihm tritt jene berechtigte Tendenz deutlicher hervor, da er die Fehler des üblichen Liberalismus geſehen hat. Vor allem aber ſoll nicht der Anſchein entſtehen, als handle es ſich um perſönliche Meinungsverſchiedenheiten zwiſchen Hirſch und mir; es handelt ſich vielmehr um ein dringendes theologiſches Problem.

V.

Der Glaube (die fides qua creditur) iſt als gehorſames Hören des Wortes — des Wortes nämlich, daß ich ein Sünder bin, und daß Gott mir in Chriſtus die Sünden vergibt — freie Tat der Entſcheidung. Denn nur im freien Tun der Entſcheidung vollzieht ſich das Sein des Menſchen als geſchichtliches. Darin meine ich auch mit Hirſch einig zu ſein (vgl. ſein Buch S. 50). Es entſteht dann die theologiſche Aufgabe, dieſe Tat des Glaubens gegen ihr Mißverſtändnis als Werk zu ſichern, was Herrmann als noch offene Aufgabe bezeichnet hat (Geſ. Aufſ. 105 f.). Und er ſieht, daß dieſe Aufgabe als ſolche deutlich wird, wenn der Glaube als Vertrauen beſtimmt wird. „Iſt der Glaube reines Vertrauen, ſo iſt er für uns ſelbſt freie Hingabe, die das reine Gegenteil einer willkürlichen Annahme (das wäre ein „Werk") iſt. Er iſt dann

[5]) Fr. Traub, Glaube u. Geſchichte 1926 S. 38.

also wirklich in seiner Tiefe *unser eigenes Werk* (ich würde um der Klarheit der Terminologie willen hier sagen „Tat"). Ebenso aber wird er dann erlebt als das Werk eines Stärkeren, der uns innerlich bezwingt. In dieser erlebten *Einigung von Abhängigkeit und Freiheit* ist die Art wirklicher Religion, in der ein innerlich *selbständiges Wesen geschaffen*, also das schlechthin Unbegreifliche Ereignis wird" (Ges. Aufs. 111).

Die Frage ist also: ist der Glaube Tat, — liegt es dann nicht so, daß wir durch unser eigenes Tun selig werden wollen; ist der Glaube Entscheidung, — ruht dann nicht unser Heil auf unserem Entschluß? Verweist die kirchliche Tradition auf den *Hl. Geist, der diese Tat in uns wirke*, so ist die Antwort sinnlos, wenn der Geist als ein geheimes Etwas vorgestellt ist, das hinter unsern Entschlüssen operiert; das würde, wie Herrmann sagt, darauf hinauslaufen: „augustinisch zu spekulieren und pelagianisch zu leben" (Ges. Aufs. 46). Ist aber der Geist das Wie der neuen geschichtlichen Existenz des Christen, so ist mit der Antwort das Problem zwar bezeichnet, aber nicht gelöst; wir werden dann daran erinnert, daß ἐν Χριστῷ unser Tun ein ἄγεσθαι πνεύματι [6]) ist, aber es wird uns damit die Tat nicht abgenommen. Es kommt aber darauf an, diese Tat verständlich zu machen.

Daher fordert Herrmann, daß die Dogmatik *die Entstehung des Glaubens* nachweise (z. B. Ges. Aufs. 116—118), freilich nicht als einen psychologisch zu interpretierenden Prozeß, sondern indem sie zeige, daß „der Glaube durch eben das, was alsdann seinen Inhalt bildet, erzeugt wird" (ebenda 268). Da der Glaube nicht ein Innehaben von Sätzen, sondern ein Akt des geschichtlichen Lebens ist, muß er eben als solcher dargestellt werden. Das meinte Herrmann tun zu können, wenn er diesen Akt als „*Erlebnis*" charakterisierte. Trotz vieler mißverständlicher und wohl auch sich selbst mißverstehender Wendungen meinte er damit nicht einen Seelenzustand oder Seelenvorgang als ein in uns Vorhandenes, sondern einen echten geschichtlichen Vorgang, jenes Erlebnis des Vertrauens, das in *einem* Tat und Gewirktes ist. Und er verkannte nicht den intentionalen Charakter des Erlebnisses: „Unser Vertrauen lebt immer von der Macht dessen, was Vertrauen in uns schuf" (die mit der Theol. verknüpfte Not 24). Es ist kein Erlebniskult von uns gefordert, wohl aber „Wahrhaftig-

[6]) vom Geiste Getriebenwerden.

keit gegenüber unsern eigenen Erlebnissen" (ebenda 22); d. h. wir sollen uns nicht auf unser Erlebnis als Seelenvorgang beziehen, sondern auf das, worauf ich im Erlebnis des Vertrauens vertraue. Gefordert ist mit dieser Wahrhaftigkeit ganz einfach die Offenheit für den Anspruch, unter dem wir jeweils stehen, das existentielle Wissen um die Unsicherheit unseres Jetzt, die geschichtliche Lebendigkeit. In diesem Sinne ist es gemeint: „Nichts in der Geschichte kann uns angehören, als das, was wir selbst erleben" (ebenda 24).

Was aber ist das *Erlebnis des Vertrauens*? Es findet statt, „wenn uns ein persönliches Leben berührt, dem wir in Vertrauen und Ehrfurcht angehören können. Solche Erlebnisse werden uns zu Offenbarungen dessen, von dem allein wir uns ganz bezwungen wissen können in freier Hingabe. Darin enthüllt sich uns jedesmal in besonderer Weise etwas von dem einzigen, was wir aufrichtig Gott nennen können. Aber freilich finden wir unsern Gott in dieser geistigen Macht nur dann, wenn wir uns selbst so zu ihr stellen wollen, wie wir sie erlebten. Steht es deutlich vor uns, wie sie allein uns zu völliger Hingabe brachte und dadurch wahrhaftiges Leben in uns schuf, so wären wir unwahrhaftig und treulos, wenn wir nun nicht ihr allein gehorchen und die Überwindung unserer Nöte nur bei ihr suchen wollten... Der eigentliche Gehalt alles geschichtlichen Lebens ist die Erfahrung von Gerechtigkeit und Güte, also die in der Schöpfung des Vertrauens erlebte geistige Macht. Sie wird dem aufrichtigen Menschen der lebendige Gott" (die mit der Theol. verkn. Not 22 f.). Wir werden also in das echte geschichtliche Miteinander von Du und Ich verwiesen, und es wird auch verständlich gemacht, daß in ihm die Einheit von Tat und Geschenk, von Freiheit und Notwendigkeit, von Selbständigkeit und Gehorsam wirklich ist, eben im Erlebnis des Vertrauens. Auch macht Herrmann deutlich, daß es sich nicht darum handelt, in der „Individualität" des anderen eine Offenbarung als ein Vorhandenes zu sehen, sondern nur im geschichtlichen Vorgang der Schaffung des Vertrauens. Denn „wer sich vor der sittlichen Güte eines Menschen beugt, hat es in der Regung seiner Ehrfurcht keineswegs nur mit diesem einzelnen Menschen zu tun. Denn in seinem eigenen Denken wird durch den empfangenen Eindruck der Gedanke einer höheren Macht erzeugt, die in dieser einzelnen Erscheinung auf uns einwirkt. Von dieser höheren Macht wissen wir uns in unserer Lebenstiefe ergriffen

und ganz und gar abhängig, wenn wir in jenem einfachen sittlichen Erlebnis stehen. Deshalb ist die Ehrfurcht vor Personen, die innere Beugung vor der Erscheinung sittlicher Kraft und Güte die Wurzel aller wahrhaftigen Religion" (Ges. Aufs. 52 f.).

Aber offenbar ist solches Vertrauen und solche Ehrfurcht gegenüber sittlicher Kraft und Güte nicht der christliche Glaube. Denn dies alles ist innerhalb jedes menschlichen Lebens möglich und wirklich; und es ist gerade dann ohne Kraft, wenn solche Erlebnisse wechseln mit Enttäuschung und Mißtrauen. *Ohne* diese aber ist das Vertrauen nirgends; d. h. aber: es hat nicht *allein* die Kraft uns umzuwandeln aus Sündern in Gerechte. Unser Mißtrauen nämlich beruht immer auf dem Haß, in dem wir faktisch befangen sind, und dieser macht es auch, daß wir das Erlebnis des Vertrauens mißbrauchen und uns immer an den Einzelnen binden und auf ihn vertrauen, statt auf Gott; daß wir uns an das Sichtbare, Vorhandene halten, statt an das Unsichtbare. Deshalb werden uns auch die, denen wir vertrauen, immer wieder unsicher, und sofern wir (wie Herrmann will), trotz der Enttäuschungen an ihnen an dem festhalten wollen, was uns im Erlebnis des Vertrauens geschenkt wurde, halten wir *entweder* fest an einer *Idee* der Güte als Macht der Geschichte, *oder* an einer *Forderung*, deren Anspruch wir verstehen, d. h. wir stehen dann unter dem *Gesetz*. Damit ist dem Menschen das Wesentliche selbst zugemutet. Denn es ist zwar richtig, daß wir Gott in jener Macht, die uns im Erlebnis des Vertrauens begegnet, nur finden, wenn wir uns so zu ihr stellen, wie wir sie erlebten. Aber dies mißlingt uns regelmäßig, und deshalb wird uns jede solche „Offenbarung" unsicher; sie zeigt uns letztlich, was von uns gefordert ist, und daß wir im Haß stehen.

Das weiß Herrmann auch; er fährt fort: „Der Glaube, der einen Christen trägt, ist damit freilich noch nicht vollendet. Aber der Christenglaube, wenn er echt ist, ist sicherlich nichts anderes als die Vollendung dieses Anfangs" (Ges. Aufs. 53). Das ist richtig; es fragt sich nur, wie diese Vollendung gedacht ist. Hier wird nun, der kirchlichen Tradition wie sachlichem Recht entsprechend (denn Gesetz und Evangelium gehören zusammen), auf Jesus verwiesen. Aber wie? Nach Herrmann ist es *der Eindruck der Person Jesu*, der uns erlöst. Er ist „die Erscheinung persönlicher Güte", die „den Menschen als eine Offenbarung" ergreift und dazu bringt, „zu der Macht des Guten über das Wirkliche

in Ehrfurcht aufzublicken". „Das persönliche Leben dieses Menschen hat die Kraft gehabt, sich in einer reichen Überlieferung ein unvergleichliches Organ zu schaffen. Der Empfängliche kann aus dieser Überlieferung die Regungen der Seele Jesu, wie er gedacht und empfunden, was er gewollt und gewirkt hat, mit wunderbarer Frische verspüren und die emporreißende Kraft davon erfahren. Nur wer Jesus so zu finden vermag, empfängt die vollkommene Offenbarung Gottes und wird dadurch über die Angst der Welt und über die Not erhoben, in welche das durch Jesus entschleierte Gesetz den Menschen versetzt. Wenn sich uns das persönliche Leben Jesu so enthüllt, so werden wir durch diese ungehemmte Kraft des guten Willens nicht nur Gottes gewiß gemacht, sondern wir werden durch die Art, wie sich Jesus zu der sündigen Menschheit gestellt hat, mit Gott versöhnt" (Ges. Aufs. 54 f.).

Mit der Person Jesu geht es uns nämlich nicht so wie mit den andern Menschen, daß uns die sittliche Förderung, die wir durch sie erfahren, zugleich den kritischen Blick für das gibt, was an ihnen verkehrt ist, daß das Ideal, das wir in ihnen vorzufinden meinten, über sie hinauswächst. Er wird vielmehr zum Ausleger unseres Gewissens, zum Gewissen für uns, zum Richter. Aber „indem er durch die einfache Gewalt seines persönlichen Lebens den Sünder unsicher macht, gibt er ihm zugleich einen Halt durch seine Freundlichkeit". Wie er einst den Sündern, die ihm nahten, vergab, so befreit jetzt der Rückblick auf seine Person alle Menschen von ihrem inneren Unfrieden, von aller Last ihrer Schuld. „Wenn in dem Eindruck, den Jesus auf uns macht, dies zusammenwirkt, so entsteht unser Glaube. Denn jenes Erlebnis an der Person Jesu versteht der Mensch, dem es widerfährt, ohne weiteres als die Berührung durch eine überwältigende Macht voll Liebe und Treue... In dem, was er an der Person Jesu erfährt, wird es dem Christen gewiß, daß ihn die Macht des Guten nicht nur richtet, sondern erlöst. So ist christlicher Glaube beschaffen. Er ist einfach das Vertrauen, das uns Jesus durch sein persönliches Leben abgewinnt, und danach die freudige Unterwerfung unter den in ihm uns erscheinenden und durch ihn auf uns wirkenden Gott" (Ges. Aufs. 35—37).

Man sieht: es ist das Gleiche, was Hirsch auch sagt. Aber *hier wird Unmögliches behauptet*. Es wird im Grunde gesagt, daß jenes Vertrauensverhältnis, das für uns andern Menschen gegenüber immer nur als ein gebrochenes, unsicheres möglich ist,

der Person Jesu gegenüber als ein ungebrochenes, siegreiches möglich ist, auf das immer rekurriert werden kann.

Aber ein analoges Vertrauensverhältnis ist zu Jesus nicht mehr möglich. Er ist für uns als Du im Sinne eines Mitmenschen vergangen, wie jedes solche Du für uns vergeht, wenn der Mensch stirbt. Zudem ist auch gar nicht einzusehen, warum in dem etwaigen Vertrauensverhältnis zu Jesus der eigene Wille zum Gehorsam nicht ebenso unsicher werden sollte wie in andern Vertrauensverhältnissen; und warum — wenn das wirkliche anders wäre — dann nicht gerade die Erlösung auf die eigene Kraft zum Gehorsam unter die Forderung des Guten gestellt wäre.

Da es nun aber gar nicht möglich ist, in ein solches Du-Ich-Verhältnis zu Jesus zu kommen, gerät Herrmann wider Willen in Gefahr, das „innere Leben Jesu" als ein vorfindliches Faktum in der Weltgeschichte zu beschreiben, das zu sehen es nur einigen guten Willens bedarf. Herrmann will sich freilich gerade dagegen sichern, indem er sagt: der geschichtliche Jesus als Erlöser sei nicht als zweifellose Tatsache für jedermann zu erweisen (z. B. Ges. Aufs. 24). Das innere Leben Jesu sei nicht eine für die historische Forschung sicher erweisbare Tatsache, könne aber für uns selbst eine von uns erlebte Tatsache werden (z. B. die mit der Theol. verkn. Not 26). Das sei dann der Fall, wenn der Mensch durch das Erlebnis des Vertrauens überhaupt zu wahrhaftigem Wollen, zu Ehrfurcht und Reue erzogen sei.

Aber da der Mensch auch dann offenbar auf keine Weise in ein Du-Ich-Verhältnis mit Jesus kommen kann, so läuft Herrmanns Gedankengang doch schließlich darauf hinaus, das „innere Leben Jesu" als ein vorfindliches Faktum hinzustellen, obgleich es ein Widersinn ist, so etwas wie den Glauben oder die Liebe eines Menschen sehen zu wollen.

Was Herrmann vergessen hat, ist ein Doppeltes: 1. die eschatologische Stellung, die Jesus nach dem Neuen Testament hat, als der, der die κρίσις, die Wende der Äonen ist, durch den unsere Geschichte die Möglichkeit gewonnen hat, statt durch den Haß durch die Liebe qualifiziert zu sein. Eine Tatsache, die als solche weder konstatierbar noch erlebbar ist, sondern nur geglaubt werden kann. Deshalb 2. daß der Glaube sich nur auf das Wort der Verkündigung gründet (Rö. 10, 17). Herrmann nimmt deshalb der Schrift ihre exzeptionelle Stellung. Er will Luthers Hinweis auf die Schrift als auf das Wort, das

jeden Menschen aus seinen Nöten erretten könne, wenn er in ihr Christum suche und finde, „erweitern". „Der Schöpfer eines neuen Lebens ist uns mit seinem Wirken in allem nahe, worin die Zuversicht zu dem Einen unsichtbaren Gott an uns herandringt. Das erfahren wir *vor allem* an dem Glauben, der aus der heiligen Schrift in wunderbarer Mannigfaltigkeit und Einheit vernehmlich wird. Hier wiederum erhebt sich über alles andere von Gott erfüllte und getragene Leben der Christus des Neuen Testaments" (die mit der Theol. verkn. Not 32). Die Schrift kommt danach nicht in Betracht als das Wort der Verkündigung, das den Gehorsam des Glaubens (ὑπακοὴ πίστεως!) fordert, sondern als ein Dokument, in dem der Glaube glaubensstarker Persönlichkeiten sichtbar wird.

Das liegt alles letztlich daran, daß Herrmann infolge seiner Frontstellung gegen die Orthodoxie *im Glaubensbegriff das Moment des Gehorsams gegenüber der Verkündigung* übersieht. Er will mit Recht das Mißverständnis verhüten, als sei der Glaube die gehorsame uneinsichtige Hinnahme von Lehren, er will begreiflich machen, inwiefern von echtem Gehorsam, der nicht geleistetes Werk ist, geredet werden kann. Aber er übersieht, daß die Verkündigung von Jesus redet als einem zwar nicht historisch feststellbaren, aber geschichtlichem Faktum, durch das unsere eigene geschichtliche Existenz entscheidend qualifiziert ist. Er sucht deshalb immer noch nach einer uns zur Verfügung stehenden Begründung für das Wort der Schrift von der Vergebung, statt zu sehen, daß, wenn dies Wort uns mitteilt, daß durch ein geschichtliches Faktum unsere Existenz qualifiziert ist, es nur von jenseits unserer Einsicht aus gesprochen sein kann, da wir ja unsere Existenz gar nicht selbst einsehend umfassen. Wir können es nur anerkennen, gehorsam glauben.

Es muß also radikal damit gebrochen werden, sich nach außen oder innen (nach „Erlebnissen") umzusehen nach einer Begründung für das Wort der Verkündigung. Es muß ernst gemacht werden mit Röm. 10,17: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ. *Der Glaube wird auf das Wort und auf die autorisierte Verkündigung verwiesen.* Für das Wort ist also keine andere Legitimation zu fordern und keine andere Basis zu schaffen, als es selbst ist. Indem es uns trifft, fragt es uns, ob wir hören wollen oder nicht. „Derhalben müssen wir Acht haben, daß, so wir das Evangelium nicht mit seiner eigenen Gewalt,

sondern mit unsern Kräften wollen erhalten, so ist es gar verloren; denn wenn mans am besten will verteidigen, so fällt es danieder. Laßt uns der Sorge ganz abstehen; das Evangelium bedarf unsrer Hilfe gar nicht; es ist für sich selbst genugsam kräftig. Befehlet es Gott allein, deß es ist, der wirds wohl schützen und handhaben. Also tu ich ihm, wiewohl viel und große Anstöße uns entgegen sind. Aber dieses alles bekümmert mich gar nichts um des Evangelii willen, trage auch keine Sorge dafür, wie ichs wölle verteidigen. Ich und wir alle sind zu schwach dazu, solchs Wort zu verteidigen. Ich habe es dem lieben Gott befohlen, es ist je sein Wort, er ist Manns genug dazu, daß ers verfechten wird und beschützen, wenn sie noch so sehr wüteten und tobeten... In diesem allen ist kein besserer Rat, denn predigen das Evangelium schlecht und lauter furtan, und Gott bitten, daß er uns leite und führe." [7])

Aber wie ist nun dem Einwand zu begegnen, daß in der Verkündigung ein Mythos vorgetragen wird, der gar nicht von mir selbst, von meiner Existenz, redet? Daß ich also eine Tatsache anerkennen soll, die gar nicht zur Wirklichkeit meines Lebens gehört? Daß also der Glaube zu einer zufälligen Wahl einer zufälligen Möglichkeit wird, in mein Belieben gestellt ist und also nur ein Scheingehorsam ist? daß ich einer Autorität gehorche, die erst mein Gehorsam zur Autorität macht? „Der göttliche Glaub haftet auf dem Wort, das Gott selber ist, gläubt, trauet und ehret das Wort, nicht umb deß willen, der es gesagt hat, sondern fühlet, daß so gewiß und wahr ist, daß ihn niemand davon mehr reißen kann . . . Das Wort für sich selbs ohn alles Aufsehen der Person muß dem Herzen genug tun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleich darinnen gefangen, fühlet wie wahr und recht es sei, wenn gleich alle Welt . . ., ja wenn Gott selbs anders sagte." [8])

Jener Einwand geht von der Vorstellung aus, daß ich mich zum Glauben entschließen müßte, wie wenn etwas zur Wahl vor mich gestellt würde. Der Glaube beruht aber gar nicht auf einem Entschluß, den ich mir überlegen kann, sondern er ist Entscheidung; d. h. im Hören habe ich mich immer schon entschieden, wie ich höre. Der Einwand übersieht nämlich, daß ich geschichtlich bin, d. h. daß mich das Wort der Verkündigung gar nicht

7) Luther, EA. 35, 538.

8) Luther, EA. 30, 362 f.

in einer freischwebenden Situation als etwas Zufälliges trifft, sondern als einen, der in einer bestimmten Geschichte steht. Er weist mich in nichts anderes als in meine Geschichte. Dies sieht Herrmann zunächst ganz richtig; er hält den Gedanken nur nicht fest. Aber es ist ganz richtig: Das Wort setzt voraus, daß ich in jenen Erlebnissen lebe, von denen Herrmann redet, und es setzt voraus, daß ich mich zur Wahrhaftigkeit gegenüber meinen Erlebnissen erziehe. Mit einem Wort: das Evangelium setzt das Gesetz voraus, das mit meiner geschichtlichen Existenz gegeben ist.

Aber all diese „Erlebnisse": Vertrauen und Ehrfurcht, Mißtrauen und Empörung, Liebe und Dankbarkeit, Haß und Undank, Treue und Stolz, Untreue und Reue, kurz: unsere eigentliche geschichtliche Existenz im Miteinander von Ich und Du, — sie werden uns eigentlich erst erschlossen im Wort der Verkündigung. Diese lehrt uns sehen (indem sie es einfach sagt), als welche wir in diesen Erlebnissen sind, wie wir in ihnen vor Gott stehen. Die Verkündigung bringt, indem sie Gehorsam fordert und Vergebung schenkt, nicht eine magische Verwandlung in unserm Leben hervor. Sie bringt nichts in unser Leben hinein als ein neues Etwas. Sie öffnet uns nur über uns selbst die Augen, — natürlich nicht zu einer Betrachtung, sondern so, daß dies Hören ein Ereignis unseres geschichtlichen Lebens ist und zur Tat der Entscheidung wird, so oder so. Sie qualifiziert damit unser Leben neu, so oder so, zum „Leben" oder zum Tode.

In den „Erlebnissen" sind wir jeweils gefragt, auf die Probe gestellt. Wir können sie nicht haben als einen Besitz; wir „haben" sie nur im Tun. In diesem aber sind wir uns, je eigentlicher wir unsere Erlebnisse erfassen, umso unsicherer und zweifelhafter: wir glauben, wir gehorchen ihnen nicht. Die Verkündigung fragt, ob wir an sie, die Erlebnisse, glauben wollen, als an die Möglichkeit, die Gott in unsere Geschichte gelegt hat. Sie befiehlt, an sie zu glauben auf Grund der Vergebung, d. h. auf Grund dessen, daß durch das geschichtliche Faktum Jesus Christus unsere Geschichte so qualifiziert ist, daß wir die Liebe als ihre Möglichkeit ergreifen dürfen. Die Verkündigung trifft uns also jeweils in unserer Geschichtlichkeit, nicht außerhalb ihrer. Sie verkündigt Vergebung, d. h. sie nimmt uns nicht aus unserer Geschichtlichkeit heraus, sondern weist uns in sie hinein. Sie bringt nicht ein neues Etwas, weder Wissen, Gnosis, noch Stimmungen und Ergriffen-

heiten, noch mystische Erlebnisse. Sie verkündigt die Rechtfertigung des Sünders; sie weist den Menschen in seine Menschlichkeit; für *diese* gilt die Gnade. Und die Gnade der Vergebung besteht in nichts anderem als darin, daß die Geschichte, in der wir stehen, durch die κρίσις in Jesus Christus qualifiziert ist. Wir werden gefragt, ob wir zum neuen Äon der Liebe und des Lebens gehören wollen, oder ob wir im Haß, im Tode bleiben wollen.

Die Frage kommt also gar nicht als eine zufällige von außen an uns heran, und ihre Beantwortung steht gar nicht in unserm Belieben, in der Möglichkeit des überlegenden Entschlusses. Die Frage fragt uns, indem sie aufdeckt, wie wir im Grunde immer gefragt sind in jenen „Erlebnissen". Sie unterscheidet sich von unserm eigenen Fragen unter dem Gesetz nicht nur dadurch, daß sie radikal fragt, sondern auch dadurch, daß sie zugleich antwortet und uns schließlich fragt, ob wir die Antwort hören wollen, daß wir Sünder sind und die Gnade ergreifen dürfen. Sie fragt uns umso dringlicher, je mehr unsere Geschichte nicht nur im Allgemeinen durch jene „Erlebnisse" im Miteinander von Ich und Du charakterisiert ist, sondern je mehr sie die Begegnung mit dem Du kennt, die durch christlichen Glauben und christliche Liebe qualifiziert ist; je mehr wir also *in der Geschichte der christlichen Kirche* stehen.

„*Je mehr*" — denn heutzutage scheint es nicht mehr möglich, einfach zu sagen, *daß* wir das tun. Denn wo ist christliche Kirche? wo wird das Wort verkündigt? Müßten wir wirklich sagen, daß die christliche Kirche verschwunden ist, so wäre es gleichwohl möglich, dem Wort der Schrift (die wenigstens als „gedrucktes Buch" da ist) zu glauben, da ja das Gesetz nicht verschwinden kann. Und damit wäre es auch möglich, daß die christliche Kirche wieder ersteht. Dann aber ist auch deutlich, daß es in der Kirche eine *doppelte Wortverkündigung* gibt: die *Predigt* und den *Wandel*. Denn mehr als das geschichtliche Leben unter dem Gesetz vermag das geschichtliche Leben unter dem Evangelium. Damit komme ich auf eine berechtigte Tendenz in Hirschs Angriff gegen mich zurück; und ich verweise dafür wieder auf Herrmann.

„Helfen können wir ihnen (den andern) nur auf eine Weise. Wir müssen durch das, was wir da (im Neuen Testament) sehen, zur Umkehr gebracht sein und ein Glück gefunden haben, das Menschen, die neben uns hergehen, erfreuen kann, ohne daß wir viel davon reden" (die mit der Theol. verkn. Not 27). „Der So-

zialdemokrat behauptet, daß es nichts als Eigennutz in der Welt gibt. Nun so beweisen wir ihm, daß es Liebe gibt. Unser Glaube weiß, daß mit der Liebe die Macht über alle Dinge ist. Ob die Liebe unsern Gegner retten oder ihn verstocken wird, das wissen wir nicht; aber sie wirkt. Sie hat einen Bundesgenossen in seinen eigenen Gedanken" (Ges. Aufs. 487). Natürlich beziehen wir uns in der Verkündigung des Wandels nicht auf uns selbst. Diese Verkündigung ist ja keine direkte, sondern eine indirekte, d. h. sie vollzieht sich nur in unserm Tun im strengen geschichtlichen Sinn. Wir bieten nicht unsere Persönlichkeiten aus und kramen nicht unsere Erlebnisse aus, sondern wir *handeln* im Glauben und Liebe. Wir schaffen keine Basis für das Wort Gottes und weisen nicht auf ein Etwas hin, auf Grund dessen geglaubt werden könnte. All unser Tun kann ja den andern auch nur *fragen*, und der Erfolg kann auch seine Verstockung sein. Aber wir sind uns der Verantwortung bewußt, die darin liegt, daß Glaube nicht eine *allgemeine* Möglichkeit, sondern eine *geschichtliche* Möglichkeit ist, daß Glauben also auch leichter und schwerer sein kann, und daß es in unserer Hand liegt, andern den Glauben zu erleichtern. Wir leisten in solchem Tun auch keineswegs ein besonderes Etwas, etwa Sozialpolitik oder innere Mission. Besondere Glaubens- und Liebeswerke gibt es nicht, aber all unser Tun der alltäglichen Pflichterfüllung kann dazu werden.

In die Wortverkündigung der Predigt ist aber davon nichts hineinzunehmen; d. h. wir haben nur die fides quae creditur zu verkünden, nicht Glauben zu produzieren oder von glaubens- und liebesstarken Persönlichkeiten zu reden, von andern so wenig wie von uns. Von uns gewiß am wenigsten; denn es gilt das treffliche Wort des alten Achelis: „Predige nicht dich selbst, desto mehr dir selbst".

Der Glaube richtet sich also nicht auf Etwas, was außerhalb der Wirklichkeit des Lebens, der geschichtlichen Existenz liegt, was durch eine supranaturale Autorität (die mißverstandene Kirche) oder durch Spekulation erschlossen würde. Aber er richtet sich freilich auf etwas, was mir *begegnet*, d. h. was nicht innerhalb der mir verfügbaren Lebensmöglichkeiten liegt. Er erkennt damit nur an, daß faktisch die Existenz des Menschen gar nicht in der Verfügung des Menschen steht. Wir sind den Mächten ausgesetzt, die die Geschichte bestimmen und sind immer auf die Probe gestellt, wie wir die Möglichkeiten unseres geschichtlichen

Daseins erfassen wollen; seit dem geschichtlichen Faktum Jesus Christus: ob wir Gott gehören wollen oder dem Teufel.

Nur von hier aus ist endlich die Frage der *Heilsgewißheit* zu klären. Der Glaube ist seines Heils nur gewiß, wenn er nicht auf sich selbst sieht, sondern auf den, an den er glaubt. „Denn es wäre eine jammervolle Täuschung, wenn wir uns jemals auf die Energie unseres Glaubens verlassen wollten, anstatt auf das, was dem Glauben als wirklich gilt" (Ges. Aufs. 267). Und in der Auseinandersetzung mit Frank sagt Herrmann sehr treffend: „Für viel gefährlicher (als die künstliche Herrichtung dogmatischer Tradition zu Glaubensaussagen) halte ich, daß Frank den letzten Halt für das Denken des Gläubigen in einer Tatsache des subjektiven Lebens, in den geistlichen Erfahrungen des Wiedergeborenen findet. Das entspricht nicht den wirklichen Verhältnissen. Das Denken des Gläubigen wird niemals seinen letzten Halt in demjenigen finden, was Gott aus ihm selbst gemacht hat, sondern in der objektiven Tatsache der Offenbarung, die Gott für ihn in die Welt gestellt hat" (Ges. Aufs. 290 f.).

Die alte protestantische Dogmatik hat das in ihrer Weise so ausgedrückt, daß der Glaube nicht für sich genommen, als Werk, des Heils versichert: fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam (der Glaube nicht darum für Gott fromm und gerecht macht, daß er an ihm selbst unser Werk und unser ist, sondern allein darum, daß er die verheißene, angebotene Gnade ohne Verdienst aus reichem Schatz geschenkt nimmt. Apol. Conf. II 56). Nach Luther ist der Glaube insensibilitas (EA. XVI 280); er „siehet nichts, sondern ist der finster Weg" (EA. 37, 437); er kann sich auf nichts beziehen als auf das nudum verbum (bloße Wort). „Der Glaube hält sich an die Ding, die er nicht siehet, fühlet noch empfindet, weder in Leib noch Seele; sondern wie er eine gute Vermutung hat zu Gott, so ergibt er sich darein und erweget sich darauf, zweifelt nicht, es geschehe ihm, wie er sich vermutet; so geschiehet ihm auch gewißlich also, und kömpt ihm das Fühlen und Empfinden ungesucht und unbegehrt, eben in und durch solch Vermuten und Glauben" (EA. 14, 47). In einer Predigt über Matth. 15, 21—28 sagt Luther: „Aber das ist uns allen zu Trost und Lehre geschrieben, daß wir wissen sollen, wie tief Gott für uns seine Gnade verberge, und wie wir nicht nach unserm Fühlen und Denken von ihm halten sollen, sondern stracks nach seinem

Wort. . . . Darum muß sich (das Herz) von solchem Fühlen kehren und das tiefe heimliche Ja unter und über dem Nein mit festem Glauben auf Gottes Wort fassen und halten, wie dies Weiblin tut, und Gott Recht geben in seinem Urteil wider uns, so haben wir ihn gewunnen und fangen ihn in seinen eigen Worten" (EA. 11, 125).

Bedeutet die Frage nach der Gewißheit für den Glauben etwas anderes als die Frage nach dem Worte Gottes, so ist sie eine Frage des Zweifels, und der Zweifel hat eben keine Gewißheit und kann nur durch den Glauben überwunden werden. Wie ich im Verhältnis des Vertrauens zwischen Ich und Du einfach gefragt bin, ob ich dem Du glaube, und mein ihm geschenktes Vertrauen nicht noch mir selbst durch mein Gefühl ausweisen kann, so auch Gott gegenüber. Ein Glaube, der bei sich selbst verweilt, ist so wenig Glaube, wie eine Liebe, die bei sich selbst verweilt, Liebe ist. Der Glaube ist Tat und nur im Vollzuge seiner selbst sicher. Ihn sich nachträglich zum Problem machen, heißt seine Geschichtlichkeit verkennen, heißt, den Glauben statt in der Tat im Vorhandenen suchen. Wer ihn aber im Vorhandenen sucht, wird mit dem Zweifel gestraft.

Finitum capax infiniti

Von

Hans Asmussen

Die meisten Absagen, welche die „dialektische" Theologie vonseiten des Neuluthertums erhält, klingen dem Wort oder der Sache nach in die altlutherische Losung aus: Finitum capax infiniti. Es verlohnt sich, dem nachzudenken, ob man als Neulutheraner das Recht hat, den alten Ruf gegenüber der dialektischen Theologie laut werden zu lassen. Noch berechtigter ist die Frage, ob wir überhaupt ein Luthertum haben mit der Qualifikation zu dieser Losung. Mit Repristinationen ist es nicht getan. Damit daß man das Repristinationsgut modifiziert, gewinnt man auch noch nicht die innere Berechtigung des Altluthertums. Wenn es möglich ist, an den Fragen der Jetztzeit das Gut der Väter zu erarbeiten und so zu erwerben, und zwar das ganze Gut, dann werden wir ein Recht haben, die alte Kontroverse wieder neu aufleben zu lassen: Finitum capax gegen Finitum non capax. An den Fragen der Jetztzeit arbeitet das Neuluthertum, aber der Erwerb ist allzusehr auf Kosten des Erbes der Väter gewonnen.

Die Differenz zwischen dem Neuluthertum und der „dialektischen" Theologie wird akut bei den Fragen nach der Heilsgewißheit und nach der Geschichte. Das Neuluthertum erhebt den Anspruch, das Erbe der Väter zu bewahren, indem es gegenüber der dialektischen Theologie die Möglichkeit und Wirklichkeit der Heilsgewißheit und das historische Walten Gottes zu erweisen sucht. Es meint, so den Grundsatz: Finitum capax aufrecht zu halten. Daß in früheren Auseinandersetzungen zwischen Luthertum und reformierter Theologie die verschiedene Grundposition beider sichtbar wurde an der Christologie und der Abendmahlslehre, während heute andere Fragen brennend sind, ist an sich unwichtig. Deshalb könnte das Neuluthertum voll berechtigt sein, die Grundposition der Väter auch gegenüber den neuen Fragestellungen geltend zu machen. Wenn aber das Neuluthertum die Situation des Bekenntnisses: Finitum capax grundsätzlich verschiebt, dann ist es sehr fraglich, ob man nicht damit weiter von Luther abrückt, als die alte reformierte Theologie und die dialektische

Theologie es je getan haben, m. a. W., ob nicht die alte reformierte Theologie und die dialektische Theologie lutherischer sind als das Neuluthertum.

Aus welcher dogmatischen Situation ist das Bekenntnis: Finitum capax erwachsen?

Man stand vor Fragen des Seins, der essentia. Man sah sich in der Christologie einem irdischen und dabei zugleich einem göttlichen Sein gegenüber. Darin waren sich Lutheraner und Calvinisten einig, daß Naturen beider Seinsarten uns in Christo entgegentreten. Man sah, daß beide Seinsarten in dem Verhältnis unüberbrückbaren Distanz zueinander stehen. Darin waren sich auch beide einig. Nun entstand am Abendmahl für die Christologie die Frage: Besteht ein Recht zu dem Bekenntnis, daß Seinsarten von solcher Distanz, wie man sie auf beiden Seiten bejaht, dennoch eine Vereinigung finden können? Aus dem Ja und Nein hüben und drüben erwuchs das Symbol: Finitum capax und: Finitum non capax.

Schon in der Stellung des Neuluthertums zur Christologie sieht man die verschiedene Situation zwischen Neuluthertum und Urluthertum. Nicht die Natur des Erlösers, sondern sein Bewußtsein hat Interesse. Die essentielle Frage wird in das Psychologische verschoben. Nicht auf der Andersartigkeit seines Wesens liegt der Ton, sondern auf der Besonderheit seines Bewußtseins. Allerdings wird gelegentlich anerkannt, daß er seinem Wesen nach grundsätzlich verschieden sei, er steht „ganz auf Gottes Seite". Aber die Neulutherische Kenosislehre zeigt, wie psychologisch auch diese Aussage gewertet werden will. Diese Verschiebung hat ihren Grund darin, daß man ängstlich vermeidet, die ungeheure Distanz zu sehen und da, wo man sie sieht, zu betonen.

Man will zwischen Wissenschaft und Christentum vermitteln, und darum vermeidet man, was die Wissenschaft stoßen könnte. Es soll erwiesen werden, daß das Christentum sich nicht oder nur wenig mit der Wissenschaft stößt. Darum ist es nicht genug, die Auferstehung Christi zu bezeugen, nein, sie wird bewiesen. Es genügt nicht, das Wort Gottes zu sagen, zu hören und zu glauben, und dann als Gottes Wort weiter zu sagen, — das wäre zu unpsychologisch und leblos (!!), sondern wir erweisen es als Gottes Wort, indem wir seine Wirkung an Persönlichkeiten darstellen, und so bringen wir

es den Menschen „nahe" (!!). Tiefer gesehen ist diese Stellung zur Wissenschaft in der Angst begründet, unlösbare Differenzen zu sehen, die nicht in Einzelentschließungen ihren Grund haben, sondern in der Sache selbst liegen.

Daran krankt auch der Geschichtsbegriff des Neuluthertums. Von Adam her und vielleicht noch früher, sieht man die Ereignisse der Geschichte wie Perlen auf einem Faden aufgereiht. Nirgends findet sich die Spur eines zweiten Fadens, der nach seiner Herkunft, nach seinem Wesen, nach seinem Ziel grundsätzlich anders ist als der erste. Nirgends finden sich wesentliche Gegensätze, die nicht im Lauf der Entwicklung überwunden werden können. Wie oft hören wir die Warnung, doch ja keine Periode der Geschichte ohne positiven Erwerb zu erledigen, vor allem sei das bei den letzten 150 Jahren gefährlicher, als etwa beim vierten und fünften Jahrhundert. Der Ertrag jeder Periode muß nach Ausscheidung des zeitgeschichtlich Bedingten von der Nachwelt absorbiert werden. Es scheint keine Geschichtsperiode geben zu können, von der wir uns mit Schaudern abwenden müßten, ohne etwas anderes zu lernen als das, wie man es nicht machen darf. Es fehlt dem Neuluthertum die Erkenntnis für große und kleine „Entwicklungen", die absolut widergöttlich sind. Es sieht keine Distanzen, die ohne Möglichkeit einer Vereinigung sind. Darum kann man als Neulutheraner die Hoffnung hegen, daß auf Wegen wie denen von Stockholm selbst der Papst einmal mit Luther Freund wird. Gewiß gibt es auch Neulutheraner, die anders denken, aber es gibt auch im Neuluthertum einen föderalistischen Enthusiasmus, der nur konsequent ist, und der, wenn er es nicht gerade auf den Papst abgesehen hat, andere Föderationen herbeisehnt und erwartet.

Wie anders lehrt uns Luther die Geschichte sehen. Er hat sich zwar nirgends theologisch mit dem Geschichtsbegriff beschäftigt. Aber sein Handeln und seine Einzelaussagen reden deutlich genug. Man denke sich die Warnung vor dem Streichen der letzten 150 Jahre in Luthers Munde! Am liebsten hätte er ein Jahrtausend und mehr gestrichen, wenn er es vermocht hätte. Er sang nicht nur vom altbösen Feind, vom Fürsten dieser Welt, sondern er rechnete mit seiner unerbittlichen Feindschaft, und handelte als einer, der ihn als Fürsten kennt, und sein Reich in greifbarer Nähe hat: die römische Kirche. Er sah in den ersten Zeiten der Kirchengeschichte einen Ansatz des Reiches Christi, der, anstatt einen

blühenden Aufschwung zu nehmen, ein kümmerliches Dasein fristete durch Jahrhunderte, da er nicht nur scheinbar, sondern tatsächlich gehemmt war, bis er „in diesen letzten Zeiten" wieder einen großen Aufschwung nahm, nicht auf Grund fortschreitender Entwicklung, sondern auf Grund eines freien Entschlusses Gottes. Luther sah die Distanzen der Geschichte, denn er sah das Wirken des Teufels. In der neulutherischen Geschichtsauffassung hat des Teufels Wirken höchstens in erbaulicher, bildlicher Darstellung einen Platz. Aus dieser Einstellung Luthers, daß er in der Geschichte unüberwindliche Gegensätze sah, erklärt sich seine Polemik. Dem Erzfeind Feindschaft und Kampf bis in den Tod! Aus der Lehre des Neuluthertums vom historischen Walten Gottes wird das charakteristische Kennzeichen des Neuluthertums erklärlich: die Apologetik. Das Neuluthertum steht und fällt mit dem irenischen, das Altluthertum mit dem polemischen Charakter. Ersteres erklärt sich aus einliniger, letzteres aus zweiliniger Geschichtsbetrachtung. Wer an der Lehre des Neuluthertums, so wie sie vorgetragen wird, festhält, kann nicht polemisch sein; wer Luthers Geschichtsbetrachtung teilt, kann selbst bei sanftester Form nur polemisch sein. Oder ist Luther als Ireniker in der Kirchengeschichte denkbar?

Aber Luther sah auch Gott in der Geschichte, aber wesentlich anders als das Neuluthertum. Wenn er in Gen. 3, 16 das ganze neue Testament fand, und in den Persönlichkeiten der Patriarchen von Gott gewollte Vorbilder Christi, in der Führung Israels das von Gott gewollte Vorbild der neutestamentlichen Gemeinde — und das in Formen, daß jedem „Historiker" die Haare zu Berge stehen, — so handelt es sich wahrlich nicht um belanglose exegetische Differenzen, sondern um einen wesentlichen Unterschied. Für Luther offenbart sich Gott nicht nach dem Gesetz fortschreitender Entwicklung, aus dem Nebel des Atavismus und Steinkultes im Bewußtsein seiner Frommen allmählich auftauchend, fortschreitend bis zur christlichen Erkenntnis hin, sondern nach der Freiheit seines Willens stellt er die Ewigkeit in die Zeit, das Vollkommene in das Unvollkommene hinein. Es ist eine Vergewaltigung Luthers, wenn man ihn so darstellt, als habe er gelehrt, daß Gott das Natürliche stufenweise, fortschreitend, wachsend über sich selbst hinausgehoben habe. So kann nur geredet werden, wenn man die bleibende Distanz zwischen Zeit und Ewigkeit, Welt und

Gott nicht kennt. Luther sieht, wie in die natürliche Geschichte, die aus Unvollkommenheiten besteht und mit Sünden behaftet und durchwirkt ist, die Gabe des sündlosen und vollkommenen Wesens hineingestellt wird, ohne Assimilation des Einen an das Andere. Joseph bleibt der sündige Sohn Jakobs, aber eben dieser sündige Sohn ist in seinem sündigen Leben der vollkommene Typus des Erlösers. Die Opfer des Tempeldienstes bleiben, was sie sind, nur den Juden gegebene Formen des Gottesdienstes. Als solche haben sie nur untergeordnete Bedeutung in Luthers Interesse. Aber gleichzeitig sind sie vollkommene Vorbilder und Abbilder des vollkommenen Opfers Christi, und als solche finden sie sein ungeteiltes Interesse. Denn als solche sind sie vollkommene Darstellungen des Vollkommenen, worauf man hoffte. Luther sah also zwei Linien in der Geschichte, die er streng inne gehalten hat. Die Distanz zwischen beiden hat er nicht nur gesehen, sondern er hat sie auch innegehalten und gewahrt. Das tat er nicht nur trotz, sondern auch wegen der Offenbarung. Seine Geschichtsbetrachtung sieht das irdische Werden durchwoben vom himmlischen Sein, jedoch so, daß das Werden ein Werden, das Sein aber ein Sein bleibt.

Das Sehen der Distanz und das Wahren der Distanz findet seinen deutlichen Ausdruck in Luthers Stellung zur Schrift. Denn die Geschichtsbetrachtung und die Schriftbetrachtung gehen miteinander in jedem Falle Hand in Hand. Wir wissen, daß Luther die Bücher der Bibel verschieden gewertet hat, obgleich es bisher noch kaum gelungen ist, nachzuweisen, daß Luther irgend ein Buch der Bibel wesentlich mit irgend einem anderen Buche auf dieselbe Stufe gestellt hat. Luther hat ebenfalls wohl gewußt, was er sagte, wenn er eine Bibelstelle einführt: So spricht Jesajas, Paulus usw. Er hat damit zum Ausdruck gebracht, daß hier Menschen geredet haben in menschlichen Worten und als Menschen geschrieben haben in Menschenschrift. — Aber wir wissen auch, daß Luther noch Einiges mehr von der Bibel gesagt hat, als jenes Wort über den Jakobusbrief. Es verdient gerade heute stark betont zu werden, daß Luther in diesen Menschenschreiben und Menschenreden Gottesschreiben und Gottesreden sah und anwendete. Nicht in mittelbarer Weise hörte er Gott hier reden, als handle es sich um eine Urkunde von der Offenbarung, oder um ein Zeugnis von der Offenbarung. Luther warf die Frage auf: Wie kann ich das

letztgültige Urteil über mich selbst zu wissen bekommen? Er antwortete: Gehe in die Schrift, da redet Gott unmittelbar mit Dir. Du brauchst keine Kerne herauszuschälen, nichts zeitgeschichtlich Bedingtes abzustreifen, sondern darfst und sollst bei göttlicher Ungnade sie so nehmen, wie du sie vorfindest. — Das Neuluthertum steht vor der Frage: Wie können wir gegenüber der Wissenschaft die Schrift halten, so daß wir sowohl der Wissenschaft als auch dem Erbe der Väter gerecht werden? Die Antwort lautet: Indem wir die Schrift vor der Wissenschaft ihres früheren Nimbus getrost entkleiden, und so das Ärgernis aus dem Wege räumen, und indem wir andererseits ihre relative Göttlichkeit durch ihren Stoff zu wahren versuchen, d. h. durch die Geschichte, die eine Gottesgeschichte ist. Was so entsteht, ist weder rein menschlich noch rein göttlich, weder der Wissenschaft noch dem Glauben imponierend. Der Grundfehler ist die Sucht nach einliniger Erkenntnis, die Verkennung der bestehenden unüberbrückbaren Distanz, einer Distanz, die es verbietet, Göttliches und Menschliches in einen Topf zu werfen und zu vermengen. Darum hat vom Neuluthertum aus die Formel, daß die Bibel Gottes Wort ist, nur rhetorische Bedeutung — ganz anders als bei Luther. Trotz der Distanz, die er sieht und wahrt, spricht er als wesentliches Urteil, die Bibel sei Gottes Wort. Er läßt sich weder durch Rhetorik noch durch Magie den Blick verwirren. Wo man die Distanz zwischen der Ewigkeit und der Zeit, zwischen Gott und Mensch übersieht und nicht wahrt, da muß man zur Rhetorik seine Zuflucht nehmen, wie das Neuluthertum, oder man wird zur Magie greifen, einer Gefahr, der wohl manche Orthodoxe erlegen sind, und die Bibel zum erweisbaren Worte Gottes machen. In beiden Fällen ist man gleich weit von Luther entfernt, der bei voller Erkenntnis und Wahrung der Distanz dennoch von einer Verbindung beider Pole wußte, weil er glaubte, daß das Endliche das Unendliche zu fassen vermöge. Aber je weniger man die Distanz sieht, desto mehr wird das Bekenntnis: Finitum capax zur Redewendung oder zur magischen Zauberformel.

Das wird noch deutlicher bei der Frage nach der Heilsgewißheit. Man hat die „Entdeckung" Luthers darin gesehen, daß er das Christliche von äußeren Werken befreite und in die Innerlichkeit verlegte. Hätte Luther das getan, dann hätte er den Teufel mit Beelzebub vertrieben. Es hat aber sehr viel für

sich, anzunehmen, daß Luther die ganze hochgepriesene Innerlichkeit — mit Recht hochgepriesen, denn die wahre Innerlichkeit ist die höchste Leistung des Menschen — als innerliche heimliche Werkerei gegeißelt hätte. Man verdirbt Luther, wenn man seine Lehre vom Glauben umfrisiert zu einer Lehre von inneren Zuständen. Nicht von den äußerlichen Werken schlechthin wollte er befreien — es gab viele äußere Werke, in welchen er seine Schüler und sich selbst gerne fleißiger gesehen hätte, — sondern er wollte, daß der Mensch von sich selbst gelöst würde. „Daß der alte Adam sterbe", das war das Ziel. Wer ist dieser alte Adam? Es sind nicht nur seine Sünden und bösen Lüste, sondern es ist der geborene und gewordene Mensch selbst mit dem Kern seines Wesens, mit seinem Ernst, seiner Innerlichkeit, seiner Frömmigkeit, auch da, wo er Gott für diesen Besitz dankt. So muß er sterben. Es gilt, sich zu verlassen. Mir ist nicht bekannt, ob sich auch in Luthers Werken der Ausdruck truncus et lapis findet, aber es finden sich in nicht geringer Zahl Äußerungen, die mindestens ebenso stark sind, wie die des Flacius. Nimmt man zu diesen Äußerungen Luthers den hohen Respekt, den Luther vor der Schöpfung Gottes hatte, dann ermißt man, welche Distanzen er zwischen Gott und Mensch sah, als er forderte, dies alles müsse sterben.

Warum soll der Mensch sich verlassen? Etwa darum, um nun doch durch göttliches Wunder ein „Nur—neuer—Adam" zu werden? Dann hätte der alte nicht nötig, täglich zu sterben. Er muß also auch im Christen noch recht lebenskräftig sein. Er lebt so lange, wie ich lebe. Gewiß hat Luther ein Wachstum des neuen Menschen gekannt, aber die christliche Ethik ist durch Luther nie zu einer Lehre der einlinigen Entwicklung, des Mehrwerdens als „die anderen" geworden. Auch hier tritt bei Luther zum Sehen der Distanz das Wahren der Distanz. Der neue Mensch sieht sich in der gegenwärtigen Erfahrung als das, was er auch früher war, als den Verlorenen.

Es ist an der Zeit, sich darauf zu besinnen, daß das Zentrum der Verkündigung Luthers nicht die Heilsgewißheit, sondern die Rechtfertigung gewesen ist. Für die Verkündigung kann diese Verschiebung des Schwerpunktes ziemlich belanglos sein, für die theologische Betrachtung wird sie verhängnisvoll. Denn Luthers Lehre von der Rechtfertigung zu einer Lehre von einem Erlebnis zu machen, ist Luther widersprechend. Luther

hat die Rechtfertigung weder erlebt noch erfahren, sondern er hat sie geglaubt. Er hat auch nie die Rechtfertigung als eine erneuernde Tat Gottes gelehrt, sondern als ein der Erfahrung widersprechendes Urteil. Was nach Luthers Meinung parallel mit der Rechtfertigung im Menschen vor sich geht, steht auf einem anderen Blatte geschrieben.

Macht man zum Zentrum der Verkündigung Luthers die Heilsgewißheit, dann verwechselt man Luther mit Spener. Die Heilsgewißheit ist etwas Immanentes, die Rechtfertigung etwas Transzendentes. Durch die Predigt von der Rechtfertigung hat Luther die Ehre Gottes gegenüber Menschenegoismus gewahrt. Der Mensch, der nach Rechtfertigung strebt, strebt gewiß nach seinem eigenen Heil, aber in demselben nach Gottes Ehre. Heilsgewißheit ohne Rechtfertigung kann ich bei vollster Wahrung meines frommen Egoismus erstreben. Darum ist es faktisch belanglos, ob man die „Gerechtigkeit Gottes" im Römerbrief als Gen. objections oder subjections faßt. Es gibt keine Rechtfertigung des Menschen ohne eine Rechtfertigung Gottes. — Was ich Heilsgewißheit nenne, kann Offenbarung sein im Sinne einer gehobenen natürlichen Menschlichkeit. Rechtfertigung im Sinne Luthers ist immer Mitteilung vollendeter Göttlichkeit. Etwas wie Heilsgewißheit kann entstehen durch Einfluß auf Menschen, durch Apologetik. Rechtfertigung kann nur entstehen auf dem Wege, wo Gott sich beeinflussen läßt, wo man Macht hat an Gott. Die katholische Kirche meinte, Macht an Gott zu haben durch die Messe. Das verwarf Luther als Götzendienst. Er zerschlug mit eiserner Hand überhaupt jede Illusion einer Macht an Gott (cf. de serv. arb.), wie ihm selbst alle diese Illusionen zerschlagen waren. Aber dem, der Verzicht leistet auf jede Macht an Gott, weil ihm alle Illusionen zerschlagen waren, dem predigte er, daß er Macht an Gott habe in der Form des Armen- und Gnadenrechtes. Auch seine Predigt war ihm solche Macht an Gott, weil sie Verkündigung des Wortes Gottes war. Aber auch hier war es die Form des Armen- und Gnadenrechtes. Ebenso wurde ihm sein Gebet, welches wahrlich in Jahren seines Lebens sich als machtlos erwiesen hatte, eine Macht an Gott, als er lernte, daß auch das Gebet als natürliche Tat keine Macht an Gott verleiht.

Luther hat — in anderen Ausdrücken — so gesprochen und er hat — so gehandelt. Sein Beten, die Praxis seiner Absolution,

seine Art zu predigen, legen davon Zeugnis ab. So beten, wie Luther oft gebetet hat, so zu sprechen: Ich versöhne Dich mit Gott, wie Luther gesprochen hat, zu predigen, als einer, der Himmel und Hölle in der Hand hat, wie Luther predigen konnte, ist in gegebenen Verhältnissen Hybris. Das ist Luther auch nicht unbekannt gewesen. Aber er hat offenbar eine Daseinsweise des Christen gekannt, wo das alles nicht mehr Hybris, sondern Recht und Pflicht ist. Hybris ist es, wenn Macht und Recht an Gott durch Tauschhandel, Vermehrung, Verbesserung, Veränderung meiner Menschlichkeit erreicht werden sollen, denn so würden satanische Verheißungen sich erfüllen (cf. Gen. 3). Recht und Pflicht ist es, wenn die Rechtfertigung mir Verlust, ja Tod, einmal und immer wieder bedeutet und einträgt, wenn ich gerechtfertigt bin als der Gottlose im Präsens, wenn ich Macht als der Machtlose, Recht als der Rechtlose bekomme.

Damit erst ist die Frage der Heilsgewißheit aufgerollt. — Das Neuluthertum ist seinem Wesen nach Erfahrungstheologie. Es meint, auf diese Weise dem Erbe der Väter und der modernen Weltanschauung zugleich gerecht werden zu können, ja, sie mit einander aussöhnen zu können. Die Wissenschaft fordert Erfahrungen am Erfahrungsobjekt. Das Neuluthertum meint, dies Erfahrungsobjekt in seiner Wahrheit und Gewißheit aufweisen zu können. Das wäre nur möglich, wenn diese Erfahrung an allen Orten und zu allen Zeiten wiederholbar wäre, sonst kann von wissenschaftlicher Erfahrung im strengen Sinne nicht geredet werden. Will man die Forderung der Wissenschaftlichkeit nicht so hart stellen, dann muß immerhin noch verlangt werden, daß die Erfahrung für jeden nachprüfbar ist. Sonst sind die Schlüsse, die man von der Erfahrung auf das Objekt ziehen will, belanglos. Aber keine der beiden Forderungen entspricht dem Wesen der christlichen „Erfahrung". Ja nicht einmal ich selbst kann über das, was mit mir vor sich gegangen ist, zu allen Zeiten klar werden. Die methodischen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, übergehe ich. Aber auf den Grundfehler weise ich hin: Man sucht einen Zustand im Leben des Christen zu konstatieren, der über die bleibende Distanz hinausgewachsen ist, einen Zustand, der für die Reflexion als ein eindeutiger erfaßbar ist. Denn nur derartige Zuständlichkeiten, die nur ein „ja" sind, sind geeignet, eine Erfahrungswissenschaft zu fundieren. Aber gerade Luther hat den Zustand des heilsgewissen Christen zweipolig dargestellt: auf der

einen Seite Glauben, auf der anderen Anfechtung. Es gibt Stellen in seinen Schriften, die die Anfechtung zum Kennzeichen des Christenstandes machen. Ist das aber Luthers Lehre, dann fällt an einem wesentlichen Punkte die Verwandtschaft mit Luther für das Neuluthertum fort. Dann wird auch das Bekenntnis: Finitum capax für die Heilsgewißheit belanglos, jedenfalls, soweit er etwas spezifisch Lutherisches enthalten soll. Denn das Neuluthertum kann in den Grundzügen seiner Theologie nur einen einpoligen Zustand kennen, weil sonst die Möglichkeit einer Erfahrungswissenschaft fortfällt. Wenn der Chemiker an Quecksilber arbeitet, so rechnet er damit, daß sein Erfahrungsobjekt niemals zugleich Nichtquecksilber sein kann. Wer aber die „Erfahrung" des Christen erforschen will, muß damit rechnen, daß das erfahrene Heil zugleich Unheil, die Erhebung zu Gott zugleich Erniedrigung, die Gemeinschaft mit Gott zugleich unendliche Entfernung ist, er muß mit einem Orte rechnen, an dem „ein dunkles Wort leuchtet".[1]) Diese doppelpolige Materie ist sogar der Selbstreflexion zu zart, wie viel mehr der wissenschaftlichen Behandlung.

Und doch ist es auf der Hand, daß Luther von Heilsgewißheit geredet hat, aber so, daß das Ja, welches zugleich ein Nein ist, zu seinem Recht kam. Alles Erweisbare, was mich zur Gewißheit führen könnte, hat Luther zerschlagen. Der Weg, den Luther zur Gewißheit weist, ist der Verzicht auf alles Erweisbare. Aber in der bleibenden Distanz, in dem bleibenden „ja" und „nein", ähnlich seiner Stellung zur Christologie hat er Heilsgewißheit gepredigt. Es ist an Luther immer wieder die Gewalt seines Auftretens bewundert worden. Woher kam sie? Warum haben wir nichts von seiner Parrhesie?! Es ist uns Luthers Lehre doch oft genug vorgetragen worden. Gewiß gibt es nur einen Luther. Gewiß ist er ein ganz besonderer Mann gewesen. Aber wenn seine Lehre wirklich aus der Wahrheit ist, dann müssen doch die Bekenner dieser Lehre der Art nach dieselbe Parrhesie haben, mag Luther dem Grad nach weit über uns allen stehen bleiben. Die Erklärung scheint mir da zu liegen: Es genügt nicht zum Schießen, daß man

1) W.A. 40 I S. 204 (Zu Gal. 2, 13). Ibi omnino sic te geras, quasi nunquam de lege Dei quidquam andieris, sed ascendas in tenebras, ubi nec Lex nec ratio lucet, sed solum aenigma fidei quae certo statuat se salvari extra et ultra legem, in Christo. Ita ultra et supra lucem legis et rationis ducit nos Evangelium in tenebras fidei, ubi Lex et ratio nihil habent negotii.

Pulver und Kugel hat. Das Pulver muß die Kugel durch den zu engen Lauf hindurchpressen, dann erst bekommt die Kugel Richtung und Kraft. Wir haben — vielleicht! — Pulver genug, aber wir scheuen uns, als Kugel durch den zu engen Lauf gepreßt zu werden. Es ist ein ander Ding, von Heilsgewißheit zu reden, wenn es gelungen ist, die wesentlichen Ärgernisse aus dem Wege zu räumen, wenn man einen Weg gefunden hat, der trotz allerlei Schwierigkeiten eben doch ein Weg ist —, oder wenn man „das Bad und den Schweiß ausstehen mußte, darin Luther im Papsttum gesteckt" ist, wenn man „auf der Schweißbank gesessen ist, und viel Angst und Not gelitten" hat, wenn man den Weg geführt ist, der kein Weg, sondern eine tiefe Kluft ist. Wir scheuen zurück davor, die bleibende Distanz zu verkündigen. Wir fürchten, den letzten kümmerlichen Einfluß zu verlieren, wenn wir die Pforte so eng bleiben lassen, wie sie ist, wenn wir den Glauben predigen, der das Unglaubliche glaubt, das Unfaßliche faßt, wenn wir predigen, daß es in allen Fällen Rettung nur für den Rettungslosen gibt. Darum suchen wir Anknüpfungen, da, wo nach unserer Einbildung schon „Vorbereitungen der Rettung" in der Natürlichkeit des Menschen sind, anstatt alle diese Illusionen bei uns und bei anderen eiligst zu zerschlagen in der Erkenntnis, daß nur der Verlorene gerettet wird. Dieser Mut zur Mutlosigkeit gäbe uns den Drang, dessen wir bedürfen. Wir würden als Theologen und im Christenstande das „Angstschwitzen" lernen, und es bei anderen in unserem Amte in Freude mit Zittern sehen. Das würde uns Parrhesie von der Art Luthers geben. Wir würden dem Teufel spotten, den Tod verlachen, Gott gegenüber auf Armen- und Gnadenrecht pochen lernen. Als Spenglers Buch erschien, da überfiel das geistige Deutschland eine Angst, es könnte wahr sein, daß unser Stolz, unsere Kultur, ihrem Ende entgegengeht. Aber die Aussicht, die Spengler uns eröffnet, ist goldige Zukunftsmalerei gegenüber der fürchterlichen Verlorenheit und Machtlosigkeit, wie Luther sie für die Gegenwart dem Einzelnen und der Gesamtheit predigt. Welche Angst würde uns erst befallen, wenn wir, anstatt diese seine Verkündigung als zeitgeschichtlich bedingten Augustinismus abzustreifen, sie uns zu eigen machten! O, selige Angst! Das würde uns auf die Heilsgewißheit vorbereiten. Denn das ist Heilsgewißheit: In jedem Augenblick wissen, daß mir der Teufel zu stark ist, daß mit mir selbst nichts zu machen ist, daß ich vor Gott völlig recht- und

machtlos bin und doch in demselben Augenblick frei sein von der Angst vor dem Fürsten der Finsternis, von der Verzweiflung über mich selbst, von der Ohnmacht vor Gott. Da würde das Bekenntnis: Finitum capax infiniti inhaltlich wahr.

Will das Neuluthertum die Auseinandersetzung gegenüber der dialektischen Theologie von dem Bekenntnis aus führen: Finitum capax, dann muß es erst die Voraussetzungen Luthers sich zu eigen machen. Wenn die dialektische Theologie bekennt: Finitum non capax, dann ist sie Luther näher als das Neuluthertum. Aber auch die dialektische Theologie wird wissen müssen, gerade im Blick auf Luther, daß man mit großer Schärfe Distanzen sehen und wahren kann, und dabei doch bekennen: Finitum capax infiniti.

Anmerkungen

Karl Fetzer, Das Wort Gottes und die Predigt.

(Stuttgart 1925, Calwer Verlagsbuchhandlung.)

Diese Schrift ist als ein Fortschritt in der Diskussion über diese Frage anzusprechen. In einem ersten „diagnostischen" Teil (S. 10—66) bietet sie eine Kritik der bisherigen Haupttypen in der Predigttheorie, der erziehenwollenden und der künstlerisch-darstellenden Predigtform. Denn darauf sei die Unsicherheit in den Vorschlägen zur Gottesdienstreform zurückzuführen, daß man sich über Wesen und Aufgabe der angefochtenen oder verteidigten Predigt im Unklaren befindet. F. zeigt, daß beide Typen der Predigttheorie auf dem Begriff der Gemeinde fußen, sei es auf dem einer unvollkommenen oder auf einer solchen der beati possidentes. Setzt aber jene Auffassung wenigstens den Prediger als einen durch Amt oder Person höher stehenden voraus, so steht diese mit der Tatsache im Widerspruch, daß unsere Gemeinde nicht wirklich eine reife Christengemeinde ist. Diese Mängel der Begriffe werden auch dann nicht behoben, wenn man etwa sagt: das fromme Bewußtsein der idealen Gemeinde rede zur realen. Hier verschwimmt die Grenze der „kultischen" und erziehenwollenden Predigt (S. 49). Schließlich zeigt sich, daß die moderne Homiletik aus Resignation auf allen strengen Predigtbegriff verzichtet (S. 55 f.) und die ganze Arbeit der Jeweiligkeit des Gemeindebedürfnisses (vergl. Niebergalls Begriff des Wortes Gottes bei F. S. 61) oder der Ansicht des Predigers ausliefert. „Die beiden bisherigen Begriffe der Predigt sind nicht durch einen breiten grundsätzlichen Graben zu trennen, sind vielmehr zwei zusammengehörige .... Der eine, ausgehend vom sittlich-religiösen Mangel der Gemeinde, versteht das Evangelium (Wort Gottes) als Mittel, diesen zu beheben. Der andere, ausgehend vom sittlich-religiösen Besitz der Gemeinde, läßt das Evangelium (Wort Gottes) in deren religiösem Bewußtsein aufgehen. Keiner aber erkennt klar den im Evangelium (Wort Gottes) gegebenen Tatbestand" (S. 66).

2. Die praktische Theologie ist nach der heutigen Organisation der theologischen Disziplinen der Ort, wo die Theologie ihres eigentlichen Bodens und der Stätte ihrer Bewährung, der Kirche, inne zu werden hat. Oder sie ist umgekehrt der Posten, durch welchen die Landeskirche ihrem „Nachwuchs" zum Übergang in die Praxis behilflich ist. Beide Teile haben höchstes Interesse an der Frage, was in dieser Disziplin vorgeht. Hat man nicht vielfach den Zuspruch des praktischen Theologen dahin verstanden: „Es war mit der grauen Theorie gar nicht so ernst gemeint!"? Nun hat F. das Verdienst, theologische Gesichtspunkte an die Arbeit der praktischen Theologie, zunächst der Homiletik, herangetragen zu haben. Denn was wäre Theologie, wenn nicht vor allem auch wissenschaftliche Besinnung über die Tätigkeit der Kirche? Und die neuere Theologie zeigt selten ihr Gesicht so unverhüllt wie bei der Prinzipienlosigkeit in praktischen Dingen und dabei in der Überschätzung des Praktischen auf der anderen Seite. — F.'s Formel für den sich enthüllenden Schaden ist „das verkehrt Anthropozentrische" (S. 63). Diese Kritik ist an sich nicht so neu, wie die hier gegebene Durchführung, die Lösung der so gestellten Aufgabe ist damit freilich auch schon angedeutet.

3. Im zweiten „therapeutischen" Teil (S. 67—106) geht nun F. plötzlich auf die „Lösung" los, nachdem er unvollkommene Ansätze zum Richtigen bei den neueren Lutheranern aufgezeigt hat. Unvollkommen merkwürdigerweise deshalb, weil ihnen „die nötigen religionspsychologischen und systematischen Unterlagen" noch fehlten (sic! S. 75). Waren die bisherigen Predigtbegriffe alle ganz oder stark am menschlichen Interesse orientiert, so ist der Predigtbegriff F.'s „vielmehr streng theozentrisch: die Predigt ist das Bemühen (!) eines Menschen, durch freie Rede dazu mitzuwirken, daß der im Schriftwort uns seine Gemeinschaft schenkende Gott einem Kreis von anderen Menschen gemeinsam durch den hl. Geist gegenwärtig werde" (S. 77). Die Predigt also soll nichts geringeres leisten als: Gott vergegenwärtigen. Darin findet sich F. mit Holl und Schäder einig, im „theozentrischen" Interesse auch mit Barth, der ihm lediglich zu rückhaltsvolle, nur potentielle Aussagen macht, „stecken bleibt" (S. 78 f.).

Der Ansatzpunkt zur Verwirklichung des Theozentrischen in der Predigt ist im Evangelium, im Text, geboten. Gott redet zu uns wesentlich im Wort (der Schrift), nicht anders entsteht überhaupt reale Gemeinschaft. „Wort" ist alles reale Aus-sich-heraustreten, bei Gott wie beim Menschen. Wodurch aber wird das zur unmittelbaren Anrede? Eben als das gesprochene Wort. Nicht geistliche Eremiten will Gott, sondern Gemeinschaft der Angeredeten untereinander. Und neben diesem Wort doch noch Predigt? Diese will tatsächlich mehr sein als Exegese, will παρακαλεῖν und νουτεθεῖν. Die Schriftstelle soll uns vor die „Wirklichkeit" Gottes stellen, nicht nur vor seine Gültigkeit, seine Wahrheit, seine Idee (S. 90). So verhält sich die Predigt zum Text „wie die Fuge zum Thema, die also nichts bringt als immer neue Versinnlichungen für die durch das Schriftwort versinnlichte pneumatische Wirklichkeit, und so die Gemeinde nicht nur jene Gotteswirklichkeit, Gott als lebendig gegenwärtigen sehen läßt, sondern sie vor allem gemeinsam vor dieses Gottes Angesicht festhält" (S. 91). Darum handelt es sich, daß Gott als „pneumatische Wirklichkeit, als Gegenwartsmacht" erlebt werde (S. 93). Hinsichtlich der Gemeinde gilt es nun, ihr diese Wirklichkeit entgegentreten zu lassen, verstanden zu werden als Prediger im Namen des Gotteswortes (S. 94).

4. Es handelt sich aber vielleicht in der Homiletik gar nicht in erster Linie darum, einen normierenden Begriff aufzustellen, der uns erst die Predigt ermöglicht, sondern vielmehr um eine Deutung des Geschehens der Predigt. Denn das aktuelle „Wort", primär der Logos, sekundär die Verkündigung, begründet ja fortwährend bereits die Kirche, in der wir dann auch Theologie, auch „praktische Theologie", treiben. Und die Homiletik fragt nach dem Verhältnis vom Hören dieses Wortes zum Gesprochenwerden, und wieder zum Gehörtwerden.

Um einen „theozentrischen" Ansatzpunkt hat sich auch F. bemüht, und in der Richtung des Schriftwortes ist er zu suchen. F. hat die Verkehrtheit des präteritalen wie des pädagogischen wie auch des künstlerisch darstellenden Predigtbegriffs erwiesen. Er setzt demgegenüber das Wesen der Predigt in einen synthetischen Akt des Predigers, zwar eines Menschen, aber eines „ἄνθρωπος πνευματικός" (S. 95), der darum nötig ist, um die Wirklichkeit „hinter dieser noëtisch gedanklichen, geltenden Welt" (S. 90) des Textes zu sehen und verständlich auszusprechen. Diese Intuition ermöglicht ihm das πνεῦμα. Darum hat der Prediger wie die Ge-

meinde zu bitten, also eben um die Kraft zur Erfassung und Herausstellung einer Synthesis, welche im Text primär vorgedeutet, der Gemeinde gegenüber sekundär expliziert herausgestellt werden soll.

Welcher Art aber ist jene „Vergegenwärtigung Gottes", welche die Predigt als Aufgabe hat? Mindestens eine dreifache Möglichkeit ist hier zu sehen: 1. handelt es sich um ein real-ontisches Aufsteigen zur Anschauung und zum angelischen Lob Gottes? Hierauf scheint schier die hochgemute Aussage von der visio beatifica (S. 102) deuten zu wollen. Aber wie könnte die durch kein Schweigen in solche Ekstase versetzte, nur hörende und singende und betende Gemeinde durch einen Prediger dorthingeführt werden? 2. Handelt es sich um die sakramentale Gegenwart, welche ja im Sinne Löhes und Vilmars durchaus auch beim „Wort" denkbar wäre, aber dann doch eben nicht erst durch ein „Bemühen" hervorgerufen zu werden braucht? Dürfte völlig hier und überhaupt ernsthaft ein „Mitwirken" des Predigers auch nur in Erwägung gezogen werden? 3. Es bliebe noch die intentionale Vergegenwärtigung, die eben durch den Satz angedeutet ist „Gott redet". Aber dann ist die Synthese nicht direkt möglich. Sondern geht den rauhen Weg über Exegese, Übersetzung von Wort und Bild (Allegorese), Anagogie, vielleicht sogar auch Pädagogie. Warum berührt aber F. das Verhältnis von Predigt und Exegese nur nebenbei? Das gilt es eben zu sehen, daß das „Theozentrische" nicht rein darstellbar ist. Darauf hätte sich F. etwa auch durch Barths Scheu vor „direkter Rede" hinweisen lassen sollen (cf. S. 79).

Es ist vielleicht kein Predigtbegriff, den die Homiletik braucht. Werden wir erst wieder von einer praktischen Theologie, d. h. einer Anleitung für Praktiker zu einer Pastoraltheologie zurückgefunden haben, zu einer Theologie, die aus einem Gespräch des pastor und doctor ecclesiae entsteht, so werden wir darauf sinnen, das ganze Leben des Christen theologisch zu bedenken. Neben der kerygmatischen wird die lehrhafte Predigt, neben der Predigt auch die Homilie ihren „Ort" bekommen. Und als Vorbereitung des Predigtinhalts müßte jener Gedanke des Collegium biblicmu Vilmars verwirklicht werden, daß unser ganzes Tun gerichtet ist darauf: O Land, Land höre des Herrn Wort.

Darum, und — dahin ist uns Fetzers Buch mit seinem einsichtsvollen Ansatz und seiner schillernden Lösung dennoch „richtunggebend".

Wolfgang Trillhaas (Regensburg).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart,

Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. völlig neu bearbeitete Auflage. 1. und 2. Lieferung, Subskriptionspreis je RM. 1.80. Mohr, Tübingen.

Von der 2. Auflage der R.G.G. liegen nunmehr die ersten 6 Bogen vor. Die „R.G.G." war vor 15 Jahren der Ausdruck des theologischen Liberalismus. Nunmehr soll sie „alle Richtungen" heranziehen. Tatsächlich weist das Verzeichnis der Mitarbeiter Namen aus allen Lagern auf. In den ersten Lieferungen freilich zeigt sich diese Weite nur in den historischen Artikeln und biographischen Notizen. In den systematisch grundlegenden Ausführungen kommen nach wie vor die Wortführer der ersten Auflage und deren Nachfahren zu Wort. Daraus erklärt sich dann wohl auch, daß die Ankündigung des Verlags, diesmal das Dogmatische stärker zu Wort kommen zu lassen, bis

jetzt noch keine Erfüllung gefunden hat. Nimmt man als charakteristischen Aufsatz der ersten Lieferungen den großen sechsfach gegliederten Artikel über das Abendmahl, so sieht man hier als Mitarbeiter nebeneinander: Karl Ludwig Schmidt, Wiegand, Arnold Meyer, Hans Lietzmann, Pfarrer Graff, Mart. Schirm. Das Bemühen, „für jeden Abschnitt den geeigneten Mitarbeiter zu finden," kam leider der Einheitlichkeit des Artikels nicht zugute. So scharfsinnig die Untersuchung des Neutestamentlers ist, so übersichtlich die des Dogmen- und Kirchenhistorikers und so überlegt die des praktischen Liturgen, den Dienst, Vorarbeit für den Systematiker zu leisten, haben sie umsonst unternommen. Der Abschnitt „Die Bedeutung des Abendmahls für die Gegenwart" ist in seinem synkretistischen Bemühen nicht nur unbefriedigend, sondern steht vor allem dadurch in einem grotesken Gegensatz zu dem der übrigen Mitarbeiter, daß er zwar allen Momenten, die je in der Abendmahlslehre als wichtig erhoben wurden, ihr Recht zuerkennt, ausgerechnet aber von dem Gedanken der Parusie Christi, die nach Karl Ludwig Schmidt als entscheidende Botschaft hinter dem urchristlichen Abendmahl stand und die von Graff mit Recht als das Stück unserer gottesdienstlichen Übung gewürdigt wird, dem ungleich mehr Bedeutung zugemessen werden muß wie bisher, so vollkommen fremd gegenüber, daß er es gar nicht erwähnt. Daß die dogmatische Besinnung hier verschämt durch den Versuch, „die Bedeutung für die Gegenwart" aufzuweisen, ersetzt wird, ist ein wirklicher Mangel (in der 1. Aufl. trug dieser Abschnitt noch die Überschrift „dogmatisch"). Es ist zu hoffen, daß solche Unebenheiten und Unausgeglichenheiten innerhalb der einzelnen Artikel im Fortgang der Arbeit vermieden werden und daß die angekündigte systematische Besinnung wirklich an den wichtigen Punkten der kirchlichen Lehre geübt werden, denn nur so kann der Hiatus, der zwischen den glänzenden geschichtlichen Ausführungen und den systematischen klafft, beseitigt werden. Die historischen und referierenden Artikel, sowohl die aus der Vergangenheit, wie die aus der Gegenwart sind sorgfältig und wohl informierend. Aufgefallen ist mir nur, daß zwar alle Männer, die dem akademisch-theologischen Leben angehören, gewissenhaft notiert werden, daß aber ein Mann, wie der Begründer der Individualpsychologie, Alfred Adler, nicht erwähnt wird, obwohl er es doch für „die Gegenwart" genau so verdient, wie sein Namensvetter von der ethischen Kultur. M.

Unser Glaube. Evangelisches Religionsbuch für höhere Schulen, Unterstufe Heft 1 und 2. Her. Amling und Neumann. Verlag Oldenbourg, München-Berlin.

Lehrbücher sind Geschichte der Geschichte. In ihrem Spiegel sieht sich die Idee an. Geist oder Ungeist eines Geschlechtes gibt sich kund. Gerade weil das Lehrbuch dem kommenden Geschlecht gehört, verrät es am deutlichsten, wo und wie das gereifte den Ort seiner Geschichte einmißt. Ein echtes Lehrbuch fordert soviel Gewißheit wie Demut, soviel Gewissenhaftigkeit wie Zurückhaltung. Dies gilt vor allem für Übergangszeiten. Jedes Lehrbuch ist Gesetz; notwendig und zweckdienlich; aber wenn der Gesetzgeber dem Propheten nicht begegnet, dann zwingt er die noch wandlungsfrohe Lebendigkeit zu früh in die erstarrende Ordnung. Wahrhaftig zum Lehrbuch, das Schuldner einer Generation ist, gehört ein hohes Ausmaß des Mutes — vor allem zu einem Religionsbuch. Denn so gewiß niemand den Erzieher zum Sklaven des Buches erniedrigt, so ernst ist

es um das Religionslehrbuch, weil es Verkündigung des Gotteswortes sein soll, weil es die Stelle ist, wo junges Volk die Zwiesprache mit Gott vernimmt, vielleicht nie wieder im Leben so nahe vernimmt. — Die letzten Jahre sind in dieser Hinsicht kühn. Eine Fülle neuer Religionslehrbücher erwuchs. Zunächst mag das wohl eine höchst nüchterne Frage neuer Lehrpläne sein. Man kann auch nicht leugnen, daß gerade für höhere Schulen wirkliches Bedürfnis vorliegt; man mag auch niemand tadeln, daß er es wagt; niemand aber darf auch verargen, wenn ein solch wichtiges und neues Buch strenge Kritik erfährt. Sie entstammt der Teilnahme, nicht der Kritiksucht.

Ein gemeinsames Merkmal tragen all die neuen Versuche. Es ist die künstlerische Ausstattung. Auch in der Auswahl der Bilder gehen sie weithin überein. Die alte Kunst vor und um die Reformation kommt vornehmlich zur Geltung; zaghafter schon wählt verständiger Sinn die neueren Meister der religiösen Kunst. Die obigen Hefte geben ausgezeichnete, eindrucksvolle Bilder. Ja an ihrem Ort sind sie feinsinnig ausgesucht. Aber kommt nicht jedem eine Frage, der die Bilder nacheinander durchsieht? Wir meinen nicht, ob dieses oder jenes Bild mehr oder weniger klassisch ist; eher könnte man an Einheitlichkeit denken, wenn Michelangelo, Rembrand, Schongauer, Dürer, Uhde, Gebhardt, Steinhausen friedlich nebeneinander stehen. Aber sofort macht der Überlegte zu Ungunsten der sogen. Einheit die lebendige Mannigfaltigkeit etc. geltend. Die Frage ist eine andere: Bedeutet der Rückgriff auf die alte Kunst nicht eine Ungeschichtlichkeit? Wirken die Bilder nicht doch wie ein Museum? Ist es das Wort, das auf uns zugesprochen ist, das auch ganz dieser unserer Geschichte gleichzeitig ist? Absichtlich überspitze ich den Widerspruch, der in den Fragen steckt. Denn ein zwiefaches ist meine Anschauung. Einmal die Gleichzeitigkeit ist tatsächlich nicht da. Nicht als ob jene Kunst für uns eine nur historische Angelegenheit wäre, aber wir sind für jene Kunst eine historische Angelegenheit. Ist denn etwa Dürers Ritter, Tod und Teufel im Ernst unsere Lebenswirklichkeit, in der wir leben? So mag man die Bilder des Buches anschauen — wieviel ist uns daran gewissenpackende Sprache, wieviel freundliche Illusion? Und ein Zweites: Ein wirklich mit der Bibel zusammenverwachsenes Bild wird erst wieder eine wirkliche Bilderbibel uns schenken. Die Bilder sind, so wie sie erscheinen, Illustration. Besser als nichts, besonders wertvoll die Landschaften. Daß man uns hierin nicht mißverstehe. Aber eine Bilderbibel müßte heute eben über die alten, uns trotzdem lieben Illustrationen hinaus; Illustration ist Textzugabe; ohne sie ist der Text ein Ganzes, aber nicht sie ohne Text. Eine Bilderbibel ohne Wort müßte sie sein, weil das Wort ihr Bild gestaltet hat. Ein Verlag wie Oldenbourg sollte einen neuen Weg gehen. Noch eins zu dem ersten Punkt, was man über den Bildern zu leicht übersieht. Jedes Buch muß für sich selbst Kunst sein; seine Schrift, sein Satzgefüge: Die beiden Hefte erfüllen die Ansprüche; schlicht, deutlich ist die Schrift. Die Initialen der Luther'schen Vollbibel von H. Lufft (1534) sind eine Zierde.

Eine zweite Eigentümlichkeit aller neuen Rel.-Bücher ist die Gestaltung der Sprache. Das Vorwort des 1. Heftes greift scharf zu: „den Text verständlich zu machen und jede Schwierigkeit sprachlicher Art aus dem Wege zu räumen". Vorsichtiger formuliert das 2. Vorwort: „so gebunden wie möglich, so frei wie nötig". Ohne Bedenken werden wir für die Unterstufe, teil-

weise auch Mittelstufe der Volkshauptschule, sagen wir 10. Lebensjahr, manche archaische Form preisgeben. Anders jedoch denke ich über das nächste Alter. Sprache ist nicht nur Geschichte; Luthers Sprache vollends hat mythus- und personbildende Gewalt. Wer die Sprache ändert, greift nach Geist und Sinn. — Die Umprägung scheint mir nicht überall glücklich vollzogen. Das erste Heft ist nicht behutsam gearbeitet. Vieles ist nicht nötig, manches nicht zweckdienlich. Soll der Artikel etwa den Rythmus stärken: am Anfang schuf Gott d e n Himmel und d i e Erde. D a war die Erde. Jugendschriftenstil mag es sich erlauben: Joseph wuchs zu einem m u n t e r e n Knaben heran (1. H. 10); in der Zeitung mag man „die bewährte Führung" rühmen (1. H. 38 hier Josua); Mattigkeit erweichter Sprachkunst ersetzt die harte Gewalt des Anspruches: des Todes sterben durch ein sanfteres den Tod e r l e i d e n (10); schwächt auch den Zorn Gottes über Kains Opfer ab in einen vermenschlichten Affekt: Kains Opfer ä r g e r t e Gott (12). — Luthers Sprache ist ungleich stärker. Es wäre zu wünschen, daß eine 2. Auflage namentlich im 1. Heft diese „Verbesserungen" zurücknähme. (So auch 2. Heft 28, 27 d e s — wes.) Der Druckfehler im Register (1. Heft 33) wird sich selbst beheben. Verwunderlich ist nur eins: im Bild freut man sich an dem eckigen Holzschnitt, in der Sprache dagegen herrscht die Andacht zum Zeitgeist. Leiden wir Erzieher nicht zu sehr unter dem Wahn, als ob das Zeitnahe auch das Geschichtsmächtige sei? Monumentales bedarf des Abstandes; Entfernung macht gewaltig, Annäherung an unser sog. Seelentum zerstört die Wucht bildender Kraft.

Unmittelbar zur Sprachgestaltung gehört die Erzählung. Daß der Prophet Amos aufgenommen ist, bleibt jedenfalls verdienstlich; aber wie die Geschichte erzählt wird, ist nicht gut. Überfluß an attributiven Adjektiven macht eine Schilderung nicht lebendig. Die Gewalt der Spannung, die aus dem Zusammenprall der prophetischen Botschaft mit der Geschichte seines Volkes entsteht, ist nicht gepackt. Warum, fragt man weiter, fehlt die Geschichte: Elias auf dem Horeb? Ganz davon abgesehen, daß Ahab schief charakterisiert ist, sollten die psychologischen Neigungen gar getragen sein von einem religionsgeschichtlichen Rationalismus? Wir glauben es nicht, der Lehrplan mag schuld haben. In jedem Fall soll aber ein Herausgeber besser sein als ein schlechter Lehrplan.

Damit sind wir schon hinübergeschritten zur eigentlichen Sache, um die es sich in der biblischen Geschichte dreht. Die Theologie meldet sich zum Wort. Nun wirbelt es durcheinander. Welches theologische Kriterium bestimmt die Auswahl des Stoffes in einem Rel.-Lehrbuch? Die Religionsgeschichte ist hier nicht gewählt, aber auch nicht die Heilsgeschichte; auch nicht, wie es vielfach geschieht, aus theologischer Verlegenheit — eine nur pädagogische Methode. So begrüßenswert die letzte Ausnahme von der üblichen Regel ist — das, was an die Stelle der Heilsgeschichte tritt, ist ein Rückschritt, d. h. pädagogisch ist es durchaus modern. Das Lieblingswort für Kirchengeschichte und A. Test. ist „das Lebensbild religiöser Persönlichkeiten". Man kann diesen Nachgeschmack des 18. Jdts. kaum ertragen. Ganz und gar nicht aber geht die Vorbildersammlung. Was dort noch verständlich ist als Gegenschlag gegen toten Historismus, ist hier moralisches Destillat des 18. Jdts. Der Wegfall der Jugendgeschichte Jakobs kann u. U. geschehen (Nr. 21), die ägyptischen Plagen zu verkürzen ist unschädlich; aber den Traum Jakobs streichen, den Un-

gehorsam des Mose (37); Davids Fall — ist nur mit einer recht engen Pädagogik, und mit einer noch schlechteren Theologie zu rechtfertigen. Selbst im engen Rahmen des Vorwortes „Vorbilder der Frömmigkeit" ist dieser Abstrich nicht richtig. Der Vorbildgedanke ist moralisiert. Als ob es um einen unfehlbaren Mose ging, und nicht um die heilige Majestät Gottes, die auch ihren Knecht trifft. Der idealisierte David hat mit seinem Bußpsalm nicht mehr das trotzige und zerschlagene Herz gemein. Gottes Gnade ist Bußanspruch; Gottes Gericht Verwerfung und Berufung — soll das alles schwinden? Ich vermute, daß der Pädagoge und Psychologe dem Theologen die Vollmacht verkürzt hat.

Das 2. Heft handelt vom n. Testament. Wir haben hier auch allerlei Bedenken. Sie sollen zurückgestellt werden gegenüber dem Guten, das hier vorspricht. Einen Ratschlag dürfen wir anbringen: Wünschenswert wäre bei allen Texten, mindestens im n. Test., der Hinweis auf die Bibelstelle. Viele Schüler überlesen es; einige werden fragen, einzelne die Geschichte in der Bibel selbst aufsuchen. Evangelischen Kindern kann nicht früh genug eingeprägt werden, daß die hlg. Schrift Regel und Richtschnur des Glaubens ist.

Wir haben die beiden Hefte des neuen Rel-Lehrbuches scharf überprüft. Noch einmal aber heben wir hervor, wie schwierig es in einer Übergangszeit der Theologie, Geschichte und Pädagogik ist, ein solches Werk zu wagen. Daß es trotzdem gewagt werden muß um von einem neuen Anfang aus das evangelische Schulbuch wieder in seinen Rang zu bringen, das bleibt das Verdienst des Verlags; auch dies, daß er für seinen Teil das Beste leistet, was in der noch unentwickelten Lage zu leisten ist. Möge die Kritik an der gedeihlichen und gewünschten Förderung des Ganzen mithelfen.

Erlangen Theodor Heckel.

Verantwortl. Herausgeber: Pfarrer Georg Merz in München, Arcisstr. 44/II.
Druck von Albert Sighart, Fürstenfeldbruck.

Das Gesetz des Glaubens

Aus Martin Luthers Römerbriefvorlesung 1515.

Durch welches Gesetz? Durch das der Werke? Nicht also, sondern durch des Glaubens Gesetz. Röm. 3, 27.

Das Gesetz der Werke bläht notwendigerweise auf und ruft das Rühmen wach; denn wer gerecht ist und das Gesetz erfüllt hat, der hat zweifellos etwas, dessen er sich rühmen und überheben kann. Und Jene glauben so zu sein, weil sie nach außen hin getan haben, was das Gesetz bestimmt oder verwehrt hat. Deswegen demütigen sie sich auch nicht und kommen sich auch nicht als Sünder verabscheuungswürdig vor. Sie fragen nicht nach der Rechtfertigung, sie suchen nicht nach Gerechtigkeit, weil sie des zuversichtlichen Glaubens sind, sie hätten das Ziel schon erreicht und besäßen die Gerechtigkeit.

Darum muß man folgendes beachten, wie oben aus Augustin angeführt wird: Das Gesetz der Werke sagt: „Tue, was ich befehle", das Gesetz des Glaubens aber: „Gib, was Du befiehlst". Darum antwortet das Volk des Gesetzes dem Gesetz und dem Gott, der im Gesetz spricht: „Ich habe getan, was Du mich geheißen hast, vollbracht ist, wie Du geboten hast". Das Volk des Glaubens aber spricht: „Ich kann's nicht tun, ich hab's nicht getan; aber gib, was Du befiehlst. Ich hab's nicht getan, aber ich sehne mich danach, es zu tun. Und weil ich's nicht kann, darum erflehe ich und erbitte ich von Dir die Kraft zum Vollbringen." Und so wird Jener hochmütig und ein Prahler, Dieser aber demütig und sich selbst verächtlich. Darum besteht der wahre Unterschied zwischen beiden Völkern darin, daß jenes sagt: „Ich hab's getan" und dieses: „Ich bitte darum, daß ich's tun kann". Jenes sagt: „Befiehl, was Du willst und ich werde es tun". Dieses sagt: „Gib, was Du befohlen hast, damit ich es tun kann". Jenes pocht zuversichtlich auf eine schon erlangte Gerechtigkeit, dieses aber sehnt sich nach einer erst noch zu erlangenden Gerechtigkeit.

Daher besteht das ganze Leben des neuen Volkes, des glaubenden Volkes, des geistlichen Volkes darin, daß es mit dem Seufzen des Herzens, mit dem Schrei der Tat, mit dem Mühen des Leibes

immer nur dies Eine fordert, ersehnt und erfleht, es möge immerdar bis zum Tode gerechtfertigt werden, niemals stehenbleiben, es möge niemals ein Schonergriffenhaben kennen, kein Werk als das Ziel einer schon tatsächlich erlangten Gerechtigkeit ansehen, sondern erst darauf warten, als wenn sie bis zur Stunde immer noch außerhalb seines Bereiches wäre, während es selbst noch immerdar in Sünden lebe und liege. Wenn daher der Apostel sagt, daß wir ohne des Gesetzes Werke gerecht würden, so redet er nicht von den Werken, die man tut, um die Gerechtigkeit zu erlangen. Denn dann sind sie schon keine Gesetzeswerke mehr, sondern Werke des Glaubens und der Gnade. Wer sie vollbringt, glaubt deswegen nicht, er sei damit schon gerecht, sondern er sehnt die Rechtfertigung herbei, auch glaubt er nicht, daß er damit das Gesetz schon erfüllt habe, sondern er trachtet nach seiner Erfüllung. Nein, solche Werke nennt er Gesetzeswerke, wenn die, die sie tun, nun meinen, es sei damit die Rechtfertigung schon geschehen und sie seien deswegen gerecht, weil sie solche Werke getan hätten. Also, sie tun dieselben nicht, um die Gerechtigkeit zu erlangen, sondern um sich einer schon erlangten Gerechtigkeit zu rühmen. Deshalb bleiben sie nach vollbrachtem Tun auf dem Fleck stehen, gleich als wenn das Gesetz schon nach seinem ganzen Umfang erfüllt wäre und nun keine weitere Rechtfertigung mehr nötig wäre. Das ist zweifellos der Gipfelpunkt von Hochmut und Prahlerei. Ja, es ist überhaupt falsch, daß Gesetzeswerke das Gesetz erfüllen könnten; denn das Gesetz ist geistlich und wendet sich an das Herz und den Willen, den wir doch unmöglich aus uns selbst aufbringen können, wie oben des öfteren gesagt ist. Und so tun sie wohl das vom Gesetz geforderte Werk, aber seinen Willen führen sie nicht aus. Deshalb bringt das Volk des Glaubens sein ganzes Leben damit zu, daß es nach der Rechtfertigung trachtet. *)

So meint auch der Apostel nicht, er habe es schon ergriffen, sondern er streckt sich aus nach dem, was vorne ist, indem er sucht und vergisset das, was dahinten ist, indem er findet (Phil. 3. 13). Denn wer so mit Herz und Hand sucht, der ist eben damit schon bei Gott gerecht, daß er um die Rechtfertigung bittet und den Gedanken von sich weist, als sei er schon gerecht. Er bekennt sich ja nicht in dem Sinne als Sünder, als wolle er die Sünden und sage sich von Gott los. Nein, um deswillen tut er es, um von ihnen erlöst und ge-

*) Luther verweist auf Cant. 1 1, 3, 5, 6. 2 12. Mt. 5 6. Jes. 34 11. Ps. 14 21. Ps. 105 4, 45. Jes. 21 12. 65 1. Ps. 119 5, 10, 45.

rechtfertigt zu werden, ohn Unterlaß bittend: „Vergib uns unsere Schuld" und „Geheiligt werde Dein Name". Mt. 6, 12. 9.

Doch was hat das zu bedeuten, wenn es Jes. 65, 1 heißt: „Ich bin gefunden von denen, die mich nicht gesucht haben und bin erschienen denen, die nicht nach mir gefragt haben"? Soll man also nicht nach ihnen suchen, sondern soll man warten, bis er sich zufällig finden läßt? Allein dies ist einmal als ein Wort wider das törichte Suchen derer zu verstehen, die Gott auf einem Wege suchen, den sie selbst erwählt haben, nicht auf dem Wege, da Gott gesucht und gefunden werden will.

Dieses Wort ist zweitens so zu verstehen: Ohne unsere Werke und Verdienste ist die Gottesgerechtigkeit uns dargeboten, uns, denen nach ganz anderen Dingen Sinn und Verlangen steht, als nach der Gerechtigkeit Gottes. Denn wer hat oder hätte das Wort gesucht, das Fleisch geworden ist, wenn er sich nicht selbst geoffenbaret hätte? Also ist er gefunden worden, ohne daß er gesucht wurde, aber einmal gefunden, will er jetzt immer noch weiterhin gesucht und immer mehr gefunden werden. Er läßt sich finden, wenn wir uns von unserer Sünde zu ihm hinwenden, aber er wird gesucht, wenn wir in der Umkehr verharren.

Daher besteht ein Unterschied zwischen Sünder und Sünder. Die Einen sind Sünder und bekennen ihre Sünde, aber sie sehnen sich nicht nach Rechtfertigung, verzweifeln vielmehr und sündigen weiter als Menschen, die in der Todesstunde zweifeln und im Leben der Welt dienen. Es gibt aber andere Sünder, die bekennen, daß sie sündigen und gesündigt haben. Allein, sie sind bekümmert darüber, hassen sich selbst und sehnen sich nach Rechtfertigung, bitten und seufzen unaufhörlich zu Gott um Gerechtigkeit. Das ist das Volk Gottes, das beständig das Kreuzesgericht über sich trägt.

Ebenso gibt es auch einen Unterschied zwischen Gerechten und Gerechten. Die Einen beteuern zuversichtlich, sie seien gerecht; sie sehnen sich nicht nach Rechtfertigung, warten vielmehr auf Lohn und Krone, die Anderen verneinen ihr Gerechtsein, fürchten sich vor Verdammung und sehnen sich nach Rechtfertigung.

Daß wir also Sünder sind, schadet nichts, wenn wir nur mit allen Kräften auf die Rechtfertigung bedacht sind.

Demzufolge stellt uns der Teufel, der Tausendkünstler, mit einer erstaunlichen Verschlagenheit nach. Die Einen bringt er vom rechten Wege ab, indem er sie in offenbare Sünde verwickelt. Andere aber, die glauben, sie seien schon gerechtfertigt, verleitet er dazu,

daß sie stehenbleiben, lau werden und ihre Sehnsucht erkalten lassen. Davon redet Offenb. 3, 14 beim Engel von Laodizäa. Wieder Andere verführt er zu Überspanntheiten und zu eigenbrödlerischer Absonderung, daß sie als besondere Heilige, wie wenn sie die Gerechtigkeit schon erlangt hätten, zwar nicht lau werden, sondern mit einem glühenden Eifer zu Werke gehen, von der Mitwelt abgesondert, auf welche sie in wegwerfendem Hochmut verächtlich herunterſehen. Wiederum treibt er Andere dazu, daß sie mit törichtem Mühen versuchen, rein und heilig, frei von aller Sünde zu sein. Solange sie merken, daß sie sündigen, daß irgend eine Schlechtigkeit sie unversehens überrascht, schreckt er sie so mit dem Gericht und quält ihr Gewissen derart, daß sie nahe am Verzweifeln sind. Eines jeden Einzelnen Neigung spürt er heraus und versucht ihn dementsprechend. Und weil jene Vierten mit einem fieberhaften Eifer nach der Gerechtigkeit trachten, darum kann er sie so leicht nicht zum Gegenteil verleiten. Deshalb unterstützt er sie anfangs in ihrem Vorsatz, so daß sie allzu hastig darauf ausgehen alle Begierde abzulegen. Und wenn sie das nicht fertiggebracht haben, dann macht er sie traurig, niedergeschlagen, kleinmütig, verzweifelt und über die Maßen unruhig im Gewissen. Es bleibt also nichts anderes übrig: Wir müssen in Sünden bleiben und in der Hoffnung auf Gottes Erbarmen um Erlösung von ihnen seufzen. Wie ein Genesender, der allzu rasch gesund werden will, sicher einen um so schwereren Rückfall erleiden kann, so müssen wir allmählich geheilt werden und kleine Schwächen noch eine kleine Zeit lang ertragen. Genug, wenn die Sünde uns mißfällt, auch wenn sie noch nicht völlig das Feld räumen will; denn Christus trägt alle Sünden, wenn sie uns nur mißfallen. Und schon sind sie nicht mehr unsere Sünden, sondern die seinen und hinwiederum ist seine Gerechtigkeit die unsere geworden.

Der lateinische Text des hier übertragenen Stückes steht Ficker II, 99—102.

Eduard Ellwein.

Der Zorn Gottes und die Versöhnung durch Christus

Von

Emil Brunner

Die Geschichte der neuern Theologie ist zu einem guten Teil Geschichte der Umdeutung biblisch-christlicher Begriffe. Unter dem Schutz des allgemein anerkannten Postulates, daß jede Zeit die Gedanken des Evangeliums neudenken und dem „Kairos" gemäß neuformulieren müsse, haben die Theologen in und außerhalb der Zunft die grundlegenden Gedanken des christlichen Glaubens oft in einer Weise umgeprägt, daß von ihrer ursprünglichen Substanz unter der identischen Worthülle so gut wie nichts mehr übrig blieb. Daß das in der Regel in gutem Glauben und aus einer großen Verlegenheit heraus geschah — nämlich aus der vermeintlichen Notwendigkeit, zugleich modern und biblisch zu sein —, ändert nichts an der Tatsache, daß dieses ganze Unternehmen in der Kirche und Theologie und damit in der Welt überhaupt außerordentlichen Schaden gestiftet hat. Der Schaden war umso größer, je besser es der dialektischen Kunst eines Theologen gelang, das was da vor sich ging, sich und anderen zu verbergen. Aber auch die größte dialektische Begabung hätte dazu nicht ausgereicht, wenn nicht ein mächtigerer, von aller Theologie unabhängiger Faktor mitgeholfen hätte: die axiomatische Selbstverständlichkeit, mit der gewisse Ideen zu einer bestimmten Zeit dem Bewußtsein der Zeitgenossen als gültig innewohnen. Bei der unentrinnbaren Systematik, mit der sowohl die biblischen wie die mit ihnen in Konkurrenz tretenden nichtchristlichen religiösen Grundideen sich in ihren Konsequenzen entfalten, kann es gar nicht anders geschehen, als daß an gewissen Punkten der Widerspruch zwischen dem, was man selbst sagt und dem, was die Bibel sagt, zu Tage treten muß. Da bleibt dann nichts übrig als die offene Ablehnung, das Zugeständnis, daß man mit dem oder jenem biblischen Begriff nichts mehr anzufangen wisse, da er ja „offenkundig" mit der Wahrheit im Widerspruch stehe und so zum Vergänglichen der Bibel

gehöre. Es ist darum klar, daß wir, um das ursprüngliche Bild von der modernen Übermalung zu befreien, d. h. um die grundsätzliche und durchgehende Verschiedenheit des biblischen Kerygma und seinen modernen Umdeutungen aufzudecken, gerade bei diesen nicht übermalten Stellen ansetzen müssen. Eine solche, und zwar die wichtigste von allen, ist die Lehre vom Zorn Gottes.

I.

Das Schicksal dieser Lehre in der modernen Theologie ist bekannt. Schleiermacher hat sie gänzlich verworfen und Ritschl ist ihm darin im wesentlichen gefolgt. Daß wir sie in den auf Hegel begründeten idealistisch-monistischen Systemen nicht suchen dürfen, versteht sich von selbst.[1]) Der Zeitgeist, die selbstverständliche Annahme, daß von „Zorn" in Verbindung mit „Gott" eigentlich nicht geredet werden dürfe, half über den Widerspruch hinweg, in den man sich damit zur ganzen Bibel, zur gesamten altkirchlichen Überlieferung und zur reformatorischen Lehre setzte. Der Gedanke des göttlichen Zorns bildet aber mit dem Grundgedanken der ganzen christlichen Verkündigung eine so unbedingte, unauflösliche Einheit, daß man ihn nur um den Preis der Verstümmelung des ganzen Gedankengefüges — und das heißt des Sinnes — aus dieser Verbindung herauslösen kann. Umgekehrt ist sein Fehlen für den stoisch-ethischen Rationalismus und für den neuplatonisch-mystisch-spekulativen Idealismus ebenso charakteristisch und in der Sache notwendig begründet, als sein Vorhandensein in der biblischen Gedankenwelt. Erhellt schon daraus seine außergewöhnliche Bedeutung für jeden, dem es darum zu tun ist, die wirklichen, originalen Gedanken des Evangeliums ohne die moderne Übermalung kennen zu lernen, so wird dieser Eindruck noch bedeutend verstärkt durch die Beobachtung, daß wir es bei diesem Begriff mit einem ganz und gar religiösen, in keiner Weise durch das wissenschaftlich-weltanschauliche Problem des Weltbildes bedingten Größe zu tun haben. Ob es Zorn Gottes gebe oder nicht, darüber hat offenbar der moderne Mensch dank seinem fortgeschrittenen Wissen nichts auszumachen. Es ist eine reine Glaubensfrage, wenn es auch

[1]) Dasselbe gilt natürlich in erhöhtem Maße von derjenigen Theologie, die ganz bewußt den Boden der christlichen Heilsoffenbarung verläßt und die Christusoffenbarung nur als (vorläufigen) Höhepunkt der allgemeinen Religionsgeschichte auffaßt.

keine isolierte Glaubensfrage ist — die es gar nicht gibt —, sondern eine, die mit jeder anderen Glaubensaussage aufs engste zusammenhängt, von ihr bedingt wird und sie selbst bedingt.

Wer die sogenannte dialektische Theologie mit einigem Verständnis für das, worum es ihr letztlich zu tun ist, in ihren bisherigen Äußerungen verfolgt hat, wie dies etwa Kattenbusch in seiner Geschichte der neuern Theologie tut, dem wird das Bekenntnis nicht erstaunlich sein, daß es sich in ihr um den Versuch handle, die christlichen Wahrheiten so zu denken, daß dieser im Evangelium so zentrale Gedanke des verborgenen Gottes und des göttlichen Zorns wieder zu seinem Rechte komme. Nicht als ob es gerade um diese eine Erkenntnis gehe. Wohl aber ist das Fehlen oder Vorhandensein dieses Gedankens (am richtigen Ort!) das Kriterium dafür, ob überhaupt das Evangelium verstanden oder aber modern umgedeutet sei. Und nun trifft es sich — ein Zufall ist es ja nicht —, daß diesem Bemühen ein Bundesgenosse ersteht, der umso freudiger zu begrüßen ist, als er ganz unvoreingenommen in die gegenwärtige theologische Situation hineintritt: Das Lutherbuch von Theodosius Harnack, dem man füglich den Untertitel geben könnte: Die Bedeutung der Idee des göttlichen Zorns für das Verständnis des christlichen Glaubens.[2])

Es ist eine sehr eigentümliche Tatsache, die zu mannigfaltigen Erwägungen Anlaß geben könnte, daß das beste[3]) Buch über Luthers Theologie vor 65 Jahren erschienen und seit Jahrzehnten so gut wie verschollen ist. Die Lutherforschung nicht nur, sondern auch die Lutherinterpretation, die seit jenen Jahren einen so bedeutenden Teil der theologischen Arbeit ausmachte, ist im wesentlichen an ihm vorbeigegangen. Zu ihrem eigenen großen Schaden; denn sie hat damit auch die Tür zum wirklichen Verständnis Luthers verfehlt, man muß wohl sagen: bis zum heutigen Tag. Darum ist das Neuerscheinen dieses Werkes ein Ereignis in der Geschichte der protestantischen Theologie.

---

2) Theodosius Harnack, Luthers Theologie, Bd. 1, Die theologischen Grundanschauungen Luthers, 1862. Neuausgabe 1927. (München Ch. Kaiser.)

3) Um dem Mißverständnis vorzubeugen, ich habe mir nun auch dieses bereits zur Mode werdende Urteil angeeignet, darf ich wohl verraten, daß ich mich durch Gespräche, die ich vor drei Jahren mit Georg Merz und dem Verleger über die Wünschbarkeit der Neuherausgabe des von mir hochgeschätzten verschollenen Werkes führte, für dieses Wagnis mitverantwortlich weiß.

Daß es so ganz vergessen werden konnte, hat seinen Grund darin, daß jene ganze theologische Bewegung, von der es getragen war, trotz ihren tiefen Einsichten, die wir heute wieder zu würdigen wissen, nicht genügend Kraft und Mut besaß, um die Auseinandersetzung mit dem geistigen Leben der Zeit durchzuführen. Ihre Arbeit — und damit auch diese monumentale Lutherdarstellung — wurde als unmögliche Orthodoxie und theologische Reaktion beiseite geschoben, und die Theologie der Zeit, auch die Lutherforschung, suchte andere Wege.

Es wäre ungerecht, Ritschls und seiner Schule Verdienste um das Verständnis der Reformatoren zu leugnen. Wer von der durch die Reformatoren kaum berührten Schleiermacherschen oder Hegelschen Theologie her zu Ritschl kommt, kann nicht umhin, den großen Szeneriewechsel zu bemerken: Das Werk der Reformatoren ist nicht nur ins Sehfeld, sondern in seinen Mittelpunkt gerückt. Man will wieder bei ihnen in die Schule gehen und tut es auch. Aber es ist eine eigenwillige Art, mit ihren Gedanken umzugehen. Was nicht in die mitgebrachten Schemata paßt, wird rücksichtslos als katholisch mittelalterliches Überbleibsel abgehauen. Das mitgebrachte Schema aber ist ein von Kant herstammender ethischer Rationalismus. Von dort sind die entscheidenden Gedanken: der Begriff des Reiches Gottes, der sittlichen Persönlichkeit Gottes und des Menschen, des göttlichen Zweckwillens, der jetzt Liebe genannt wird, in die Theologie herübergenommen, freilich nicht ohne durch die neue Umgebung stark modifiziert zu werden. Der Luther, der so heraus gearbeitet wurde, ist im Wesentlichen ein neuprotestantischer Theologe und ein modern Religiöser geworden.

Es bedeutete darum nichts geringes, als Holl uns an Hand des neuaufgefundenen Römerbriefkommentars hinter diesen Ritschlschen Luther — der dank einer merkwürdigen Ironie der Geschichte durch Adolf von Harnack, den Sohn des Theodosius, erst recht modern geworden war [4]) — an den wahren Luther heranzuführen versuchte, und es hätte auch von unserer Seite nie bestritten werden sollen, daß Holls Buch eine Tat war, die dem aus ganz anderen Gründen stammenden neuerwachten theologischen Geist weithin entgegenkam. Aber der wirkliche Luther war auch das nicht. Denn, bei allem Trefflichen, was von der Rechtfertigung gesagt wurde:

[4]) Die großen Verdienste Ad. v. Harnacks um die Lutherforschung sollen damit nicht im geringsten in Zweifel gezogen werden. Seine eigene Hochschätzung von des Vaters Buch spricht er übrigens Dogg [4] III, 809 aus.

wo blieb da die Versöhnung durch den Mittler Christus? Wo der eschatologische Hintergrund des ganzen reformatorischen Denkens? Und mußte nicht eine Darstellung der Rechtfertigungslehre ohne diesen tragenden Grund in allen Teilen mehr oder weniger verzeichnet sein?

Darum mutet uns das neuherausgegebene Werk des alten Erlangers an, als wäre es von einem ganz einsichtigen Kenner der gegenwärtigen theologischen Lage geschrieben. Es legt den Finger gerade auf die schwachen Stellen der bisherigen Lutherinterpretation, es faßt den Zusammenhang der Gedanken Luthers gerade an dem Punkt, wo alle neueren Darstellungen nicht nur teilweise, sondern völlig und hoffnungslos versagen: in der Lehre vom Zorn Gottes als der Voraussetzung für das Verständnis des evangelischen Zentrums, der Lehre von der Versöhnung. Daß dieses Buch gerade diesen Zusammenhängen mit solcher Sorgfalt, solch reicher und sachkundiger Belegung aus Luthers eigenem Wort und vor allem mit solch kongenialem Sinn für die innere Systematik des lutherischen Denkens nachgeht, gibt ihm eine solche Aktualität, daß dagegen all seine Mängel — die durch die mangelhafte Textkenntnis jener Zeit bedingt und durch den wertvollen synoptischen Stellennachweis der Neuausgabe nur zum Teil behoben werden konnten — nicht in Betracht fallen.

II.

Der Schlüssel zum Verständnis der Theologie Luthers — nein seines Glaubens, nein des Evangeliums überhaupt — ist die Erkenntnis, daß man unterscheiden müsse zwischen Gott und Gott. „Die den Geist Gottes haben, lernen Unterscheid zu machen zwischen Sünder und Sünder, zwischen Gott und Gott und lernen auch den zornigen Gott mit dem sündigen Menschen zu versöhnen und vereinigen" (L. 113, 40 II, 342: spirituales discunt distinguere inter peccatorem et peccatorem, inter Deum et Deum et discunt etiam conciliare cum homine peccatore iram Dei seu iratum Deum).[5] Diese Unterscheidung ist „das principium movens seiner

[5] Ich mache die Lutherzitate Harnacks durch L., seine eigenen Worte durch H. kenntlich. Wo die Weimarana einen lateinischen Grundtext hat, füge ich ihn bei, beim Deutschen gebe ich den Fundort. Wie schon die Vorbemerkung des Herausgebers sagt, sind die Walchschen Zitate nicht immer recht im Sinne der modernen Forschung. Ein sinnwidriges Zitat glaube ich nirgends anzuführen.

theologischen Glaubensdialektik", die sich „an allen entscheidenden Punkten geltend macht" (H. 104); ja das Entscheidende an Luthers Denken ist „die straffe und unbeugsam konsequente Haltung, mit welcher er durchweg den großen Gegensatz von Gott und Gott, d. h. die Dualität des Verhältnisses Gottes zur Welt, als des zornigen und gnädigen, als Gott außer Christo und in Christo, aufrecht erhält und durchführt . . . Wir sagen nicht zu viel, wenn wir behaupten, daß die Originalität seiner Theologie, ihre Einfalt und Tiefe, ihre Fülle und Freiheit, ihr Ernst und Trost, überhaupt die geniale Kraft, Energie und Kunst ihrer Dialektik unmittelbar mit dem kühnen Mut des Denkens zusammenhängen, welcher es getrost wagt, sich mitten in die tödliche Spannung dieses Gegensatzes hineinzustellen und mit demselben durchweg fest und sicher zu operieren... An keinem anderen Punkte tritt es offenbarer zutage, wie sehr auch Luthers Denken eine Tat des Glaubens ist, und wie er auch in seiner Theologie das übt, was er vom Glauben überhaupt fordert, „durchzubrechen durch den Zorn hindurch zur Gnade", den Gegensatz in der vollen Spannung unverrückt bestehen zu lassen, die er in Wirklichkeit hat, und doch „die zwei Dinge, die sich natürlich beisammen nicht leiden, zusammenzubringen" und „den zornigen Gott mit dem sündigen Menschen zu vereinen" (H. 336).

Damit ist der Punkt markiert, wo es über allen Zweifel deutlich wird, warum christliche Theologie, in dem Maß als sie christlich ist, dialektisch sein muß: weil der Glaube das Aushalten dieser „Spannung", vielmehr das immer wieder Durchbrechen von dem einen Wahren zu dem andern noch Wahreren ist, vom wirklichen Zorn Gottes zur übergreifenden Gottesliebe. Daß diese Bewegung eine reale, keine Scheinbewegung ist, hängt daran, daß die Lehre vom Zorn Gottes, vom verborgenen Gott (deus absconditus, deus nudus), von dem Gott, der schlechterdings zu fürchten ist, weil er der unerbittlich rächende ist, nicht auf einem Mißverständnis von Seite des Menschen beruht, sondern auf der göttlichen Wirklichkeit selbst. Ist es wahr, daß durch den Fall die Kreatur unter dem Zorn Gottes liegt — nicht nur sich so etwas, leider, einbildet, weil sie, leider, Gott noch nicht recht kennt —, dann wird verständlich, warum die Aussagen Luthers und des Neuen Testamentes über diese Welt so „dualistisch", oft fast manichäisch tönen („die Welt ist des Teufels Gliedmaß"), daß man meinen könnte, der Glaube an die gute

Schöpfung Gottes sei verloren; es versteht sich nun ohne weiteres, daß aus dieser Welt eine Erkenntnis des wahren Gottes nicht möglich ist, zumal die Sünde auch die Vernunft verfinstert; verständlich, warum hier alles Gewicht auf die Objektivität der Versöhnungstat und die Exklusivität des Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus fällt, und endlich: warum im Lichte des göttlichen Zornes alle Worte des Glaubens ebenso sehr ihrem Inhalt nach eschatologisch als ihrer Form nach paradox „widersinnisch" (Luther) sein müssen. Darum ist in der Tat hier die Schlüsselstellung, an der vorbei man nur scheinbar in die Gedankenwelt Luthers und in den Sinn des Evangeliums eindringen kann.

Der Zorn Gottes ist eine Realität, nicht nur in dem Sinn wie ja schließlich auch Irrtümer Realitäten sind, im Subjekt, sondern ebenso sehr Realität als die Welt selbst wirklich ist. In der Tat: *die Welt fällt zusammen mit dem Gebiet göttlichen Zorns.* Kreatur sein heißt jetzt, objektive, nicht subjektive, unter dem Zorn Gottes leben. Es gilt nicht bloß vom alten Schenkel, er „mute Luther eine Aufwärmung der marcionitischen Irrlehre zu" und er „überdecke das Zornfeuer, von dem Luther so erschütternd redet, mit dem feuchten Tuch seiner eigenen weichlich pelagianisierenden Lehre von einem Zürnen, das aus Liebe fließt und in Liebe sich auflöst", und daß er „unterschiebe seine romantische und mit einem unheimlichen Grauen vor dem Zorne Gottes behaftete Lehre dem Reformator" (H. 222). Es erfordert allerdings mühsame Arbeit, sich durch das Wirrsal der scheinbar sich widersprechenden Äußerungen Luthers gerade über diesen Punkt — sowie seine damit aufs engste zusammenhängende widerspruchsvollen Lehren vom Gesetz — zur Einheit und Klarheit sich hindurchzukämpfen. Diese Arbeit kann nur dem gelingen, dem dieselbe Glaubenserkenntnis das kongeniale Verständnis für die Zusammenhänge gibt. Die objektive, neutrale Historie wird an dieser Interpretationsaufgabe immer zu schanden werden.

Aber hier *wird* sie getan vermöge einer höchst seltenen Kombination systematisch theologischer Erkenntnis und souveräner Beherrschung des gesamten (damals bekannten) Materials. Das Resultat aber ist: alles was Luther über Scheinzorn, über die Teufelslüge von einem zornigen Gott, über das Untergehen des Gotteszorns im Meer der Christusliebe usw. aussagt, ändert nichts daran, daß für ihn zu jeder Zeit, ohne das geringste Schwanken seiner Anschauungen, die *Erkenntnis der Realität des*

göttlichen Zorns nicht nur feststand, sondern der tragende Grund für seine Lehre von der objektiven[6]) Versöhnung, von der Notwendigkeit eines Mittlers und Offenbarers, also für seinen Christusglauben im vollen Sinn des Wortes war. Warum diese Lehre der modernen Theologie so ärgerlich ist, und was für ungeheure Konsequenzen ihre Ablehnung hat, davon soll noch die Rede sein.

Nicht ein Ausfluß der göttlichen Liebe ist der Gotteszorn. Durch diese — dem rational ethischen Denken entspringende — Unterordnung wird der Zorn zum Scheinzorn, zur pädagogischen Verstellung, die Strafe zum bloßen Erziehungsmittel, die Heiligkeit Gottes zu einem bloßen Attribut seiner Liebe. Eben das ists, was um keinen Preis geschehen darf. Die Heiligkeit ist nicht ein ethisches Attribut der göttlichen Liebe, sondern das Wesen der Gottheit. Daß Gott Gott ist — diese scheinbare Tautologie kommt nicht nur bei Karl Barth, sondern auch in diesem Lutherbuch öfters als Bezeichnung des höchsten theologischen Interesses vor — heißt eben: daß er zuerst und vor allem der Heilige, d. h. der sich selbst unbedingt Behauptende ist. Von einer „Selbstlosigkeit Gottes" in dem Sinn, daß durch den Gedanken der sich mitteilenden Liebe Gottes Wesen eindeutig zu bezeichnen sei, weiß die Bibel nichts. Sie redet im Gegenteil unmißverständlich genug von der Selbstigkeit Gottes, seiner Eifersucht, daß er seine Ehre keinem anderen überläßt, seinem Eifer, der gegen jeden entbrennen muß, der ihm widersteht; denn Gott läßt seiner nicht spotten. „Du wirst es auch erfahren, daß er auch ein verzehrend Feuer sei und wirst du sündigen, so wird er dich auffressen" (L. 229 = W. 28, 578). Es ist der „Eifer um seine Gottheit", „daß er kann und will strafen" (232 = W. 28, 578). „Gott ist darum Gott, daß er alles will lebend, fromm und selig machen und alles was böse ist zu Boden stoßen, mit Gerechtigkeit" (220 = W. 34 II, 64).

Sein Zorn ist also freilich nicht seine Natur, wie seine Heiligkeit und Liebe, aber er folgt aus seiner Natur: Er ist die

[6]) Der Ausdruck ist sehr mißverständlich; doch wird sein Sinn, wie ich hoffe, aus der späteren Darstellung, insbesondere aus der Gegenüberstellung der anselmischen und abälardschen Versöhnungslehre klar werden. Der Gegensatz ist selbstverständlich nicht die Subjektivität der Glaubensentscheidung, ohne die von Versöhnung nicht geredet werden kann, sondern die subjektivistische Auffassung, daß die Feindschaft zwischen Gott und Mensch nur in einer irrtümlichen Meinung des Menschen existiere.

Reaktion der göttlichen Heiligkeit gegen die Sünde. Aber nicht nur gegen „die Sünde"; denn die Sünde hat ihren Sitz in der Person des Sünders selbst und ist von ihm unablösbar. Darum ist der Zornwille gegen den Sünder selbst gerichtet. Gott ist „ein solcher Gott, der euch verzehrt und aufräumet, so ihr gottlos seid, eifert, frisset und machet zu Aschen und Staub. Er schlinget einen hinein und hat eine solche Lust daran, daß er aus seinem Eifer und Zorn darzugetrieben wird, die Bösen zu verzehren." Aber die leichtsinnige Welt „läßt sich solches Zornes nicht bereden, daß sie glauben könnte, daß Gott wahrhaftig zürne" und ihr „scheinet es also, als wäre Gott ein lauter Gähnemaul" (L. 234 = W. 28, 559). Die Sünde ist im letzten Grunde immer „Majestätsverbrechen" gegen Gott, das den göttlichen Widerstand gegen diese Rebellion herausfordert. Wohl hat der Zorn und das Strafen Gottes auch eine andere, pädagogische Bedeutung — in Christo nämlich, für die, die in Christo sind. Aber außer Christo ist „eitel Zorn und Verdammnis". „Entweder den Sohn geküßt, daß er nicht zürne, oder ihr werdet umkommen auf dem Wege" (L. 295 = W. 40 II, 309: omnes hi, qui Filium non sunt osculati perierunt in via sua et cum via sua). Nicht etwa verhält sich alles subjektiv so; im Gegenteil, subjektiv verhält es sich gerade umgekehrt, da die außer Christo gerade nichts rechtes wissen von dem Zorne Gottes, in dem sie doch tatsächlich leben, und gerade die Christen den Zorn Gottes fühlen und kennen wie sonst niemand. Sondern objektiv verhält es sich so: „alles was nicht Christus und in Christo ist, das ist unter dem Teufel, Tod, Irrtum, Finsternis, Blindheit, unter der Sünde und Gottes Zorn" (L. 394 = W. 18, 782: quicquid sine Christi spiritu fuerit, hoc Satanae, impietati, errori, tenebris, peccato, morti et irae Dei subjiciat). Darum ist er „vermöge seiner göttlichen Natur . . . den Sündern feind" (282, 40 I, 603). Durch die Verkehrung des Menschen und die dadurch bedingte Wirklichkeit des göttlichen Zorns wird nun auch die ganze Kreatur zur Zornwirklichkeit; denn „von wem sich der Schöpfer wendet, von dem wenden sich auch alle Creaturen" (L. 253 = W. 5, 213: creatura enim cum Creatore suo agit).

III.

Es ist seit Schleiermachers Vorgang üblich gewesen, den unbequemen Gedanken des göttlichen Zorns als anthropopathisch, Gottes unwürdig abzulehnen. In der Tat: der Zornaffekt im

menschlichen Sinn ist mit dem Gedanken Gottes nicht zusammenzudenken; wie schon Hosea, so hat auch Luther gegen diese Vermenschlichung protestiert. Aber wie wenig es sich in der Lehre vom Gotteszorn um dieses Psychologische handelt, wird deutlich, wenn wir — wie dies auch Harnack tut — den Zusammenhang von Gotteszorn und Gesetz beachten. Damit stoßen wir nicht nur auf die schwierigste Aufgabe der Lutherinterpretation — die von Harnack, wie mir scheint, nahezu vollkommen gelöst ist —, sondern auch auf das Zentralproblem der gesamten christlichen Theologie. Daß Luther selbst es als solches ansah, ist bekannt. Das ist ja sein Thema: *Gesetz und Evangelium*. „Ich sage dir, daß außer der Schrift bisher kein Buch je geschrieben ist, . . . darinnen diese zwo Predigten recht unterschiedlich wären gehandelt; da doch große Macht an liegt zu wissen... Es haben viele gelehrte Leute, Heiligen und Väter nicht gewußt, wie weit Moses ginge, wie er solle gelehrt werden." (L. 367 = W. 24, 16.) Auch hier hat man, Luthers Dialektik und Paradoxie mißverstehend, entweder seine kühnen Antinomien auf eine eindeutige rationale Formel zu bringen versucht, oder aber man ist darüber verzweifelt, diesem „genialisch willkürlichen" oder „impulsiven Denker" — oder wie dann die Epitheta lauten mögen — mit theologischer Systematik beizukommen. Und doch ist *die Einheit* vorhanden und wohl zu erkennen für jeden, der weiß, daß gerade hier der *Dualismus*, also auch *die antinomische*[7] *Ausdrucksweise* die höchste Zuspitzung erfahren muß. In der Tat, im höchsten Maß widerspruchsvoll sind Luthers Äußerungen über das Gesetz; bald gehört es zum Teufel, bald zu Gott, bald ist es ewig und gut wie Gott selbst, bald hängt an seiner Abschaffung das ganze Heil. Aber *in diesem Widerspruch reflektiert sich* — und zwar nicht bloß ungefähr, sondern aufs genaueste — *jener Grundwiderspruch von Gott und Gott*, nämlich Gott wie er für die sündige Kreatur als solche und wie er an sich selbst ist. Abgesehen von der Sünde gibt es das Gesetz nur als „Gesetz an ihm selber ... oder substantive, nach seinem Wesen"; durch die Sünde aber gibt es „das Gesetz nach seinem Amt" oder „active" (L. 381 = W. 40 I, 613). Das erste ist „Gottes ewiger unverrücklicher unwandelbarer Wille" (L. 377 = E.[2] 14, 182). In dieser Bedeutung bleibt es in

[7] Nicht etwa „antinomistisch". Daß Luther bald antinomistisch bald ebenso extrem nomistisch lehrt, ist der scheinbare Widerspruch, in Wahrheit die reale Antinomie der wahren Glaubenserkenntnis.

Ewigkeit und ist auch Christus und die Erlösung nichts anderes als seine Erfüllung, nämlich *der Wille Gottes in seinem Verhältnis zur ursprünglichen Kreatur*. Darum gehört auch dieses Gesetz zusammen mit der Schöpfung und dem Schöpfer. Es ist „Grund und Regel" für die Ordnung der Welt, die lex naturae, das „Erkennbare Gottes", (was νοουμενα καθορατα — sowohl in der Welt (Naturgesetz) als auch im Menschen selbst (sittliches Gesetz).

Aber diese ursprüngliche Schöpferordnung ist durch die Sünde zerstört. Wie das Menschenwesen verkehrt ist — durch die Verkehrung der Stellung zu Gott, und damit auch Gottes zum Menschen —, so wird auch aus diesem ursprünglichen Schöpfungsgesetz etwas anderes: *aus einer gegebenen Ordnung wird es zu einer Forderung*, und, da hinter dieser Forderung die ganze unerbittliche Heiligkeit, Unverbrüchlichkeit und Unbedingtheit des Gotteswillens steht, zum Ankläger und zum verdammenden Richter des Menschen. Das ist nun das „Amt des Gesetzes", im Unterschied zu seinem „Wesen". „Als solches steht das Gesetz, ursprünglich berufen, Ausdruck des Gott und die Menschen verbindenden Bandes zu sein, nun zwischen beiden" (S. 419). Es wird nun zum Ausdruck des göttlichen *Zorns*, der gerade darin, daß er sich diese Gestalt gibt, seine Objektivität, seinen göttlichen Notwendigkeitscharakter, seine göttliche *strenge Sachlichkeit* enthüllt. Auch hier also gilt es, wenn man nicht in heidnischen Antinomismus oder jüdischen Nomismus verfallen will, einen „Unterscheid" zu machen „zwischen dem Gesetz, das gegeben ist vor der Sünde, „da Adam noch vollkommen fromm und gerecht gewesen, und dem das nach der Sünde gegeben ist" (L. 381 = W. 42, 83: cum autem Adae justo posita lex sit sequitur eam esse aliam legem, quam quae posthac injustis est posita). Das eine ist vergänglich, sofern nämlich die Sünde der Kreatur vergänglich ist, in Christo. Es *richtet* nicht bloß den Sünder, sondern es ist auch selbst sündige Macht, ja die *sündige Großmacht* („ein Mörder und Gottesdieb" 414 = W. 401, 565: in Christum injuste saeviit et occidit), insofern es dem Menschen Anlaß zu seiner selbstgerechten Anmaßung Gott gegenüber wird. Mit dem Gesetz ist der *Gesetzesweg*, sowohl des Gotterkennens wie des sittlichen Handelns da, der Vernunftstolz im intellektuellen wie im moralischen Sinn, die Selbständigkeit, die *Autonomie* des in seiner *eigenen Vernunftgesetzlichkeit* sich Gottes sicher fühlenden

Sünders. Daß auch das Erkennen in genau gleicher Weise wie das Handeln am Fluch des Gesetzes Anteil hat, ist von wenigen erkannt. Hier aber hat die ganze leidenschaftliche Ablehnung der Vernunfttheologie, die man an Luther immer wie eine Art Idiosynkrasie mit Befremden wahrgenommen hat, ihren Ursprung. Wie der von Gott losgelöste Mensch sittlich zu Gott emporsteigen will durch „die Werke", so will er auch in der Erkenntnis zu Gott hinaufsteigen durch das hohe Spekulieren, das Hinaufklettern und Forschen vermittelst der Vernunft. „Dieser Vorwitz ist die Erbsünde selbst, dadurch wir getrieben werden, daß wir durch natürliche Spekulation einen Weg suchen zu Gott (L. 85 = W. 43, 459: est enim curiositas ista ipsum peccatum originis, quo impellimur ut ad Deum adfectemus viam naturali speculatione). Wie der Weg der Werke nur zu einer Scheingerechtigkeit führt, so der Weg der Vernunfterkenntnis (Gottes) nur zu einer Scheinerkenntnis. „Von Gott sofern er nicht geoffenbart ist (und das heißt bei Luther immer: durch revelatio specialis) da ist kein Glaube und kein Erkenntnis" (L. 85 = W. 43, 459: Ideo quando ad Deum non revelatum accedimus, ibi nulla fides, nullum verbum, neque ulla cognitio est). Ja die Parallele geht noch weiter. Wie die ernstlich betriebene Werkgerechtigkeit in die Verzweiflung hineinführt, so auch die Spekulation: sie führt uns in die pure Finsternis der Vernunft („merae tenebrae rationis"), indem wir ja nichts sehen können als die „erschröckliche Majestät", den deus nudus, den deus absconditus, dessen Majestät „der Kreatur unleidlich" ist, wie die unbedeckte Sonnenhitze (vgl. 100 f.). Das ist der tiefe — wenn wir das Wort brauchen dürfen — „Pragmatismus" der biblischen wie der reformatorischen Erkenntnis: Was nicht Heilswahrheit ist, ist überhaupt, im letzten Sinn, nicht Wahrheit „nach dem Spruch: quae supra nos nihil ad nos" (L. 85 = W. 43, 458). Aber freilich: außerhalb von Christus gibt es weder einen anderen praktischen noch einen anderen theoretischen Weg, als den der Vernunft; aber auf beiden Wegen findet man den Zorn Gottes. Hier klaffen Wirklichkeit und letztgültige Wahrheit für uns unheilbar auseinander. Der Zorn Gottes und das Gesetz nach seinem Amt ist Wirklichkeit, aber es ist nur nach der einen Seite göttliche Wahrheit, nach der anderen Seite ist es Lügenwirklichkeit, nämlich die objektive Verdunkelung der göttlichen Wahrheit durch die Sünde, eine Zwischenwirklichkeit, das Zorngebiet, dessen Wirklichkeit freilich

durch dieses „Zwischen" nicht vermindert ist; eine Wirklichkeit, die sogar für Gott, sofern er mit uns handelt, besteht.[8])

Ihr tiefster Ausdruck ist: die Schuld. Sie ist das eigentliche Zentrum der menschlichen Not. In ihr konzentriert sich die Zornwirklichkeit als eine zugleich objektive (Strafnotwendigkeit und Trennung von Gott) und eine subjektive (Bewußtsein der Trennung, böses Gewissen und Weltangst). „Um der Schuld willen ist also die Sünde unendlich; die Schuld bestimmt Luther als die Verewigung der Sünde" (H. 197). Die Schuld ist das, was von Gott mehr als sonst etwas trennt, und sie ist eine Wirklichkeit; nicht ein Nichtseiendes, sondern ein Seiendes, ja ein unendliches Seiende. Dieses Unendliche nicht zu einer bloß endlichen Größe werden zu lassen, ist ein besonders leidenschaftlich vertretenes Anliegen Luthers. Sie ist eine Last, die wir nicht heben können. „Die Sünde ist zu schwer, daß sie keine Creatur auslöschen kann" (L. 199 = E.[2] 14,217). Dadurch, daß das Trennende zwischen Gott und Mensch die Schuld ist, wird der göttliche Zorn — die göttliche Zornwirklichkeit — zur Verdammnis. An diesem Stein, der zwischen Gott und uns liegt, muß daher der Hebel angesetzt werden, wenn die Menschheit zu Gott zurückkommen, mit ihm versöhnt werden soll. An diesem Punkt, der nicht einer unter anderen ist, sondern der Mittelpunkt, an dem vorbei kein Weg zu Gott führt, zeigt sich aber auch die völlige Unzulänglichkeit der „natürlichen Wege", der Vernunftmittel. Am Problem der Schuld scheitert aller Idealismus, alle Mystik, alle Religion, die

---

[8]) Es ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich, Luthers Lehre vom Gesetz nach allen Seiten hin zu verfolgen. Der Reformierte macht aber auch bei Harnacks scharf unterscheidender vielseitiger Darstellung die Beobachtung, wie wenig Luther vom usus tertius legis für den Gläubigen zu lehren wußte. Das hängt mit seiner überschwänglichen Einschätzung des Glaubens zusammen, wo Glaube und Schauen eins zu werden drohen. Hier ist der Ort, wo sich der calvinische Protest regt. Auch der Gläubige bedarf des Gesetzes, weil Glaube kein Schauen, sondern selbst ein Mittleres ist. Umgekehrt sollte auch von reformierter Seite nicht in Abrede gestellt werden, daß Calvin und die Reformierten Luthers paulinische Erkenntnis, daß die imperativische Form des Gesetzes selbst schon den Zwiespalt ankünde, nie ganz erfaßt haben. Es steht aber nicht etwa so, daß jene ethisch so bedenkliche Stellungnahme zum usus tertius und diese paulinische Erkenntnis einander fordern. Vielmehr: gerade als die Glaubenden erkennen wir beides, daß das Gute eigentlich keine Forderung sein sollte, und daß wir es jetzt, selbst im Glauben, immer auch als Forderung brauchen.

ein Weg zu Gott sein will. Hier gibt es keine andere Lösung als die eine: die Versöhnung in Christus.

IV.

Auch Luther hat schon mit den „wilden Wegen" der Versöhnung zu schaffen gehabt. Sie laufen alle auf das eine hinaus, daß man „den Zorn Gottes nicht achtet (WA. 39 I, 50), sich alleine (d. h. von sich aus) einen solchen Gott selbst erdichtet, der barmherzig sei, wie jetzt die Welt pfleget zu tun und weiß sich meisterlich darauf zu behelfen (WA. 16, 284), die mit ihrer Vernunft das wol begreifen könnte, wenn man also von Gott predigte allenthalben: Gott verstocket niemand, verdammt niemand, sondern erbarmt sich aller, macht alle selig, also daß keine Hölle wäre, keine Todesfurcht, keine zukünftige Pein" (L. 228 = W. 18, 708: [Ratio] comprehenderet vero tunc, quando sic de Deo diceretur. Neminem indurat, neminem damnat, sed omnibus miseretur, omnes salvos facit, ut destructo inferno, positoque metu mortis, nulla poena formidaretur futura). Wir kennen das Rezept: dieu pardonnera, c'est son métier. *Ist aber der Zorn Gottes eine Realität, so ist es, was uns betrifft, aus mit Gottes Liebe* und wir haben kein Recht, an eine solch zu appellieren, es sei denn, sie werde ausdrücklich offenbart. Und sie kann nicht offenbart werden, es sei denn so, daß die Realität des Gotteszorns, die Gültigkeit der Gesetzesverdammnis für uns, für die Kreatur zugleich bestätigt wird, indem Gott selbst seine eigene souveräne Freiheit auch über sein eigenes Gesetz kundtut und bestätigt.[9] Das ist der Sinn der Lehre von der *Versöhnung*. Wahre Erkenntnis Gottes gibt es nur im wirklichen Offenbarungsgeschehen; wahres Heil gibt es nur im wirklichen Versöhnungsgeschehen. An diesem „*nur*" und diesem „*Geschehen*" entscheidet sichs, ob ein Glaube, ob eine Theologie wirklich christlich oder nur scheinbar „christozentrisch" sei.

Wie der Zorn Gottes, im Verdammungsurteil des Gesetzes zusammengefaßt, eine Wirklichkeit ist, so kann auch die Versöhnung nicht etwas bloß Subjektives, eine Bewegung *im* Menschen, sein, sondern muß etwas Objektives, eine Bewegung *zum* Menschen

[9] Luther hat bekanntlich den Ausdruck, Gott sei „exlex" öfters gebraucht (s. auch bei H.: 421 ff.), während ihn Calvin ablehnt. (Z. B. Institutio III 23, 2.) Aber *der Sache nach* lehrt Calvin nicht anders als Luther, nämlich, daß für unser Erkennen, d. h. nach dem uns bekannten Gesetz, Gott außerhalb des Gesetzes stehe, da er „sibi ipsi lex est".

sein, nämlich der Durchbruch des freien göttlichen Liebeswillens durch die Zorn- und Verdammniswirklichkeit. Damit erst sind wir beim eigentlichen Evangelium angelangt. „Daß Christus das Lamm Gottes ist, welches der Welt Sünde trägt, das ist ihm der Hauptpfeiler der heiligen Schrift und der Schlüssel zu ihrem Verständnis" (H. J.) Weil Luther an der Objektivität dieses Geschehens das höchste Interesse hat, darum ist ihm auch die Lehre vom Zorn und Gesetz unbedingt notwendig. Daß die göttliche Liebe nicht etwas Selbstverständliches sei, daß dieser dem Sünder gnädige Gott sich nicht nur eigens habe offenbaren müssen,[10]) sondern daß auch die Sündenschuld eigens habe weggenommen werden müssen — am Verständnis für diesen Gedanken entscheidet sich der Ernst der Sündenerkenntnis und die Ernsthaftigkeit des Christusglaubens. Hier werden nun die Gedanken, denen Anselms Satisfaktionslehre den ersten gewaltigen theologischen Ausdruck verliehen hatte, wieder lebendig, wenn auch ohne ihren scholastischen Formalismus. Durchaus entscheidend ist auch für Luther der Begriff des Bezahlens, oder der „Köste". „Denn ich habe vor oft gesagt, daß der Glaube nicht allein genug sei zu Gott, sondern die Köste muß auch da sein." Dann fährt er weiter in einem Satz, der das ganze theologisch-religionsphilosophische Problem blitzartig erhellt: „Der Türke und Juden glauben auch an Gott, aber ohne Mittel und ohne Köste" (L. 286 = WA. 10 III, 163). Und sogleich wird auch dem Mißverständnis gewehrt: „Also wird uns wohl umsonst Gnade gegeben, daß sie uns nichts kostet; aber sie hat dennoch einen andern viel gekostet und ist mit unzähligem, unendlichem Schatz erworben. Also höret Gott auch niemand, hilft auch niemand zur Seligkeit, sondern alle müssen wir zu Christo kommen." (L. 286 = WA. 10 I, 1, 471.)

Wer glaubt, solche Äußerungen entweder (auf Anselm bezüglich) mit „Hereintragung juristischer Kategorien", oder (auf den paulinischen Opfergedanken bezogen) durch „Rudimente alter Blut- und Opfervorstellungen" erklären zu können, der hat wirklich noch nicht tief hineingesehen in die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Gerade die Tatsache, daß schon das neue Testament, wie auch die ganze kirchliche Theologie und be-

10) An diesem „Müssen" hängt Luther nicht weniger als Anselm. Aber im Unterschied zu Anselm ist es ihm ein konditionales: „Wenn es Rettung geben soll", während Anselm auch das für uns unbegreifliche Daß spekulativ aus dem Begriff Gottes als notwendig ableitet.

sonders Luther selbst zwischen diesen verschiedenen Ausdrücken ganz unbefangen abwechseln, während doch einer den anderen wörtlich genommen ausschließt; die Tatsache vor allem, daß Luther neben der „anselmischen" Lehre die ältere patristische von einem Kampf zwischen Christus und den Zornesmächten reichlich verwendet, zeigt deutlich genug, daß hier sämtliche Bilder als unzulänglich empfunden werden, um das auszudrücken, was sie alle gemeinsam meinen: die Realität dieses Geschehens als eines göttlichen „Durchbrechens" durch die Zornwirklichkeit und die Verdammnisnotwendigkeit. Nur darum geht es, daß die Heiligkeit Gottes, die zugleich seine Majestät und Verborgenheit ist, durch die Barmherzigkeit nicht aufgehoben, sondern erst recht bestätigt werde, die Heiligkeit Gottes, die sich in der sündigen Welt als Zorn und gesetzliche Strafnotwendigkeit auswirkt. Darum gibt es keine Wiederherstellung des gelösten Verhältnisses, es sei denn durch einen solchen Mittler, „der zwischen dem Gesetz und dem Volke also handle, daß beide, das Volk unverletzt und das Gesetz auch in seiner Kraft und Macht blieben und also das Volk mit dem Gesetz übereinkomme und eins werde"; und daß so „das versöhnte und gestillte" Gesetz wieder vom Herzen Besitz ergreife und Adam wieder wird „wie er gewest, ja viel besser" (L. 420 = WA. 39 I, 354: qualis fuit et etiam melior). Der Mittler der Offenbarung, der Mittler der Vergebung, das gottmenschliche Geschehen in Christus als ein reales Geschehen von Gott her: das ist der Inhalt des christlichen Glaubens, im Unterschied zu jedem anderen. Der christliche Glaube ist Mittlerglaube; das ist sein Unterscheidendes. In diesem Angewiesensein auf den Mittler zeigt sich der Realismus und Ernst der Sündenerkenntnis und die völlige Abhängigkeit vom göttlichen Tun und Reden. „Denn allein die Christen gläuben diesen Spruch" (L. 2 = WA. 20, 330: Soli enim Christiani hunc locum credunt [Jes. 53, 5]). Vom Mittler aber kann nur der etwas wissen, der von der Realität der zwischen Gott und dem Menschen liegenden Zornwirklichkeit weiß. Und umgekehrt: von dieser Zornwirklichkeit, vom wirklichen Charakter sowohl der Sünde und Schuld, als auch vom heiligen Gott, seinem Gesetz und seiner Majestät weiß nur der, der den Mittler als Mittler glaubend erkennt. Daraus, daß Gott allein jenen Stein heben kann, erkennen wir sein Gewicht als ein unendliches, während wir es sonst immer

nur für ein endliches halten. Endlich: was im neuen Testament Liebe Gottes heißt, im Unterschied zu alledem, was die Vernunft des Menschen so nennt, das kann wiederum nur der wissen, der im Mittler den sich zum Menschen herabbeugenden, sich um seines Geschöpfs willen erniedrigenden majestätischen Gott kennt, die göttliche Liebe als „Kondeszendenz" (Bezzel). So unauflöslich hängt hier alles zusammen.[11])

Aber noch ist das letzte Wort nicht gesprochen. Der Sinn dieses Geschehens, die über allen Zorn hinausgreifende Liebe Gottes, kann nur dem aufgehen, der zwischen Gott und Gott, zwischen Gottes An sich und seinem Schöpfersein, seiner Weltbeziehung zu unterscheiden vermag. Das aber heißt: wer Gott als den dreieinigen erkennt. Ohne diese letzte geheimnisvolle Aussage, das spezifische Mysterium der christlichen Gotteserkenntnis, wird entweder die Realität des Gotteszorns — und also der Ernst der Heiligkeit und Majestät Gottes —, oder aber die souveräne, über das eigene Gesetz freiwaltende göttliche Liebe Gottes verkannt. Der christliche Glaube hat wirklich die Kühnheit, über das An sich Gottes etwas auszusagen, ja das Kühnste auszusagen: daß gerade dieses Ansichsein Gottes die Liebe sei. Wohl ist die Liebe ein sich Verhalten, aber nicht ein sich Verhalten zur Kreatur, sondern ein sich Verhalten zu sich selbst. Das ist Gottes „natürliche" Bewegung (Luther), seine Selbstbewegung in sich selbst, seine Liebe zum Sohn und sein Geliebtwerden vom Sohn, im Geist. Darin, daß der christliche Glaube das erkennen darf — und wie sollte er das anders erkennen als durch die Selbstmitteilung Gottes —, erkennt er erst Gott als den weltüberlegenen, freien, als den Herrn auch über Gesetz und Kreatur. Die Dreipersönlichkeit Gottes ist erst die wahre Persönlichkeit Gottes, die Lebendigkeit Gottes in sich selbst, ohne Beziehung zur Kreatur.

Dieses Auseinanderhalten des An sich Gottes, wie er es im Sohn durch den Geist als sein „Herz" offenbart, und seiner Weltbeziehung ist der Sinn jener Aussprüche, daß man „zwischen Gott und Gott unterscheiden" müsse. Was Gott nach seiner Weltbeziehung — und das heißt nach seiner jetzigen Weltbeziehung — tut, das ist

[11]) Ich hoffe, die Aufweisung dieser Zusammenhänge verfalle nicht dem Mißverständnis, es handle sich hier um eine Deduktion aus einem Prinzip „Gotteszorn". Was Gotteszorn ist und was daraus folgt, weiß nur der Glaube. Diese Systematik gleicht einer Spiralbewegung, wo die Logik, sich selbst überlassen, von jedem Punkt tangential-gradlinig abirren würde.

wohl sein Werk, aber nicht sein „eigenes" (opus proprium), sondern sein „fremdes" (opus alienum). (Vgl. 333.) „Draußen", in der gefallenen Kreatur, „muß er Schwert und Spieß führen, ... damit er denen wehre und sie strafe, die seinem friedlichen Regiment widerstreben, aber „in seinem Saal und Schloß ist nichts denn eitel Gnade und Liebe" (L. 333 = WA. 36, 427 f.). Oder mit dem anderen hübschen Bild vom Bienenkönig unter seinem Volke, der „unter ihnen gar keinen Stachel habe, so doch alle andern im Stock um sich hauen und strafen, lassen auch ihr Leben darüber; aber er allein ist ohne Zorn" (WA. 36, 428). An sich kennt Gott keinen Zorn, aber er braucht diesen Stachel, „daß er bei seiner Majestät bleibe und die Seinen schütze und tröste" (L. 333 = WA. 36, 428). Die Offenbarung Gottes in Christus aber ist gleichzeitig die völlige Enthüllung von beidem. Die Niedrigkeit und das Kreuz des Gottessohnes ist *sein „fremdestes" Werk und zugleich sein eigenstes*; dort wird allein seine Majestät und Unbegreiflichkeit erkannt und zugleich seine überschwängliche Liebe, sein abgewandtes Angesicht und sein „rechtes Herz". Darum tötet er um lebendig zu machen. *Ein* Gott ists, der beides tut, ja noch mehr: es ist ein und dasselbe Tun Gottes, in dem er als der „fremde" tötet und als der eigentliche lebendig macht. Und ebenso ist es, subjektiv, dasselbe: das Getötetwerden und das Lebendiggemachtwerden, die *„getroste Verzweiflung"*. Das ist das Paradox, das „Widersinnische" des christlichen Glaubens, und in diesem objektiven und subjektiven Geschehen, die im Glauben eins sind, vollzieht sich jenes „Durchbrechen durch den Zorn hindurch zur Gnade" (H. 336 = W. 40 II, 329 ff.). Darum ist das „widersinnisch" Redenmüssen das Kennzeichen der wirklichen Bewegung des Glaubens, sofern es überhaupt ein solches Kennzeichen geben kann.

Dieses Widersinnische des Geschehens sowohl wie des Zeugnisses davon, das nur als *dieses* Paradox etwas anderes ist als Unsinn, kann aber nur ein Vorläufiges sein. Es ist der Ausdruck dafür, daß zwar die Entscheidung gefallen, aber noch nicht vollendet ist. Die Realität des Versöhnungsgeschehens und des Glaubens weist hin auf ein Anderes als sein τέλος — in der dreifachen Bedeutung von Ende, Ziel und Sinn —, auf die *Erlösung* und auf das *Schauen*. Die Paradoxie und die eschatologische Bezüglichkeit aller Aussagen haben denselben Grund: jenen Dualismus, der ebensowenig ein endgültiger als ein ursprünglicher sein kann, der aber

für uns ein unaufhebbar wirklicher ist. Aber wie die Verstörung der ursprünglichen Ordnung ein Geschehen ist, das sich unserem Vorstellungsvermögen gänzlich entzieht, weil wir, auch als Glaubende, noch innerhalb der gestörten Ordnung leben und eine andere nicht anschaulich kennen, so muß noch viel mehr das Endgeschehen nach jeder Richtung hin, sogar nach seiner Beziehung zur Zeit, ein Unvorstellbares sein, davon wir im Glauben wohl das Daß und das Was, aber nicht das Wie erkennen können, es sei denn in der Verneinung aller zeitlich geschichtlichen Analogien. So ist also die Lehre vom Zorn Gottes auch die Bedingung und zugleich das Bewegende in einem wirklich biblischen Glauben an „die letzten Dinge".

V.

Doch wäre wohl die Aufgabe dieser Untersuchung nur zur Hälfte gelöst, würde nicht noch, wenn auch in aller Kürze, die „Gegenprobe" angestellt, d. h. der Nachweis geführt, wie dort, wo man sich erlaubt, die Lehre vom Zorn Gottes als veraltet oder sonstwie unbrauchbar aus dem Zusammenhang des Evangeliums zu reißen, dieser Zusammenhang selbst gänzlich aufgelöst wird, und von den christlichen Glaubenserkenntnissen nur noch die leeren Hülsen übrigbleiben, die nun mit ganz anderen Inhalten gefüllt werden müssen. Da es sich zugleich um Lutherinterpretationen handelt, ist es wohl angezeigt, sich diesmal nicht an Schleiermacher, sondern an Ritschl zu halten.

Ritschl geht aus von dem Satz: Gott ist die Liebe. Dieser Satz ist ihm Axiom. Er wird nicht aus der Offenbarung in Jesus Christus gewonnen; im Gegenteil: daß Jesus Gottes Offenbarung sei, wird darin erkannt, daß sein ethischer Charakter, sein geschichtliches Leben die Liebe ausdrückt. „Die ethische Beurteilung Jesu — die Anerkennung seiner vollkommenen Berufstreue — zieht seine religiöse Beurteilung als Offenbarung Gottes nach sich." Daß Gott die Liebe sei, ist also kein Glaubenssatz, sofern unter Glaube evangelisch das Korrelat zu konkreter Offenbarung verstanden wird, sondern er ist rational ethisches Postulat. Er ist nichts anderes als der sittliche Zweckgedanke. Darum wird auch die Liebe Gottes in strenge Korrelation gestellt zum „Reich Gottes" im Kantisch-rationalen Sinn, d. h. zum sittlichen Endzweck, zur Idee der vollkommenen sittlichen Gemeinschaft und

sittlichen Naturbeherrschung. Dieser ethische Rationalismus[12]) steckt hinter jeder Theologie, die geradewegs, einlinig, undialektisch Gottes Wesen als die Liebe bezeichnet und das heißt: die nicht mit dem Zorn Gottes als einer Wirklichkeit rechnet; es sei denn, daß das Wort Liebe nicht diesen ethischen, sondern den mystischen Sinn der direkten Lebens- oder Seinsmitteilung habe, wovon aber hier nicht zu reden ist.

Wird Gottes Wesen so von vornherein, abgesehen von aller kontingent-geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in die Liebe gesetzt, so wird damit die Offenbarung nichts anderes als Beleg, anschauliche Konkretion, eindrücklichstes Beispiel oder Paradigma für dieses rational ethische Postulat und die Versöhnung wird folgerichtig nach dem rationalen „Abälardschen Typus", für den sich Ritschl gegen den „Anselmischen Typus" so entschieden eingesetzt hat, als bloße Demonstration der göttlichen Liebe, d. h. rein subjektiv verstanden. Über diese rein subjektive Auffassung, daß bloß der Mensch seine verkehrte Meinung aufzugeben habe, Gott sei ihm feind, hat Ritschl ebenso wenig einen Zweifel gelassen als vor ihm Schleiermacher und nach ihm seine Schüler, insbesondere Wilhelm Herrmann. Für sie alle ist die Versöhnung in Christus nichts anderes als die Beseitigung des menschlichen Mißverständnisses, Gott sei zornig, er sei ein strenger Richter, während er doch „in Wahrheit" ein liebevoller Vater ist. Versöhnung ist nur die nachdrückliche, vertrauenerweckende Versicherung von Gottes Seite, daß dem nicht so sei. Der Zorn Gottes und die Strafnotwendigkeit ist nur eine menschliche Verdunkelung der Wahrheit, keine objektive, auch für Gott bestehende Wirklichkeit. So ist denn auch das, was in

[12]) „Der Gottesbegriff, welcher als das Mittel zur Erklärung (Postulat!) des Zusammenhangs der sittlichen und der Naturwelt unter dem Gesichtspunkt angewendet wird, daß wir die menschliche Gemeinschaft unter der Herrschaft des Sittengesetzes als den Endzweck in der Welt schätzen (der rationalethische Zweckbegriff), ist der biblische Gottesbegriff. Näher betrachtet ist es der christliche Begriff von Gott als Liebe, welchem die sittliche Einheit des Reiches Gottes als derjenige Selbstzweck korrelat ist, der in dem ewigen Selbstzweck Gottes eingeschlossen ist; als Mittel dazu ist die Naturwelt erklärlich (Beseitigung des Dualismus). Wenn Versöhnung von Sündern durch Gott gedacht werden soll, so ist dieselbe als das Mittel zur Herstellung des Gottesreiches aus der Liebe Gottes ohne Widerspruch denkbar." Diese zusammenfassenden Thesen Ritschls am Schluß des vierten Kapitels von R. u. V. III dürften das Obige hinlänglich belegen.

Christus geschieht, die Offenbarung und Versöhnung, *kein wirkliches Geschehen im Sinn der Schaffung einer neuen Situation*, sondern nur die Verstärkung einer Erkenntnis, die der Mensch schon ohnedies hat, haben kann, haben darf, ja haben sollte, die aber leider infolge einer falschen Furcht nicht recht zur Geltung kommen kann. Zwischen der Theologia naturalis und revelata, zwischen sittlich rationaler Gotteserkenntnis außer Christus und Gottesoffenbarung in Christus besteht kein grundsätzlicher Unterschied; *Christus ist nur Reiniger, Verstärker und Vollender der natürlichen Gotteserkenntnis*, und das in Christus werdende Gottesreich ist von der übrigen Geistes- und Religionsgeschichte nicht grundsätzlich, sondern nur relativ zu unterscheiden — gerade wie bei Schleiermacher.

Daß es für diese Art „Offenbarung" und „Versöhnung" eines *Gottmenschen* nicht bedarf, daß hier nach dem metaphysischen [13]) Hintergrund der Offenbarerpersönlichkeit überhaupt nicht gefragt werden soll, da das Phänomenale, das deutliche Hervortreten der Liebe in der *geschichtlichen Erscheinung* Jesu einzig wichtig ist, versteht sich von selbst. Ja es widerspricht im Gegenteil dieser ganz allein am rational Ethischen orientierten Denkweise, überhaupt nach Seinsgründen zu fragen. Spielt sich doch alles auf der Ebene der Ideen, nämlich der sittlichen Wertideen [14]) ab. Darum ist denn auch die Anerkennung der „Gottheit" des Offenbarers und Versöhners nur als ein *Werturteil*, nämlich als Anerkennung der vollkommenen Übereinstimmung von sittlicher Idee und geschichtlicher Wirklichkeit, als Erkenntnis der vollkommenen sittlich religiösen *Repräsentation* gemeint. Nicht ob er der Gottmensch *ist*, wird gefragt — das wäre ja

---

13) Metaphysisch ist hier nicht im Sinn philosophisch rationaler Spekulation gebraucht — in welchem Sinn Ritschl es mit Recht aus der christlichen Theologie verweist —, sondern zur Charakteristik der *Glaubensaussage*, daß Jesus Christus nicht nur Kreatur, sondern *zugleich der Schöpfergott* sei. Das ist das biblische Fundament der späteren Zweinaturenlehre.

14) Daran ändert auch der Nachdruck nichts, den W. Herrmann auf die Wirklichkeit der Offenbarung in Jesus Christus legt. Denn diese Wirklichkeit bleibt ihm eine von uns ethisch zu *beurteilende*. Die ideale *Menschheit* Jesu *deckt sich* für ihn mit seiner *Gottheit*, während sie dem biblischen Glauben nur als die Möglichkeit gilt, vor die Entscheidungsfrage der göttlichen Autorität Jesu, und das heißt seines Nichtkreaturseins gestellt zu werden.

falsche Metaphysik des Seins — sondern ob diese geschichtliche Persönlichkeit, der historisch erkennbare Jesus von Nazareth, der Idee und Norm sittlichen und also göttlichen Liebeshandelns nach seinem geschichtlichen Bild vollkommen entspreche.

Auch von einer Eschatologie kann hier nur in uneigentlichem Sinn die Rede sein. Das Reich Gottes, der Beziehungspunkt des Glaubens, fällt zusammen mit der sittlichen Idee einer Vernunftgemeinschaft, also mit dem Ziel des innerweltlich geschichtlichen Prozesses; es ist jene „Asymptote", von der schon Schleiermacher gesprochen hat, der geschichtsphilosophische Orientierungspunkt aller humanistischen Geschichtsbetrachtung, der nie erreicht wird. Auch dieses Reich Gottes ist also, wenn auch kein Punkt der Geschichte je wirklich mit ihm völlig identisch sein wird, doch seinem Wesen nach dem Geschichtlichen konform; es ist aus dem Stoff, aus dem die Geschichte gemacht ist, eben darum nicht „Endgeschichte", consummatio huius saeculi, Auferstehungswelt. Auch hier verbietet das antimetaphysische Ressentiment ein Heraustreten aus der ethischen Welt, der Welt der „Gesinnung" in die eines neuen Seins, und dieses Stehenbleiben im Geschichtlichen ist darum möglich, weil die geschichtliche Welt nicht als Zornwirklichkeit vom wahrhaft göttlichen Sein und Leben getrennt ist. Der Zwiespalt ist ja nicht ein objektiver, sondern nur ein subjektiver; er betrifft nicht ein wirkliches Sein, sondern nur das Denken und Wollen. Er ist aufgehoben mit dem subjektiven Geschehnis des Umdenkens, mit dem siegreichen Hervortreten der Erkenntnis, daß Gott die Liebe ist.

Das alles bildet ebenso sehr ein in sich geschlossenes Ganze wie die christliche Glaubenserkenntnis; aber ein Ganzes von grundanderer Struktur und darum grundverschiedenem Sinn. Hier ist alles einfach, unparadox, einlinig, schlicht, weil rational. Der Grundwiderspruch, der Dualismus von Wirklichkeit und Wahrheit, existiert nicht, außer als Mißverständnis. Darum spielt sich alles im Subjektiven, Menschlichen, in der Sphäre der Geschichts- und Vernunftimmanenz ab. Aus der Idee der göttlichen Liebe folgt alles andere mit rationaler Notwendigkeit, und diese Idee selbst ist, wenn sie auch um der Schwachheit der menschlich-sittlichen Erkenntnis willen der Bekräftigung und vertrauenerweckenden Veranschaulichung bedarf, in sich selbst klar und evident. Eine wirkliche Wende, ein „Durchbrechen vom Zorn Gottes zur Gnade", ein den menschlich geschicht-

lich vernünftigen Möglichkeiten gegenüber gänzlich neuer Lebens- und Erkenntnisstand ist weder mit Offenbarung noch mit Versöhnung gemeint, d. h. wir haben es hier mit einem durch christliche Elemente sehr bereicherten *ethischen Rationalismus* zu tun, der nur dank eines Mißverständnisses, dank der Verwechslung eines sachlichen und eines psychologischen Momentes sich für „christozentrisch" halten kann. *Christozentrisch* im strengen Sinn des Wortes ist allein die reformatorische Glaubenserkenntnis — die im wesentlichen mit der altchristlichen und der biblischen identisch ist —, weil hier der Dualismus von Gott und Gott ein wirklicher, wenn auch nicht ewiger ist. Weil Gott außer Christus nicht die Liebe ist und darum auch nicht als solche erkannt werden kann, darum ist der Glaube an den Gott, der die Liebe ist, ganz und gar auf die Offenbarungs- und Versöhnungtat Gottes in Christus geworfen. Denn außer Christus „lässet uns Gott nicht zu ihm", wer ihn außerhalb dieser wirklichen Begegnung Gottes mit dem Menschen, „durch sich selbst ohne Mittel" sucht, der „trifft nicht Gott" (L. 48 = W. 45, 525), dem „gehet ein Feuer im Herzen an, das er nicht löschen kann und muß endlich verzweifeln" (L. 48 = TR. 627). Die Erkenntnis, daß dem Menschen wirklich und notwendig, nicht nur psychologisch, sondern gesetzmäßig der Weg zu Gott versperrt sei, die Erkenntnis, daß *nur* in der geschehenen Offenbarung und Versöhnung, *nur* in der Fleischwerdung des ewigen Gottessohnes und seinem Sühnetod der Gott, der wahrhaftig die Liebe ist, erfaßt werden könne — vielmehr uns erfasse —: diese Erkenntnis, daß es *keinen* anderen möglichen Weg gebe, ist eins mit der Erkenntnis, daß der göttliche Zorn eine Wirklichkeit sei. Daß uns das in diesem neuen alten Lutherbuch so deutlich und meist mit Luthers eigenem mächtigen Wort gesagt wird, das macht sein Erscheinen gerade im jetzigen Moment so bedeutungsvoll und ist uns eine Herzensstärkung zur rechten Zeit.[15])

[15]) Während der Drucklegung erschien die Rezension von Emanuel Hirsch in Th. L. Z. 1927, 2. Ich freue mich, im Voraus auf einige seiner Einwände (Überlegenheit Holls!) geantwortet zu haben und muß auch trotz seiner „Warnung" daran festhalten, dem „wackeren alten Buch" das Prädikat der Trefflichkeit und höchsten Aktualität zuzuerkennen. Daß ein kongenialer Interpret auch auf Grund des mangelhaften Walchschen Textes vom Zusammenhang und Sinn der Lutherschen Gedanken unter Umständen mehr verstehen kann, als die neunundneunzig eingeweihten Inhaber der letzten Geheimnisse der Lutherphilologie, dafür liefert Harnacks Buch — verglichen mit der ganzen neuern Literatur — den vollgültigen Beweis.

Dialektische Methode und theologische Exegese

Logische Bemerkungen zu Barths „Römerbrief"

Von

Gerhard Krüger

Vor einiger Zeit hat Karl Barth (Zwisch. d. Zeit. 1926. Heft 1), in Erwiderung auf einen Angriff Erik Petersons, den „dialektischen Charakter der Theologie" (S. 32) zu rechtfertigen gesucht: es sei in der Lage der Theologie, als einer theologia viatorum und theologia post lapsum begründet, daß sie nicht kategorisch, vollendete Wirklichkeiten behauptend, sondern nur unter beständigen Vorbehalten — dialektisch — reden könne. Die Offenbarung, von der die Theologie rede, sei zwar selbst nicht dialektisch oder parador, aber weil eben Offenbarung, nur von Gott selbst zu sprechendes Wort, könne sie der Theologe nicht aussagen; sein Amt sei nur Hinweis auf Gottes eignes Reden, daher „ein διαλέγεσαι, d. h. ein Bilden prinzipiell unvollständiger Gedanken und Sätze, unter denen jede Antwort auch wieder Frage ist, und die alle miteinander über sich selbst hinaus hinweisen auf die erfüllende unaussprechliche Wirklichkeit des göttlichen Sprechens" (S. 32). Damit ist jedenfalls so viel gesagt, daß die Dialektik Barths nichts schlechthin Wichtiges sein kann; sie ist vielmehr ein logisches Werkzeug, das nicht in sich schon wertvoll ist, sondern erst unter den konkreten Umständen und Absichten einer bestimmten Lebenslage. Dadurch wird es überhaupt möglich, die dialektische Redeweise (eben in dieser Lebenslage) zu begründen. Anderseits aber wird es dadurch auch nötig, ihre Berechtigung zu erörtern: derselbe Anspruch der Sache, der die dialektische Redeweise vielleicht erfordert, fordert auch, sie ausdrücklich an ihm zu messen. Die Diskussion darüber dürfte gar nicht so aussichtslos sein, wenn es hier wirklich nicht auf die Dialektik oder auch die Theologie, sondern einzig auf deren Gegenstand ankommen soll. Denn dieser Gegenstand ist ja als „Gegenstand der Behandlung" so wenig erschöpfend charakterisiert, daß vielmehr die Theologie „Gegenstand" seiner Anforderungen ist. Er ist selbständig genug, um die

Abhebung der menschlichen Auffassungen als solcher nicht ganz hoffnungslos erscheinen zu lassen. Das ist offenbar auch die Meinung Bultmanns, der (in seiner gleichlaufenden Polemik gegen Peterson, a. a. O. S. 40 ff.) die Dialektik aus der Lage des Menschen in der Zeit versteht: Die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz charakterisiert diese „als eine immer im Verlauf befindliche", die daher „in völliger Ungesichertheit" steht; so kommt es, daß der wirkliche (zeitliche) Mensch, welcher allein es mit der Offenbarung zu tun hat, in seiner Situation nicht vorbehaltslos von der Offenbarung reden kann: er verfügt ja weder über sich selbst, noch über das, was ihm geschieht. Ist nun „Offenbarung das ewige Geschehen von Gott aus, das in unsere Zeitlichkeit, in unsere Geschichte eintritt, so ist Offenbarung als „Voraussetzung" in unserem theologischen Reden nur dann vorhanden, wenn es Gott gefällt, diese Voraussetzung zu machen" (a. a. O. 50). Darin kommt Bultmann ganz mit Barth überein. Dennoch schildert er die Lage der Theologie in etwas abweichenden Ausdrücken und es bleibt für ihn eine Frage, „ob das Reden vom Parador nicht besser unterbliebe, weil der Terminus wie der der Dialektik durch den philosophischen Sprachgebrauch belastet ist" (a. a. O. 51). Er verteidigt die Dialektik gegen die Vorwürfe Petersons, aber er sagt auch, die Debatte zwischen Peterson und den „Dialektikern" müßte „ganz anders geführt werden", sie müßte im Ausgang „von der Frage nach den Seinsbegriffen und nach der Möglichkeit, echte theologische Begriffe zu gewinnen, geführt werden" (a. a. O. 46). In der Tat ist dies das eigentliche Problem einer theologischen Dialektik: die dialektische Ausdrucksweise muß an der Ausdrucksabsicht gemessen werden, und dabei ist die entscheidende Frage die, was in dem „Gott ist", „der Mensch ist", „wir sind", „ich bin" der theologischen Rede — es stehe absolut oder mit einem Prädikatsnomen — das „Sein" besagt. Im Folgenden soll mit dieser Frage Barths Interpretation der Stelle Röm. 5, 12—21 untersucht werden; denn es ist im Grunde zwecklos, die Diskussion über Dialektik zu führen, ohne die theologischen Aufgaben unmittelbar vor Augen zu haben.

1. Die Dialektik im Verhältnis von Adam und Christus.

Barth setzt über den Abschnitt Röm. 5, 12—21 die Überschrift: „Die neue Welt". Mit der Adam-Christus-Parallele erweitert sich

gewissermaßen das Thema des vorhergehenden Abschnitts (5, 1 bis 11), welches „Der neue Mensch" überschrieben wurde. Um „Menschheit, Menschenwesen, Menschenwelt" (142[3]) handelt es sich hier: — das soll offenbar nicht heißen, daß jetzt noch etwas mehr als der „neue Mensch" zum Thema würde, wohl aber, daß hier eine weitergreifende Auseinanderlegung dessen stattfindet, was mit dem „neuen Menschen" (der „Frieden mit Gott hat" und „Gott liebt") gesagt sein soll. Was es eigentlich heißt, „alter" und „neuer" Mensch zu sein, das muß nun dargelegt werden — und kann anderseits nur jetzt dargelegt werden —, wo der „neue" Mensch da ist, d. h. wo die Rechtfertigung geschehen ist (5, 1: δικαιωθέντες οὖν . . .). In welchem Sinne er „da" und in welchem Sinne die Rechtfertigung „geschehen" ist, das muß sich eben jetzt zeigen.

Die Pointe des Abschnitts sieht Barth in der Gegenüberstellung von Adam und Christus als solcher und in der Überlegenheit Christi dabei, dem „diakritischen": „um so gewisser", „um wieviel mehr", „wie noch ganz anders" (155).

Daher nimmt er in seiner Exegese den sachlichen Ausgangspunkt bei dem „kritischen Augenblick", in dessen „Licht" sich „nach beiden Seiten der Ausblick auf einen universalen, auf einen als Gesetzmäßigkeit, als unentrinnbare Notwendigkeit erkannten Zusammenhang der menschlichen Lage eröffnet" (142). Der Schlüssel des Verständnisses für diese menschliche Lage liegt dort, „wo der Mensch, in Adam von Gott gefallen, in Christus Gott wieder findet" (143), also da, wo er eben „auf der Schwelle" (142) zu einer neuen Welt steht, in der Bewegung des Überganges von Adam zu Christus soeben begriffen ist. Die menschliche Lage wird nicht verstanden, indem man von ihr zurück zu etwas vor ihr Liegendem geht, oder von ihr weg zu etwas hinter ihr Kommendem, sondern indem gesagt wird, was in ihr selbst geschieht. Es sei das Geheimnis des unheilbar von Gott abgefallenen und unverlierbar an Gott gebundenen Menschen, sagt Barth, das sich „in der Zweiheit von Adam und Christus verhüllt, um sich in ihrer Einheit zu enthüllen" (154). Damit ist der aktuelle Sinn des Abschnitts hervorgehoben, seine Leistung im Zusammenhang des Briefes bezeichnet, der sich, als Brief, an bestimmte Empfänger richtet, zu denen er spricht. Aber was wird hier nun enthüllt und verhüllt?

Es ist merkwürdig, daß Barth für die nähere Auslegung —

wenn man recht zusieht — eine doppelte Direktive gibt: dem diakritischen πολλῷ μᾶλλον entsprechend sieht er das Licht des Verständnisses ausgehen von Christus und der neuen Welt. Denn „woher wüßten wir, was das heißt: aus Gott — fallen? Wie vermöchten wir den Absturz Adams aus dem Leben zum Tode auch nur zu denken, wenn uns nicht die Erhöhung des Christus vom Tode zum Leben vor Augen stünde? ..." (149). Das ist das Eine. Dann aber führt die Erwägung, daß die neue Welt nur in dem kritischen Augenblick gegeben ist, wo der Mensch auf der Schwelle steht, dazu, sie als eine aus der alten zur neuen werdende (wenn auch durchaus nicht aus ihr sich „entwickelnde") Welt zu nehmen. „Nur im Lichte des kritischen Augenblicks erscheint die Zweiheit und zwar in der — Einheit der am Menschen und seiner Welt sich vollziehenden Bewegung vom Alten zum Neuen, von hier nach dort, vom vergehenden zum kommenden Äon" (142 f.). Die neue Welt kann daher keine andere sein „als die in Christus siegreich aufgehobene und umgekehrte alte Welt" (144). Daher beginnt Barth mit der Erklärung des „Alten"; an ihm will er „das Gesetz des Neuen ablesen" (144).

Diese Zweiheit der Verständnisausgänge ist offenbar für Barth kein Problem, er spricht von beiden in einem Atemzuge: „In Erinnerung dieses dialektischen Verhältnisses von „Alt" und „Neu" wenden wir unsere Aufmerksamkeit zunächst dem „Alten" zu, nicht um seinetwillen (denn es besteht als Altes gar nicht für sich, sondern nur in seiner Beziehung zu dem überlegenen Neuen), sondern um eben aus ihm das Gesetz des Neuen abzulesen" (144). Man muß diesen Satz als den für die Einzelinterpretation maßgebenden Leitsatz festhalten. Darum versuchen wir zunächst, ihn in sich näher verständlich zu machen.

Wie ist es möglich, daß Barth gleichzeitig das „überlegene Neue" und das „Alte" als maßgebend für die Exegese ansieht? Ist die Überlegenheit Christi nicht eben die, daß er — als πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς (Röm. 8, 29) oder als ἀπαρχή (1. Kor. 15, 20 u. 23) eines neuen τάγμα — der ursprüngliche Mensch ist, der von keinem „Alten" her gesehen sein will? — Man muß aber anderseits auch fragen: was heißt es, daß Adam der τύπος τοῦ μέλλοντος sei (v. 14)? und ferner: was ergibt sich daraus, daß die Überlegenheit Christi nur dem Glaubenden zugänglich wird, der sich als solcher nur „auf der Schwelle" befindet, also vom „Alten" herkommt?

Es muß zunächst bemerkt werden, daß Barth offenbar im Ausgang von der letzten Frage dazu kommt, die Überlegenheit Christi mit dem Ausgang von der „alten Welt" einfach zu verbinden, nicht vom Gedanken des τύπος aus. Das dürfte sich aus den zitierten Stellen ergeben. Wenn man aber weiter fragt, ob nicht der Schluß a minore ad maius, der die Form des ganzen Abschnitts bildet, den Leitsatz Barths schon enthalte, da er doch eben von Adam auf Christus schließe, so muß man zusehen, wie weit hier die Parallele reicht. Daß sie nicht ohne Einschränkung besteht, daß der Vergleich im Gegenteil die überlegene, völlige Andersartigkeit Christi zeigen soll, sagt Barth selbst (154 ff.). Das dialektische πολλῷ μᾶλλον ist „Hauptgedanke" (155), und es dürfte klar sein, daß es nicht im buchstäblichen Sinne, bloß quantitativ, zu verstehen ist.

Es ergibt sich also — näheres Eingehen vorbehalten —, daß der Leitsatz Barths offenbar nicht den Gegebenheiten des Textes, der hier vorliegt, entnommen ist. Er beruft sich zwar auf sie, aber er entstammt nicht ihnen, sondern der Frage des Glaubens, und zwar des Glaubens, der seinerseits durch die Begriffe „Bewegung", „alte" und „neue Welt" bestimmt wird. An sie ist also anzuknüpfen, wenn man Barths Auslegung als solche untersuchen will. Von der „Bewegung" zunächst abgesehen, will Barth mit den Ausdrücken „alte" und „neue Welt" den paulinischen Unterschied zwischen gegenwärtigem und künftigem Äon wiedergeben; die eigentliche Auslegung aber liegt in der Rede von der „Beziehung" und dem „dialektischen Verhältnis", das zwischen beiden Welten stattfindet. In der Art des Verhältnisses liegt ja auch die Pointe des Abschnitts. Was heißt es nun, daß hier ein „dialektisches Verhältnis" stattfindet?

Um die Tragweite des Begriffes „Dialektik" zu ermessen, muß man auf seine Herkunft sehen. Barth hat ihn offenbar den Schriften Kierkegaards entnommen, die Anwendung der dialektischen Denkweise auf die Theologie rührt nicht von ihm selbst her. So müßte man, um der „dialektischen Theologie" gerecht zu werden, vor allem auf Kierkegaard eingehen, und zwar auf den ganzen Kierkegaard; denn die Dialektik bildet eine Grundangelegenheit seines Lebens; sie ist bei ihm etwas Wichtigeres als bei Barth. Hier kann nur in Kürze angedeutet werden, welche Rolle die Dialektik in Kierkegaards Schriften spielt, und wie sie — wiederum durch ihre Herkunft — dazu kommt.

Kierkegaard hat zur Dialektik kein *einfaches* Verhältnis; es ist nicht nur so, wie man leicht denken könnte, daß er die dialektische Methode der romantischen Philosophie, die er vor allem an Hegel kennt, benützte, um die verantwortungslose Spekulation mit ihren eigenen Waffen zu schlagen: so sehr das der Fall ist, so wenig ist damit die Sache erschöpfend umschrieben. Kierkegaard geht in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" (dem Werke, das sich ausdrücklich mit der Spekulation Hegels auseinandersetzt) auf die Begriffe der dialektischen Philosophie ein, und indem er der objektiven Dialektik der Vernunft bei Hegel seine Dialektik der menschlichen „Existenz" und der „Subjektivität" satirisch entgegensetzt, bewegt er sich (und zwar noch mehr als er selbst will und wahr haben will) innerhalb der Möglichkeiten des Sprechens und der Begriffsbildung, die der Titel Dialektik (im Hegel'schen Sinne) vorzeichnet. Gleichzeitig aber hat er es mit einem anderen Philosophen zu tun, mit *Sokrates*, und im sokratischen Dialog, im „Begriff der Ironie", findet er mit sicherem Instinkt die *ursprüngliche* Bedeutung dessen, was — im Laufe einer langen Geschichte — zur „Dialektik" (im modernen, romantischen Sinne) geworden ist. Die „Abschließende Nachschrift" gilt den „Philosophischen Brocken", d. h. aber der Auseinandersetzung mit Sokrates. So steht Kierkegaards Dialektik zwar im begrifflichen Horizont Hegels, aber für die Art, wie die Begriffe in der „schriftstellerischen Wirksamkeit" Kierkegaards gebraucht werden, ist Sokrates das Vorbild. Noch etwas anderes dagegen ist die eigentliche Absicht dieses ganzen Wirkens: „auf das Christliche aufmerksam zu machen". Diese drei Dinge muß man auseinanderhalten, um die Frage der Dialektik in der Theologie nicht zu verwirren.

Wenn Barth das Verhältnis zwischen „alter" und „neuer Welt" als dialektisch charakterisiert, so soll damit offenbar gesagt sein, daß es sich um die Einheit eines Gegensatzes handelt, dessen Glieder *eigentlich*, d. h. aus ihrem eigenen Wesen heraus, der Zusammenspannung in einer Einheit *widersprechen*. Dieser Begriff von Dialektik (als eines Zusammenbringens, genauer: Zusammendenkens von Widersprechendem) stammt von Hegel. Es ist bei Hegel eine grundsätzliche, von Fall zu Fall immer wieder in Anspruch genommene Voraussetzung, daß alle Gegensätze — mögen sie noch so schroff sein — eine Vereinigung nicht nur zulassen, sondern, letzten Endes, auch selbst erfordern; letzten Endes — denn sie sind ja zunächst Gegensätze und widersprechen einander. Daß sie

sich dennoch — im Widerspruch zu ihrem Sich-Widersprechen (in der „Negation der Negation", wie auch Barth gelegentlich sagt) — aufheben in einer Synthese, beruht darauf, daß im Denken des Gegensatzes als Gegensatz bezw. im Aussprechen dieses Denkens „der" Gegensatz doch selbst etwas Denkbares ist, d. h. daß im Begriff des Gegensatzes das Gegensätzliche vereinigt ist. Die Kraft zur Synthesis liegt also im Begriff als solchem, im seiner selbst bewußten Denken und Aussprechen der Gedanken, kurz: in der Philosophie, sofern sie denkende „Vernunft" ist. Daß das Gegensätzliche selbst als vereinigt gelten kann — dadurch, daß es gedacht und dadurch, daß dieses Denken mitsamt seinem Widerspruch seinerseits gedacht wird — ergibt sich aus der Voraussetzung, daß das Wesen aller Dinge in ihrem Begriff besteht, und daß die „Idee", der sich selbst begreifende Begriff, das Wesen aller Dinge ist. Die Idee hat „um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den härtesten Gegensatz in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht" (Hegel, Logik [Lasson] II 412.). Es ist nicht schon der einfache Gedanke oder die Wissenschaft von den Dingen, in der sich die Harmonie herstellte; der „Verstand" (im Hegelschen Sinne) besteht vielmehr auf den Widersprüchen, die er denken muß. Es ist nicht selbstverständlich, sondern die ausdrückliche Entdeckung und Leistung des philosophierenden, seiner selbst bewußten Denkens (der „Vernunft"), wenn die Einheit der Gegensätze offenbar wird. Die dialektische Methode wäre gegenstandslos, wenn sie nicht alle Gegensätze aufs nachdrücklichste hervorkehrte und anerkennte; an ihnen aber erweist sie sich als „die höchste Kraft oder vielmehr die einzige und absolute Kraft der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger Trieb, durch sich selbst in allem sich selbst zu finden und zu erkennen" (Logik II 486 f.). Was für den Verstand unmöglich und paradox ist, das ist der Vernunft möglich, weil als Vernunft das Denken über sich selbst verfügt. Kraft und Trieb zu dieser Autokratie machen die Vernunft absolut frei; diese „Freiheit" ist es, um derentwillen sie „auch den härtesten Gegensatz in sich hat".

Wenn Barth von einem dialektischen Verhältnis zwischen alter und neuer Welt spricht, so will er damit den Gegensatz beider als einen echten und ausschließenden, im Wesen des Alten und Neuen

gegründeten, zeigen, zugleich aber sagen, daß das Unmögliche doch möglich ist, daß der Gegensatz aufgehoben wird. „Der Dualismus von Adam und Christus, alter und neuer Welt ist kein metaphysischer, sondern ein dialektischer. Er besteht nur, indem er sich selbst aufhebt" (155). Es fragt sich nun, ob das ein angemessener Ausdruck dafür ist, daß Gott in seiner δικαίωσις den Gegensatz aufhebt. So wie Barth sich an dieser Stelle ausdrückt, ist die Aufhebung in Hegels Art gekennzeichnet: „metaphysisch" ist der Gegensatz für den „Verstand" (worunter Hegel historisch die vorkantische Metaphysik versteht), und aufgehoben ist der Gegensatz durch sich selbst. Daß aber Gott die Vernunft und daß die δικαίωσις ein Begreifen des Begriffs sei, scheint doch Barth nicht zu meinen. Im Gegenteil ist die Aufhebung für ihn — wie für Kierkegaard — das Ärgernis für alles menschliche Denken, „das Paradox" (143).

Der Begriff des „absoluten Paradoxes", den Kierkegaard in den „Philosophischen Brocken" einführt (S. 34), ist der genaue Gegenbegriff, d. h. aber der treffende Angriff gegen Hegels „Idee". Hegel kennt kein Paradox, weil er, wie Kierkegaard sagt, ein Denker ist, der vergessen hat, daß er existiert. Hegel mutet sich und den anderen zu, jene höchste, absolute Kraft zu sein, die auch den härtesten Gegensatz bewältigt, weil sie alle Dinge und vor allem sich selbst beherrscht; er setzt voraus, daß jeder ohne weiteres „die Spekulation", die allmächtige und daher leidenschaftslose Vernunft sei. Er vergißt, daß jeder Mensch „existiert", daß er im Werden ist und daher sich selbst nicht — auch nicht in seinem Denken — in der Gewalt hat. Man kann das — in einer Art erhabener Zerstreutheit — vergessen, aber man kann es nicht ändern. Der existierende Denker, der dies nicht vergißt, Sokrates, kennt das Paradox, „des Denkens Leidenschaft" (S. 34), weil er nicht die Voraussetzung macht, er kenne sich, d. h. er verfüge über sich: er ist „mit sich selbst noch nicht ganz im reinen, ob nämlich er (der Menschenkenner [als der er gepriesen wurde]) ein absonderlicheres Ungeheuer sei als selbst Typhon, oder ein freundlicheres, einfacheres Wesen, das von Natur an etwas Göttlichem Anteil habe (Phädrus, S. 230 a). Dies ist offenbar ein Paradox" (ebd.). Es ist das, weil es der radikalste Ausdruck ist für eine Schranke der Vernunft. Der existierende Denker ist „noch nicht im reinen", daher seine Leidenschaft. „Jeder Leidenschaft höchste Potenz ist aber, daß sie ihren eigenen Untergang

will; und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, daß er den Anstoß will, obgleich der Anstoß auf die eine oder andere Weise sein Untergang werden muß. Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu entdecken, das es selbst nicht denken kann" (ebd.).

Der Angriff gegen Hegel liegt also darin, daß unter Berufung auf die im Werden begriffene, unfertige Existenz des Menschen die Voraussetzung Hegels, die Autokratie des Denkens, bestritten wird. Das Denken ist — weil es jeweils das Denken eines einzelnen, existierenden Menschen ist — nicht allmächtig, es hat seine Grenze; d. h. aber: die Versöhnung der Gegensätze ist nicht die tiefste Möglichkeit der Vernunft und des vernünftigen Wesens der Dinge selbst, sondern — wenn sie geschieht — das „Absurde". So gewendet kann Kierkegaard, im Ausgang von den Hegel'schen Begriffen, die Menschwerdung Gottes als „das Paradox" bezeichnen. Er geht von Hegel aus, widerspricht ihm und will damit in sokratischer Weise „auf das Christliche aufmerksam machen".

Kierkegaard nennt „das Christliche" nicht bei seinem eigenen Namen, sondern er deutet es an durch die Verwerfung desjenigen Anspruches auf Menschen und Welt, den die spekulative Philosophie erhebt. Er tritt weder als Prediger noch als Theologe auf, sondern als ein Anonymus: „Die Frage wird von dem Unwissenden erhoben, der auch nicht weiß, was ihn veranlaßt, so zu fragen" (Ph. Br. 7). Kierkegaard will „ohne Autorität" sein, er will „ohne Autorität" auf das Religiöse, das Christliche, „aufmerksam machen" (Ü. m. Wirksamkeit als Schriftsteller, S. 166). Es ist nicht leicht zu verstehen — und es ist für uns wegen der unvollständigen Übersetzung der Tagebücher Kierkegaards auch kaum möglich zu verstehen —, wie er zu diesem eigentümlichen Außen- und Beiseitestehen gekommen ist. Vor allem ist es schwer zu sagen, was daran durch die Sache, der sich Kierkegaard widmete, erfordert, und was daran durch sein bloß „persönliches" Verhältnis zu sich selbst motiviert ist.

Für die Frage der Dialektik kommt es darauf an, daß eben sie — und zwar in dem ursprünglichen Sinne einer Art mit anderen Menschen zu reden — aus Kierkegaards Außenstellung entspringt. „Ohne Autorität" nicht zu „lehren", sondern „aufmerksam zu machen", lernt Kierkegaard von Sokrates. Sokrates war kein Christ — darum wird in den „Philosophischen Brocken" das Christliche an dem überbietenden Gegensatz zum

„Sokratischen" gezeigt —, „aber er war Dialektiker, er verstand alles in Reflexion" (Der Ges.-Punkt f. m. Wirks. S. 30). Der Begriff der Reflexion, den Kierkegaard von der Romantik auf Sokrates zurück überträgt, ist damit selbst aus der Sphäre der Vernunft in das „Existentielle" versetzt; er bedeutet eine bestimmte Art des Sprechens mit anderen Menschen, nämlich eine solche, die nicht einfach objektiv „lehrt", sondern eine solche, in der wesentlich darauf Bedacht genommen wird, zu wem der Redende spricht — und infolgedessen auch darauf, wer der Redende selbst ist und als wer er sich den anderen darstellt. Kierkegaard sieht: es ist in seiner Zeit für alles Reden über das Christliche von wesentlicher Bedeutung, daß die Beteiligten innerhalb der „Christenheit" leben, d. h. unter Menschen, die alle der selbstverständlichen Meinung sind, sie „seien" schon Christen. So ist „das Problem selbst das der Reflexion: wie man Christ wird, wenn man schon so Christ ist" (ebd. S. 31). Hier kommt es darauf an, so zu sprechen, daß überhaupt das Problem verständlich wird, und hier kann Sokrates helfen: denn er verstand es, so mit den Leuten zu reden, daß sie auf das Problem des Wissens aufmerksam wurden, obwohl sie alle der selbstverständlichen Meinung waren, sie „wüßten" schon. „Die Frage ist hier eine rein dialektische; denn es handelt sich für uns um den Gebrauch der Reflexion in der Christenheit. Qualitativ sind es ganz andere Größen, mit denen hier gerechnet wird; formell aber kann ich Sokrates wohl meinen Lehrer nennen — während ich nur an Einen geglaubt habe und glaube, an den Herrn Jesus Christus" (ebd. S. 30). Kierkegaard kann die sokratische dialektische Redeweise (aus der Plato zuerst eine διαλεκτικὴ τέχνη machte) übernehmen, weil er es für möglich hält, als außenstehender „existentieller Denker", ohne die „Autorität" des Theologen, d. h. ohne seine besondere Sachvoraussetzung in Anspruch zu nehmen, auf das Christliche „aufmerksam zu machen". Daher geht die eigentliche Absicht seines Wirkens zwar auf das Christliche, aber die Methode und das Gesetz des Wirkens ist nicht dem Christlichen selbst entnommen — so sehr es das sachlich Maßgebende und Überlegene ist —, sondern dem „Sokratischen": sie ist dialektisch. Kierkegaard verhält sich — zwar nicht uninteressiert, sondern höchst interessiert — dennoch als Zuschauer. „Mein Standpunkt ist die bewaffnete Neutralität", heißt es schon in einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahre 1838.

Es kann hier nicht näher erörtert werden, wie weit Kierke-

gaards Verfahren wirklich mit dem des Sokrates übereinstimmt. Die ganz verschiedene geschichtliche Situation läßt erwarten, daß zumindesten die Ausführung der beiderseitigen Tendenzen abweichend sein wird. Überdies ist es ja gerade das Eigentümliche der sokratischen Redeweise, daß sie auf die Behauptungen des jeweiligen Gesprächspartners *eingeht*, — um ihm seine letzten Voraussetzungen zu entlocken. Sokrates gibt, dank seiner Unwissenheit, dem anderen keine Gelegenheit zum billigen Streit gegen irgendwelche Gegenbehauptungen; er läßt immer den andern reden und nötigt ihn so ironisch dazu, sich selbst in die Schwierigkeiten zu verwickeln, über die er sich sonst das Nachdenken ersparen würde. Sokrates hat also seine Stärke gerade darin, daß er selbst nichts Besonderes sagt, sondern nur negativ und mit Hilfe dessen, was der Gegner selbst sagt, die Haltlosigkeit der Behauptungen erweist. Sokrates spricht also nicht von einer eignen und neuen, sondern nur von der ihm entgegengebrachten Voraussetzung aus, die er durch sich selbst fragwürdig werden läßt. Eben das tut auch Kierkegaard gegen Hegel. Er verzichtet darauf, das Christliche selbst zur Voraussetzung seines Sprechens zu nehmen, obwohl er doch — anders als Sokrates — auf dieses bestimmte neue Datum angelegentlich aufmerksam machen will.

„Qualitative Verschiedenheit" der Größen, um die es sich handelt, dabei „formelle" Übereinstimmung: diese Formel, in der Kierkegaard sein Verhältnis zu Christus und Sokrates aussprach, enthält eben das, was wir als den Leitsatz der Barthischen Exegese bezeichneten. Barth kann von dem „Alten" das „Gesetz des Neuen" ablesen wollen, weil er — indem er die Dialektik von Kierkegaard übernimmt — die analoge Voraussetzung macht: „daß die unanschauliche Pragmatik der neuen Welt zwar in ihrer Form dieselbe ist wie die der alten, in ihrer Bedeutung und Kraft aber nicht dieselbe, sondern die schlechthin überlegene, die gerade umgekehrte" (155).

Wenn also die Exegese das Verhältnis zwischen Adam und Christus als dialektisch bezeichnet, so waltet dabei die Voraussetzung ob, daß es möglich sei, in philosophischen, wenn auch sokratisch umgewendeten Begriffen den Sinn der paulinischen Stelle auszudrücken, d. h. also in Begriffen, die unter ganz anderen Voraussetzungen gewonnen sind als der Voraussetzung, die für den Theologen die maßgebende ist, das Neue Testament. Hier ist nun zu bedenken, wie weit nicht die philosophischen Begriffe durch ihre

Herkunft aus einer ganz anderen Lebenslage als der des Theologen auch eine ganz andere, ihnen selbstverständliche *Vormeinung* über Menschen und Welt zur Geltung bringen als diejenige, die uns das Neue Testament zumutet.

Indem Barth das Verhältnis des Alten zum Neuen als „nicht metaphysisch, sondern dialektisch" charakterisierte, wurde er — eben durch die Ausdrücke, deren er sich bediente — dazu gebracht, zu sagen, der Gegensatz hebe „sich" auf, dadurch daß er überhaupt „bestehe" (155) — was doch nicht seine Meinung ist. Diese Mißlichkeit des Ausdrucks rührt daher, daß die Eigentendenz der verwendeten Begriffe beständig von dem abdrängt, was sie sagen sollen. Indem Kierkegaard die Versöhnung der „Feindschaft" (Rm. 5, 10) zwischen Gott und den Glaubenden dialektisch als „das Absurde" bezeichnet, spricht er von den Denk- und Redemöglichkeiten der „alten Welt" aus; daher kann er das zu Sagende selbst nicht eindeutig und explizite *darlegen*, sondern nur — in unendlicher Unbestimmtheit — als „das Unbekannte", die „Grenze" des Verstandes *andeuten*. So aber bleiben tausend Möglichkeiten offen: das Unbekannte „in der διασπορά" kann willkürlich als das Ungeheure, das Lächerliche usw. verstanden werden (Ph. Br. 41 f.): die sokratische Grenze, *als vom Verstande selbst gezogene*, ist kein wirklicher Widerpart für ihn.

Daher ist die Dialektik *im Ganzen*, also von ihrer ursprünglichsten bis zu ihrer entwickeltsten Gestalt, für die Theologie in Frage zu stellen. Indem Kierkegaard vom Paradox spricht, bildet er nur in sokratischer Weise einen dialektischen Gegenbegriff gegen Hegels Idee. Wenn wirklich nicht die Vernunft oder Reflexion des Philosophen Macht über den Gegensatz hat, sondern Gott, dann muß auch der Gegensatz selbst von vornherein anders begriffen werden, d. h. aber: die *Glieder* des Gegensatzes müssen als in einem anderen Sinne „seiend" begriffen werden als es in der Dialektik geschieht. Daß sie „sind" und „bestehen" ist ja von der Dialektik von vornherein so verstanden, daß sie sich ihrer bemeistern kann; sie sind von vornherein so gesehen, daß sie schon zusammengesprochen *sind*; das Gegensätzliche ist von Haus aus als „Moment" der Einheit, d. h. als Moment des Begriffes oder des Geistes gefaßt. Wäre es nicht von Anfang an, d. h. „an sich", schon vereinigt, so könnte es auch vom Begriff nicht vereinigt werden, denn es wäre dem Begriffe fremd. Der Philosoph wäre mit seinem Zusammensprechen machtlos; so aber *setzt* er nur *als*

vereinigt, was an sich schon vereinigt *ist*; er braucht die Einheit nicht — was er doch nicht könnte — zu schaffen, sondern er entwickelt sie nur. Wenn nun Kierkegaard an die Stelle der Synthesis das Paradox setzt, so hält er die ausschlaggebende Voraussetzung Hegels, daß das Wesen der gegensätzlichen Glieder in ihrem Begriff bestehe, fest; er bestreitet nur die Konsequenz, daß der Begriff selbst sein Wesen wiederum in seinem Begriff hat, so daß also der gedachte einheitliche *Begriff* des Gegensatzes das *Wesen* des Gegensatzes enthält. Kierkegaard bemerkt allerdings, daß im Begriff des Unbekannten oder Absurden, d. h. des vom Verstande absolut Verschiedenen, die „Willkür" des Verstandes bestehen bleibt (Ph. Br. 41 f.), aber faktisch beschränkt er sich in seinem „Aufmerksammachen" auf diese Kategorie, d. h. er bleibt auch als „existentieller" Denker im Bereich Hegels.

Die Willkür des Verstandes ist seine Voraussetzung, das Wesen der Dinge sei in ihrem Begriff enthalten, ihr „Sein" sei in ihrem Gedachtsein erfaßt. Es kommt nun nicht darauf an, die Konsequenz dieser Voraussetzung durch einen Gegenbegriff zu umgehen, sondern darauf, sie selbst in ihrem Charakter als letzte, absolute Voraussetzung zu verneinen. Wenn ich etwas „begreife", so „stelle" ich damit „fest", es sei eben „so" wie ich sage, d. h. ich „identifiziere" es mit sich selbst. Dabei stehe ich in keinem *einfachen* Verhältnis zur Sache; indem ich *etwas* mit *sich* identifiziere, kommt das Etwas zweimal vor: das erstemal als Fragliches und der Bestimmung „Unterliegendes", das zweitemal als das von mir Gemeinte; und zwar ist im Identifizieren mein Gemeintes das Maßgebende, welchem ich das fragliche Etwas „unterwerfe". Ich habe es — wenn wir genau zusehen — so eigentlich nicht mit der Sache selbst zu tun, sondern mit dem Sachverhalt, *daß* sie ist und *daß* sie so und so ist; ich *meine* aber in der Regel dabei, mit ihr selbst zu tun zu haben, d. h. ich mache die Voraussetzung, die Sachen „seien" in dem Sinne, in dem ich sie beim Identifizieren als seiend begreife. Der Sachverhalt, *daß* etwas ist, ist etwas, das — einmal „festgestellt" — mir nicht mehr entgehen kann, mag es sich auch um das flüchtigste Ereignis handeln. Was ich begriffen, also etwa historisch festgestellt habe, „steht fest"; sein „ist", „war" und selbst sein „wird sein", wenn es ein solches hat, hat in gleicher Weise den grundsätzlichen Sinn des „Feststehens". Was aber feststeht, ist mir grundsätzlich *verfügbar*; ich kann — so oder so — damit „rechnen". Ein Ereignis geht vorüber und „entgeht" mir

daher; daß es aber stattgefunden hat, steht fest, und indem ich das Ereignis auf diesen Sachverhalt hin anspreche, mache ich es mir — seiner wirklichen Entgänglichkeit zum Trotz — selbst in seinem Vergangensein und selbst in seiner möglichen Zukunft zu eigen: ich nehme es in gewisser Weise in Besitz. Ich kann das aber deshalb tun, weil ich mit allen Dingen nicht nur sprechend und denkend zu tun haben, sondern stets auch dieses Sprechen und Denken festhalten kann: ich kann etwas „Zutreffendes" über eine Sache sagen, und ich kann zugleich festhalten, daß ich dies kann, d. h. aber: ich verfüge in meinem Sprechen über mich selbst, bezw. ich meine über mich selbst zu verfügen, und weil über mich selbst, auch über die Sachen, mit denen ich es zu tun habe. Ich selbst „bin" für mich im Sinne des „Feststehens".

Ob ich unter dem Anspruch dieser Vormeinung das „Sein" von Menschen und Welt richtig verstehe, ist die Frage, auf die der Theologe die Antwort von seiner maßgebenden Voraussetzung, dem Neuen Testament, her erwarten muß. Daher muß es Bedenken erregen, wenn Barth die Auskunft des Paulus über „Menschheit, Menschenwesen und Menschenwelt" unter der Voraussetzung der Dialektik auslegen will, denn die Dialektik des „Unwissenden" mit ihrem Paradox steht noch unter der Herrschaft der gleichen grundsätzlichen und für sie selbstverständlichen Vormeinung wie die Spekulation und die autonome Wissenschaft überhaupt.

Man muß sich diese weitläufige Vorgeschichte der Barth'schen Exegese klar machen, um sie verstehen und an ihrer Aufgabe messen zu können. Wir kehren damit zu dem Gang der Interpretation zurück.

Daß das Verhältnis der beiden „Welten" ein dialektisches ist, heißt bei Barth, daß nicht eine neben der anderen steht, sondern daß die eine jeweils die absolute, vernünftig nicht aufhebbare Negation der anderen ist; es ist „die Möglichkeit der einen die Unmöglichkeit der anderen, und die Unmöglichkeit der einen die Möglichkeit der anderen" (142); entsprechend ist „das Nicht-Sein der ersten Welt... das Sein der zweiten, gerade wie die zweite ihren Seinsgrund nur im Nicht-Sein der ersten hat" (ebd.). Dabei läßt die zweite Formulierung unbewußt ihre Mißlichkeit sehen: Seinsgrund der neuen Welt ist das Nichtsein der alten Welt doch nicht, sonst wäre ja Gott für das Verhältnis der beiden Welten nicht nötig.

Die Zweiheit der beiden Welten, heißt es weiter, wird nur ge-

setzt in ihrer Aufhebung; und ihre Aufhebung ist eben ihre Setzung (143). Dieser in sich rein dialektische Satz soll mit seiner ersten Hälfte ausdrücken, daß alte und neue Welt als solche, d. h.: sie beide mitsamt ihrem Verhältnis, nur da sichtbar werden, wo der Gegensatz beider, also der Gegensatz von Adam und Christus, aufhört: in Gott. Daß aber diese „Einsicht" sich nur anticipando, im Glauben, ergibt, soll die zweite Hälfte des Satzes sagen: der Gegensatz des Alten und Neuen wird gerade in seinem Bestehen und Vorkommen erst sichtbar und wirklich angesichts seiner verheißenen Vernichtung. Die eigentümliche Gegenwart des Verheißenen in der geglaubten Verheißung ist also die Verständnisquelle; Barth drückt das aber so aus, als sei es ohne weiteres im Begriff der Aufhebung gelegen, daß sie die Setzung des Aufgehobenen ist. Es erscheint danach als etwas in sich Selbstverständliches, daß der Gegensatz — eben als Gegensatz — aufgehoben wird; es sieht aus wie eine in sich umkehrbare dialektische Beziehung, die auf der Struktur des Denkbaren beruht; es könnte so in der Hegel'schen Philosophie ebenfalls gesagt werden. Da Barth es aber doch anders meint, sieht er sich zu einer — in seinem ausgesprochenen Satze ganz unmotivierten — Korrektur genötigt. Indem er seinen dialektischen Satz paraphrasiert, entdeckt er gewissermaßen, daß Heraklit schon dasselbe gesagt hat (143); daher schränkt er seinen Satz durch eine Bedingung ein: „denn nicht ein Gleichgewicht zweier Zuständlichkeiten oder gar ein ewiger Kreislauf ist diese bewegte Einheit der Menschenwelt in Adam und Christus ... [ein Gleichgewicht drückt der der Mechanik entnommene Ausdruck „Moment" bei Hegel aus, und der Kreislauf ist für ihn Bild der höchsten Synthese]. Sondern zugunsten des Zweiten gegen das Erste, als Drehung und Wendung vom Ersten zum Zweiten, als Sieg des Zweiten über das Erste vollzieht sich diese Einheit. Die scheinbar unendliche Polarität der Gegensätze zerbricht, sofern diese Bewegung echte Bewegung ist. Echte Bewegung kann nur im unwiderruflich endgültigen Übergang vom Gleichen zum ganz und gar Ungleichen stattfinden" (143) (während die Gegensätze der Dialektik, da sie wesentlich „Momente" der Einheit sind, wesentlich gleich sind). Das, sagt Barth, sei der Sinn des kritischen Augenblickes, daß er mit der Offenbarung „nicht nur Scheidung, sondern mit der Scheidung Ent-Scheidung zwischen den Gegensätzen" herbeiführe (ebd.). Der „unwiderrufliche Übergang" ist also eine Entscheidung für das Neue, also ein

eindeutiges Hinübertreten von der alten zur neuen Welt; „die neue Welt ist *mehr* als eine Variante der alten", es „gibt keinen Rückweg zum Fall" (ebd.). Wenn daher von dem „Neuen" etwa zu sagen wäre, daß keiner in ihm eindeutig *Fuß fassen*, einfach — *im Sinne des „Feststehens"* — „neuer Mensch" sein kann, wenn diesem Mißverständnis eine Absage zuzurufen ist, dann sollte das doch wohl nicht in *der* Form geschehen, in der es bei Barth immer geschieht, nämlich dadurch, daß der „unwiderruflich endgültige Übergang" zum Neuen doch widerrufen wird, daß dem Ja wieder das Nein der alten Welt *dialektisch* entgegen gehalten wird. Denn wenn es wahr ist, daß erst vor Gott und angesichts des Neuen die „alte Welt" überhaupt als solche hervortritt, so ist in ihr selbst und in den Menschen, sofern sie zu *ihr* gehören, gar keine Möglichkeit gegeben, einem Mißverständnis des Glaubens entgegenzutreten, der ja ganz aus der Verheißung *vor ihm* lebt und verständlich ist, und gar nicht aus einem schon feststehenden Vermögen des glaubenden Sünders. Die „echte Bewegung" Barths ist nicht durch ihr Woher zu charakterisieren, sondern durch ihr Wohin. In der Tat begegnet ja auch Paulus diesem Mißverständnis im folgenden 6. Kapitel des Briefes nicht dialektisch mit einem Hinweis auf die alte Welt, sondern „ermahnend" mit dem Hinweis auf den *Anspruch* Gottes, der immer noch *vor* den Glaubenden steht, den sie nie „feststellend" und erledigend hinter sich bringen können, so sehr dieser Anspruch nur an sie, d. h. an die schon Gerechtfertigten ergeht (vgl. Rbr. 414). *Den Sinn des „Seins"* aber, in dem Christus und die neue Welt „ist" und „da" ist, muß die Exegese offenbar aus dem Text selbst zu erfahren suchen, daraus z. B. daß Paulus von dem Gekommensein Christi und dem Dasein der Gerechtigkeit und des Lebens nie nur im Präsens oder Perfektum spricht, sondern stets *auch* im Futurum, wie es schon im vorliegenden Abschnitt zu sehen ist. Es bedarf für den Leser Barths keiner besonderen Erinnerung, um diesen Weg der Exegese (z. B. im Begriff des „futurum resurrectionis") bei ihm als den letzlich maßgebenden zu finden, aber es bedarf des Hinweises darauf, daß die *dialektischen Begriffe* mit dieser sachlichen Direktive unvereinbar sind.

2. *Die Exegese von Sünde, Welt und Tod.*

Die Frage nach der Sünde, die für den Leser des Römerbriefes aus dem Text hervorgeht, ist offenbar diese: was Sünde der vielen

Menschen sei, wenn die Sünde „durch einen Menschen" allein in die Welt kam.

Auf diese Frage nach der „Erbsünde" antwortet Barth mit einer Unterscheidung: „Sünde" hat einen doppelten, einen „unanschaulichen" und einen „anschaulichen" Sinn. Im unanschaulichen Sinne ist Sünde „die grundsätzliche Bestimmtheit und Einstellung des uns bekannten Menschen"; sie „ist Macht (Königsmacht 5, 21), die Macht, unter die der Mensch dieser Welt gestellt ist" (145). Anschauliche Sünde dagegen ist „die Sünde des einzelnen Menschen"; sie ist „die mehr oder weniger deutliche Veranschaulichung dieser Lage, sie hat ihre Bedeutung für das Gewicht, mit dem gerade er von dieser Lage bedrückt ist, sie hat aber nicht die Bedeutung einer Veränderung jener grundsätzlichen Bestimmtheit und Einstellung. Sünde ist Macht in der Welt, die wir kennen, in der Welt des Menschen, unabhängig davon, wie sie im einzelnen Menschen dieser Welt zum Ausbruch kommt" (145). Offenbar ist also Sünde in diesem „anschaulichen, geschichtlichen" Sinn „nur die Erscheinung, der Ausdruck, das „Überfließen" (5, 20) der Sünde, der Vorfall in der Zeit, der auf einen „hinter" aller Zeitlichkeit liegenden Fall zurückweist" (145 f.). Sünde im eigentlichen Sinne, das Sündige gleichsam in der anschaulichen, zeitlichen, geschichtlichen Sünde des einzelnen ist die Sünde im unanschaulichen, vorzeitlichen, ungeschichtlichen oder „grundsätzlichen" Sinne, die Sünde der „Welt", für die der einzelne nur „Veranschaulichung" „Illustration" (150), also Beispiel ist. — Worin besteht nun die Sünde der Menschenwelt, und was heißt „Welt", wenn Sünde ihre grundsätzliche Bestimmtheit ist?

Sünde ist „ein Herausfallen des Menschen aus seiner unmittelbaren Einheit mit Gott, eine angemaßte Selbständigkeit, ein Zerreißen des geistigen Bandes, das Gott, Welt und Mensch als Schöpfer und Geschöpf zusammenhält . . .", der „vom Teufel inspirierte Wahn des „Eritis sicut Deus!" " (146). Die Anmaßung der Sünde besteht darin, daß das Geschöpf in der Weise „sein" will, in der allein Gott „ist". „Sünde ist ein Raub an Gott", und nur weil sie das wirklich ist, weil sie wirklich mit Gott zu tun hat, ist sie Macht und Weltmacht (145). Sünde entbehrt also nicht der Beziehung zu Gott, sie ist vielmehr nur als Verleugnung der Beziehung, die zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht.

Daß das Band zerrissen ist, ist auch die grundsätzliche Bestimmtheit der Welt als der „alten" Welt: „Welt ist unser ganzes Da-

sein, wie es nun unter der Bestimmtheit durch die Sünde wird und ist" (146). Sie ist „unsere Welt", sie ist „des Menschen Mitgefangene" (147). Welt ist also nicht „objektiv" bestimmt, als der beharrende Schauplatz des wechselnden menschlichen Lebens, aber auch nicht idealistisch als Gebilde oder Bewußtseinsgehalt des Menschen, sondern als verkehrtes Geschöpf wie der Mensch. Allerdings: „Unfreiwillig nimmt sie als seine Welt teil an der in seiner Verkehrtheit beruhenden Verkehrung . . ." (147). Es bleibt — auch in der Exegese des 8. Kapitels — dunkel, wie diese Urheberschaft des Menschen für die Verkehrung der Welt zu verstehen sei. Nur so viel ist deutlich, daß die Verschiedenartigkeit und Geschiedenheit von Mensch und außermenschlicher Welt selbst zur Verkehrung gehört: „Es entsteht ein „Außer uns" losgelöst vom „In uns", ein Kosmos, der nicht mehr Schöpfung ist, weil wir den Schöpfer nicht mehr kennen" (146). So entsteht auch ein Gegensatz zwischen Welt und Mensch, aber kein anderer, als der zwischen allen Geschöpfen stattfindet, von denen ja jedes für sich in die Anmaßung der Selbständigkeit verfällt.

„Welt" ist also nichts, was etwa unabhängig von der Sünde gedacht werden könnte; sie ist, was sie ist, erst dadurch, daß die Sünde in sie „hineinkam". Sie bietet keine neutrale Basis der Betrachtung oder Stellungnahme, vermöge deren es dem Menschen möglich wäre, in gewisser Weise von der Sünde abzusehen; wenn aber nicht von der Sünde, dann auch nicht von Gott; wenn aber nicht von Gott, dann auch nicht von dem Orte, wo er mit der Vergebung die Sünde erst offenbart: es wäre vergeblich, die Sünde, d. h. die Kluft zwischen Mensch und Gott, eigenmächtig und voreilig überbrücken zu wollen, weil der „Ausblick" auf die Sünde „überhaupt nur via crucis" zu gewinnen ist (146).

Die Umgehung dieses Umweges, die Versuche, die Sünde zu beseitigen, die jeder Mensch macht, sind vielmehr gerade die „Veranschaulichung" der grundsätzlichen Sünde, die anschauliche, geschichtliche Sünde des einzelnen: „Anschaulich wird uns dieser Raub immer als jenes (1, 18) kecke Überschreiten der uns gesetzten Todeslinie, als jene trunkene Verwischung der Distanzen zwischen ihm und uns, als jenes Vergessen seiner Unanschaulichkeit, als jene Vergöttlichung des Menschen und Vermenschlichung Gottes in Form der Aufrichtung der romantischen Unmittelbarkeit, Nicht-Gottes, des Gottes dieser Welt, bei der wir nicht bedenken, daß wir sterben müssen, als „Ehrfurchtslosigkeit" und „Unbotmäßigkeit" " (145).

Alles, was der einzelne tut, ist Sünde, weil alles schon unter der Gewalt der Sünde geschieht. Sünde ist *schon herrschende Voraussetzung* für den einzelnen, die um ihrer Macht willen nur von Gott bezwungen und damit auch nur von ihm aus verstanden werden kann, d. h. aber: aus der Offenbarung Gottes in Christus. Offensichtlich ist das für Barth die maßgebende Auskunft. Es ist nun aber höchst merkwürdig zu sehen, wie diese sachliche Direktive durch den „formalen" Ausgang von der „alten Welt" durchkreuzt wird, und wie nicht nur die Begriffe sich verschieben, sondern mit ihnen auch die Sache selbst in ein Zwielicht rückt.

Wenn wirklich Sünde die beherrschende Bestimmung für alles ist, was den Menschen angeht, dann muß *ihr* Begriff als maßgebend bereitstehen, um die Welt ebenso wie Leben und Tod des Menschen zu begreifen. Was es heißt, daß der Mensch ein Lebender und Sterbender ist in der Welt, die mit ihm da ist, das muß sich aus dem ergeben, was Sünde, oder besser: wie Sünde „ist". „Durch die Sünde" kam ja, wie der Text sagt, auch der Tod, das Ende des Menschen. Am Verständnis des Todes müßte es sich aufs deutlichste erweisen, ob die Sünde als maßgebend verstanden ist.

Der Tod ist „Krisis", und zwar im doppelten Sinne des Wortes: „als oberstes Gesetz dieser Welt und als Hinweis auf einen Gesetzgeber, der als solcher über seinem Gesetz ist, als Gericht und als Wendung zum Bessern, als Schranke und als Ausgang, als Ende und als Anfang, als Nein und als Ja, als Wahrzeichen göttlichen Zornes und als Wahrzeichen göttlicher Errettung". Der Tod soll so im Hinblick auf Gott verstanden werden wie die Sünde; er ist „der Revers der Sünde". „Die Verletzung der als Leben charakterisierten Beziehung des Menschen zu Gott" ist „als *Schuld*: die Sünde, als *Schicksal*: der Tod" (147). Dieses Schicksal wird dialektisch begriffen als die Einheit von Gegensätzen, begrifflich grundlegend durch die Gegensätze Schranke und Ausgang, Gesetz und Hinweis auf einen Gesetzgeber. Die Glieder des Gegensatzes sind im Zusammenhang dieser Einheit verstanden, wie es dem Wesen der Dialektik entspricht. — Die Einheit selbst aber — und das ist etwas Neues, sehr Merkwürdiges — wird hier nicht als das Jenseits des Denkens, das Paradox, verstanden, sondern ganz anders; der begriffliche Horizont Kierkegaards wird hier verändert.

Wenn die Schranke des Todes als der Ausgang zu Gott verstanden wird, der Tod als das Gesetz, in dem wir auf dem Gesetzgeber hingewiesen sind, so steht der Tod in Analogie zur Offenbarung: er ist selbst nicht Offenbarung, aber ihr „Wahrzeichen" und so „der Punkt, wo es gilt klug zu werden, weil es außer ihm klug zu werden keine andere Möglichkeit gibt" (147). Das ist offenbar richtig, wenn man den Tod als Wahrzeichen der Offenbarung, also von der Offenbarung aus, versteht. Aber eigentümlicherweise liegt nicht darauf bei Barth das Gewicht, sondern darauf, daß der Tod gleichsam eine Vorahnung der Offenbarung ist, die ihr vorangeht; es knüpft sich an diese „Krisis" gewissermaßen eine „natürliche Theologie".

Der Tod wird als Schranke der Welt bezeichnet, nicht nur des Menschen. Nun zeigte es sich zwar, daß die Welt vom Menschen und dieser von der Sünde aus verstanden werden sollte, aber es ergab sich anderseits, daß die Sünde im Menschen nur ihre Veranschaulichung hat, ihr Wesen in der Menschenwelt, also in der Welt, wenn diese doch die Welt des Menschen ist. So kam es, daß aufgrund des in der Schöpfung gegebenen Miteinander von Mensch und Welt beide, d. h. aber Sünde und Welt, gleichartig verstanden wurden, durch die Anmaßung der Selbständigkeit. Die Sünde ist das Beschränktsein auf die Selbständigkeit, das Getrenntsein von Gott; also ist auch Weltsein ein solches Beschränktsein im Hinblick auf Gott. Als eben das jedoch zeigte sich auch der Tod: als Schranke und zugleich Ausgang ist er dieses, daß die Welt und der Mensch selbständig sind. Er ist nicht die Welt und der Mensch bzw. die Sünde, aber er ist das Sein von beiden. Tod ist der Sachverhalt oder die Tatsache, daß Mensch und Welt in der Sünde, d. h. in ihrer Selbständigkeit, gefangen sind. Der Sachverhalt, daß dies so ist, enthält etwas, wovon die selbständigen Wesen selbst noch nichts enthalten: er enthält als Tatsache der Beschränktheit, als ausdrücklich gewordene Schranke, den Ausblick auf Gott. Sofern nun Sünde den Ausgang des Verständnisses bieten sollte, kam auf ihren Begriff alles an; sofern sie indessen als vor Gott angemaßte Selbständigkeit der Welt begriffen wurde, Selbständigkeit aber als die Grundtatsache, daß die Welt in Schranken gefangen ist, sammelte sich im Tode, dem Beschränktsein als solchem, dem „Gesetz" dieser Welt, das Interesse des Verständnisses. Wenn Tod nicht mein Tod ist, sondern das Gesetz der Beschränktheit der Welt im Ausblick auf ein Jen-

seits, so wird zur maßgebenden Bestimmung für den ganzen Zusammenhang der Begriff der Schranke als solcher; man kann auch sagen der „Relativität". In der Tat formuliert es Barth in dieser Allgemeinheit: „Keine Relativität, die nicht in ihrer verloren-unverlierbaren Beziehung zurückwiese auf das Absolute, von dem sie eigentlich lebt, keine Todeserscheinung, die nicht eben als solche das Zeugnis wäre unserer Teilnahme am Leben Gottes, das Zeugnis der durch die Sünde nicht abgebrochenen Beziehung Gottes zu uns" (148).

Es läßt sich nicht verkennen, daß mit der Wendung des ganzen Problems auf die Relativität als solche die Orientierung auf die Sünde und auch die Orientierung auf das Paradox verlassen ist. An ihre Stelle tritt eine Problematik von relativer und absoluter Selbständigkeit, deren Gehalt das Licht über die paulinische Stelle verbreiten soll. Wir erwägen in Kürze das Verhältnis dieses exegetischen Ansatzes zu den Daten des Textes, um dann zu fragen, wie der Ansatz selbst zu verstehen ist.

Das Auffallende in Barths Exegese ist angesichts des Textes die Nivellierung der Begriffe, die dort vorkommen. Der Tod, den Adam als erster erlitt und mit dem jeder einzelne Mensch es für sich von neuem zu tun hat, ist doch offenbar durch die Begriffe von Schranke und Ausgang nur sehr äußerlich und formal bezeichnet. Der Unterschied von Sünde und Tod, den Barth mit den Ausdrücken Schuld und Schicksal bezeichnete, wird in den maßgebenden Bestimmungen ganz verwischt: die Charakteristik durch Schuld und Schicksal bleibt beiläufig. So wird denn auch gar nicht eigentlich erörtert, wie sich die Schuld des einzelnen zur Sünde als Macht verhält. So wie Barth das altkirchliche Problem der „Erbsünde" abweist, wird offenbar mit dem Begriff oder der Theorie der Erbsünde auch das theologische Problem abgewiesen, wie sich die Späteren zu den Früheren, wie sich alle Menschen untereinander und zu ihrer Herkunft verhalten. Denn daß die Sünde des einzelnen Veranschaulichung der grundsätzlichen Sünde sei, also Beispiel, ist eine Darstellung der Sache, die das Problem abweist, indem sie die Sünde des einzelnen für beiläufig hält; die anschauliche Sünde ist ja nur die Art, wie der einzelne „die Sünde" gerade auf sich lasten fühlt, sie ist also selbst gar nicht Sünde, sondern bloß individuelles Bewußtsein von „der" Sünde. Zwar sieht es aus, als sei die eigenmächtige Beseitigung der Sünde, als die sich die geschichtliche Sünde darstellte, eine neue

und besondere Sünde, aber — abgesehen davon, was es mit dieser Sache etwa besonderes auf sich hat —: auch das wird, sofern es Sünde ist, als Beispiel genommen. Die ganze Schwierigkeit, in die sich Barth hier begibt, wird deutlich an der Frage nach Adam: ist Adam überhaupt von Belang für die Sünde oder nicht? Der Text ist offensichtlich dieser Meinung (womit noch nicht gesagt ist, daß Adam allein schuld sei).

Barth äußert bei diesem Anlaß am deutlichsten, warum er seine Exegese so ansetzt, wie er tut: er will vor allem klar stellen, daß Adams Fall kein „historisches" Ereignis war. Sein Fall liegt vor der Herrschaft des Todes, so wie die Auferstehung Christi hinter ihr. Alles Geschichtliche aber liegt zwischen Adams Tod und Christi Auferstehung, also in der Welt des Menschen (149). Barth will sagen, daß der Fall Adams und damit die Sünde von uns, d. h. von der alten Welt aus, nicht erklärt, d. h. nicht aus einem vorsündlichen Zustand hergeleitet werden kann, weil wir über einen solchen nicht verfügen. Er will also den Umweg der via crucis nicht umgangen haben. Hier zeigt es sich jedoch in verhängnisvoller Weise, wie die Ausdrucksabsicht der Begriffe Barths durch deren Eigentendenz verschoben und geradezu vereitelt wird. Barth will eigentlich in der Bekämpfung des historischen Verstehens dessen Seinsbegriff, das „Feststehen", bekämpfen; weil er aber — ebenso wie Kierkegaard — auf diese Wurzel des Problems nicht aufmerksam wird, gelangt er zu einer Ablehnung des „historischen Verstehens", die zu vorläufig ist und die, grundsätzlich festgehalten, zu einer Verwirrung der Sache führt.

Adam ist „keine „historische" Gestalt", der „Eingang" der Sünde in die Welt durch Adam „kein historisch-physischer Vorgang in irgend einem Sinne" (149). So wäre ja Sünde eine „historisch-psychologische Zufälligkeit" (151), die, als Zufälligkeit, auch nicht sein könnte. Da das aber einen Begriff der Sünde ergäbe, der von der herrschenden unumgehbaren Macht der Sünde absähe, sieht sich Barth dazu gedrängt, die Sünde als ungeschichtlich, nicht psychologisch verständlich und nicht zufällig zu begreifen, indem er sie „die zeitlose, die transzendentale Disposition der Menschenwelt" nennt, „ihre Beziehung zu Gott nach deren dem Neuen noch ab-, dem Alten noch zugewendeten Seite" (149). Adam trägt so wenig wie sonst ein einzelner eine besondere Schuld: „Nur sofern Adam zuerst tat, was wir alle tun, mag der Schatten, der auf

uns allen liegt, seinen Namen tragen und durch ihn gekennzeichnet sein" (150); Adam ist nur das erste Beispiel.

Weil Barth die Sünde ganz in die „transzendentale" Disposition der Menschenwelt verlegt, ist die Beziehung zu Gott, die zur Sünde gehört, auch nur dort zu finden und nur dort von unmittelbarem Belang. Im geschichtlichen Leben der einzelnen als solchem ist davon nicht die Rede. So kommt es, daß die paulinischen Instrumentalwendungen „durch den einen", „durch den Fall des einen Menschen" mit den Begriffen Kausalität und „Verhängnis" (also Fatum) umschrieben werden. Der einzelne Mensch ist „bestimmt durch ein anschauliches Vorher und Nachher, das als Ganzes (Kausalität) eben jenes Todesverhängnis bedeutet . . ., physisch-psychisches Verhängnis, mechanische Notwendigkeit („Ananke") bannt ihn . . ." (158). Was Barth damit sagen will, ist, daß der einzelne unter der Übermacht der Sünde und angesichts des ihm bevorstehenden Todes nicht „frei" ist (158), aber sein begrifflicher Ansatz führt dazu, daß diese Unfreiheit der Sünde, die gewiß nicht ohne Gott begriffen werden kann, mit dem objektiv-wissenschaftlichen Begriff als „kausale Fesselung" (158) verstanden wird.

Anders als Kierkegaard — vor allem in seinem „Begriff der Angst" — sieht Barth in der geschichtlichen „Existenz" der einzelnen miteinander lebenden Menschen keine Möglichkeit, den grundlegenden Begriff der Sünde herauszustellen. Das Miteinander der einzelnen versteht er als Menschenwelt, und so wird für die Begriffsbildung vielmehr der Begriff der Welt der maßgebende, in dem sich zugleich die Herkunft der Problematik des Relativen zeigt, eine Herkunft, die wiederum philosophisch ist.

Welt wurde durch relative Selbständigkeit charakterisiert, als ein Inbegriff von „Dingen". Daher spitzt sich alles auf den Begriff des Dinges als solchen, die Dinglichkeit, zu. Welt ist maßgebend bestimmt als „die Welt der Selbständigkeiten . . . und Gegebenheiten" (146). Und zwar sind die Dinge dieser Welt „als Dinge, als Gegebenheiten und Objektivitäten, als dies und das, hier und dort, so und so — vergöttlichte Weltlichkeiten oder verweltlichte Göttlichkeiten". Sie sind Dinge, heißt: sie sind selbständig, gegeben, „objektiv"; sie sind vergöttlichte Weltlichkeiten, heißt, daß diese Charaktere nicht selbstverständlich, daß also das Gegebensein selbst *nicht gegeben*, d. h. *vorliegend und gegenwärtig verfügbar ist*, sondern ein Problem: „Nur in dem, was die Dinge in ihrer Selbständigkeit und Gültigkeit *be-*

schränkt, nur in ihrem kritisch zu gewinnenden Begriff, d. h. aber nur in ihrer Frag-Würdigkeit, in der Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Aufhebung, ihrer Negation, in ihrer Fähigkeit, als das, was sie sind, hinzuweisen auf das, was sie nicht sind, d. h. aber nur sub specie mortis leuchtet in ihnen die Herrlichkeit des Schöpfers" (147). Wenn also Sünde als Welt und Welt durch Dinglichkeit bestimmt wurde, so wird nun das Ding bestimmt als „das Gegebene", das in seinem Begriff fragwürdig wird und werden muß. Was das heißen soll, ist so gut wie unverständlich, wenn man hier nicht die Sprache eines bestimmten Philosophen wieder erkennt, Hermann Cohens. Über die Begriffe „gegeben", „anschaulich", „transzendental" (wie die Disposition des Menschen genannt wurde), „Begriff" selbst, „Fragwürdigkeit" und noch eine Reihe damit zusammenhängender Begriffe muß man bei ihm die Aufklärung suchen. Die ausdrückliche Erörterung aber des Verhältnisses zwischen Barths Exegese und der Cohen'schen Philosophie verquickt sich überdies wieder mit einem besonderen exegetischen Problem, dem des Gesetzes.

3. Die „kritische Philosophie" und die Exegese des Gesetzes.

Der Gegensatz des „Anschaulichen" und „Unanschaulichen", der in Barths Exegese eine so große Rolle spielt, führt sogleich auf einen Kernpunkt der Philosophie Cohens und damit zugleich wieder auf einen geschichtlichen Zusammenhang: Cohen hat seine Philosophie in der Interpretation Kants ausgebildet, und dabei insbesondere an der Erörterung des Gegensatzes von „Sinnlichkeit" und „Verstand", d. h. aber von „Anschauung" und „Denken". Kant hatte, mit polemischer Wendung gegen die von Leibniz stammende Zurückführung aller Erkenntnis auf „spontane", produktive Betätigung des „Erkenntnisvermögens", behauptet, zur Erkenntnis gehöre wesentlich außer dem „spontanen", von sich aus denkenden Verstande eine zweite, „rezeptive" Erkenntnisquelle, die sinnliche oder empirische Anschauung. Zugleich aber war es in der „Kritik der reinen Vernunft" sehr dunkel geblieben, wie Kant den Anteil der Sinnlichkeit an der Erkenntnis verstanden wissen wollte, um so mehr als er anderseits gerade den Anteil des Verstandes so hoch anschlug, daß er sagen konnte: nicht die Begriffe richteten sich nach den Dingen, sondern die Dinge nach den Begriffen. Diese „kopernikanische Wendung" machte ja Kant zum Urheber des modernen

philosophischen Idealismus, und diesen „transzendentalen Idealismus" knüpfte er primär nicht einmal an den Verstand, sondern an die Anschauung, indem er zeigte, daß die empirische rezeptive Anschauung nur ihrer „Materie" nach rezeptiv oder „a posteriori" sei, ihrer Form nach aber „a priori" wie der Verstand.

Unter den Interpreten Kants, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts den sog. Neukantianismus begründeten, nimmt Cohen eine eigentümlich radikale Stellung ein: er löst die Schwierigkeit dadurch auf, daß er der empirischen Anschauung nur die Bedeutung eines „Index" für die Wirklichkeit zuschreibt, die eigentliche Erkenntnis aber dem Denken. Cohen orientiert sich daran, daß Erkenntnis im strengsten und vorbildlichen Sinne nur in der mathematischen Naturwissenschaft zu finden sei, daß aber die „Natur" der Physik, die Energieumsetzungen, Wellenbewegungen, Kraftfelder u. dergl., deren Beschaffenheit sie erforscht und deren Gesetze sie mathematisch formuliert, nicht die „Wirklichkeit" ist, mit der wir es im täglichen Leben zu tun haben. Diese „einfach" wahrgenommene, gegebene und also *anschauliche* Welt der „Dinge", die wir mit unseren Sinnen erfahren, ist für die „Erkenntnis", d. h. für die Wissenschaft, ein unerläßlicher Ausgangspunkt; der Physiker muß beobachten, um überhaupt Gesetze aufstellen und errechnen zu können; die Empfindung der Sinne zeigt ihm an, *daß* hier etwas zu erforschen ist. *Was* das aber sei, ist nicht anschaulich gegeben, sondern die *Aufgabe der Erkenntnis*: das „Ding" der Anschauung ist nicht schon der „Gegenstand" der Erkenntnis. Der Gegenstand muß vielmehr erst durch die methodische Arbeit der Wissenschaft entdeckt oder vielmehr — da er ja außerhalb der wissenschaftlichen Forschung überhaupt nicht auftritt — von ihr „erzeugt" werden. So kommt es, daß die Erkenntnis nicht rezeptiv, sondern „reine" Erkenntnis ist, die sich nicht im einfachen Wahrnehmen, sondern im methodischen *Denken* vollzieht. Die Philosophie ist daher, soweit sie die Lehre von der Erkenntnis samt ihrem Gegenstande enthält, „Logik der reinen Erkenntnis".

Die Logik der reinen Erkenntnis zeigt, wie mit den Denkmitteln der Wissenschaft, den Kategorien, der Gegenstand aufgebaut wird; sie zeigt, daß das „Ding" als gegebenes „Ding an sich" nur das Problem des Denkens bedeutet, nur ein Problem überhaupt ist. In diesem Sinne ist das Gegebene und Anschauliche „fragwürdig", es „ist" nur als die Aufgabe zu fragen: *was* ist das (τί εστι)? Die

Antwort auf diese Frage ist der methodisch gewonnene Begriff des Dinges, die wissenschaftliche Erkenntnis von ihm. Hier jedoch kommt es darauf an, ganz radikal zu denken: wenn die gegebene Welt wirklich nur Problem ist, wenn es uns also nicht frei steht, bei der Gegebenheit stehen zu bleiben, dann gibt es überhaupt keine fertige Gegebenheit, bei der die Erkenntnis je Halt machen und sich beruhigen könnte. Wo sollte sie denn zu finden sein? Wenn es im strengen Sinne gar keine fertigen Dinge gibt, dann kann am wenigsten der erkennende Mensch in seiner Wissenschaft ein solches Ding sein, das für eine Anschauung gegeben wäre; d. h. aber: es gibt kein anschauliches „Subjekt" der reinen Erkenntnis. Daher ist auch die philosophische Wissenschaft, die davon handelt, keine psychologische, aus Beobachtungen bestehende, sondern, wie Cohen in Anlehnung an Kant sagt, eine „transzendentale". Ist aber die Erkenntnis nicht gegeben, dann ist es auch ihr Gegenstand, der Begriff des Dinges, nicht: die Frage, in der der Begriff gewonnen wird, hört mit der Antwort nicht auf, weil es gar keinen Platz für eine erledigte, fertige Antwort gibt. Die Antwort kann sich nicht als fertiges Produkt ablagern, weil das „Subjekt", in dem sie allenfalls existieren könnte, selbst nur in der Forschung überhaupt ist. Beide, „Subjekt" und „Objekt", existieren nur in der Forschung, d. h. im Vollzuge ihrer Existenz. Die Erkenntnis ist als „reine" Erkenntnis nur die sich vollziehende Erzeugung, und vom Gegenstande gilt: „Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis" (L. d. r. E.[3] 29). So bleibt der Begriff immer Frage; jede Antwort wird selbst wieder zur Frage, weil die Erkenntnis wesentlich Aufgabe ist, also ins Unendliche Aufgabe bleibt. Nur so ist sie wirklich reine, erzeugende Erkenntnis. Das Denken ist so „Denken des Ursprungs" (a. a. O. 36), im reinen Denken hat die Welt der Gegenstände, die Natur, ihren unanschaulichen und daher auch ewigen Ursprung. Ein Idealismus im üblichen Sinne ist das nicht, weil es hier kein „Subjekt" gibt; es steht daher auch als „kritischer" Idealismus im schärfsten Gegensatze zur Romantik, vor allem zu Hegels allumfassendem „Geist", der zugleich „Subjekt" und „Substanz" ist.

Solange man sich nur an Cohens Logik hält, bleibt es indessen unverständlich, wie er aufgrund seiner Interpretation der mathematischen Naturwissenschaft zu so radikalen Thesen gelangen kann. Von der Frage nach der Unendlichkeit des Forschungsprozesses abgesehen, wird es nicht recht begreiflich, warum gegebene Dinge

überhaupt nur Probleme sind, d. h. aber: warum die Stellung der exakten Wissenschaft für das Begreifen der Dinglichkeit und der Welt so einzig maßgebend sein soll. Begreiflich wird das erst, wenn man sieht, daß die Philosophie Cohens in seiner *Ethik* ihren Mittelpunkt hat. Die Begriffe vom Gegebenen als Problem, von Ursprung und unendlicher Aufgabe sind am Problem des *Menschen* orientiert. Die Wissenschaft ist deswegen maßgebend für die philosophische Erkenntnislehre, weil sie zur *Kultur* des Menschen gehört, und weil der Mensch nur in der Kultur ist, was er ist. Die Wahrnehmung teilt er mit dem Tier; nur in seiner Wissenschaft ist er Mensch. Die Philosophie aber hat es mit dem Menschen zu tun, wie er im Vollzuge seines Daseins begriffen ist, d. h. wie er in seiner Kulturarbeit lebt. Sie hat im Sinne Kants, vom „Faktum" der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst und der Religion ausgehend, die „Bedingungen der Möglichkeit" für diese Kulturgestaltungen in „transzendentaler" Forschung aufzusuchen und als erzeugende Grundlagen, oder vielmehr „Grundlegungen" zu erweisen. In ihr „gibt" sich die Kultur „Rechenschaft" über sich selbst, wie es in platonischer Sprache genannt wird.

Für den Begriff des Menschen, der in dieser Weise zentral ist, orientiert sich also Cohen an der Kultur: *sie* gibt die methodische Leitung für die Philosophie und die Ethik her, nicht die natürliche Verfassung des Menschen, die ihn in Zusammenhang mit der Tierwelt stellt, und die ihn zum Gegenstand der Biologie, Anthropologie, der naturalistischen Psychologie und ähnlicher Wissenschaften macht. Der Mensch in seiner natürlichen Verfassung, mit Wahrnehmungen, Trieben, Begierden und den Gefühlsregungen, die damit zusammenhängen, ist der Beobachtung gegeben, aber nicht der Mensch im Vollzuge seiner geistigen Kultur: er existiert nicht als fertiges Lebewesen in einer Gegenwart, sondern er *gewinnt* seine Existenz erst beständig, indem er sie aus der *Zukunft* herholt. Er ist nicht Mensch als der gegebene einzelne oder die gegebene „Mehrheit" einer soziologisch beschreibbaren Gruppe, sondern in seiner sittlichen Selbsterzeugung aus der nie gegebenen ursprünglichen „Allheit" der Menschen heraus; er „ist" nur im Vollzuge einer ewigen *Aufgabe*, er ist also wesentlich unterwegs.

Als einzelner und als Mehrheit von einzelnen, sei es selbst als die Gesamtsumme aller einzelnen, die uns gegeben ist, ist der Mensch noch nicht sittlich; das heißt vor allem, daß er so noch nicht

in wirklicher Einheit mit den anderen Menschen steht; es kommt hier allenfalls zur Übereinstimmung der Interessen. Wirkliche Einheit erzeugt sich nur im einheitlichen Ursprung, d. h. aber: in der Menschheit. Die Menschheit ist nicht die Summe sämtlicher gegebenen Menschen, sondern ihre Allheit. Die Allheit unterscheidet sich dadurch von der Summe bzw. der „Mehrheit", daß sie nicht aus ihren Bestandteilen, die ihr vorhergehen, besteht; bei ihr ist vielmehr die Einheit das erste, die als Ursprungseinheit die Glieder der Totalität aus sich heraus „ersondert". Eine solche Allheit aber ist niemals vorfindlich, etwa als ein mystisches Produktionsvermögen wie der „Volksgeist" der Romantik, sondern sie ist „Idee"; d. h. aber: sie ist unendliche Aufgabe, mithin eine ewige Zukunft, die, als wesentlich Zukunft, keine künftige Gegenwart ist. So bleibt nun auch die Menschheit stets zukünftig, und der Mensch der Sittlichkeit, der über sein gegebenes „Ich" hinaus sein „Selbst" aus der Einheit der Menschheit heraus erzeugt, kann das nur tun, indem er aufhört, bloß gegenwärtig gegebenes „Individuum" zu sein, und indem er wesentlich zukünftig „ist", gegenwärtig nur in Rückgang von seiner Zukunft her. Dieses „Sein" des Menschen bezeichnet Cohen als „Willen" und, sofern es von keinem Gegebenen her lebt, als den „reinen Willen"; die Ethik ist „Ethik des reinen Willens".

Das „Faktum" der Kultur, an dem sich diese Ethik orientiert, ist das Recht, wie es in der Jurisprudenz begriffen wird, und der Staat. Beide sind allerdings, so wie sie „gegeben" sind, nicht maßgebend, wohl aber, sofern sich an ihnen die Notwendigkeit der ethischen Grundlegung nachweisen läßt. Die Orientierung für die Grundlegung selbst entnimmt Cohen der Tradition des „echten" philosophischen Idealismus, die mit Parmenides und Plato beginnt und in Kant ihre reifste Gestalt gewonnen hat. Daneben aber und — wenn man genau zusieht — an erster Stelle steht ein anderer geschichtlicher Anspruch, mit dem sich die Philosophie Cohens auseinandersetzt: das Judentum, und unter den Quellen des Judentums wiederum die altteſtamentlichen Propheten. Von ihnen lernt Cohen den Begriff des Menschen als dessen, der aus der „messianischen Zukunft" der „Menschheit" lebt. Wenn aber der Begriff des ewigen Ursprungs, der Ende wie Anfang alles dessen ist, was den Menschen als Menschen angeht, am Begriff der Menschheit hängt, dann wird es begreiflich, wie Barth sich dieses kritischen Idealismus in seiner Exegese überhaupt be-

dienen kann: es wird letzten Endes durch das gemeinsame Interesse am Alten Testament ermöglicht. Bezeichnenderweise bedient sich Barth gerade beim Problem des Gesetzes und in den „ethischen" Fragen der Cohen'schen Begriffe (vgl. bes. den Aufsatz: „Das Problem der Ethik in der Gegenwart").

Es bedarf wiederum eines so langen Umweges, um zu ermessen, was für begriffliche Tendenzen in Barths Exegese wirksam sind. Wenn die Fragen nach Sünde, Tod und Welt auf das Verhältnis zwischen relativer und absoluter Selbständigkeit führten, und wenn dieses Verhältnis begriffen wurde als das der „fraglichen" anschaulichen Welt zu einem ewigen unanschaulichen Ursprung, in dem die Welt ebenso aufgehoben wie begründet ist, so war dafür leitend die negative Tendenz, *dem psychologischen Anspruch beobachtender Feststellung* entgegenzutreten. Die Einbuße an Geschichtlichkeit, die dem Texte offenbar *auch* nicht gerecht wurde, mußte in Kauf genommen werden, weil anscheinend für den Begriff eines *nicht* verfügbaren Menschen und einer nicht „feststehenden" Geschichte kein anderer Begriff da war als der Gegenbegriff einer „zeitlosen, transzendentalen Disposition der Menschenwelt", von der der einzelne nur ein Beispiel ist. Der Wert dieses Gegenbegriffes liegt eigentlich darin, daß er die Welt im Lichte des Ursprungs sieht, den Ursprung aber als etwas versteht, das sich in keiner Weise in Besitz nehmen, verfügbar machen läßt. Es ist nun aber schon gesagt worden, daß Barth diesen Zusammenhang von Welt und ewigem Ursprung selbst als einen „feststehenden" Sachverhalt nimmt, den er mit „Tod" gleichsetzt; und so wie er aus dem gleichzeitigen Aufgehoben- und Begründetsein im Ursprung eine *dialektische* Einheit machte, d. h. aber eine theoretisch *begriffene*, so betrachtet er den Tod als ein natürliches Datum, ein gegebenes Zeugnis von der Jenseitigkeit Gottes. Anläßlich des Verses 14 wird die Herrschaft des Todes — die doch allein von der Sünde aus begriffen werden sollte — als eine „*anschauliche* Königsherrschaft" dargestellt (153), als ob nicht der Sinn dessen, was wir „Tod" nennen, erst der Aufklärung bedürfte, die nicht „gegeben" ist.

Es läßt sich nicht leugnen, daß durch diese Verquickung des Ursprungsbegriffes mit der dialektischen Begrifflichkeit Kierkegaards die Mißlichkeit der Exegese noch gesteigert wird. Cohens eigene Intention, von der für die theologische Begriffsbildung in der Tat viel zu lernen wäre, wird dadurch verdeckt: für ihn ist der Zu-

sammenhang zwischen Ursprung und Erzeugnis niemals ein feststehender dialektischer Sachverhalt, sondern stets Aufgabe, d. h. aber: nur *in* dem Vollzuge des menschlichen Lebens und *für* diesen Vollzug da. Daher ist auch die „Disposition" der Menschenwelt, die Barth als eine „allgemeine Bestimmtheit" darstellte, zu der sich der einzelne nur als Beispiel verhält, eine „transzendentale" im Sinne Cohens eigentlich nicht mehr zu nennen. Denn bei einer solchen Disposition handelt es sich um eine allgemeine Gattungsbestimmtheit, zu der sich die einzelnen als eine beliebige Mehrheit von Exemplaren verhalten. Die „Menschheit" Cohens dagegen, in der der einzelne Mensch als sittliches Selbst sich gründet, ist keine Gattung mit dem Charakter der „Allgemeinheit"; so würde sie nur beliebig große gegebene Mehrheit sein. Sie ist aber „Allheit" und Idee. Daher „ist" sie nur, indem sie aufgegeben ist, und als Aufgabe ist sie nur für den in der Richtung auf sie arbeitenden, ihr *verpflichteten* einzelnen, der nicht schon da ist und dann unter sie „fällt" wie unter eine Gattung, der sich vielmehr als Mensch erst „erzeugt", indem er sich dem Anspruch der Aufgabe selbst unterwirft. Der Mensch ist hier nur gut oder böse durch seine Mitverantwortung an dem, was die Menschheit schon ist. Gerade diese Gedanken Cohens gehören mit der Idee eines ewigen unverfügbaren Ursprungs aufs engste zusammen, weil sie nur die nähere Explikation dessen sind, daß der Mensch wesentlich unterwegs ist. Insofern steht Cohen den Intentionen Kierkegaards und seinem Begriff der werdenden „Existenz" gar nicht fern; beide sehen, daß der Mensch nicht „fertig" ist, sondern wesentlich aus der Zukunft her lebt, und es drängt sich auf, bei beiden ein analoges Verhältnis angelegentlichen, aber außenstehenden Anteils an den biblischen Zeugnissen als die Quelle dieser Einsicht aufzusuchen. In der Tat bieten dafür die Werke Cohens, insbesondere sein spätes Werk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums", die ausdrückliche Möglichkeit. Der Theologe wird hier, wie in Kierkegaards dialektischer Schriftstellerei, auf eine Grenze stoßen, die es ihm unmöglich macht, Cohens Philosophie auf seine eigene Arbeit einfach „anzuwenden", aber es ist merkwürdig, daß Barth in seiner Entlehnung der Begriffe des „kritischen Idealismus" so weit gar nicht geht. Den Sinn des „Seins" in den theologischen Aussagen könnte Cohen jedenfalls besser begrifflich zu klären helfen als die Dialektik, weil er in ganz anders radikaler Weise die philosophischen Grundbegriffe durchdacht hat. — Wir

werden auf das Problem der Geschichte und ihres Seins zurückgeführt werden, indem wir die weitere Frage stellen, wie Barth selbst die Rezeption der idealistischen Gedankenbildungen ansieht. Darauf nämlich ergibt sich eine ausdrückliche Antwort in der Exegese des „Gesetzes".

Das Gesetz versteht Barth als „die im Menschen und unter den Menschen sich ereignende Erinnerung an die — verlorene — Unmittelbarkeit zu Gott" (151), als „das Licht göttlicher Gegenwart und Offenbarung, gebrochen und gefärbt im Prisma jenes zeitlichen Nacheinander und dinglichen Nebeneinander, das für die Welt des Menschen bezeichnend ist" (151); es ist, „im Gegensatz zur Sünde, eine anschauliche, eine geschichtliche Größe (2, 14—16)" (151). Seine Bedeutung besteht darin, die unanschauliche Sünde anschaulich zu machen, die Sünde also „zur persönlichen (bewußt oder unbewußt zu tragenden) Schuld, Last und Verantwortlichkeit" (152); das Gesetz ist „die Norm göttlicher Wahrheit und göttlichen Willens, wie sie für das Bewußtsein oder auch Unbewußtsein des Menschen vorhanden sein kann" (151). Wenn man hier an das mosaische Gesetz denkt, das Paulus doch unbestreitbar meint, so muß die Möglichkeit eines unbewußten Zutunhabens mit dem Gesetz befremden. Aber Barth nimmt das Gesetz gar nicht als das geschichtliche Gesetz, das die Juden seit Mose haben, sondern als „Erinnerung" bzw. „Norm göttlicher Wahrheit" überhaupt; er bringt es nicht mit bestimmten Menschen der Geschichte in Verbindung, sondern es dient ihm zur Charakteristik des Menschen schlechthin, sofern er vor Gott steht. Gesetz ist nämlich nur ein anderer Ausdruck für *Religion*, Religion aber ist die Lage des Menschen, sofern er *ohne* Offenbarung und christlichen Glauben mit Gott zu tun hat.

Durch den Text veranlaßt, erörtert Barth die Frage, ob es Menschen ohne Religion, also ohne jene gebrochene Erinnerung an Gott geben könne. Ein Mensch dieser Art sei wohl denkbar, urteilt er, aber „doch wohl nur theoretisch"; und — was gewichtiger ist — es kommt auch „wenig darauf an, ob es solche Ausnahmen gibt". Denn, wenn von Religion die Rede ist, so handelt es sich um den „*Sinn* dieses besonderen letzten Bewußtseinsgehaltes" (225). Damit tritt deutlich zutage, daß — unter Absehung von den Möglichkeiten des einzelnen — auch Religion ein Charakteristikum der Menschheit als der Menschenwelt bildet; und zwar ist Religion der „Gipfel" der Menschenwelt, die äußerste „Möglichkeit" des Men-

schen. Sie ist nämlich „die menschliche Möglichkeit, von Gottes Offenbarung einen Eindruck zu empfangen und aufrecht zu erhalten, die Drehung, Wendung und Bewegung vom alten zum neuen Menschen abzubilden, nachzuerleben, auszugestalten in den anschaulichen Formen menschlichen Bewußtseins und menschlicher Schöpfungen, einsam oder gemeinsam eine dem Wege Gottes am Menschen entsprechende, ihn vorbereitende, begleitende oder ihm nachträglich folgende Haltung einzunehmen und bewußt oder unbewußt zur Darstellung zu bringen" (162). Es ist nun aber von Barth nicht etwa so gemeint, daß dieser „Offenbarungseindruck" eine Verkehrung des geschichtlichen christlichen Glaubens wäre, noch auch so, daß damit nur das Judentum gekennzeichnet wäre — so würde noch immer die Offenbarung Gottes als die eigentliche Verständnisquelle festgehalten —, sondern *von sich aus* hat der Mensch diese in Gott gegründete Möglichkeit. Sie ist als der Gipfel des Menschen auch der Gipfel, das „Vollwerden" oder der „Ausbruch" der Sünde, dennoch ist sie Offenbarungseindruck, eine Ahnung und ein Vorspiel des Gerichtes und der Gnade, die in der Offenbarung walten, so wie auch der gegebene Tod als „Wahrzeichen" des göttlichen Handelns galt. Die „tatsächlich restlose Verflochtenheit in die Welt des Menschen" (163), die sich nicht abstreiten läßt, hindert doch nicht, daß, in einem merkwürdigen „Zwielicht" (163), die Religion wirkliches „*Bewußtsein*" von dem Gegensatz der alten und neuen Welt und von der Notwendigkeit seiner Aufhebung ist (161). Es zeigt sich hier, daß mit der „objektiven" Charakteristik der Menschenwelt, die den einzelnen als zufälliges Beispiel beiseiteließ, doch nicht das *Ganze* des Menschen getroffen ist, auch wenn man bloß an den Menschen überhaupt denkt: in der Rede von dem „großen, objektiven Zusammenhang" beider Welten ist noch etwas vergessen, die „subjektive, menschliche, geschichtliche Seite" der „Gottesbeziehung" (161 f.). Zwischen Adam und Christus ist „als der Dritte — Mose (5, 13—14) samt seinem Bruder Aaron, der Prophet und der Priester, der glaubende, hoffende und liebende Mensch, der Gottesfürchtige, der Gottgeweihte, der Gottbegeisterte, der Erweckte, der Wartende, der Eilende, der Horchende und Sehende, der Bereite und Tätige, der den Sprung in die Luft Wagende oder doch der im Kleinen Getreue, der Denkende oder auch der Handelnde oder auch der Betende, kurz: die Religion in Geschichte und Gegenwart" (162). Es gibt also zwischen den beiden Welten, zwischen denen doch nicht nur Scheidung oder Unterschied,

ſondern Entſcheidung erfordert wurde, eine dritte Möglichkeit: die, an der Grenze ſtehen zu bleiben, beim Übergang als einem feſtſtehenden Sachverhalt zu verweilen, d. h. aber: die Entſcheidung zu vereiteln. Und es iſt dieſe „zweideutige Größe" (162), die als Verſtändnisquelle für die Exegeſe der Entſcheidung dient. Denn der Begriff der Welt und des ewigen Urſprungs, in dem ſich die exegetiſche Begriffsbildung ſammelte, wurde in den Begriffen und unter den Vorausſetzungen des „Denkenden" verſtanden, der nichts mit der Offenbarung, wohl aber etwas mit den „Offenbarungseindrücken" der „Religion" zu tun hat. Es iſt Barths Meinung, daß ſich bei der „kritiſchen" Philoſophie wirklich etwas derartiges finde, und auch dafür wird eine exegetiſche Begründung verſucht: die erſten Kapitel des Römerbriefs mit ihren eigentümlichen Begriffen von dem „Werk des Geſetzes", das in den „Herzen" der Heiden „geſchrieben ſteht" (2, 15), von der „Herzensbeſchneidung" (2, 29) und vor allem von der natürlichen Gotteserkenntnis aus den „Werken" der Schöpfung (1, 19 ff.), bieten den Anknüpfungspunkt für dieſe „natürliche Theologie" der Offenbarungseindrücke.

Die *ἀόρατα* Gottes, die ſeit Erſchaffung der Welt an ſeinen Werken vernünftig geſchaut werden (*τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται*), werden von Barth als Gottes „Unanſchaulichkeit" verſtanden, die „geſchaut" werden kann. „Das iſt die Tragik in der Leidensgeſchichte der Wahrheit; ſie, die in der Auferſtehung aufbrechende Wahrheit der Begrenzung und Aufhebung des Menſchen durch den unbekannten Gott, iſt bekannte Wahrheit", in der ſich „die primitivſte und die fortgeſchrittenſte Selbſtbeſinnung des Menſchengeiſtes" immer wieder finden (21). „Wir wiſſen, daß Gott der iſt, den wir nicht wiſſen, und daß eben dieſes Nicht-Wiſſen das Problem und der Urſprung unſeres Wiſſens iſt" (21).*) „Dieſer Gottesgedanke, die Einſicht in die abſolute Heteronomie, unter der wir ſtehen, iſt autonom . . ." (21). „Nüchternſte Le-

*) Es iſt übrigens ganz unverſtändlich, wie Barth (ebd.) die Wendungen Cohens von der „verzweifelnden Demut" und der „Selbſtironiſierung der Vernunft" (Ethik d. r. W.[3] 433), die ſich auf Platons Gedanken eines *ἀνυπόθετον* beziehen, für ſeinen Zuſammenhang in Anſpruch nehmen kann. Denn mit dieſen Wendungen wird das „*ἀνυπόθετον* = *ἀνυπόθεσις*" wenn auch nicht ſelbſt ironiſiert, ſo doch ſcharf abgelehnt: aus ſolcher Selbſtironiſierung erwächſt der verfehlte Begriff eines Seins, das nicht der „Grundlegung" entſtammt, des „Abſoluten", das eben den Urſprung zu einem höchſten Ding macht.

bensklugheit" beim Hiobsdichter und dem Prediger Salomo hat längst „im Spiegel der Anschauung ihr Urbild, das Unanschauliche, die unerforschliche Höhe Gottes wiedergefunden", und ebenso hat „platonische Weisheit als Ursprung alles Gegebenen längst das Nicht-Gegebene erkannt" (22). Die „gänzliche Fragwürdigkeit alles dessen, was ist und was wir sind" (22) wird damit anschaulich und schafft eine andere Lage: sie verhütet, daß „aus der ewigen und grundsätzlichen Voraussetzung des Schöpfers" ein „Ding an sich" wird (23), d. h. aber: sie ist bereits so etwas Ähnliches wie Offenbarung. Die „platonische Weisheit" vermag jedenfalls die Offenbarung Gottes verständlich zu machen. Die Heranziehung Platos aber ist vielmehr eine Heranziehung Cohens, der in Plato den Begründer des „kritischen Idealismus" erblickt. Cohen ist offensichtlich für Barths Auffassung von Plato sowohl wie von Kant der maßgebende Vermittler. (Vgl. wieder „Das Problem der Ethik in der Gegenwart".)

Lassen wir nun das schwierige exegetische Problem dieser Stelle beiseite, die schon zur biblischen Unterstützung des mittelalterlichen Gottesbeweises diente, so wird jedenfalls so viel klar, daß Barth das Problematische der philosophischen Begriffsbildungen grundsätzlich sehr wohl sieht (vgl. a. 410 ff.): es geschieht mit ausdrücklicher Begründung und d. h. mit ausdrücklicher Überordnung der Schrift als maßgebender Verständnisquelle, wenn diese Begriffe der „alten Welt" zur exegetischen Erhellung des Textes verwendet werden; sie werden nicht nur, wie bei der Interpretation der Adam-Christus-Parallele, in der Anwendung zu bewähren, sondern auch in sich, d. h. in ihrer ausdrücklich betrachteten Herkunft, mit dem Text zu vereinbaren gesucht. Wenn es also angesichts der Unzuträglichkeiten, die sich aus der Dialektik sowohl wie aus der Philosophie Cohens für das Textverständnis ergaben, unvermeidlich ist, den theologischen Wert dieser Entlehnungen völlig in Frage zu ziehen, so wird damit eigentlich nichts getan, was die sachliche Absicht und damit die Sache dieser Theologie selbst anfechten müßte: es handelt sich hier nur um die Frage, welches die angemessene Methode der Exegese und der theologischen Begriffsbildung sei. Behält man dies in ständiger Erinnerung, so muß des Weiteren allerdings gesagt werden, daß die Wahl der Methode gewiß nicht nur im Sinne der äußerlichen Zweckmäßigkeit wichtig ist: es zeigte sich ja, wie sehr durch die ablenkende Tendenz fremdartiger Begriffe die Sache selbst verdunkelt werden kann.

Indem wir uns den Zusammenhang des bisher Erörterten vergegenwärtigen, tritt als die Grundfrage der theologischen Begriffsbildung die nach dem „Sein" hervor, d. h. die Frage, wie Sünde, Welt, Gott, Gesetz „ist". Es war eigentlich diese Frage, die Barth sowohl auf die Dialektik wie auf die Transzendentalphilosophie als exegetische Hilfsmittel führte: „dialektisch, nicht metaphysisch" wurde interpretiert, um die „echte Bewegung" vom Alten zum Neuen als eine nicht „feststellbare" zu charakterisieren; ebenso wurde im Problem der Sünde dem „Anschaulich-Geschichtlichen" und „historisch-psychologisch" Konstatierbaren das „Unanschauliche" des „ewigen Ursprungs" entgegengesetzt, um die Sünde als herrschende Übermacht für den einzelnen Menschen darzustellen. Mit der modernen Historie und Psychologie wurde aber dabei die Geschichtlichkeit selbst beiseite gedrängt: so entstanden die Unstimmigkeiten der Exegese mit dem Text.

Für die Kritik dieses Verfahrens kommt nun alles darauf an, die Voraussetzung zur Diskussion zu bringen, die Barth bei seinem Ansatz der Exegese leitet: daß nämlich Geschichte wirklich in dem Sinne „ist", in dem sie von der modernen psychologisch-pragmatisch arbeitenden Historie als seiend genommen wird. Ist diese Voraussetzung richtig, ist also Geschichte wirklich das, als was sie die heutige Historie anspricht, dann bleibt allerdings schwer ein andrer Ausweg übrig als eine irgendwie „ungeschichtliche" Gegenbildung zu den „historischen" Begriffen. Aber die Entscheidung darüber steht ja völlig offen; die Frage danach muß überhaupt erst einmal gestellt und erörtert werden. Barth selbst berührt sie wenigstens, wenn er von einer „echten Bewegung" spricht, und auch, wenn er sich auf Overbecks Andeutungen über „Urgeschichte" beruft. Ebenso notgedrungen stößt er auf das „Problem der Ethik", wie sich die Dialektik zum „Existentiellen" verhalte (410 ff.).

Aus diesen Anzeichen ergibt sich bereits der Hinweis auf die Quelle des Problems, die gar nicht in „prinzipiellen" Erwägungen gesucht zu werden braucht, die vielmehr in der Grundvoraussetzung der Theologie selbst liegt: auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Die „Zweideutigkeit" eines „Apostels" Paulus, eines „Christus" Jesus und einer „christlichen Gemeinde" (163), die mit ihrer Geschichtlichkeit gegeben ist, bedarf offenbar eines rein von der Sache selbst her geführten Verständnisses, während Barths Begriff der „Religion", der sie durch eine Dialektik des

Ursprungs interpretiert, sie faktisch — obwohl wider Willen — preisgibt und durch eine ganze andere, in der Struktur der Denkbarkeiten gelegene Zweiseitigkeit einer Synthesis ersetzt. Was ist es für ein „relatives Recht" der Religion, wenn sie ihrem „Inhalt" und „Anspruch" nach Gerechtigkeit und Leben ist, ihrer „Form" nach aber „alte Welt" (162 f.)? So wird ja die Sünde der Religion eine relative Sünde; eine solche Sünde aber wäre weder eine herrschende Macht, noch ein Entweder-Oder der Schuld, sondern ein Sowohl-als-auch des Denkens.

4. Prädestination, Geschichte und Glaube.

Wenn es sich darum handelt, von der Voraussetzung der Theologie aus die Geschichte zu verstehen, so wird die Gewinnung der Begriffe für sie davon abhängen, daß die Beteiligung Gottes am geschichtlichen Geschehen in den Begriff mitaufgenommen werde. Denn das ist offenbar der Einspruch, den der Theologe gegen eine angeblich „feststellbare" Geschichte zu erheben hat, daß es in ihr „Tatsachen", „Kulturerscheinungen" und dergleichen „gibt", die schlechthin „sind, wie sie eben sind", deren Sein ein „substantielles" esse per se im Sinne der mittelalterlichen, auch heute noch faktisch herrschenden Ontologie ist. Von der Offenbarung Gottes aus, in der Gott „spricht" — und doch wohl mit dem Anspruch, zum wenigsten „mitzureden" — wird es eben fraglich, ob ein solches Sein, ein Identischsein und Auskommen mit sich selbst, das Sein des geschichtlichen Geschehens ist. Dabei ist es von der größten Wichtigkeit, das Problem nicht zu oberflächlich anzusetzen: damit, daß man etwa einer „statischen" Auffassung eine „dynamische" gegenüberstellt oder dadurch, daß man von unfaßbarer Lebendigkeit redet, ist gar nichts getan, oder vielmehr: die Frage ist dadurch nur verdunkelt. Denn es kommt ja nun darauf an, wie man das meint: Worte wie „Bewegung" und „Strömung" können ja genau ebenso wie „Tatsache" etwas feststellen. Etwas anderes ist es, wenn mit ihnen die offene Frage nach der Geschichte bezeichnet wird, und in diesem kritischen Sinne ist die Erörterung des alten philosophischen Problems der Bewegung auch für die Theologie von größtem Interesse.

Im Begriff der „geschichtlichen Tatsache" liegt der Anspruch der „alten Welt", selbständig zu sein, allein von sich aus zu bestehen oder zu „sein". Der Macht dieses Anspruchs entgegen will aber Gott der Herr der Geschichte sein. Das ist bei Barth die eigent-

liche Meinung in seiner Opposition gegen die Historie und Psychologie. Daher verwendet er auch in der Exegese der Adam-Christus-Parallele als letzten Ausdruck den der Prädestination, denn mit diesem Wort wird das Verhältnis Gottes zur Geschichte formuliert.

Den Begriff der Prädestination gebraucht Barth im vollen Bewußtsein einer Belastung, die ihm aus der Geschichte der Theologie her anhaftet (308; 332): nichts über einen an sich interessierenden numerus electorum, sondern allein dies soll damit gesagt sein, daß Gott frei ist. Mit diesem Begriff wird vor allem das Mißverständnis einer in sich bestehenden dialektischen Einheit der beiden Welten bekämpft, es wird damit das „Paradox" ihrer Einheit positiver und einwandfreier gekennzeichnet. Barth sagt damit, daß das Verhältnis der beiden Welten nur von Gott aus da und verständlich ist: denn im Verhältnis zu Gott liegt ja der Unterschied zwischen ihnen; an Gott scheiden sie sich, bezw. vor Gott entscheidet es sich, ob die Welt alte oder neue ist. „Der Mensch hat in Gott die Gelegenheit, ein aufrührerischer Sklave zu sein..." (228 f.; v. Vf. gesp.). Damit wäre gesagt, daß der Mensch nicht allein und für sich die Möglichkeit solcher Entscheidung besitzt, sondern nur weil er mit Gott zu tun hat, der hier sicher die erste Bedingung darstellt. Aber mit diesem Begriff der Gelegenheit drückt es Barth nur vorübergehend aus; ihm scheint mit Paulus (Rm. 9, 11 ff.) eine stärkere Darstellung für die Unfreiheit des Menschen nötig zu sein. Daher sagt er nicht, der Mensch oder die Welt entscheide sich für oder wider Gott, sondern: bei Gott, und bei Gott allein entscheide es sich. Altsein und Neusein entspringt in diesem Sinne aus der Prädestination Gottes. „In diesem unanschaulichen Woher? ihrer verschiedenen Bestimmtheit sind sich alte und neue Welt also gleich. Sie sind alt oder neu in Beziehung auf Gott, an ihm scheiden sie sich wie die Quellen an der Wasserscheide der Alpen, wie der Strom sich scheidet am Pfeiler der Brücke. In dieser Brechung an dem, der erwählt und verwirft, liegt ihre Gleichheit (5, 16). Aber eben: Er erwählt und verwirft, d. h. aber sie sind sich ungleich, sobald wir darauf achten, was dieses Urteil hier und dort für den Menschen bedeutet (5, 17)."

Es kommt auch hier alles darauf an, wie der Gedanke der Prädestination gemeint ist, d. h. aber: wie er sich zu den übrigen exegetischen Begriffen verhält. Einerseits wurde damit die

Selbstgenugsamkeit der Dialektik und damit das Recht der Dialektik in Schranken gewiesen. Anderseits aber wird mit der Darlegung von Gleichheit in der einen und Ungleichheit in der anderen Hinsicht der Gedanke in den Zusammenhang des früher Erörterten eingefügt. Denn die Hervorhebung der Gleichheit beider Welten will sie als Momente der dialektischen Einheit bezeichnen; Gott soll als synthesischer Grund bezeichnet werden. Gemeint ist dabei, daß Gott allein herrscht, gesagt wird aber, er sei formeller Einheitsgrund. Nur darum kommt es zu der Trennung dessen, was das Urteil Gottes in sich ist, von dem, was es für die Menschen *bedeutet*: daß Gottes Urteil *als solches* sich stets gleich sei, was es auch besage, ist dialektisch genommen die Hauptsache, weil dialektisch das Gleichgewicht der Momente die Hauptsache, die Möglichkeit der Synthesis ist. Aber wenn damit die wirkliche Herrschaft Gottes gemeint ist, d. h. aber doch die Herrschaft über mich und uns, jedenfalls über Menschen, die uns etwas angehen, dann ist es sinnlos, den Begriff davon in den identischen dialektischen Sachverhalt zu setzen, der an sich ist, ohne daß er sogleich ursprünglich und eigentlich für diesen und jenen dieses und jenes *bedeutet*. Für die geschichtlichen Menschen hat offenbar dies, daß *Gott* überall der Urteilende ist, überhaupt nur Sinn, wenn Gott der Erwählende *oder* der Verwerfende ist; Gott ist offenbar nicht außerhalb dessen zu suchen, was er jeweils tut, auch nicht wenn er sich als derselbe im Erwählen und Verwerfen zeigt. So, wie Barth den Begriff der Prädestination einführt, „ist" Gott zunächst einmal, und dann tut er dies oder das, sodaß er dann für die Menschen dies oder das bedeutet. Hier macht sich der rückwärtige Zusammenhang des Prädestinationsbegriffes mit der Dialektik verhängnisvoll geltend: so wie es sich — vom Boden der „Religion" aus — als ein dialektischer Sachverhalt darstellte, daß die Welt in einem ewigen Ursprung sowohl aufgehoben als auch begründet ist, so wird es hier zu einem an sich bestehenden Sachverhalt, *daß Gott als ewiger Ursprung in diesem doppelten Verhältnis zur Welt steht*. Das Bestreben, dem nachrechnenden Interesse an der Erwähltenzahl so zu begegnen, führt Barth denn an späterer Stelle auch konsequent dazu, den „geliebten Jakob" und den „gehaßten Esau" als bloßes „Rätselbild und Gleichnis" zu verstehen: die Prädestination sei „das Geheimnis *des Menschen, nicht dieses und jenes Menschen*", Jakob „der unanschauliche Esau" und Esau „der anschauliche Jakob" (332). So wird

am Ende Gott selbst in seiner Offenbarung „religiös" bezw. philosophisch verstanden, also die Geschichtlichkeit preisgegeben.

Das ist nun aber von der größten Tragweite. *Alles* Geschichtliche wird auf diesem Wege zum bloßen Gleichnis: denn indem Adams Fall „supralapsarisch" auf Gottes Prädestination zurückgeführt (150) und als Beispiel verstanden wird, wird *auch Christus*, sein „überlegenes" Gegenbild, *ein Gleichnis und Beispiel*. Daß „durch den Fall des einen die Vielen starben", heißt, „daß die Beziehung zu Gott in der Welt Adams auch den Menschen in ihrer Negativität *zum Bewußtsein kommen* muß"; daß „die Gnade Gottes die Vielen mit Reichtum überschüttet hat", heißt, „daß die Beziehung zu Gott auch dem Menschen in der Welt des Christus als eine positive *zum Bewußtsein kommt*" (156; Sperrungen vom Verf.). Mehr haben Adam und Christus nicht zu bedeuten.

So wird nicht in Christus die alte Welt erst sichtbar und verständlich, sondern Christus wird von vorneherein so sichtbar, wie er von der alten Welt aus verstanden werden kann. Damit wird aber auch der Glaube, die „echte Bewegung" der Entscheidung für Gott, der Geschichtlichkeit entkleidet; nicht *ich* glaube, sondern, wie „*die* Persönlichkeit, *der* Einzelne" (160) in Christus als neuer Mensch entdeckt ist, so bin der Glaubende nicht ich, sondern ein anderer: „Ein andres Sein des neuen Menschen gibt es nicht als unser Nicht-Sein ..." (140 u. ö.). Das war die ständig wiederholte Wendung in der Exegese des vorhergehenden Abschnittes (Rm. 5, 1—11).

Warum der „neue Mensch", die „wir" des v. 1, nur in diesem Sinn „da" und „gerechtfertigt" sein sollen, hat sich im folgenden Abschnitt eben gezeigt; das Paradox des Menschen, der ist, was *er nicht* ist, erhellte sich, und zwar in seiner Form als Paradox ebenso wie in seiner Ausdrucksabsicht, durch die eigentümliche Ursprungsdogmatik, mit der Barth den Paulus „religiös" interpretiert.

Wenn sich als Motiv dieser Interpretation die Polemik gegen den Seinsbegriff der modernen Historie ergab, so ist damit gesagt, daß die Preisgabe der Geschichtlichkeit bei Barth nur polemisch gemeint sein kann. Die historisch-psychologische „Geschichte" soll der Exegese fernbleiben, aber doch nur, damit die Geschichte wirklich *geschichtlich*, „existentiell" verstanden werde. Es zeigte sich ja schon, daß der Angriff Kierkegaards gegen die Dialektik und da-

mit (der eigentlichen Absicht nach) gegen den Seinsbegriff der Dialektik im engsten Zusammenhang mit der speziellen Frage geführt wurde, wie der Mensch sei; auf der anderen Seite ließ ebenso Barths Exegese erkennen, daß bei Paulus der Mensch und seine Welt zwar in der gleichen Weise „sind", daß aber doch diese Weise zu sein vom Menschen her über beide gekommen ist. So wird es verständlich — was wir schon zu Beginn sahen (S. 7 f.) —, daß Barths exegetische Bemühungen die Frage des *Glaubens* zum Prüfstein der rechten Auslegung nehmen.

Der Glaube darf nicht daraus begriffen werden, daß ein Mensch mit diesen und jenen Fähigkeiten schon da ist, also feststeht; sein Begriff betrifft nicht „diesen" Menschen, sondern „einen anderen", denjenigen, der *im* Glauben immer erst *wird*. Weil nun Barths Begriffsbildung die Seinsfrage nicht ausdrücklich enthält, wird es unmöglich, diese „echte Bewegung" des Glaubenden in seinem Glauben begrifflich auszudrücken; statt dessen steht das Paradox von der Identität des alten mit dem neuen Menschen, des seienden mit einem nichtseienden. Das Problem ist aber doch gerade diese Identität: als paradoxe Identität *ist* sie, — mit dem Bemerken, daß sie eigentlich nicht sei. Daher drängt denn auch Barth unter dem Zwang der Sache gelegentlich über diesen begrifflichen Ansatz hinaus: er wendet sich von der feststehenden „Identität" zu dem, was ihr „existentiell" zugrundeliegt, dem Identifizieren. „Daß diese die Fülle der Gnade „empfangenden" Menschen Könige erst „*sein werden*", erinnert uns freilich sofort (2, 13; 3, 30; 5, 20) daran, daß diese Identifikation des alten mit dem neuen Menschen in jedem zeitlichen Moment erst zu vollziehen, daß auch jenes freisprechende Urteil über uns erst *verkündigt* ist, daß ihm in der Zeit keine, gar keine dinglich-gegebene Erlöstheit entsprechen kann. Auf der *Schwelle* steht der Mensch auch in dieser Hinsicht... Aber er *steht* auf dieser Schwelle, hoffend und, weil hoffend, nie ganz ohne vorlaufende Gegenwart dessen, was er hofft (159)."

In einer Stelle wie dieser zeigt sich zusammengedrängt der ganze Zusammenhang der besprochenen Fragen: das sachliche Problem des Glaubens, der wesentlich Hoffnung, des Glaubenden also, der wesentlich aus der Zukunft her „ist", das Festhalten des Seinsbegriffes der „alten Welt", aus dem sich das dialektische Paradox der Identifikation von Alt und Neu ergibt, und endlich der Versuch, dem „Dinglich-Gegebenen", also dem Sein als Verfügbarsein,

doch eine radikale Ablehnung für seine exegetische Verwendung zuteil werden zu lassen. Wenn sich nun sowohl die dialektische als die von Cohen her genommene Interpretation als verfehlt erweist, so bleibt offenbar nichts anderes übrig als die viel primitiver anmutende, *vor* diesen Interpretationen liegende Frage: *wie* der Glaubende in der zeitlichen Geschichte *sei*. Man könnte auch sagen: in welchem Sinne „gibt" es Barths „echte Bewegung" und wie muß sie begriffen werden, wenn sie nicht durch den Begriff sogleich wieder dem Blick entgehen soll?

Nach allem, was sich aus den Schwierigkeiten der Exegese Barths ersehen ließ, wird es in erster Linie darauf ankommen, diese Fragen nicht „grundsätzlich" beantworten zu wollen, sei es auch durch *solche* „Sachverhalte", wie die transzendentale Disposition der Menschheit zur Sünde und die doppelte Prädestination, wie sie von Barth verstanden wurde. Vielmehr muß die Antwort auf diese Fragen dem Neuen Testament selbst entnommen werden; d. h. aber: Der Exeget darf „sich" nicht selbst seine Fragen beantworten, sondern, wie diese Fragen — wirklich gestellt und radikal verstanden — ihm überhaupt nur angesichts bestimmter christlicher Zeugnisse und im wirklichen Zutunhaben mit ihnen erwachsen, so werden sie auch nur aus einem solchen wirklichen, im Vollzuge begriffenen Leben mit ihnen Antwort erfahren. Allein aus diesem, gar nicht „feststellbaren" und „an sich" seienden *Vollzuge* der Auslegung heraus und allein *für* einen solchen Vollzug kann offenbar theologisch exegesiert werden. Die Heranziehung philosophischer und überhaupt aus anderen Quellen stammender Begriffe wird allerdings auch unvermeidlich sein, weil solche Begriffe in unserer geistigen Bildung (d. h. aber *in uns*) in der Tat immer schon die Herrschaft haben. Aber nicht mit diesen Begriffen kann die Exegese positiv geführt werden, sondern nur in der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen, von dem „überlegenen Neuen" her. Dieses Neue aber wird der Exeget nie schon haben und irgendwie feststellen, weil es wesentlich nur „ist", indem es ihm (wie allen anderen Beteiligten) beim jeweiligen Verstehen des Zeugnisses neu begegnet, d. h. aber: indem es ihm aus der von Gott beherrschten Zukunft seiner Geschichte *jeweils entgegentritt*.

So wahr es also ist, daß der Theologe nur auf Gottes eigenes Reden hinweisen kann, so wenig ist doch die Dialektik deswegen die richtige theologische „Methode". Denn auf dialektische Weise wird das Verhältnis der Theologie zum „Worte Gottes" als ein

feststehender, „dogmatischer" Sachverhalt begriffen. Kierkegaard unterliegt in seiner Dialektik diesem Mißverständnis, weil er das eigentümliche persönliche Interesse hat, „ohne Autorität" zu sein, d. h. grundsätzlich festzustellen, daß *er* in seinem „Aufmerksammachen auf das Christliche" sich das eigene Wort Gottes nicht anmaße. Wenn so der Gebrauch der Dialektik bei Barth offenbar nicht gemeint ist, dann fällt damit auch die *Notwendigkeit* weg, sich ihrer zu bedienen. Das, was damit gesagt werden soll, ergibt sich vielmehr aus dem theologischen Begriffe der Autorität als einer solchen, die niemand schlechthin haben oder nicht haben kann. Denn Autorität der christlichen Lehre oder Predigt „gibt" es überhaupt nicht so, daß man darüber jemals grundsätzlich befinden könnte: ob das jeweilige theologische Reden Autorität hat oder nicht, entscheidet sich ja immer erst, wenn es sich vollzieht.

Johann Sebastian Bach

Vortrag in der Kunstgesellschaft Thun

Von

Eduard Burri

Als Bach gestorben und begraben war, gab die Mizlersche Sozietät, eine Leipziger Musikgesellschaft, der seinerzeit Bach nur widerwillig beigetreten war, einen Nekrolog und ein Singgedicht zu Ehren des Verblichenen heraus. In diesem Singgedicht, das von einem gewissen Dr. Georg Wenzky herrührte, ruft der Chor zuerst die Musen an:

Dämpft, Musen, euer Saitenspiel!
Brecht ab, brecht ab die Freudenlieder!
Steckt dem Vergnügen itzt ein Ziel:
Und singt zum Trost betrübter Brüder.
Hört, was euch das Gerüchte bringt,
Hört, was für Klagen Leipzig singt.
Es wird euch stören:
Doch müßt ihrs hören.

Darauf bringt Leipzig in einem Rezitativ seine Klage vor:

Der große Bach, der unsre Stadt,
Ja, der Europens weite Reiche
Erhob und wenig seiner Stärke hat,
Ist, leider! eine Leiche.

Diesem edlen Lamento schließen sich nacheinander würdig an: die Komponisten, die Freunde der Tonkunst und die Mitglieder der Musikalischen Gesellschaft, bis der „Verherrlichte" vom Himmel her die Freunde tröstet. Er sagt ihnen, daß dort die musikalischen Verhältnisse noch erfreulicher und besser seien als zu Leipzig, worauf der Chor befriedigt schließen kann.

Zwei Jahre später mußte die Frau des großen Bach als Almosenfrau sterben, ein paar Jahrzehnte später hatte niemand mehr eine Ahnung, wo Bachs Grab liegen möchte und erst im Jahre 1894 gelangte durch einen Zufall sein Sarg ans Licht und konnte zufällig mit Bestimmtheit erkannt werden. Aus der erhaltenen Schreinerrechnung wußte man nämlich, daß Bach in einem eiche-

nen Sarg beerdigt worden war, und da auf dem ganzen Johannisfriedhof nur zwölf eichene Särge lagen, war es nicht schwer, festzustellen, welcher von diesen Bachs Gebeine bergen mußte. Die Phrenologie tat dann noch ein Übriges. Sie maß den Schädel und konstatierte mit Genugtuung die außerordentliche Härte des die innern Gehörorgane einschließenden Schläfenbeines und die ganz auffällige Größe der fenestra rotunda.

Was ich Ihnen nun hier in ein paar kurzen Worten erzählt habe, ist geradezu symbolisch für die Geschichte Bachs. Wer war der große Bach, den die Leipziger Musikalische Gesellschaft in diesem furchtbaren Singgedicht betrauerte? Ein glänzender Orgel- und Klaviervirtuose, ein Komponist zweiten Ranges, der allerhand skurrile und schwülstige Sachen geschrieben hatte und ein praktischer Musiker, der mit Resignation das lokalpatriotische Treiben des musikalischen Leipzig hatte über sich ergehen lassen, und den man, da seine Resignation eben doch oft zu merken gewesen war, eigentlich ganz gerne los war. Man gönnte ihm die bessere Musik im Himmel so sehr, daß man schleunigst daran ging, ihn und seine Familie zu vergessen, damit er ja nicht um seine Ruhe komme.

Und so ruhte er denn lange in fast völliger Vergessenheit. Von seinen Kompositionen, die nur zum allergeringsten Teil gedruckt waren, verschwand viel wertvolles Gut, und der Ausdruck „die alte Perücke", den einer seiner Söhne auf ihn angewandt hatte, blieb nicht im Familienkreise. Dann kam die große Auferstehung. Ein blutjunger Judenjüngling und ein ebenso junger Komödiant,[1]) Mendelssohn und Devrient, schmeichelten dem alten Zelter, der zuerst etwas von jungen Rotznasen gebrummt hatte, im Jahre 1827 die Erlaubnis ab, die Matthäuspassion aufführen zu dürfen. Diese Aufführung schlug ein wie eine Offenbarung. Man kannte plötzlich einen neuen, gewaltigen Heiligen, sammelte seine Reliquien unter unendlicher Mühe und legte sie unter großen Opfern in den 46 großen Bänden der Bachgesellschaft den Musikern und dem Publikum vor. Aber während der Schädel immer wieder eifrig gemessen wird, nicht nur von Phrenologen, sondern auch von Musikhistorikern und Ästheten, während die rätselhafte Persönlichkeit abgetastet und das Vergängliche aufs minutiöseste erforscht wird, ruhen die wahren Reliquien in den 46 Bänden und harren immer noch ihrer Auferstehung. Es sind immer dieselben Werke Bachs, die aufgeführt werden. Kein Mensch wagt zwar mehr, ihn in

[1]) Mendelssohns eigene Worte.

despektierlichem Sinne die alte Perücke zu nennen. Das wäre ungebildet, also die allergrößte Schmach, die den Kulturmenschen des zwanzigsten Jahrhunderts treffen kann. Bei der Nennung der alten Perücke den Atem respektvollst anzuhalten, ist eherne Vorschrift im Vademecum der Gebildeten unserer Zeit. Was freilich nicht verhindern kann, daß die meisten nun doch eigentlich bekennen müßten, wie unbequem ihnen dieser feierliche Respekt sitzt; nicht viel besser, als sein heutiges Sinnbild: der Zylinder. Das Wagnersche Mißverständnis, das folgendermaßen lautet, ist auch unser heutiges Mißverständnis: „wie die Sphinx mit dem menschlichen Gesichte aus dem Tierleibe erst noch herausstrebt, so strebt Bachs edler Menschenkopf aus der Perücke hervor". Ja, es ist noch größer geworden, denn bei Wagner war es doch schließlich bloß ein historisches Mißverständnis, während es bei uns zu einem Bildungsmißverständnis geworden ist. Die wahre Auferstehung Bachs wird daher erst erfolgen können, wenn dieses vielleicht ärgste aller Mißverständnisse behoben ist.

Doch betrachten wir nun kurz Bachs Leben. Johann Sebastian Bach wurde am 21. März 1685 dem Stadtmusikus Ambrosius Bach in Eisenach geboren. Er war das achte und jüngste Kind dieses Stadtmusikus und zeigte, wie es sich für einen Bach schickte, bald große musikalische Befähigung; bilden doch die Bach eine ganze Musikerdynastie, die neben geringeren Talenten über fünfzig Vollblutmusiker aufweist, was damals, wo man den reproduzierenden Künstler noch nicht vom produktiven schied, soviel hieß als fünfzig treffliche Komponisten. Leider starben beide Eltern kurz nacheinander frühzeitig und Johann Sebastian Bach kam als neunjähriger Knabe zu einem älteren Bruder, der in Ohrdruf Organist war. Dieser, ein trockener Pedant, schloß vor dem musikhungrigen Knaben alles ab, was nicht klassisch, das heißt mindestens hundertjährig und dazu noch langweilig war. Ja, er war so unbarmherzig, ihm eine Abschrift moderner Kompositionen, die verstohlen in mondhellen Nächten entstanden war, wieder abzunehmen, als er ihn bei der Arbeit an den letzten Seiten überraschte. Doch hatte Bach bereits eine erstaunliche Fertigkeit in Theorie und Praxis, als er mit fünfzehn Jahren als Sopranist in den Mettenchor von Lüneburg eintreten durfte, so daß er nach dem Stimmbruch nicht auf die Gasse gestellt werden mußte, sondern als Violinist ins Orchester eintreten konnte. Hier und in Hamburg, wohin er oft wanderte, lernte er nun die modernen Werke der deutsch-nordischen

Schule kennen, im ebenfalls zu Fuß erreichbaren Celle dagegen die Werke der Franzosen. Mit achtzehn Jahren dem Gymnasium entwachsen, fand er vorübergehende Beschäftigung im Orchester der Prinzen Ernst von Weimar und nachher eine Anstellung als Organist in Arnstadt. Hier fing nun aber auch schon der kleinliche Krieg mit den Behörden an, der Bach fast in jede spätere Lebensstellung begleitete und der später in Leipzig chronisch wurde. Er behandelte die Begleitungen des Chorals auf der Orgel so frei und mischte so gepfefferte Harmonien hinein, daß die Kirchenbehörde zu Protokoll bringen lassen mußte, „daß er bisher in dem Choral viele wunderliche variationes gemachet, viele frembde Töne mit eingemischet, daß die Gemeinde darüber confundieret worden". Er hatte die Dreistigkeit, ohne vorher Erlaubnis einzuholen, mit einer frembden Jungfer allein in der Kirche zu musizieren und dehnte einen vierwöchentlichen Urlaub zu einem viermonatlichen aus, weil er sich in Lübeck von Meister Buxtehude nicht losreißen konnte. Ja, er wäre ganz einfach dort geblieben und Buxtehudes Nachfolger geworden, wenn er nicht nach altem Brauch die Stellung hätte erweiben müssen und Jungfer Buxtehude zu diesem Zweck bereits zu ehrwürdig gewesen wäre. So war er denn froh, in Mühlhausen einen neuen Organistenposten zu finden, wo er nun jene frembde Jungfer, seine Base Maria Barbara Bach, ehelichte.

Bach war also am Kleinkrieg mit dieser Behörde nicht ohne Schuld gewesen und war es auch später nie. Eine merkwürdige Mischung von kleinbürgerlicher Submissität und starrköpfigem Trotz in seinem Charakter hat ihn stets gehindert, ein angenehmer Beamter und guter Schulmeister zu werden. Auch in Mühlhausen blieb er nicht lange. Die musikalischen Verhältnisse lagen darnieder, einerseits aus finanziellen Gründen, andrerseits, weil der aufkommende Pietismus eine musikfeindliche Stellung einnahm. Bach quittierte daher den kirchlichen Dienst und trat als Hoforganist und Kammermusikus in den Dienst des Herzogs Wilhelm Ernst von Weimar. Hier hatte er Gelegenheit, seine Virtuosität auf der Orgel und auf dem Klavier zu entfalten. Zu unbestrittenem Ruhm kam er als Gast am Dresdener Hofe, wo er mit einem französischen Virtuosen konkurrieren sollte und dieser, aus Angst vor Bachs Können, bei Nacht und Nebel vor dem Wettkampf Dresden verließ. Daß er aber auch als Komponist hoch über allen Zeitgenossen stund, wurde weder damals noch später zu seinen Lebzeiten erkannt. Auch sein nächster Gönner, Fürst Leopold von Anhalt-

Köthen, in dessen Dienst er 1717 getreten war und mit dem ihn wirkliche Freundschaft verband, sah in ihm doch nur den fabelhaften Virtuosen, der nebenbei auch ganz hübsch komponierte. Denn als er sich mit einer unmusikalischen Prinzessin verheiratete, ließ er Bach fallen und dieser mußte eine neue Stellung suchen. Er sehnte sich nach einem größeren kirchlichen Posten. In Hamburg kandidierte er umsonst. Der Kirchgemeinderat verriet ihn um 4000 Mark an einen unbedeutenden Nebenbuhler. Aber dafür wurde er im Jahre 1723 an das Kantorat der Thomasschule nach Leipzig berufen. Freilich auch nicht gerade ehrenvoll. Der Rat hatte erst an ihn gedacht, „als man die Besten nicht hatte haben können" und er sich entschließen mußte, „die Mittleren zu nehmen". Bach war die Stelle besonders auch im Blick auf die Ausbildung seiner heranwachsenden Kinder wertvoll. Sie waren zwar noch nicht alle zwanzig da. Aber nachdem ihm im Juli 1720 Maria Barbara gestorben war, hatte er im Dezember 1721 die köthensche Hofsängerin Anna Magdalena Wülken geheiratet, und die Kinderschar mehrte sich von Jahr zu Jahr.

In Leipzig wirkte nun Bach die letzten 27 Jahre seines Lebens. Es war keine grandiose Wirksamkeit. Kein Musiker von heute würde unter den Bedingungen arbeiten, die Bach eingehen mußte. Ohne Erlaubnis des Rats durfte er die Stadt nicht verlassen. Um in der Kirche ein Brett mit Nägeln zum Aufhängen der Violinen anbringen zu können, mußte er lange petitionieren. Die berühmte Thomasschule war verlottert und zehrte von dem Ruhme der Vergangenheit. Die Leistungen des heutigen Thomanerchores lassen sich überhaupt nicht mit den damaligen vergleichen. Die Schüler verkamen fast im Schmutz; ihre Zahl war auf ein Minimum zusammengeschrumpft und Bach, der das Orchester auch noch aus den Schülern rekrutieren mußte — es stunden ihm bloß acht Stadtpfeifer dafür zur Verfügung — hatte oft Mühe, die Orchester- und Singstimmen für die Aufführung seiner Kantaten überhaupt zu besetzen. Bei Wind und Wetter mußte er mit seinen Thomanern bei Anlaß der Beerdigungen auf dem Friedhof singen und war doch froh, wenn er viel da draußen zu tun hatte, da Ebbe und Flut in seiner Kasse sehr von der Sterblichkeit Leipzigs abhing. Von seiten der Behörden zeigte sich wenig Interesse für die Kirchenmusik und die tatsächlich erfolgte, von den Leipzigern aber kaum beachtete Aufführung der Matthäuspassion wäre fast ein Wunder zu nennen, wenn es nicht noch das größere Wunder wäre, daß Bach über-

haupt unter solchen Umständen eine Matthäuspassion und Kantate um Kantate hat schaffen mögen. Daß er bei den Proben nicht immer den Gleichmut behielt, ist wohlverständlich. Und es wird schon stimmen, was ein Schüler berichtet: „erstlich prügelte er uns und dann klang es scheußlich". Um seiner Stellung etwas mehr Relief zu geben, petitionierte er jahrelang untertänigst um den Hofkapellmeistertitel, und als er ihn endlich hatte, war doch nichts damit gewonnen.

Mehr Freude brachten ihm seine Reisen als Orgelexperte und Virtuose. Als 62-Jähriger erfuhr er noch die Huldigungen Friedrichs des Großen, dessen Einladung er gefolgt war und dessen musikalisches Verständnis die Genialität Bachs erahnte. Aber völlige Entschädigung konnte dies für die Leipziger Misere nicht bieten. Auch in seiner Familie erlebte er neben viel Freude viel Leid. Er mußte die Leichname von elf Kindern hinausgeleiten, er mußte es mitansehen, wie der geniale Friedemann in einem wüsten Treiben versank. Doch er blieb aufrecht. In stiller Gottesfurcht nahm er Freuden und Leiden entgegen. Seine Schaffensfreude erlahmte nicht einmal, als er das Augenlicht verlor. Er diktierte, was ihn an musikalischen Gesichten bedrängte. Eine grandiose Choralphantasie über die Melodie: „Wenn wir in höchsten Nöten sein", der er aber den Titel des Chorals „Vor deinen Thron tret' ich allhier" geben ließ, war das Letzte. Am 28. Juli 1750 verschied er, nachdem ihm ein paar Stunden vor dem Tode das Augenlicht wieder geschenkt war.

Damit haben wir in kurzen Zügen die äußeren Daten aufgeführt. Aber nun hebt das eigentliche Mysterium erst an. Und es wird auch nicht dadurch gelüftet, daß wir die einzelnen überlieferten Charakterzüge Meister Sebastians gewissenhaft zusammentragen. Man kann sich an Bachs kleinbürgerlichem Familiensinn erfreuen, man kann ihn im Kreise seiner Familie schauen, wie er mit Frau und Kindern musiziert, und den Stolz des Vaters nachfühlen, der von seinen Kindern schreibt: „Insgesamt sind sie geborene Musici und kann versichern, daß schon ein Concert vocaliter und instrumentaliter mit meiner Familie formieren kann." Man kann hören, welch gewichtige Werke die Bibliothek dieses wahrhaft gebildeten Mannes zierten. Man kann vernehmen, wie ernst, gewissenhaft und gerecht er seine Orgelexpertisen durchgeführt oder wie lax und gleichgültig er den Gesangsunterricht in der Schule erteilt hat, und je nach eigener Charakteranlage am

einen oder anderen Freude haben. Man kann ihn kennen wie ihn seine Leipziger gekannt haben, und doch kann man daraus für das Verständnis seiner Kunst nicht mehr gewinnen als jene auch hatten, oder besser gesagt, nicht hatten. Wenn das äußere Faktum, der Biographismus, in der Kunst irgendwo versagt, so geschieht es sicher bei Bach. Die Überschätzung der biographischen Fakta in der Kunst wird zwar einst als eine Begleiterscheinung der Überschätzung der historischen Wissenschaften durch unsere Zeit sowieso abgelehnt werden. Was trägt es doch z. B. zum Verständnis eines Beethovenschen Streichquartetts bei, in dem um letzte Erkenntnis gerungen wird, wenn man die triviale Entstehungsgeschichte hört, daß die Wirtschafterin Geld verlangt hat und der Meister auf ein Blatt Papier Noten zeichnet, darunter schreibt: Muß es sein?, und so das Thema eines gewaltigen Satzes gewinnt? Aber nirgends tritt dies so kraß in Erscheinung wie bei Bach. Hier ist es schlechterdings unmöglich, aus dem biographischen Faktum eine Erkenntnis zu gewinnen, weil zwischen seinem kleinbürgerlichen Leben und seinen Werken eine Kluft besteht, die unüberbrückbar bleibt. Bach leidet nicht unter seiner Verkennung durch die Zeitgenossen. Sein Fall wäre ähnlich wie der Liszts: die Tragik des Virtuosen, der seiner Zeit unerhörte technische Errungenschaften schenkt, von dem man nun aber nicht begreifen kann, daß er auch komponiert, dessen Kompositionen daher sicher nur ehrgeizige Kapellmeistermusik sein müssen. Aber wir finden bei Bach nicht die geringste tragische Gebärde; wir hören kein resigniertes: Ich kann warten. Er wäre vollkommen zufrieden gewesen, wenn er über einen guten Chor und ein richtiges Orchester hätte verfügen und sozial eine angesehenere Stellung einnehmen können. An der Feststellung Schweitzers, daß Bach sich seiner Genialität selber nicht bewußt gewesen sei, wird kaum zu rütteln sein. Bach hat nur eines klar erkannt: daß nämlich seine Musik durch und durch religiös ist. Und das Soli Deo Gloria! und Jesu juva!, das er auf seine Manuskripte schrieb, war nicht Phrase, sondern Bekenntnis und Erkenntnis.

Im Übrigen hat es fast etwas Unheimliches, diesen braven Philister und Staatsbürger einerseits und seine in die Ewigkeit ragenden Werke andererseits nebeneinander zu sehen. Es besteht hier eine brückenlose Kluft. Wir haben keinen einzigen bedeutenden Ausspruch Bachs über die Musik, der die Brücke schlüge. Es gibt in seiner Musik keine Entwicklung mit psychologischen und

historischen Stationen, weshalb auch bei keinem Komponisten die Chronologie der Werke gleichgültiger ist als bei Bach. Seine Musik ist von Anfang an etwas Fertiges, in sich Abgeschlossenes, Einzigartiges. Wir können nirgends sagen: hier tobt der Johann Sebastian einen Ärger aus und dort weint er um sein verstorbenes Kind. Seine bedeutenden Werke stehen alle jenseits jeder Subjektivität. Seine Musik ist objektiv, überpersönlich. Während andere Komponisten im rein Subjektiven stecken bleiben oder in ihren besten Werken höchstens dazu gelangen, das subjektiv Bedingte in ein allgemein Menschliches auszudehnen, steht Bach in einer ganz einzigartigen Objektivität da. Denken Sie z. B. an Chopin. Da haben Sie einen Tondichter, der immer nur von seiner persönlichen Freude, seinem persönlichen Leid redet. Die Kunst ist seine Zuflucht und Trösterin. Wenn ihm das Leben etwas versagt, flüchtet er sich in die Gefilde der Phantasie und lebt sich dort aus. Seine Jugendgeliebte wird ihm untreu. Da malt er ihr Bild überschwänglich im Mittelsatz des F-moll-Konzertes. Er würde verbrennen in ungestilltem Liebesdrang. Da lebt er sich aus im Zwiegesang der Barcarole. Oder nehmen Sie Beethoven. Der strebt aus dem Subjektiven heraus. Unter Kämpfen und Krämpfen soll sich das Menschheitliche in seinen Werken gebären. Es ist ein titanisches Ringen. Prometheus als Menschheitsidee gewinnt hier Gestalt. Aber immer bleibt ein subjektiver Rest, und immer, auch in der Freude, zittert eine unerlöste Zerrissenheit nach. Es gibt daher auch keinen größeren Gegensatz als etwa den Schlußchor der neunten Symphonie und einen Bachschen Freudensatz. Dort nach vielen schmerzlichen Ereignissen ein krampfhaftes Freudig-sein-Wollen — wie schwer ist Beethoven ja der Übergang geworden, wie hat er mit dem Rezitativ gerungen, das die Freude ankündigen soll, welch' unerlöstes Freudengebrüll entfaltet sich schließlich (ich muß drastisch reden) —, hier wahre, erlöste Freude, ein Geschehen in Kraft und Licht. Bei Beethoven die Entfesselung aller Dämonen, bei Bach die Fähigkeit zum dämonischen Ausdruck nur in der Schilderung, etwa im „Kreuzige" der Johannespassion, und nicht einmal die Fähigkeit zu einer dämonischen Sinnlichkeit. Zum schwülen, triebhaften Text eines Schlummerliedes, das in der weltlichen Kantate „Die Wahl des Herkules" die Wollust dem Herkules singt, schreibt Bach eine Musik, die so rein und keusch ist, daß er sie später, ohne eine Note zu ändern, ins Weihnachtsoratorium als Wiegenlied für das Jesuskind aufnehmen kann.

Allein, nun fällt der Verzicht auf das Menschliche in der Bachschen Musik nicht leicht. Es ist schon betrüblich genug, daß darin keine Illustrationen zum Leben Bachs zu finden sind außer — der einzigen Ausnahme — jenem jugendlichen Capriccio mit der Posthornfuge, das Bach seinem Bruder zum Abschied widmete. Um so mehr sollte nun doch das Allgemein-Menschliche herausdestilliert werden können. Und so fing man natürlich gleich beim Nationalen an und wiederholte bis zum Überdruß: „Bach ist der deutsche Meister". Selbstverständlich! Hin und wieder redet er sogar vernehmlich leipzigerisch. Aber in Bezug auf seine bedeutenden Werke wirkt dieser Schlachtruf so beschränkt wie jener vom deutschen Christentum oder jener vom deutschen Gott. Wie Bachs Musik überpersönlich ist, so ist sie auch übernational. Bach wird so wenig als Deutscher begriffen wie Shakespeare als Engländer oder Dante als Italiener. Oder man hat sich auf Goethe berufen, der einmal beim Anhören Bachscher Musik viele festliche Menschen ein Treppe hinuntersteigen sah. Gewiß mit Recht insofern als gerade in den Tanzformen der Suiten allgemein-menschliches Leben pulsiert und gesellschaftlich-gesellige Zustände eine typische Gestaltung erfahren haben. Wozu freilich auch hier zu bemerken ist, daß trotz allem Zugestandenen selbst in diesen Formen etwas Fremdes da ist, das sich mit dem vorhin angegebenen Inhalt nicht erschöpft. Aber man kann sogar noch weiter gehen und das allgemein Menschliche im Sinne des Menschlich-allzu-Menschlichen nachweisen und zeigen, daß auch das Genie Bachs seine Schlummerstunden gehabt und der empirische Johann Sebastian allerlei Dinge geschaffen hat, die ebensogut von einem auch-komponierenden Leipziger Kollegen sein könnten. Das ist vielleicht sogar nötig gewissen Fanatikern gegenüber, die jede Note des Meisters heilig sprechen, schon ehe sie sie gesehen haben. Es ist z. B. töricht, nicht einsehen zu wollen, daß die Form der Da-capo-Arie, die Bach in guten Treuen für seine Kantaten und Passionen übernommen hat, seinem Genius eher eine Fessel denn eine Stütze war.

Aber derselbe Goethe schreibt einmal über Bach auch noch etwas anderes. „Als wenn die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie sichs etwa in Gottes Busen kurz vor der Weltschöpfung möchte zugetragen haben, so bewegte sichs auch in meinem Innern und es war mir, als wenn ich weder Ohren, am wenigsten Augen und wieder keine übrigen Sinne besäße noch brauchte." Und dies kommt dem Verständnis Bachs wesentlich näher. In sei-

nen großen Werken ist mehr als das Menschliche. Es ist ein Irrtum, den Menschen Bach unter der Perücke hervorziehen zu wollen, es ist derselbe Irrtum, aus seinen Werken das Menschliche herausdestillieren zu wollen. Und der Irrtum kommt daher, daß man die einzigartige Religiosität in Bachs Musik nicht erkennen will, oder daß man, wenn man zugeben muß, daß Bachs Musik nicht auch-religiös, sondern nur-religiös ist, von ganz falschen religiösen und philosophischen Prämissen ausgeht, um sie zu verstehen. Man nimmt Bach die Perücke ab, frisiert und modernisiert ihn, gibt ihm je nach Bedürfnis einen Kaiser-Wilhelm-Schnurrbart oder das blasierte Gesicht eines modernen Ästheten, und dann ist das Menschliche freilich da, aber ohne daß man daran Freude haben könnte. Doch davon später noch mehr.

Denn alles dies ist ja schließlich nur die Folge unserer rein ästhetisch-genießerischen Stellung zu Bach. Und bevor wir weiter gehen, muß darüber noch einiges gesagt werden. Theodor Häcker schreibt im Blick auf eine gewisse ästhetische Jugend: „Jene Jugend zieht, trotz aller modischen Religionsgespräche, trotz all der St. Preux Ridicules des Neokatholizismus im entscheidenden Fall immer die ästhetischen Kategorien den religiösen weit vor, sowohl für ihr Privatleben als auch öffentlich und literarisch, um nicht banal zu sein. Sie haben indes unrecht, auch für die Kunst, die schließlich nur Dauer hat, wenn sie Gott dient, nicht wenn sie sich selber zu Gott macht." Und dann verfehlt er nicht, ausdrücklich auf den Fall Bach hinzuweisen. Hier haben wir den springenden Punkt. Hier sitzt das Bildungsmißverständnis unserer Zeit. Bach ist unter die Räuber und Mörder, unter die Ästheten, gefallen. Sie haben ihn. Er muß ihnen dienen; und wenn er diese Dienstbarkeit schon aushält und einst ungeschwächt aus diesem Ägypten wieder nach dem gelobten Land ausziehen wird, so steckt er doch vorläufig drin, und es ist sehr die Frage, ob ihm nicht wohler war, als er noch unerkannt seinen Winterschlaf inmitten seiner auch-komponierenden Kollegen schlief.

Aber hat denn die Ästhetik kein Recht gegenüber Bach? O, gewiß! Ein großes Recht sogar. Sie darf ihm dienen. Allein sie vergreift sich, wenn sie ihn sich dienstbar macht.

Wer von unserer modernen, wesentlich homophonen, d. h. einstimmigen Musik herkommt, in der Melodie und Harmonik die bestimmenden Elemente sind, und zum erstenmal eine Bachsche Orgelfuge hört, steht meistens ratlos vor einer ihn überschwem-

menden Tonflut, und er wird bei aller anerzogenen Hochachtung für den Thomaskantor doch gerne dem zeitgenössischen Kritikus Recht geben, der Bach wegen seiner Schwülstigkeit mit einem Schmachflecken der deutschen Literatur, Herrn von Lohenstein, in einen Topf warf. Insbesondere dann, wenn der Organist zu den glücklicherweise seltener werdenden Registrierkünstlern gehört, die nach einer kunstvoll gespreizten Exposition den Schluß herunterrasseln, als spie einem eine Riesenziehharmonika ihren ganzen Weltschmerz ins Gesicht. Die polyphone, d. h. vielstimmige Kunst, bei der keine bloßen Füllnoten da sind, sondern die jede Stimme ihren selbständigen Weg führt, ist uns fremd geworden, am allermeisten in ihrer strengsten Form, der Fuge. So fremd, daß ein Spaßvogel erklären konnte, fuga bedeute Flucht und die Fuge hieße deshalb so, weil männiglich vor ihr die Flucht ergreife. Nun stellt aber gerade Bachs Kunst den Gipfelpunkt der Polyphonie dar. Die Melodie ist bereits von Italien her in Bachs Werk eingedrungen, aber ihren Siegeszug zur Homophonie tritt sie erst bei seinem Sohne Philipp Emanuel an. Bach ist ja überhaupt kein Neuerer, kein Stürmer und Dränger. Er ließ alle Strömungen, soweit er sie als wertvoll erkannte, in sich einmünden, aber er hatte kein Verlangen, seinen Wein in neue Schläuche zu gießen. Und wenn schon alle spätere Musikentwicklung nach der formalen Seite hin keimhaft in seiner Kunst nachzuweisen ist, wenn schon z. B. seine Choralphantasien symphonische Dichtungen genannt werden können und er in der Chromatischen Phantasie die Taktstriche, trotzdem er sie beibehält, dermaßen sprengt, daß alle neueren Komponisten, die da meinen, nicht mehr mit Taktstrichen komponieren zu können, Waisenknaben sind gegen ihn, so begnügt er sich doch durchaus mit den vorhandenen Formen. Und da kann nun die Ästhetik viel tun. Sie kann die Kunst und Schönheit aufdecken, mit der Bach die Formen meistert, wie es etwa Busoni in seiner Ausgabe des wohltemperierten Klavieres getan hat. Sie kann zeigen, wie bei Bach jede Fuge eine organisch gewachsene Einmaligkeit ist, im Gegensatz etwa zu Reger, dessen große Doppelfugen trotz aller sich gigantisch gebärdenden Kraftmeierei über einen Leisten geschlagene Wiederholungen desselben Schemas sind. Ein gewisses ABC der Bachschen Formensprache wird manchem über Klippen hinweghelfen, an denen sonst sein Verständnis scheitert. Und je weniger gelehrt, um so besser. Bach war in der einfachen, anschaulichen Darlegung selber ein Meister. „Jedes

Stück," so erklärte er seinen Schülern, „ist eine Unterhaltung zwischen den einzelnen Stimmen, die Personen darstellen. Wenn eine nichts Zweckmäßiges zu sagen hat, darf sie auf eine Weile schweigen, bis sie wieder ganz natürlich in die Unterhaltung hineingezogen wird." Noch viel schöner hat allerdings Luther das Wesen der polyphonen Form beschrieben. „Wo die natürliche Musica durch die Kunst geschärft und poliert wird, da siehet und schauet man erst zum Teil (denn gänzlich kanns nicht begriffen noch verstanden werden) mit großer Verwunderung die große und vollkommene Weisheit Gottes in seinem wunderlichen Werk der Musika, in welchem vor allem das seltsam und wohl zu verwundern ist, daß einer eine schlechte Weise oder Tenor (wie es die Musici heißen) hersinget, neben welcher drei, vier oder fünf andere Stimmen auch gesungen werden, die um solche schlechte Weise oder Tenor, gleich als mit Jauchzen rings umher um solchen Tenor spielen und springen und mit mancherlei Art und Klang dieselbige Weise wunderbarlich zieren und schmücken, und gleich wie einen himmlischen Tanzreigen führen, also daß diejenigen, so solches ein wenig verstehen und dadurch bewegt werden, sich des heftig verwundern müssen, und meinen, daß nichts Seltsameres in der Welt sei, denn ein solcher Gesang mit vielen Stimmen geschmücket". — Irgendwie müssen wir jedenfalls zur Einsicht kommen, daß die Polyphonie nichts Totes und Starres ist, sondern etwas höchst Lebendiges, und daß wir nicht den Menschen Bach aus dieser Perücke heraus zu retten brauchen. Und darum ist die Ästhetik gerade hier am Platz.

Einen wertvollen Dienst hat sie uns auch in der Arbeit Albert Schweitzers erwiesen, der Bachs tonmalerische Bedeutung neu erkannt und nachgewiesen hat. Er geht aus von den Choralphantasien und zeigt, wie Bach dort jede bildhafte Situation des Choraltextes zu einem charakteristischen Tongemälde höchst realistischer Art ausgenützt hat. Dann zeigt er, wie in den Kantaten und Passionen eine ganze Reihe von Motiven und Rhythmen in bestimmten Situationen stets wiederkehrt, und zwar immer dann, wenn es sich um Charakterisierung des Textes handelt: Schrittmotive, Schmerzmotive, Freudenmotive, Seligkeitsrhythmen usw. Dirigenten, Sänger und Zuhörer werden, wenn sie dies einmal wissen, viel intensivere Freude am Detail der Bachschen Musik haben. Aber hier stehen wir nun auch schon an der Grenze der Ästhetik, dort, wo sie uns in Versuchung bringt, über dem Akzi-

dentiellen das Existentielle, über der äußern Schönheit und Vielbewegtheit das innere Geschehen zu übersehen. Es ist noch nicht so weit, daß man von Bachs oeuvre und den valeurs in seinem oeuvre spricht. Er ist also noch nicht ganz in die Niederungen des Journalistengeschwätzes gezogen, aber die Gefahr ist nachgerade sehr stark vorhanden. Und zudem: hat es nicht viele Jahre gebraucht, bis einmal etwas sachlicher über Richard Strauß geredet werden konnte, weil er ein genialer Tonmaler ist und man sich nun eben fast zwangsmäßig an diesen einen Bezirk seines Schaffens festklammerte und dadurch den Blick für das Ganze verlor? Könnte man über Bach dem Tonmaler nicht auch plötzlich Bach den Propheten vergessen? Doch dafür, daß dies von hier aus nicht geschieht, ist bereits auf andere Weise gründlich gesorgt. Der Prophet ist bereits für viele unter uns erledigt durch die ästhetische Weltanschauung, die man ihm unterlegt, damit er einen ergötzen kann. Und hier steckt der selbstherrlich-frevlerische Übergriff gegenüber Bach. Hier stellt sich der Pharao mit seinen Fronvögten über Israel.

Es mag zwar einiges zur Entschuldigung angeführt werden. Vor allem die zum Teil grauenhaften, süßlich-pietistischen Texte, auf die Bach angewiesen war. Gegen sie sträubt sich unser Gefühl. Wir scheiden mit Recht die Musik vom Text und muten der Musik Größeres zu. Wobei nun allerdings die Naivität unserer Zeit darin besteht, dieses Größere in der eigenen Weltanschauung zu suchen. Ferner sind wir trotz allem Gerede vom ethischen Wert der Musik nicht in der glücklichen Lage, sehr viel ethische Musik zu besitzen und noch weniger gar viel religiöse. Die meiste Musik, die uns in den Konzerten geboten wird, i s t ästhetisch. Kommt nun etwas so ganz Außerordentliches wie die Musik Bachs, so ahnen wir wohl das Größere, das drin steckt, aber wir sind zu befangen, um es richtig auf uns wirken lassen zu können. Wir lassen uns auch nicht genügend Zeit, sondern treten gleich in ein freund-nachbarliches Verhältnis dazu, schließen Kompromisse und suchen schließlich dank dem materialistischen Zug unserer Zeit, der sich mit dem ästhetischen gar wohl verträgt, dem Größeren durch erdrückenden Massenchöre gerecht zu werden. Da wird denn etwa, wie ich es selber gehört habe, der Choral „O Haupt voll Blut und Wunden" mit vollen Lungen fortissimo herausgeschrien als handelte es sich ums „Rufst du mein Vaterland" bei einem Schützenfest.

Aber Bach bietet nun eben doch Außerordentliches und man muß

sich Zeit lassen und ihn sich aussprechen lassen, bevor man selber spricht. Wie weit man sogar bei falschen Voraussetzungen kommen kann, wenn man sich Zeit läßt, beweist Emil Lucka in seinen „Grenzen der Seele". Auch er kennt nicht die Kunst, die Gott dient, sondern nur jene, die Gott werden will. In Bach sieht er das Begrenzte zum absoluten Sein, zum Wert an sich geworden. Bach ist ihm der Beweis, daß der Mensch in sich die Ewigkeit nicht nur von ferne, sondern ganz nahe, in voller Wirklichkeit realisieren kann. Und er spricht damit nur in voller Klarheit aus, was ich als den größten Irrtum der ästhetisch-evolutionistischen Weltanschauung in der Deutung Bachs bekämpfen möchte. Er macht aus Bach schließlich das, was er jedenfalls nicht ist. Und doch steht er im Widerspruch mit seinen eigenen Voraussetzungen oft an der Grenze der Wahrheit und bietet mit seiner Deutung einen Versuch, der das, was sonst über Bach geschrieben wird, weit hinter sich läßt. Er erkennt auch mit großer Sicherheit die Schwäche dieser Weltanschauung dort, wo sie sich musikalisch gestalten will. Klassischer als er es tut, kann man die Gläubigkeit des Bachischen Chorals nicht der brünstigen Krampfhaftigkeit von Wagners Parsifalmusik gegenüberstellen. Und er redet schließlich eben auch nicht nur vom religiösen Gefühl und von der Mystik in Bachs Werken, wie es sonst die Ästhetik fast durchwegs macht, wenn sie das Religiöse der Bachschen Musik umschreiben will. Er stempelt sie nicht zu Herzensergießungen eines romantischen Klosterbruders, an denen man zur Abwechslung die lüsternen Lippen laben kann. Auch Schweitzer kommt zum Schluß nur zu der höchst bescheidenen Forderung, man möge sich recht in die Gefühlswelt Bachs versenken, um ihn zu verstehen. Die bessere Erkenntnis findet sich nur hie und da in kurzen Sätzen ausgestreut. Aber Bach ist nun einmal nicht der romantische Gefühlsmusiker und am allerwenigsten der religiöse Gefühlsmusiker. Wer das sucht, suche in Schuberts Messen und Liszts Christus, wo sich das religiös-romantische Gefühl am verklärtesten ausspricht. Aber er ist auch nicht nur der Gothiker. Das ist keine Erklärung, sondern eine Herausschiebung des Problems auf ein anderes Gebiet, wobei man dann eben erst wieder darüber reden müßte, was Gothik ist.

Was ist denn nun aber die Bachsche Musik eigentlich, so wie sie sich uns in den vollendetsten Werken darbietet? Sie ist etwas Objektives, so haben wir bereits gehört, ein Geschehen; sie dient Gott. Aber womit dient sie Gott? Nicht mit frommen Gefühlen,

nicht mit Selbsterlösungskrämpfen, auch nicht mit einem mystischen Verwischen der Grenzen zwischen Absolutem und Begrenztem, zwischen Jenseits und Diesseits. Damit ist gegeben, daß sie eigentlich auch nicht Ergötzung des Gemüts sein kann, mag Bach sie selber oft genug so bezeichnet haben. Sie ist vielmehr eine prophetische Predigt von der Erlösung des Menschen durch Gott, eine Darstellung der ganzen Paradoxie des christlichen Heilsglaubens in dem abstrakten Material der Töne, und zwar oft, wenn auch nicht immer, unter Zuhilfenahme von Texten, die Gelegenheit zu dramatischen Spannungen bieten, die aber, soweit sie nicht Worte der Schrift sind, weit hinter der Musik zurückbleiben, zum Teil sogar zuerst überwunden werden müssen. Wenn ich an jene früher erwähnte Fremdheit denke, mit der Bach seiner eigenen Genialität gegenübersteht, so muß ich auch zugleich an jene Inspirationslegende denken, nach der die Verfasser der biblischen Bücher eigentlich nur calami, Schreibrohre gewesen sind, durch welche die Botschaft von oben her aufs Papier floß. Etwas von dieser Legende verwirklicht sich in Bach, aber eben unter den Musikern nur in Bach, und macht ihn zum Propheten einer objektiven Offenbarung.

Ich will versuchen, dies am Gegensatz zu Händel, Bachs größtem Zeitgenossen, klar zu machen. Auch er hat religiöse Musik geschrieben. Auch seine Musik ist ihrem Wesen nach nicht schwelgerisches Gefühl oder gar Mystik, sondern Ehrfurcht. Aber nun nicht eigentlich Ehrfurcht vor dem ewigen, nie geschauten Gott, sondern vor der Entfaltung Gottes in menschlichen Persönlichkeiten. Händel ist der Musiker der Heldenverehrung. Deshalb gestaltet er mit Vorliebe heroische Szenen des Alten Testamentes, und zwar gerade jene Szenen, in denen das Alte Testament am diesseitigsten und bedingtesten ist. Daher kommt es, daß bei ihm das Religiöse oft mehr als Folie, Draperie, Pose, denn als Notwendigkeit wirkt und dahinfällt, sobald die religiöse Vorlage es nicht erfordert. Die Heldenverehrung bleibt auch in den reinen Instrumentalwerken und es ist unverkennbar Händels eigener, in selbstbewußter Kraft erlebter Siegeszug, der da in epischer Breite geschildert wird. Aber man beachte eben das Überschlagen vom Religiös-Ethischen zum Epischen.

Ganz anders Bach. Er hätte jene wundervolle, menschlich-heldische Größe verherrlichende Musik von Händels Trauermarsch auf Sauls Tod niemals schreiben können. Ihm wäre diese Rechtfertigung des Irdischen, Zeitlich-Bedingten, und wäre es auch ein

Heldenleben, nie möglich gewesen. Er hat das Himmlische nie auf diese Weise in das Irdische hineingezwängt. Denn seine Musik rankt sich nur um einen Helden, und dieser eine ist gerade kein Held im Händelschen Sinne, auch kein Heliand germanischen Denkens, sondern der leidende und gekreuzigte Christus. Was weiter an Personen und Figuren auftritt, das lebt nur durch seine Bezogenheit auf Christus oder wird gerichtet in seiner Bezogenheit auf sich selbst. Es hat Eigenleben nur als Sünde und wird nicht durch seine Kraft gerechtfertigt, sondern durch seine Buße und den Akt göttlicher Vergebung. Eine wundervolle Darstellung davon finden Sie zum Beispiel in der Simeon-Kantate „Ich habe genug". Was für eine Reckengestalt hätte Händel aus diesem Simeon gemacht! Wie erdenfest hätte er ihn einhergehen und dem Heiland begegnen lassen! Bach aber bringt uns nicht einmal eine ehrwürdige Patriarchengestalt, auch keinen ehrfurchtgebietenden Greis und noch viel weniger einen „Glaubenshelden", sondern einfach einen Menschen, der das Heil gesehen, damit den Trug dieser Welt vollends durchschaut, aber eine unvergängliche Bezogenheit zur ewigen Welt gewonnen hat. Und so wie dieser Simeon, so leben auch alle andern frommen Gestalten seiner Kantaten und Passionen nur aus der Botschaft des Christus, die sie erweckt und hält. Diese Botschaft aber lautet: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen, tut Buße und glaubet an das Evangelium". Und diese Botschaft ertönt nun in der Bachschen Musik immer und immer wieder, nein, noch mehr — und das ist das Einzigartige — sie geschieht. Was das Wort nur unvollkommen sagen, andeuten und ausmalen kann, das unterstreicht und deutet diese Musik nun in gewaltigem Al-fresco-Stil aus. Was in dieser Zeitlichkeit nur schwer vorstellbar ist, das greift diese Musik, die weit über das Vorstellbare hinausgeht, auf und bringt es zur tönenden Bewegtheit, zum ergreifenden Geschehen. Das Reich Gottes kommt. Es kommt in manch leuchtendem Präludium und baut sich in seiner ganzen jenseitigen Schönheit auf in der Fuge, so z. B. in dem großen Orgelwerk Präludium und Fuge in D-dur. Oder zuerst wird diese Welt gerichtet und ins Chaotische gestürzt, und dann ersteht die neue Welt, so z. B. in der Chromatischen Phantasie für Klavier, in der D-moll Tokkata und in der G-moll Phantasie und Fuge für Orgel. Wenn die Deutung des Fugenthemas der Chromatischen Phantasie richtig ist, die Heinrich Sitte jüngst versucht hat, indem er den Titel dieses Werkes davon ableitet, daß Bach die

Buchstaben seines Namens chromatisch verändert für das Fugenthema und aus dem B—A—C—H ein A—B—H—C gemacht habe; wenn wir ferner Bach soviel bewußtes Schaffen zutrauen wollen — und das können wir gut, nachdem uns Schweitzer die oft fast raffinierte Bewußtheit seiner Tonmalerei gezeigt hat — dann haben wir einmal etwas Persönliches. Die Welt ist in Nichts gestürzt, Gott baut sie in einer höheren, neuen Ordnung wieder auf, der Johann Sebastian ist auch dabei, aber als ein Anderer, Neuer, Umgewandelter, Auferstandener. . . . Doch möchte ich diese Bemerkung über die Chromatische Phantasie nur in Parenthese beigefügt wissen. Sie ist nicht wesentlich. Wesentlich ist nur das große Geschehen in diesen Werken, das Kommen des Gottesreiches in Glanz und Herrlichkeit, die endzeitliche Vision dieser großen Werke.

Allein neben jener letzten Eschatologie geschieht nun in Bachs Werken noch eine andere. Noch sind Ewigkeit und Zeit geschieden, Absolutes und Relatives getrennt. Die Frage aller Religion besteht aber darin, wie der Mensch als zeitlich bedingtes Wesen in ein Verhältnis zum Ewigen kommen kann. Und der Irrtum der meisten Religionen besteht darin, daß sie den Menschen sich das Ewige irgendwie aneignen und erarbeiten lassen und ihn heißen, durch schöpferische Gestaltung des Ewigen teilhaftig zu werden. Auch Bachs Musik als religiöse Musik kann sich im letzten Grunde immer wieder nur mit dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit befassen. Aber nun klingt hier nirgends das „Mensch werde wesentlich" des Angelus Silesius. Es geht nirgends um Aufstieg oder gar Hochzucht des Menschengeschlechts. Nirgends vereinigt sich das Göttliche mit dem ungebrochen Menschlichen. Die strikte Transzendenz des Ewigen ist nicht nur gewahrt, sondern in größter Reinheit ausgedrückt. Und wenn es zu einer Vereinigung kommt, so geschieht sie nicht vom Menschen her, sondern vom Ewigen her, das sich zum gebrochenen Menschen neigt. Keine Selbsterlösung, sondern Erlösung von oben her, keine Anthroposophie (Menschenweisheit), sondern die Torheit des Kreuzes. Deshalb geschieht diese Vereinigung auch nie in mystisch-überschwenglichen Klängen, nicht in der fragwürdigen Gefühlssphäre, sondern im objektiven Klang des Chorals. Er ist Kern und Stern, er ist der stets wieder angestrebte und erreichte Ruhepunkt in Bachs Werken. In ihm spricht sich mit eherner Zuversicht der Glaube an eine ewige Welt aus, die diese Welt richtet und erlöst, in ihm

beruhigt sich die Dramatik der Kantaten und Passionen, aber nicht ohne daß in dieser höchsten Ruhe doch wieder höchste Spannung wäre. Vorher und nachher geht oft genug alles auseinander; die Ewigkeit hat sich in sich selbst zurückgezogen und dem Menschen bleibt nur noch die Klage der Sehnsucht; im Choral aber ist die Vereinigung da, die einzig mögliche Vereinigung, die Erlösung am Glaubenden. Und es gibt nichts Packenderes, als wenn etwa wie im Eingangschor der Matthäuspassion sich das Geschehen dadurch verdichtet und anschaulich wird, daß der Choral in alle Bedrängnis hereinklingt. Der rechte Kommentar zur Bachschen Musik ist daher stets nur das Bibelwort, in dem auch nicht Gefühle breitgetreten werden, das ebenfalls nicht in der Subjektivität schwelgt, sondern das von einem Geschehen Kunde gibt, dem Kommen des Gottesreiches, das an der Schwelle dieser Zeitlichkeit steht und durch das alles, Kultur, Bildung und auch die Kunst in Frage gestellt wird. Und das ist das Einmalige und Einzigartige bei Bach, daß sich in seinen bedeutenden Werken dieses Infragestellen von der Ewigkeit her vollzieht und im Choral die Antwort erhält.

Er ist daher kein Mystiker, wenigstens nicht in jenem heute beliebten Sinne, der einem Bölsche die Herausgabe des Cherubinischen Wandersmannes anvertraut. Er verkündet keine kulturseliggefühlvolle Vergottung des Menschen. Aber er ist eigentlich auch nicht Mystiker im Sinne der größten Mystiker. Er sucht nicht den göttlichen Grund in seinem Innern, sondern er verkündigt die Jenseitigkeit des Göttlichen. Wo das Gefühl bei ihm hervorbricht, und es bricht manchmal überwältigend hervor, da ist es nicht das Gefühl des Habens und Genießens, keine Seligkeit, die sich schon im Himmel weiß, sondern meistens Sehnsucht nach der höhern Welt. In Arien, die von der Sehnsucht nach dem Sterben reden, hat Bach immer wieder den erschütterndsten Gefühlsausdruck gefunden. Seligkeit ist, soweit sie auf den in der Zeitlichkeit stehenden Menschen geht, immer biblische Seligkeit, nämlich das Gerettetsein, und keine Verklärung irgendwelcher Art. Seine Musik will nirgends als Opiat wirken, sie ist keine Zuflucht für müde Seelen, die Vergessen und sanftes Träumen suchen. Immer wahrt sie den Blick auf diese Welt, und zwar einen Blick höchst realistischer Art, und die Sterbearien sind das sehnsüchtige Gebet um Überwindung dieser Welt, aber sie enthalten auch schon die Antwort: Siehe, ich mache alles neu. Es ist gründlich falsch, wenn Lucka behauptet, der zur Göttlichkeit aufgestiegene Mensch sei

Bachs einziges Problem und die weltferne Heiterkeit und Ruhe des Schlußchores zur Matthäuspassion sei das Erlebnis der Geburt des Göttlichen in der Seele, nachdem mit dem Tod des historischen Heilandes alles sichtbare Passionsgeschehen zu Ende gekommen sei. Bei Bach geschieht das Gegenteil: Die Ewigkeit richtet die Zeit, aber indem sie sie richtet, nimmt sie sich ihrer an, das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Und die Heiterkeit des Schlußchores zur Matthäuspassion kommt daher, daß Bach in der Passion und im Kreuz des Heilandes die Garantie dafür hat, daß die Menschheitspassion, die Trennung vom Ewigen, von oben her grundsätzlich aufgehoben ist. Soli Deo Gloria, Gott allein die Ehre und nicht dem zur Göttlichkeit aufgestiegenen Menschen.

Die Instrumentalwerke leben daher kein Eigendasein neben den religiösen Chorwerken wie etwa bei Händel. Sie sind genau so religiös wie diese. Und hier hat Lucka recht, wenn er schreibt: „Alle Gefühle, die aus der Musik überreich klingen, haben doch eine eigentümlich höhere Verklärung empfangen, sie stehen sozusagen in „fremder Fühlung", sie sind wie von etwas Ewigem umsponnen". Das zeigt sich am deutlichsten, wenn Bach weltliche Kantaten schreibt, wenn also der Herr Dr. August Friedrich Müller seinen Namenstag feiert oder wenn Bach sich mit patriotischen Kantaten dem Herrscherhaus in freundliche Erinnerung bringen will, damit es endlich ein Einsehen habe und ihn zum kurfürstlichen Hofkomponiteur befördere. Er will weltliche, ästhetische, gefühlvolle Musik schreiben und schreibt doch nichts anderes als was in den andern Kantaten auch steht. Die ewige transzendente Welt wird Klang und neigt sich zur Zeitlichkeit. Und so kann er denn ruhig für sein Weihnachtsoratorium diese Kantaten abbrechen und mit ihren Quadern ein Haus bauen um die Krippe von Bethlehem. Er begeht keine Blasphemie, sondern gibt nur Gott, was Gottes ist.

Daß es sich um Bach so verhält, beweist schließlich auch jener feierliche, erzwungene Respekt, von dem wir zu Anfang gesprochen haben. Trotz aller konzertmäßigen Aufführungen der effektvollen Hauptwerke, trotz aller ästhetischen Anpreisungen, trotz aller pädagogischen Verwertung der Inventionen im Klavierunterricht, hält sich das große Publikum den Alten von Leipzig vom Leibe. Die zweihundert erhaltenen Kantaten — ca. hundert sind verloren gegangen — schlummern zum größten Teil in unberührter Ruhe. Weder Dirigenten noch Sänger wagen es, sich daran zu machen.

Warum auch? Es gibt ja dankbarere Sachen. Die Zeit Bachs kommt eben nicht durch Bildung und Ästhetik, sondern nur durch eine neue religiöse Besinnung. Vielleicht ist diese Zeit nicht mehr fern. Vielleicht wird Deutschland es sein, das uns Bach neu schenkt. In kleinen Kreisen der Hungernden und Dürstenden, bei jungen Leuten, die in die ganze Lüge unseres Kulturwahnes geschaut haben, scheint Bach gerade seit der großen Katastrophe mit neuem Verständnis gepflegt zu werden. Aber es läßt sich darüber noch nicht viel sagen. Sicher ist jedoch, daß seine Musik für alle Zeiten ein Letztes enthält, das sich in Worten nur schwer und ungenau sagen läßt, und vor dem wir uns einfach beugen müssen wie sich Bach selber still und demütig davor gebeugt hat.

Ich schließe mit einem Gedicht Dehmels, das deutlich zeigt, wie selbst ein ganz anders gerichteter Geist, von der Macht Bachscher Töne bezwungen, förmlich wider Willen zu Aussagen kommt, die ihm sonst ferne genug stehen würden. Es heißt Bachsche Fuge und lautet:

Es steigt ein Geist vom Gnadenstuhl,
Tief unten rauscht der Sündenpfuhl,
Und brodelts noch so lavaheiß,
Von oben naht's wie klares Eis,
Taucht strahlend in den Höllenschlund,
Bis der erstarrt zum Himmelsgrund,
Nun steigt auf Stufen von Krystall
Der Geist zurück ins blaue All,
Nun spiegelt sich im Sündenpfuhl
Wie lauter Licht sein Gnadenstuhl.

Zur Diskussion über die Kirchenfrage

Von

Richard Karwehl

Die Sehnsucht des modernen Protestantismus nach der „Kirche" hat eine immer mehr anschwellende Literatur entstehen lassen. Aus ihr seien drei wichtige Schriften herausgegriffen, die in der Art ihrer Problemstellung und in ihren Lösungsversuchen typisch sind für die gegenwärtige Lage.[1]) In ihnen spiegelt sich das lebendige Kirchentum der Gegenwart mit all seinen Nöten und Plänen und Hoffnungen. Hier stoßen wir auf die vorwärtsdrängenden Kräfte in der Kirche, die eine zum Teil sehr scharfe Kritik an ihrer bisherigen Theorie und Praxis nicht scheuen. Hier melden sich die Stimmen, die vor allem von der lebendigen Jugend in der Kirche und auch jenseits der Kirche gehört werden. Da ergibt sich die Notwendigkeit, zu prüfen, ob und inwieweit die Existenzgrundlage der Kirche in diesen Schriften neu erfaßt, ihre konkreten Aufgaben in der Gegenwart wirklich gesehen sind. Anders ausgedrückt: Kommt es in ihnen zu einer wirklichen Begegnung zwischen dem Evangelium und der konkreten Situation? Nur wenn das der Fall ist, könnte man hoffen, daß diese Bücher Dokumente einer Wende der kirchlichen Not sind.

Die charakteristischen Züge der kommenden Kirche will Stange durch eine Analyse des Urchristentums finden. Das eigentümliche der urchristlichen Gemeindebildung sieht er in dem „Bewußtsein des Abstandes", dessen Grund war: die ersten Christen „wußten sich als Zeugen der Auferstehung des Gekreuzigten" (S. 24). Aus diesem Bewußtsein des Abstandes wachsen zwei weitere auffallende Erscheinungsformen der Urgemeinde heraus: die Bruderschaft, „die so merkwürdig intensive Formen bis zur Gütergemeinschaft anzunehmen vermag" (S. 25) und „der so auffällig starke missionarische Wille" (S. 25). Damit ist nun ein Maß-

[1]) E. Stange: Die kommende Kirche. III. Aufl. Ungelenk, Dresden. — P. Le Seur: Die Meisterfrage beim Aufbau der Evang. Kirche. Hochweg-Verlag, Berlin. — H. Schafft: Vom Kampf gegen die Kirche für die Kirche. Neuwerkverlag Schlüchtern.

stab gewonnen, an dem er das kirchliche Leben der Vergangenheit und Gegenwart mißt. In einem raschen Gang durch die Kirchengeschichte wird zunächst der Zerfall aufgezeigt. Das Abstandsgefühl verflüchtigt sich immer mehr, bis in der Ausbildung des Territorialsystems ein gewisser Tiefpunkt erreicht ist. Der kirchlichen Organisation bemächtigt sich der Staat, „dem der ernsthafte Wille, ein Reich Gottes darzustellen (!) fehlt" (S. 29).

Da setzt nun auch die Krisis ein, zunächst eine latente Krisis. Im älteren Pietismus bricht ein völlig neues Lebensgefühl (!) durch, eben das Lebensgefühl der christlichen Gemeinde (S. 31), im neueren Pietismus des vorigen Jahrhunderts dann abermals (S. 32) akut wird die Krisis durch die Trennung von Staat und Kirche (S. 34).

Aber nun ereignet sich eben jetzt ein „Durchbruch der neuen Formen der Gemeinde", ja es wird ausdrücklich von Stange betont, „daß das neue Leben aus Gottes Offenbarung in der Schrift heraus da ist und im Sturm (!) über uns hereinbricht". „Gottlob, daß es so ist" (S. 39). Skeptiker werden dahin belehrt, „daß es sich bei dieser Entwicklung um eine zwangsläufige (!) handelt" (S. 40). Genauer gesagt sind nun die Durchbruchspunkte des neuen Geistes neben den noch immer lebendigen Formen des evangelischen Jugendwerkes und der Inneren Mission (S. 41) vor allem die moderne Gemeinschaftsbewegung, in deren Mitte „bei weitem die stärkste Vorbereitung für die neue Gestalt der Gemeinde getan worden ist" (S. 42) und die moderne christliche Jugendbewegung, „eine derjenigen Formen christlichen Gemeinschaftslebens, die der Gesamtentwicklung um ein beträchtliches Stück vorausgeeilt ist (S. 68).

Die Frage ist nun für Stange, inwieweit diese Formen des neuen Lebens heute schon in der organisierten Kirche selbst zum Durchbruch kommen. Und da ergibt sich nun, daß das Abstandsgefühl in der Kirche „verhältnismäßig schwach" entwickelt ist. Allerdings melde sich in dem Ringen um eine neue Konfirmationsordnung (S. 81 ff.) ein neues Erwachen an und ähnlich sei „die Wiederaufrichtung eines evangelischen Bischofsamtes" im Sinne einer geistlichen Führerschaft der Kirche zu bewerten (S. 75). Stärker ausgeprägt als das Abstandsgefühl sei die Gemeinschaftsbildung. Hier wird auf Bibelstundenkreise, kirchliche Familienabende (S. 49), vor allem auf die evangelischen Jugendvereine hingewiesen (S. 52). Inbezug auf die soziale Lebensge-

meinschaft sei allerdings die „Rückbildung zum urchristlichen Gemeindeleben" noch sehr wenig entwickelt. Ansätze sieht Stange in den kirchlichen Helferschaften. Die bisherigen Aussichten für die „Herausbildung eines neuen Gemeindebewußtseins im urchristlichen Sinn" seien allerdings „doch fast hoffnungslos", wenn nicht die „missionarische Arbeit" wäre. Und da ist nun die Volksmission trotz aller Gefahren zu würdigen als „Durchbruch der neuen Erkenntnis", daß die heilserfüllte Gemeinde einer heillosen Gemeinde gegenübersteht (S. 63). Da ist weiter hinzuweisen auf die „fast stürmische (!) Entwicklung der Kirche zu ihrer sozialen Aufgabe" (S. 99), obwohl in dieser Beziehung vom jüngeren amerikanischen Luthertum noch allerhand zu lernen ist (S. 90), da ist vor allem Stockholm zu nennen (S. 93). Allerdings müsse man sich hüten vor einer Degeneration in Vereinsbetrieb hinein, vielmehr komme es jetzt in erster Linie auf die „Herstellung einer evangelistisch wirkenden Lebensgemeinschaft" an, wie sie „Jesus geübt hat" (S. 115) und auf den „Aufbau einer geschlossenen evangelischen Weltanschauung, nach der gerade die Jugend der Zeit schier stürmisch verlangt" (S. 121).

Diesen Darlegungen Stanges gegenüber sei zunächst davon abgesehen, ob die von ihm verwandten Kriterien zur Beurteilung der kirchlichen Gegenwart ausreichend sind. Wir treten einstweilen auf den Boden seiner eigenen Voraussetzung und bringen die hier auftauchenden Bedenken im Wesentlichen in Form einiger kritischen Fragen zum Ausdruck. — Ist man dazu berechtigt, Lebensformen der modernen Gemeinschaftsbewegung und der christlichen Jugendbewegung zu den urchristlichen Gemeindebildungen in Parallele zu setzen? Stange spricht zur Charakterisierung des urchristlichen „Abstandsgefühls" von der „großen Furcht", die über der Gemeinde lag und bemerkt dazu: Sie wunderten sich über sich selbst und es war ihnen alles andere als selbstverständlich, zu der Schar der Christusbekenner zu gehören (S. 25). Ist damit wirklich an das Wesentliche im modernen Gemeinschaftschristentum gerührt? Ist es nicht gerade die große Sicherheit und Unbekümmertheit dieser Kreise, die uns immer wieder zögern läßt, sie an urchristliche Gemeindebildungen heranzurücken? — Ist es wirklich angängig, die „Wiederaufrichtung des evangelischen Bischofsamtes" als ein Zeichen erwachenden „Abstandsgefühls" zu bewerten? Der Ruf nach dem Führer ist etwas durchaus Zeitgemäßes. Darin unterscheiden sich die heutigen Kirchen nicht von der Welt. Liegt hier

nicht ein Wahn zu Grunde? Der wahre Führer kommt nicht gerufen von der Masse. Er setzt sich durch gegen die Masse, im Kampf mit ihr. Oder er ist Führer kraft seiner „metaphysischen" Autorität. So in der römischen Kirche. Das kann man aber nicht nachmachen, ohne den Protestantismus zu zerschlagen. Der Ruf nach dem Führer ist in Wirklichkeit zu bewerten ein charakteristisches Zeichen der Unsicherheit des modernen Protestantismus, der das Bewußtsein von dem, was ihn lebendig machen könnte, weithin verloren hat. — Und die neue Gemeinschaftsbildung im Sinne des Urchristentums? Wer weiß, wie völlig ungeschieden gerade in den „gläubigen" Kreisen nationales und christliches Bewußtsein nebeneinander lagern, wie völlig ungebrochen hier die ganz naive bürgerliche Welt- und Lebensauffassung lebendig ist, der wird hier mit seinen Urteilen sehr viel zurückhaltender sein wie Stange. Am hoffnungsvollsten sind ja ohne Zweifel gewisse Wandlungen in der Jugend. Aber von diesen Dingen sollte man nur mit gedämpfter Stimme und längst nicht so siegesgewiß reden wie Stange. — Und ähnlich ist es mit den Ansatzpunkten zu sozialen Lebensgemeinschaften innerhalb der Kirchen. Die Arbeit der Helferschaften usw. in allen Ehren, aber (von anderem Entscheidenden ganz abgesehen) solange man garnicht einmal den Versuch macht, den Partei- und Klassenbefangenheiten in diesen Kreisen zu Leibe zu gehen, solange man nicht eine Distanz gewinnt gegenüber diesen Gebundenheiten, und sie wird nicht zu gewinnen sein ohne rücksichtslose Zerschlagung herkömmlicher kirchlicher Denkgewohnheiten — so lange dürfte man nicht das Recht haben, sich auf das Urchristentum zu berufen. — Und hat man endlich ein Recht dazu, heute von einer missionarischen Sendung der Kirche zu sprechen? Was soll man von dieser Sendung halten, wenn Stange selbst, um der Betriebsamkeit zu entgehen, als Hauptaufgabe hinstellt, „zunächst im Kleinen den Typus des urchristlichen Gemeindelebens herauszuarbeiten". Da ist doch wohl die Frage geboten: Wie macht man denn das? Wer „arbeitet" denn im Urchristentum solche Lebensgemeinschaften „heraus". — Daraus folgt dann eine weitere Selbsttäuschung, wenn Stange von der sozialen Aufgabe der Kirche redet. „Schier über Nacht" ist hier alles anders geworden? „Eine stattliche Reihe von Kundgebungen zu den sozialen Fragen der Gegenwart" ist zu verzeichnen? Spürt denn Stange garnichts davon, daß diesen Kundgebungen doch eigentlich gerade das fehlt, was sie zu Kundgebungen im Sinne

des Urchristentums machen könnte, nämlich eine energische Infragestellung der bürgerlichen Welt, insbesondere ihrer Auffassungen von Politik und Wirtschaft, ein kräftiger Versuch, die Tendenzen des Volkslebens im Geiste des Evangeliums zu richten und nicht nur dann etwas zu sagen, wenn diese Richtungen ohnedies festliegen?

Aber mit dem allen ist unser *Haupteinwand* gegen Stanges Buch noch nicht zum Ausdruck gebracht. Er richtet sich gegen die von ihm aufgestellten Kriterien zur Beurteilung der kirchlichen Gegenwart überhaupt. Abstandsgefühl, Bruderschaft, soziale Lebensgemeinschaft, missionarisches Wollen sind überhaupt keine Kriterien im Sinne der Bibel und der Reformation. Alle diese Erscheinungen lassen sich unschwer bei jedem soziologischen Gebilde von einiger Vitalität feststellen, so zum Beispiel beim Sozialismus. Darin aber, daß Stange gerade diese Kriterien wählt, offenbart sich deutlicher als in irgend etwas anderem die im Grunde „idealistische" Struktur und damit die Abstraktheit seines Denkens. Es muß doch hier, will man an die Sache selber herankommen, gefragt werden: Von welchen Voraussetzungen aus empfangen denn diese Kriterien ihren eigentümlichen Sinn *in der Kirche*? Welches war das geheimnisvolle Leben, das diesen Begriffen einmal ihren Sinn, ihre Notwendigkeit, ihre Wahrheit gab? Haben wir heute an der *Wirklichkeit* teil, um die es damals ging? So rückt die Frage nach dem *Evangelium* beherrschend in den Vordergrund. Die Frage nach der „kommenden Kirche" ist zunächst und vor allem eine *theologische* Frage. Stange wird vielleicht darauf erwidern, das sei für ihn selbstverständliche Voraussetzung. Eben die Selbstverständlichkeit dieser Voraussetzung ist es, die wir beanstanden. Wäre diese Voraussetzung für ihn weniger selbstverständlich, so würde er wohl erschrecken über die Vielgeschäftigkeit des modernen Luthertums und dringend fragen, ob diese Art von Aktivität nicht ihren tieferen Grund hat in einem der Bibel und den Reformatoren völlig fremdem Geist. Von da aus würde dann vielleicht das, was hier über Abstandsgefühl, Bruderschaft, soziale Lebensgemeinschaft, missionarisches Wollen gesagt ist, sehr zusammenschrumpfen, wahrlich nicht zum Schaden der Kirche. Die Frage nach der kommenden Kirche ist aber — eben weil sie eine Frage nach dem Evangelium ist — die Frage nach der *konkreten geschichtlichen Situation*. Von dieser erfährt man nun tatsächlich sehr wenig bei Stange. Kann man aber von der lutherischen Kirche sprechen, ohne der Tatsache zu gedenken, daß diese sich

unter Verleugnung ihres ursprünglich konservativen Prinzips zur fast hemmungslosen Bejahung des revolutionären nationalstaatlichen Machtwillens entwickelt hat? Kann man von ihr sprechen, ohne die drohende Gefahr zu sehen, daß sie sich als williges Instrument des Klassenkampfes von den herrschenden Gesellschaftsschichten mißbrauchen läßt? Kann man die Augen verschließen vor der Tatsache, daß in den Kirchen weithin ein Ethos vertreten wird, das sich der bürgerlichen, kleinbürgerlichen Lebenswelt schier reibungslos einordnet? Mit dem Hinweis auf Bethel und Stockholm, mit dem „Programm der Bruderliebe, die aus dem Geiste Jesu geboren ist" (S. 55), ist es hier nicht getan. Hier müßte gezeigt werden, wie der Anspruch des Evangeliums in unserer geschichtlichen Lage ernst genommen wird. Unter diesem Anspruch müßten die Dinge auf der ganzen Breite des Lebens wirklich ins Zittern kommen. Die letzten und ersten Dinge sind miteinander zu bewegen und aufeinander zu beziehen, so daß Mut fordernde konkrete Entscheidungen des wirklichen Lebens aufgewiesen werden. Statt dessen mißt Stange die kirchliche Gegenwart an ganz abstrakten historischen Begriffen. Er bewegt sich damit in einer rein ideologischen Sphäre, in einer idealistischen Zwischenwelt, in der man die wirklichen Probleme fast garnicht zu Gesicht bekommt.

Charakteristisch für die dem Buch zu Grunde liegende Selbsttäuschung ist der Schluß von Stanges Ausführungen. Er betont hier ausdrücklich (S. 122): „Sendung ist Vollmacht und hat etwas im neutestamentlichen Sinne Prophetisches an sich" und erklärt, diese Linie habe sich durch alle seine Ausführungen hingezogen. Das ist schon richtig. Sie zieht sich aber durch seine Ausführungen hindurch als der den idealistischen Schwung gelegentlich hemmende *Dämpfer*, ist aber nicht der schlechthin alles beherrschende *Gesichtspunkt*. Sonst wäre das Buch anders ausgefallen. Es wäre dann auch nicht geschlossen worden mit der jede auftauchende Selbstbesinnung nun einfach niederschlagenden Feststellung: „Solange beides darum unseren evangelischen Kirchen nicht verloren geht (!) — das Erschauern vor der Majestät Gottes und das Bewußtsein ihres Abstandes von der Welt, ist mir um ihre missionarische Sendung nicht bange" (S. 122). — Sollte nicht das erste Anzeichen des wirklichen Erwachens der Kirchen dies sein, daß uns bange wird um ihre missionarische Sendung?

Liegt der Schwerpunkt des Denkens bei Stange durchaus in der Kirche und kann er insofern als Vertreter des die Lage heute be-

herrschenden modernen Luthertums angesprochen werden, so ist Le Seur umgekehrt ganz an der Gemeinschaft orientiert. Wir stoßen hier auf die zweite starke Strömung innerhalb des kirchlichen Lebens. Genauer kann man den Unterschied vielleicht so formulieren. Bei Stange ein durch den Pietismus erweichtes Kirchentum, bei Le Seur ein nach der Kirche hin geöffneter Pietismus.

Doch hören wir zunächst Le Seur. „Das Zeitalter des Einzelmenschentums, des Subjektivismus liegt in schweren Todeskämpfen." „Ein neues Zeitalter der Gemeinschaft bricht an." (S. 8.) Auch Le Seur will am Neuen Testament seinen Maßstab gewinnen. „Ein herrliches Bild strahlt uns da entgegen, voll starken Lebens, voll Reinheit und Güte, leuchtend von ganz großer Freude und sprühender Kraft und zielklarem siegfrohem Wollen." (S. 13.) „Das Reich Gottes, in Jesus Christus bereits gekommen, hat in den Seinen Erdenwirklichkeit gefunden." (S. 16.) „Wie einst zu Weihnachten das Wort Fleisch ward, so wird jetzt der Geist immer neu Leib und dieser Leib ist die Gemeinde." (S. 18.) Allerdings machen ja schon „die biblischen Schriftsteller in ihrer prachtvollen (!) Wahrhaftigkeit kein Hehl daraus, daß die Gemeinde im Zeitalter der Sünde nicht vollkommen in die Erscheinung treten kann" (S. 27). Aber es bleibt dabei: In der Gemeinde verkörpert sich das Reich Gottes auf Erden (S. 38). Sie ist nun weiter „die gottgeweihte Schar, durch die der Herr sein Erlösungswerk in der Welt durchführen will — das Organ der heiligen Gottesliebe auf Erden" (S. 43). Um dieser Aufgabe willen muß aber „ihre Gemeinschaft ganz tief und innig und heilig sein — die Darstellung der Liebe Gottes, die in ihnen zu lebendiger Auswirkung kommt".

Und die Kirchen? Sie sollen die Organe sein, die die Gemeinde sich schafft zur Durchführung ihrer weltumfassenden Aufgabe (S. 39). Die Kirche hat lediglich pädagogische Bedeutung. Der zu Andacht und Ehrfurcht erhebende Kultus und die das Chaos bändigende religiöse Moral sind hier die wesentlichen Dinge (S. 52). „Der Herr läßt denen, die Gottes Reich noch nicht zu sehen vermögen, ihre Religion" (S. 44). „Es gibt eben eine doppelte Moral, so gewiß es Altes und Neues Testament gibt." (S. 61.) Die katholische Kirche hat die Dinge klar gesehen und ihre Folgerungen daraus gezogen, während „unser alter Luther" bei dem bitter nötigen Großreinemachen manches wertvolle Gut zerschlagen hat (S. 61). Mit der nachfolgenden Tabelle macht Le Seur das Verhältnis von Gemeinde und Kirche klar.

Gemeinde:	Kirche:
Reich Gottes	Religion
Evangelium	Gesetz
Geist	Amt
Wiedergeburt	Pädagogik
Freiheit	Autorität
Liebe	Moral
Erfüllung	Verheißung.

Auf die Sammlung der Gemeinde wird nun alle Hoffnung gesetzt. Eine Hauptstelle sollte geschaffen werden, von der aus unter Oberleitung des neuen Erzbischofes („sagen wir von Wittenberg" [S. 76]) der christliche Geist sich durch Bücher, Hefte, Flugblätter, Zeitschriften, Vortragsreihen, Lehrgänge, Tagungen, Freizeiten, Wanderbüchereien, Filme u. a. m. bis hin zum Radio planmäßig(!) verständnisvolle Liebe zur Kirche weckt. — Und das Geld? Matth. 6, 33" (S. 67). Es gilt dabei auf die seelischen Bedürfnisse zu achten. „Eine stimmungsvolle Kirche, peinlich sauber gehalten, mit farbenglutenden Fenstern, Kerzen auf dem Altar und Blumen (die man nachher den Kranken bringt), weihevoller Gesang, schönes, den Gesang nicht übertönendes Orgelspiel, eine reiche, religiös und psychologisch richtig aufgebaute Liturgie, die auch edles sinnbildliches Handeln nicht verschmähen sollte, eine von der Ehrfurcht, der Liebe und den Gebeten der Gemeinde durchstrahlte Atmosphäre — das dringt tief in die verstaubten Keller der Seele ein." (S. 97.)

Aus diesen grundlegenden Sätzen Le Seurs ist schon ersichtlich, daß hier eine ähnliche Verlagerung des Schwerpunktes vorliegt wie bei Stange. Wo ist die „geweihte Schar, durch die der Herr sein Erlösungswerk durchführen will" im Neuen Testament? Nirgends. Die biblischen Zeugnisse sagen uns ganz einmütig, daß das Erlösungswerk durchgeführt ist. Der Mensch hat es durchgeführt sein zu lassen. Seine Lebensaufgabe ist, zu der Tatsache immer wieder zurückzukehren, daß es durchgeführt ist. Und in Furcht und Zittern zu warten auf den Tag, da dies offenbar wird. „Kindlein, es ist die letzte Stunde!" Die strenge biblische Verantwortung, bei der alles immer wieder auf des Messers Schneide steht, ist bei Le Seur aufgelöst in die mit brünstigen Gefühlen beschriebene Begeisterung für das Reich Gottes, das sich von den „Gemeinden" aus schier unaufhaltsam nach allen Seiten ausbreitet. Die Verkündigung ist fast restlos enteschatologisiert. Und wo ist die „Gemeinde" Le Seurs in der Reformationszeit? Es ist ja ge-

rade die entscheidende Tat, daß jeder Anspruch auf Heilsvermittlung, komme er von einem Priester oder von einem Laien, streng abgewiesen wird. Die Gemeinde ist lediglich die Verwahrerin des allein seligmachenden Gotteswortes, das in seinem immer wieder alles in Frage stellenden Ernst jeden Augenblick über der Gemeinde steht.

Genau so unwirklich und unmöglich wie die „Gemeinde" ist auch die „Kirche". Sie ist als „religiöse Welt" wesenhaft katholisch — im Sinne gesetzlich bestimmter Frömmigkeit" (S. 51). In der Tat, „wesenhaft katholisch" ist alles, was Le Seur von der Kirche sagt. Es fehlt nur eins und zwar die Hauptsache, der Absolutheitscharakter, das autoritative Gewicht. Das kann durch keinerlei psychologische Finessen ersetzt werden. Allen so wohlgemeinten Ratschlägen Le Seurs liegt ein fundamentaler Irrtum zu Grunde. Er sieht, daß seine „Gemeinde" dem Tatbestand des wirklichen Lebens nicht gerecht wird, nicht gerecht werden kann und sucht daher als Komplement die Kirche, aber er übersieht, daß die Kirche als Komplement ein Unding ist, daß er sich in lauter historisch-psychologischen Abstraktionen bewegt und so gerade das verfehlt, was allein Kirche begründen könnte, eine wesenhafte Autorität. Was für eine autoritative Kraft soll denn eine Kirche haben, die die „Wissenden" hinter sich gelassen haben, eine Kirche, in der, um nur ein konkretes Beispiel zu nennen, die Frage der Bischofsweihe auf Grund des „psychologischen Bedürfnisses" entschieden wird? Der ganze Apparat hängt einfach in der Luft.

Das führt auf die Grundvoraussetzungen im Denken Le Seurs. Er sieht im sittlichen (!) Leben drei Stufen (S. 44) oder Wirklichkeitskreise (S. 65), das Chaos (Welt), das gebändigte Chaos (Kirche), das Reich Gottes (Gemeinde). Auf der untersten Stufe „steht der Mensch unter der Herrschaft seines Trieblebens und dunkler Gewalten", auf der zweiten Stufe ist der Mensch „zu sittlichem Streben erwacht", auf der dritten endlich „erblüht in den erlösten Seelen die heilige Liebe" (S. 45), wenn auch „der echte Christ bisweilen von der freien Höhe, wie sie Röm. 8 zeigt, in die notvolle Niederung von Röm. 7 hinabsinkt". Allerdings handelt es sich bei diesen drei Größen (!) „nicht um einen Mechanismus, sondern um flutendes, brausendes Leben" (S. 64). Man sieht, der moderne Entwicklungsgedanke ist am Werk, wonach die Geschichte der allmähliche Aufstieg des kämpfenden Geistes aus dem „Chaos" über das „Gesetz" zur „Freiheit"

ist. Die Grundlage dieses Denkens ist ein Weltbegriff, der im schärfsten Widerspruch steht zum christlichen Schöpfungsglauben, der ja die Stufen radikal abbaut, die dauernde Erlösungsbedürftigkeit des Menschen behauptet und keine „Wirklichkeitskreise" kennt, sondern nur den einen Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit im Akt des Glaubens. Unter der Herrschaft dieses Entwicklungsgedankens verschwimmen auch die Konturen der einzelnen Konfessionen. Die konfessionellen Sonderungen sind „ein hohes Zeugnis deutschen Seelenreichtums" (S. 53). „In Luther fand der germanische Geist die Urgestalt seiner Christlichkeit" (S. 35). „Aber den Romanen und Slaven bedeutet Luther wenig oder nichts" (S. 35). Offenbar ist das nach des Verfassers Meinung auch durchaus in der Ordnung. „Gott will immer das organische Werden." So wird denn auch „unser alter Luther" mit einem überlegenen Wohlwollen behandelt. „Sein kühner Glaubensoptimismus ist großartig (!), aber er darf in den Kirchen der Reformation nicht zum Illusionismus werden" (S. 58). Der eschatologische Ernst reformatorischer Gotteserkenntnis wird in „Entwicklungen" und „Stufen" aufgelöst, in die mystische Biologie eines „flutenden, brausenden Lebens" verwandelt.

Das hat die schlimmsten Folgen für entscheidende Begriffe des christlichen Glaubens. So verlieren die Begriffe Gesetz und Freiheit völlig ihren ursprünglichen Sinn. Während das Gesetz für Bibel und Reformatoren die ganz konkrete Forderung und Verheißung Gottes an den Menschen in seiner konkreten geschichtlichen Situation ist, wird es für Le Seur das ewige Wesen aller Religion und Moral (S. 44). Damit wird es seiner schneidenden tötlichen Schärfe beraubt und eben zu der abstrakten Idee einer „das Chaos bändigenden religiösen Moral" (S. 52). Diese ist dann für den Christen erledigt. Der lebt ja (meistens wenigstens) in der Sphäre der Freiheit (S. 5). Mit den anderen „erlösten Seelen, in denen die heilige Liebe erblüht" (S. 45), „verkörpert er das Reich Gottes auf Erden" (S. 38). Seine Freiheit ist ein psychologisch feststellbarer Tatbestand. Die erlöste Seele „wird Liebe" (S. 44). Der Mensch gehört nun zu der „geweihten Schar, durch die der Herr sein Erlösungswerk auf Erden durchführen will" (S. 43). Man halte daneben nur einmal die von Le Seur selber gelegentlich zitierten Lutherworte: Gottes Volk muß .... allerlei Anfechtung und Übel vom Teufel, Welt, Fleisch, inwendig trauern (!) blöde sein (!) erschrecken (!) — leiden, damit

es seinem Haupte Christo gleich werde. Man bedenke diese Worte und frage sich dann, wo eigentlich der reformatorische Glaube zum „Illusionismus" wird. Das, was Le Seur will, hat auch Luther gekannt und als Schwärmerei abgelehnt. Wenn Le Seur den eben zitierten Worten hinzufügt: „Nichts wollen wir von diesem reichen lutherischen Kirchenbegriff verlieren" (S. 112), so kann man nur sagen, daß der lutherische Kirchenbegriff in den entscheidenden Ausführungen Le Seurs völlig preisgegeben ist.

Zu welcher Umstülpung der reformatorischen Lehre von der Kirche Le Seur tatsächlich kommt, sieht man vielleicht am deutlichsten an seinen Ausführungen über die Sakramente. Le Seur sagt hier zunächst grundlegend: „Während sich das Wort an den Willen des Menschen wendet und ihn zur Tat ruft, tritt im Sakrament das Objektive vor uns. Hier hört zunächst (!) alles Menschentum auf. Gott ist am Werk" (S. 40). Ein fundamentales Mißverständnis. Le Seur spricht von der Idee des Wortes und nicht vom Worte selbst. Er sieht deshalb nicht, daß das Wort schlechthin das Übergeordnete ist (die Gegensätze subjektiv — objektiv entstammen einem dem christlichen ganz fremden Denken), in dem Sinn, Kraft und Tat aufgehoben und erledigt sind, und daß das Sakrament ein Spezialfall des Wortes ist. Da Le Seur diesen Zusammenhang nicht sieht, ist für ihn die Kindertaufe nur „ein Wesensstück der Volkskirche" (S. 77). „Die Taufe unmündiger Kinder kann nur die Aufnahme in die Kirche bedeuten" (S. 77). Man weiß, was Le Seur unter Kirche versteht und denke nun, mit welchem Ernst von den Reformatoren daran festgehalten wurde, daß Gott in der Taufe durch den Heiligen Geist (den unmündigen Kindern!) sein entscheidendes Wort gesprochen habe, um zu erkennen, daß bei Le Seur der sakramentale Charakter der Taufe tatsächlich aufgelöst wird. Von seinen pietistischen Voraussetzungen aus ist das auch garnicht anders möglich. In seiner Polemik gegen den „Wahn", daß das größte Heilsgut, die Gotteskindschaft allen Getauften zugesprochen werde, übersieht er ganz, daß der Trost des baptizatus sum [2]) tatsächlich gilt — in statu fidei. [3]) Dieser Zusammenhang muß nur klar herausgestellt werden. Geschieht das nicht, behauptet man statt dessen, daß die Kindertaufe „nur ein Wesensstück der Volkskirche" sei, so zertrümmert man den Glauben der Reformatoren — und

[2]) ich bin getauft.

[3]) im Stande des Glaubens.

zugleich das Fundament der Volkskirche, und keine Bemühungen eines nach allen Seiten sich ergießenden Inneren-Missions-Pietismus und einer „religiös und psychologisch richtig" angelegten Kultusreform werden das Zerstörte wieder aufbauen. Wenn dann weiterhin Le Seur den „Wahn" bekämpft, als sei das Heilige Abendmahl das Mittel, die Vergebung der Sünden zu erlangen, so sei die Frage gestellt, ob dem Reden von den „letzten Tiefen (!) des Heiligen Abendmahls, der Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und der Gliedschaft an seinem Leibe, dem Organ des welterlösenden Liebeswillens" (S. 80), ob diesen Worten nicht ein mindestens ebenso verhängnisvoller Wahn zu Grunde liegt, der Wahn einer Erlebnisfrömmigkeit, die nichts mehr davon weiß, daß auch der Trost des Heiligen Abendmahls allen Erlebnissen zum Trotz gilt — in statu fidei. — Dieser Pietismus wird seinem Schicksal nicht entgehen. Das ist nun wirklich einmal von der Geschichte zu lernen. Je mehr er sich nach der „Welt", nach der „Kirche" zu öffnet, desto sicherer verfließt er ins allgemein Geistige. Bei Le Seur ist diese Entwicklung schon in vollem Zuge zu beobachten.

Begegnen uns in Stange und Le Seur die Hauptströmungen des modernen Kirchentums, Luthertum und Pietismus, so bewegt sich Schafft mehr am Rande moderner kirchlicher Möglichkeiten. Es liegt hier ein ausdrücklich mit Zurückhaltung gegebener Versuch vor, dem Kirchenproblem mit den Mitteln des theologischen Liberalismus beizukommen. Der Ausgangspunkt ist hier aber nicht die religionsgeschichtliche Theologie (deren Einfluß auf die Kirche ist im raschen Schwinden begriffen), sondern eine christliche Geschichtsmetaphysik, für die alle individuellen historischen Gebilde auf ein geistiges Grundgesetz zurückgeführt werden können.

Wo ist Gemeinde? Es handelt sich da um „ein lebendiges Verbundensein in einem gemeinsamen Ja zum Leben, um ein Miteinanderkämpfen aus einem Sinn heraus" (S. 41). In der lebendigen Gemeinde ist Gott als richtende und erlösende Macht im „Nein" und „Ja" zugleich lebendig. Es ist das „Mysterium des Leibes Christi, in dem wir in Anbetung und Bruderschaft miteinander verbunden sind" (S. 117). Diese beiden Begriffe kehren immer wieder. Im Kreuz ist uns das Zeichen gegeben, dessen Sprache wir neu verstehen müssen (S. 23). Gemeinde ist da, wo Menschen sind, die aus der Wirklichkeit der richtenden Gnade leben (S. 22). Dabei ist nun aber zu beachten,

daß „die Gewißheit um den letzten Sinn des Lebens nicht in Formeln und Worte gebunden, sondern wesentlich praktischer Art ist". Es ist darauf zu sehen, „daß man nun nicht wieder aus der besonderen Gestalt, die das neue Sehen für uns gewonnen hat, ein starres, Allgemeingültigkeit beanspruchendes Schema macht, über dessen Verfolgung man die Grundhaltung, die in diesem Bilde sich spiegelt, verleugnet" (S. 57). Es ist eben „überall ein neues Sehen durchgebrochen, das von den lächerlichen Gegenüberstellungen national-international, kapitalistisch-sozialistisch, arisch-jüdisch, militaristisch-pazifistisch, positiv-liberal, evangelisch-katholisch (!) nichts wissen will, sondern zu diesen Formeln einfach nein sagen muß aus einem neuen Ja heraus, aus einem unmittelbaren Innenwerden (!) des wirklichen Lebens mit seinem Geheimnis der lebendigen Gestalt und Bindung an ihr Gesetz. Und indem wir nun fragen „nach einer Stimme, die uns einmal auf unsere Begrenztheit hinweist und zum anderen uns zu lebendigem gemeinsamem Leben . . . ruft . . . haben wir die Frage nach der Kirche gestellt und die Frage unserer Gegenwart an die Kirche" (S. 57). „Die Kirche ist die Stätte, wo das Wort von der Versöhnung wieder zu dem zentralen Wort der Verkündigung unseres Lebens wird" (S. 61). — „Es ist bitter nötig, daß wir uns alle bekehren von unseren Standpunkten und daß der Ort, an dem wir stehen, der Platz unter dem Kreuz wird, dem Gerichtsort . . . für alle gegen den „Gottmenschen" (in Anführungsstrichen!) sich empörenden Kräfte und daß der in ihm lebendige Wille in uns Gestalt gewinnt" (S. 61).

Von diesen Voraussetzungen aus wird nun von Schafft an der empirischen Kirche eine scharfe Kritik geübt. Und in dieser Kritik sehen wir das Wertvolle der Schrift. Das wird von Schafft wirklich gesehen, daß eine Neubesinnung über die Aufgabe der Kirche zu einer gründlichen Infragestellung ihrer gegenwärtigen Gestalt und Lebensäußerung führen muß. Hier ist, ganz anders wie bei Stange und Le Seur das Eis wirklich im Brechen. Was Schafft von der gesetzlichen Bindung an eine absolute Methode bei den kirchenpolitischen Parteien (S. 67), was er von der Gefahr gefühlsmäßiger pathetischer Rede (73), von dem menschlich frommen Werkdienst der Sakramentsfeier (S. 75), von der Konfirmation als dem „ununterbrochenen Selbstmord der Kirche" (S. 79) u. a. m. sagt, schärfer und gründlicher als Stange und Le Seur es tun, das ist der ernstesten Beachtung wert. Vor allem aber sieht Schafft

sehr deutlich, und dies entgeht den beiden anderen fast völlig, in welcher verhängnisvollen Weise die kompakten Interessen ganz bestimmter politischer und wirtschaftlicher Mächte das innere Leben der Kirchen beeinflussen. In Politik und Wirtschaft zeichnet sich nun einmal das unbedingte Herrschertum des ungebundenen modernen Lebenswillens ganz besonders deutlich ab. Und die Umklammerung der Kirchen durch diese Mächte ist so sinnenfällig, daß sich das Erwachen der Kirchen nach außen hin am deutlichsten zeigen muß in einem Sichlösen von den Klassenbefangenheiten der bürgerlichen Gesellschaft und in einer inneren Überwindung des politischen Protestantismus. Mit „Sozialen Botschaften" und „Lehrgängen" ist aber solange nichts getan, als der politisch-soziale Geist der herrschenden Gesellschaftsschichten bei ihnen die selbstverständliche Basis ist. Um die Erschütterung dieser Basis geht es hier. Um ihre Erschütterung nicht durch Programme, auch nicht durch „Taten", sondern durch das Wort. Die Tat der Kirche ist das erlösende Wort. Man weiß aber, aus welcher Richtung dieses Wort kommen muß, wenn es zugleich zerschlagen und aufbauen soll.

Und hier setzen nun eben unsere Bedenken Schafft gegenüber ein. Schafft sagt zur politisch-sozialen Lage Wahrheiten, die heute weithin gehört werden müssen. Aber aus welcher Richtung wird nun eigentlich dieser Stoß geführt? Kommt er aus der Richtung der Bibel und der Reformatoren? Schafft glaubt das. Er orientiert sich immer wieder am Neuen Testament und zitiert wiederholt Luther zum Teil in sehr ausführlichen Äußerungen. Hat er ein Recht zu diesen Berufungen? Diese Frage ist zu prüfen. — Schafft sieht überall „das Grundgesetz" durchbrechen in unserer Zeit, „das Gesetz der Gemeinschaft der Verantwortung des einen für den andern" und findet von da aus den Zugang zum Wesen der ersten Gemeinde, „die in gemeinsamer Anbetung das Brot brach und sich in dem für sie lebendigen Zeichen unmittelbar im Geiste dessen geeint wußte, der das Gesetz heiligen Opferlebens betätigt hat" (S. 33). Es ist hier „ein Leben aus der Wirklichkeit, von der Sonne und Regen uns erzählen und die in Christus am hellsten leuchtet, der Wirklichkeit der umschaffenden göttlichen Liebe" (S. 21). Bekenntnis und Glaube der Gemeinde bedeutet so „das Hingegebensein an die lebendige Offenbarung, an das Reden Gottes in Schöpfung und Geschichte, in Christus, im heiligen Geiste in Herzen und Gewissen" (S. 42). Wir werden darnach Schafft

richtig interpretieren, wenn wir sagen, daß für ihn die Offenbarung eine zeitlose Wahrheit und allgemeine Wesensgesetzlichkeit ist, die uns überall „in Schöpfung und Geschichte" begegnet und in Jesus Christus ihre reinste Illustration findet. Aus diesem Offenbarungsbegriff ergibt sich dann auch ganz folgerichtig die Ablehnung der „lächerlichen Gegenüberstellungen" (S. 15), zu denen auch die konfessionellen Gegensätzlichkeiten gehören. In dem anderen ist ja „diese gleiche Gotteswirklichkeit am Werk" (S. 21). Wie es nun auch immer mit dem Recht dieses Offenbarungsbegriffs stehen mag, das eine ist jedenfalls ganz klar, daß man sich mit ihm unmöglich auf Luther berufen kann, wie Schafft das immer wieder tut. Für Luther ist die Offenbarung keine allgemeine Wahrheit, sondern eine konkrete Wirklichkeit, keine übergeschichtliche Wesensgesetzlichkeit, sondern ein in der Geschichte, an einem bestimmten Punkt der Geschichte gesprochenes Wort. Daß dieser Unterschied wahrlich nicht belanglos ist, wird deutlich, wenn man beobachtet, wie Schafft die entscheidenden dogmatischen Begriffe überall so verwandelt, daß sie ihre ursprüngliche Bedeutung völlig verlieren. „Christus hat das Gesetz des heiligen Opferlebens betätigt" (S. 33). „Im Kreuz ist uns das Zeichen gegeben, dessen Sprache wir neu verstehen müssen" (S. 23, S. 107). „Der Gekreuzigte wird zur Offenbarung des Lebens aus seinem innersten Sinn heraus" (S. 58 u. 89). Das alles hat nun mit dem Glauben der Reformation nichts zu tun. Nach ihnen bedeutet das Kreuz nicht etwas, sondern es ist etwas. Und zwar ist der Gekreuzigte nicht etwa der, der eine allgemeine Lebenswahrheit besonders deutlich illustriert, nein, er ist selber das Wort des Lebens, und er gibt es, er allein gibt es. Man versteht das innerste Anliegen der Reformatoren nicht, wenn man nicht alles Symbolhafte an diesem Punkte (und nicht nur an diesem) mit der Wurzel ausrottet. Von der klaren Erkenntnis dieses Sachverhaltes hängt einfach alles ab. Die Verwandlung Schaffts hat weiter zur Folge, daß die strenge eindeutige Glaubensbeziehung des Christen zu Christus, in dem allein das Heil ist, aufgelöst wird. Es findet gar keine konkrete Begegnung mit Christus statt und damit auch keine wirkliche Entscheidung über mein ewiges Heil. Von diesen Dingen, und das heißt von den letzten Dingen, um die sich doch bei den Reformatoren alles dreht, ist bei Schafft überhaupt nicht die Rede. Vielmehr ruht hier alles Schwergewicht darauf, daß sich in mir der Prozeß der Erkenntnis

einer allgemeinen Wesensgesetzlichkeit vollzieht und zwar so, daß die Beziehung zu dem historischen Jesus Christus für mich letzten Endes unverbindlich ist. Ich finde „die Wahrheit des Evangeliums" ja auch an anderen Orten der Geschichte, wenn auch vielleicht nicht so deutlich wie hier. Ja, schließlich brauche ich auch die anderen Orte der Geschichte noch nicht einmal. Was ich brauche, nämlich den Heiligen Geist, finde ich schon in mir selbst. Man beachte unter diesem Gesichtspunkt, was Schafft von der Trinitätslehre sagt. In ihr ist „nicht von jenseitiger Gegenständlichkeit" die Rede, sondern „von drei Strahlen der Ewigkeit, von drei Orten, auf die hingewiesen werden soll, weil dort die Wirklichkeit Gottes aufleuchtet und uns anredet, auf die Schöpfung, auf die Offenbarung in der Geschichte (!), auf die Unruhe Gottes in unserm Herzen" (!) (S. 68). Man wird sich die unausweichlichen Konsequenzen dieses Standpunktes klar machen müssen. Es gibt kein wirkliches Gegenüber von Gott und Mensch, kein Bitten um den Heiligen Geist, um Erleuchtung, um Offenbarung. Wie eine breite Flut geht die Offenbarung über Natur und Menschenwelt dahin. Sie ist überall da, ganz eindeutig da. Man braucht sich ihres Daseins nur bewußt zu werden. Es kann beständig Menschliches in Göttliches umschlagen. Damit tritt der mystische Charakter dieser ganzen Denkweise heraus. Aus einer auf den konkreten Anspruch Gottes in Jesus Christus gegründeten entscheidendem Geschehen zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch wird ein im Menschen sich vollziehender dialektischer Prozeß, der das wirkliche Geschehen auflöst, es zu einem gleichgültigen Durchgangspunkt macht. Es ist niemals etwas, es bedeutet nur etwas.

Auch mit der Rechtfertigungslehre wird eine entsprechende Umwandlung vorgenommen. Nach Schafft ist es nötig, daß wir dieses Wort „in einem ganz anderen und umfassenderen Sinne verstehen, als es in den Kirchen bisher üblich ist". Wir müssen nämlich „die Geltung der Rechtfertigungslehre auch auf dem Gebiete des begrifflichen Lebens verstehen" (S. 65). „Das bedeutet die Einsicht: wir leben nicht vor irgend einer gesetzlich zu verstehenden Glaubensformel und ihrer Bejahung, sondern aus der gegenwärtigen Lebensmacht des göttlichen Geistes." „Die Wirklichkeit Gottes ist überbegrifflich gegenwärtig (S. 65). In der Rechtfertigungslehre „kommt die Grunderfahrung der Gemeinde des Evangeliums zum Ausdruck, daß wir unser Leben nicht

gründen auf unsere religiös-sittliche Genialität, sondern auf das Innewerden der Gegenwart der Macht, von der wir leben und sind, die über all unsere Mängel und Schwächen mit ihrer richtenden und erlösenden Wahrheit sich offenbart und uns zur Gemeinde der Anbetung und Bruderschaft verbindet" (S. 69). Die Umwandlung Schaffts besteht hier darin, daß er die Rechtfertigung löst vom Worte Gottes. Nach der Lehre der Reformatoren ist Gott in seinem Wort gegenwärtig und niemals anders als in seinem Wort. Wird die strenge Korrelation von Rechtfertigung und Wort Gottes preisgegeben, und sie muß von Schafft auf Grund seiner Voraussetzungen preisgegeben werden, so gerät man unfehlbar in das uferlose Meer der Mystik hinein. Dann *muß* man behaupten, daß in der Rechtfertigungslehre die „Grunderfahrung der Gemeinde" zum Ausdruck komme, während sie in Wirklichkeit auf die Voraussetzung aller Erfahrung hinweist. Dann *muß* man von „Mängeln" und „Schwächen" reden, wo die Reformatoren in einer ganz unzweideutigen Weise vom *verlorenen* und *verdammten* Menschen sprechen. Die Rechtfertigungslehre der Reformatoren hat *nichts* mit „Innewerden" und „Erlebnissen" zu tun, sie zielt vielmehr auf eine Tatsache, auf die Entscheidung Gottes, die in Tod und Auferstehung Jesu Christi gefallen ist und die für jedes Glied der Gemeinde völlig unabhängig von seinen Erfahrungen, ja sogar *gegen* seine Gewissenserfahrungen *gilt*, weil es eben getauft ist.

Auch bei dem, was Schafft über die Neugestaltung der *Abendmahlsfeier* sagt, regen sich natürlich ähnliche Bedenken. Das Sakrament ist „Hinweis auf das Brot des Lebens, das für unsern Mangel gebrochen ist" (S. 43). Wir brauchen die Abendmahlsfeier im Hinblick auf die im sichtbaren Zeichen uns begegnende Wahrheit (!) des Evangeliums, die wir im Gleichnis des geopferten Lebens im Brote sehen" (S. 76). Nein, eben das *nicht*. Schafft verwechselt Wahrheit und Wirklichkeit. Nicht die „Wahrheit des Evangeliums" begegnet uns im Abendmahl, sondern „Christus mit allen Heiligen durch seine Liebe nimmt unsere Gestalt an, streitet mit uns wider die Sünde, Tod und alles Übel, davon wir entzündet nehmen seine Gestalt" . . . (Luther) wie Schafft selber zitiert, anscheinend ohne zu gewahren, welchen Geist er damit beschwört.

Wir sehen, wie Schafft überall die Grundbegriffe des christlichen Glaubens in einer verhängnisvollen Weise verwandelt. Aus dem Evangelium von Tod und Auferstehung Jesu Christi wird eine

allgemeine Wesensgesetzlichkeit, aus der immer auf des Messers Schneide stehenden Entscheidung über das ewige Heil ein im Menschen sich vollziehender dialektischer Prozeß, aus dem in der Bibel und nur in ihr bezeugten Wort Gottes eine allgemeine Wahrheit, die überall in der Natur und in der Geschichte zu finden ist, aus der ans Wort gebundenen Rechtfertigungslehre der Hinweis auf die überbegriffliche Gegenwart des göttlichen Geistes, aus der Gegenwart Christi im Abendmahl die symbolhafte Darstellung des Lebensbrotes. Damit werden die letzten Grundlagen im Denken Schaffts klar. Unter dem Einfluß des Begriffes allgemeiner Weltgesetze und einer durchgängigen Welteinheit vermag er auch im christlichen Glauben nur den Ausdruck eines Grundgesetzes der menschlichen Geistesentfaltung (Stirb und werde!) zu sehen. Die geschichtlichen Elemente des Christentums sind ihm eine besonders deutliche und urbildliche Darstellung dieses Tatbestandes.

Es vollzieht sich also bei Schafft im Grunde die gleiche Einebnung des christlichen Glaubens ins allgemeine Geistesleben hinein wie bei Stange und Le Seur. Mit dieser Feststellung soll allerdings der relative Wert seiner Schrift keineswegs bestritten werden. In die moderne Betriebsamkeit, in die rasch fortschreitende „Amerikanisierung" der Kirchen wird hier ein deutliches „Halt!" hineingerufen. Es wird mit großem Ernst zur Besinnung aufgefordert, und das ist wahrlich etwas wert. Darüber hinaus glauben wir ein wichtiges Anliegen Schaffts durchaus zu verstehen. Schafft möchte die geistige Verbindung aufrecht erhalten mit den Kreisen und Menschen außerhalb der Kirche, denen „das Gesetz der Gemeinschaft der Verantwortung des einen für den andern" zum Bewußtsein kam. Aber er möge doch auch bedenken, daß wir diesen Kreisen den Dienst, denen wir ihnen als Theologen zu leisten haben, nicht tun können, wenn wir auf den Boden ihrer eigenen Voraussetzungen treten und nach ihnen die Begriffe des christlichen Glaubens umbilden. Hier kann es sich nur darum handeln, daß wir uns und ihnen unerbittlich klar machen, daß die Voraussetzungen des modernen Denkens der Wirklichkeit nicht entsprechen.

Schafft ist schon besiegt, ehe er noch den Kampf mit seinem Gegner aufnimmt. Der Hebel, der hier angesetzt wird, ist zu kurz. Die Dinge rücken nicht von der Stelle. Sie werden nicht von der Stelle rücken, ehe man nicht eine Distanz gewonnen hat von den geistigen „Grundlagen" unserer Zeit.

Sind die besprochenen Schriften typisch für die gegenwärtige

Lage der Kirchen, und wir glauben, daß dies der Fall ist, so ergibt sich als unausweichliche Folgerung: der moderne Geist hat auf der ganzen Linie gesiegt. Darüber vermag weder die Verwendung der biblisch-reformatorischen Terminologie noch die erstaunliche Aktivität der Kirchen uns hinwegzutäuschen. Ein Trümmerfeld ist um uns. Der Versuchung, sich an der kirchlichen „Aufbauarbeit" zu beteiligen, gilt es tapfer zu widerstehen. Ebenso aber auch der Versuchung, nunmehr schnell zusammengeraffte „reformatorische Erkenntnisse" als Ausweg aus der Sackgasse zu verkünden oder ein der modernen Geisteshaltung angeblich entgegengesetztes „Prinzip der Transzendenz" als neueste Fahne aufzupflanzen. Wir haben unter Schmerzen zu bedenken, daß wir Kinder unserer Zeit sind. Wir haben uns aber auch zu fragen, ob es nicht endlich an der Zeit ist, das „theologische Vagabundieren" aufzugeben und erst einmal sehr genau und sehr lange hinzuhören, ob unsere Väter uns in der Kirchenfrage nicht etwas Entscheidendes zu sagen haben.

Anmerkungen

Georg Boß: Die Erbschuld der Glaubensspaltung. / Fragen an gläubige Menschen.

Leopold Klotz, Gotha 1927. 346 S.

„Wie ein Fanal wirkt das soeben erschienene Buch. Herrlich, schwungvoll geschrieben, von prophetischem Ernst! Jeder, der es mit dem Christentum ernst meint und seiner Verantwortung sich bewußt ist, sollte es lesen." Ein Buch, das unter solchen Trompetenstößen auf den Markt gebracht wird, muß wohl Aufmerksamkeit erregen, aber man hat bei solcher Reklame das Gefühl, daß das Raubtier wohl nur im Käfig vorgezeigt wird, und so gewiß jeder, der den verheerenden Unfug der konfessionellen „Panzergerechtigkeit" und christlichen Rekordsucht ehrlich haßt, das Buch mit einem lobenden „gut gebrüllt, Löwe!" schließen wird, so gewiß wird auch jeder, der die auf beiden Seiten angeblich durch Gott und die Geschichte sanktionierten Ansprüche nach ihrer Motivkraft gerade auf die, „die es mit dem Christentum ernst meinen" oder ernst zu meinen meinen, respektiert, sich nach dem Lesen des Buches wieder bescheiden von dem Glatteis des inter- und überkonfessionellen Christentums in seine Kirche zurückziehen und, wenn er Theologe ist, die Verwirklichung der Una sancta in die Lehre von den letzten Dingen einordnen. Der Verfasser ruft mit kräftigem Ernst zur Buße und hat ein scharfes Auge für den gewaltigen Kontrast zwischen Schrift und Schriftgelehrten. Mag auch die „objektive Erkenntnis", daß „die Glaubensanschauung Luthers katholisch und die Glaubensanschauung der katholischen Dogmatik reformatorisch-protestantisch ist", das Kind einer Ehe sein, die im Himmel des Glaubens geschlossen wurde, und darum ein Kind, das in jedem Historiker seinen Herodes finden muß, mag mancher Leser von Anfechtungen und Zweifeln beschwert zurückbleiben, wenn das prophetische Pathos des Verfassers ihn in die luftigen Höhen geistvoller Intuitionen entführen will, etwa zu der Einsicht, der Glaube sei das „Augenaufschlagen der Seele" oder „Aug' in Aug' mit dem Unbedingten leben" das „allein" sei das Christentum, mögen die zahllosen Variationen desselben Themas — seid einig, einig, einig! — trotz des Bilderreichtums ermüden, so daß man die Bergpredigt auch nach ihrer Kürze schätzen lernt, mögen die von großer Literaturkenntnis zeugenden Anmerkungen den Predigtstil des Ganzen etwas stören, mag man begeistert oder verärgert, kritisch oder zur Erbauung das Buch lesen — Gelegenheit gibt es zu jeder Stimmung genug —, jedenfalls hat sich hier einer auf die große Mauer gestellt, deren Erhaltung die Hauptsorge von Kirche und Theologie auf beiden Seiten ist, und hat gefragt, ob diese Mauer heute noch Daseinsberechtigung habe, da die Landschaft und die Menschen auf beiden Seiten doch die gleichen sind und vor allem, da beide Teile dem gleichen König Christus untertan zu sein behaupten. Diese Frage kann in der Zeit der wichtigtuerischen Lutherverehrung und des Hochbetriebs auf den jesuitischen Exerzierplätzen nicht laut genug gestellt werden. Im Glauben an den menschgewordenen Gottessohn, den Herrn der Einen heiligen Kirche antwortet Boß mit einem lauten Nein und zeigt immer wieder auf die gemeinsame Schuld, die gemeinsame Not, die gemeinsame Hoffnung, auf das gemeinsame Kreuz und die gemeinsame Verheißung. Aber nun kommt Boß

über Tautologien nicht hinaus, denn auch seine kräftigsten Kampfrufe gegen das besitzstolze Eigenchristentum enden eben mit der unanfechtbaren Feststellung: wenn wir wahre Christen wären, wenn wir den echten Glauben, die wirkliche Liebe hätten, wenn wir in der Buße lebten, wenn wir aufrichtig Ja sagen würden zur Wiedervereinigung, dann gäbe es keine Glaubensspaltung. Aber muß nicht fast notwendig solch eine generelle Bußpredigt heute wie ein schwermutsvoller Seufzer ins All ungehört verhallen? Warum gerade die bestehende Spaltung des Christentums nach den beiden Hauptkonfessionen zum Beweis der Unechtheit des offiziellen Christentums machen, nachdem der Ausgang der Reformation und der dreißigjährige Krieg den Konfessionsglauben zu einer Sache der Geographie gemacht haben und damit unweigerlich die Vorfrage gestellt ist, ob sich der Glaube geographische und damit politische Ziele überhaupt stecken darf? Zu einer Zeit, in der schon die Möglichkeit eines Zusammenkommens von zwei oder drei Christusgläubigen — Matth. 18,20 ist nicht umsonst so bescheiden —, in Frage gestellt werden kann, zumal wenn es sich um offizielle Vertreter dieses Glaubens handelt, da findet wohl ein Aufruf zu einer solch ungeheuren Glaubenstat, wie sie die Überwindung der Glaubensspaltung bedeutet, zu einer Tat, die ernsthaft mit Kreuz und Blut rechnen müßte, wenn sie nicht eine glaubenslose Tat mehr oder weniger kluger politischer Strategie sein will, nur schmerzliche Resignation über die schlafenden Jünger Christi. Durch Bußpredigten sind noch nie Hierarchenstühle gestürzt worden, außer wenn unchristlich-revolutionärer Geist die Gelegenheit der Bußpredigten ergriff, die alten zu zerbrechen, um neue, eigene zu errichten. So akut auch heute noch die Situation der Korintherbriefe ist, so wenig sind die Voraussetzungen da, bei sorgsamer Überschlagung der Kosten die Auffüllung des breiten Grabens zu versuchen, zumal dieser Graben Brücken genug aufweist, sobald die kirchlichen Belange auf beiden Seiten eine gegenseitige Unterstützung wünschenswert erscheinen lassen. Überall ist die Sichtbarmachung der unsichtbaren Kirche das ernste Anliegen derer, die das Vaterunser beten, aber wenn man mit Boß weiß, daß die Einung der Konfessionen nicht durch Organisation und Politik und Unionsversuche erreicht wird, dann ist der Ruf zur Einung verfrüht, ehe nicht auf beiden Seiten die Liebe die zahllosen kleinen Gräben überspringt, die noch viel schwerere Erbschuld bedeuten, denn daß wir den Papst nicht lieben ist wohl kleinere Sünde als die, daß wir unsern Nächsten nicht lieben. Vielleicht muß Gott diesseits und jenseits ein gewaltiges Kreuz aufrichten, ehe aus dieser Wüstenpredigt eine Pfingstpredigt werden kann, und auch dann noch wird Luthers Wort gelten: „Wir sagen zu unserm Herrn Gott, will er seine Kirche haben, so mag er sie erhalten, denn wir können sie nicht erhalten".

Tübingen. Paul Schempp.

Karl Müller: „Die religiöse Erweckung in Württemberg im Anfang des 19. Jahrhunderts".

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebek) Tübingen 1925. 40 S. RM. 1.80.

Diese Schrift ist nicht nur eine der bedeutsamsten Arbeiten zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, sondern auch ein wichtiger Beitrag zur Erkenntnis der kirchlichen Lage der Gegenwart. Sie ist auf genauer Erforschung der Quellen aufgebaut und vermag darum ein klares Bild zu geben von den religiösen Bewegungen Württembergs vor 100 Jahren. Ihr eigentlicher Reiz besteht aber darin, daß sie

vom kleinen Raum der schwäbischen Kirche aus einen weiten Blick eröffnet auf die ganze evangelische Kirche Deutschlands, wobei nicht nur die theologische Entwicklung des 19. Jahrhunderts scharfsinnige Beurteilung erfährt, sondern auch die besonderen kirchlichen Traditionen der einzelnen Landschaften und der Charakter der religiösen Eigenart der einzelnen Stämme in ihrer Bedeutung für das kirchliche Leben gewürdigt werden.

Die Württembergische Erweckungsbewegung wird als eine Bewegung der theologischen Kreise erwiesen, die in ihrer Lebendigkeit dadurch gefördert wurde, daß sie sich mit Herrenhutischen Einflüssen verband und von dem Erbe des alten Pietismus zehren konnte. Auch hatte sie nicht mit einer Kirche zu tun, die dem Rationalismus ganz ausgeliefert war, sondern nur mit einem milden Supranaturalismus. Als bedeutendste Persönlichkeit der ganzen Bewegung würdigt Karl Müller Ludwig Hofacker, dessen Eigenart als Prediger er in der Verbindung von lutherischen, altwürttembergischen und herrenhutischen Motiven und in der Betonung des erwecklichen Momentes (nicht des erbaulichen) sieht. Sehr anschaulich wird dann die Verkirchlichung der Bewegung geschildert, wobei die charakteristischen Unterschiede der pietistischen Frömmigkeit gegenüber der idealistischen Haltung des gebildeten Bürgertums geistvoll aufgewiesen werden. Eine Frage freilich, die bei der Betrachtung des Württembergischen Pietismus naheliegend erscheint und gerade für die Gegenwart erhöhte Bedeutung hat, wird nicht gestellt. Nämlich die nach der Bedeutung von Bad Boll, wie überhaupt der Name Blumhardts im Büchlein fehlt, ein Mangel, der umso verwunderlicher ist, als schon Albrecht Ritschl in seiner Rezension des Zündel'schen Blumhardt-Buches das Eigenartige der Stellung Blumhardts innerhalb des Pietismus hervorhob. Tritt schon in diesem doch wohl beabsichtigten Versäumnis das theologische Urteil des Historikers über die jüngste Kirchengeschichte stark hervor, so auch in den Ausblicken auf das übrige Deutschland. Was hier Karl Müller in wenigen Seiten an Analogien der preußischen und bayerischen Erweckungsbewegung aufweist, ist ungleich gehaltvoller, als die breiten Ausführungen in den einschlägigen größeren Werken zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Seine abschließende These ist ungefähr folgende: in Württemberg endigte die Erweckung in einer Befruchtung des allgemein religiösen Lebens, in Preußen, wo der Adel führend war, in der Kirchenpolitik (Hengstenberg) aber auch in der Teilnahme an den großen politischen Fragen (Gerlach-Bismarck) in Bayern in der Begründung einer großzügigen Theologie. Dabei versucht Karl Müller die Ironie der bayerischen Entwicklung hervorzuheben, die darin liege, daß man im konfessionellen Hochgefühl Pietismus und idealistische Philosophie verdammte, ohne zu wissen, daß der eigene Stammvater kein geringerer gewesen sei als Schelling („der Origenes der neuen Orthodoxie"). Nun ist es nicht nur im Blick auf die augenblicklichen Strömungen innerhalb des deutschen Protestantismus ratsam, Schellings wieder zu gedenken, sondern es scheint auch geschichtlich richtig, Schellings Einfluß höher zu werten, als man es gelegentlich tut. Aber so geistreich Müllers Hinweis ist, so darf man ihn doch wohl nicht ungeprüft hinnehmen. Schelling hat stärker durch seine Persönlichkeit als durch seine Philosophie gewirkt. Und selbst dort, wo seine Philosophie wirkte, ist sie doch nicht in den Charakter der Verkündigung eingegangen (man hat damals Schelling

philosophisch bejaht und doch lutherisch gepredigt, so wie es heute philosophische Schüler Brunstäds gibt, deren Predigt doch nicht die Konsequenz solcher philosophischer Erkenntnis ist). Schließlich überschätzt Karl Müller den Einfluß des Schellingschülers Lehmus. So anregend er für die erste Generation der Erweckungsbewegung war, ausschlaggebend für die Gestaltung der bayerischen Landeskirche war nicht er, sondern Männer wie Loehe, Burger, Hofmann, in denen zwar der, auch von Karl Müller hoch gewürdigte Professor Krafft, nicht aber Schelling nachwirkte, so daß ich neben das von Karl Müller gestellte Problem „Schelling und das bayerische Luthertum" das andere ebenso des Nachdenkens werte stellen möchte, wieso es kam, daß die Einflüsse eines reformierten Professors zum streng konfessionellen Luthertum führten. Jedenfalls scheint mir neben anderen Vorzügen der kleinen Schrift von Müller es nicht nur historisch, sondern auch theologisch bedeutsam zu sein, daß hier die Frage nach der Entstehung des modernen Luthertums mit Ernst und Nachdruck erhoben wird. Georg Merz.

Finitum capax infiniti.

Mit Recht rügen eifrige Leser aus den Laienkreisen, daß wir nicht immer die fremdsprachlichen Zitate übersetzen. Ich möchte also bemerken, daß Hans Asmussen die Frage behandelte, ob „das Endliche das Unendliche zu fassen fähig sei" und daß es sich bei der Stelle vom „truncus et lapis" darum handele, ob der menschliche Wille wirklich wie „ein Block und Stein" sei. Zu dieser Stelle schreibt uns Herr Pfarrer Dr. Leonhard Fendt-Berlin: „In Luthers Genesis-Auslegung c. 19 steht: „In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, in quam uxor patriarchae Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi, statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ullorum sensuum cordisque usum habet." („In geistigen, göttlichen und das Seelenheil angehenden Dingen gleicht der Mensch der Salzsäule, in die Lots Weib verwandelt wurde, ja, einem Block und Stein, einer Statue ohne Leben, die weder sehen noch hören noch sonstwie fühlen kann.")

Verantwortl. Herausgeber: Pfarrer Georg Merz in München, Arcisstr. 44/II.
Druck von Albert Sighart, Fürstenfeldbruck.

Auferstehung

Von

Karl Barth

Mit dem Verkündigen und Vernehmen des christlichen Urwortes „Auferstehung" verhält es sich so: Wenn die Kirche recht redet von diesem Wort, dann tut sie es mit der erschrockenen Demut, der die ihr zur Verkündigung anvertraute Offenbarung, und wäre sie noch so alt und wohlbekannt, neu ist und neu bleibt, überlegen und unbegreiflich wie am ersten Tag. Und wenn die Welt dieses Wort recht hört, dann hört sie es mit der Entdeckerfreude oder auch mit dem scharfen Protest, wie sie eben dem Unerhörten zukommt. Tritt dieses Wort wirklich auf den Plan, so bedeutet das für Kirche und Welt allemal die Notwendigkeit, mit ihrem Verstehen der christlichen Wahrheit von vorn anzufangen. Ist es kleine Münze geworden, selbstverständlich ausgegeben und eingenommen, schon verstanden, ein plausibler Begriff, über dessen Inhalt Redner und Hörer verfügen als über eine bekannte Größe, so dürfte das Spiel, wie feierlich und tiefsinnig es immer gespielt werde, ein falsches Spiel sein. Denn voll Distanzen ist dieses Wort, wo immer es ernsthaft laut wird, nach allen Seiten die von der Welt und die von der Kirche gefundenen Beantwortungen der Lebensfrage aufs neue in Frage stellend durch die Lebensantwort, die es jederzeit, als wäre es noch nie gesprochen und gehört worden, selber und allein geben will, nach allen Seiten zurückweisend von den Wahrheiten, die der Mensch sich selber sagen kann und soll auf die Wahrheit, die er sich nur gesagt sein lassen kann, nach allen Seiten Forderung einer Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam, einer heute zu fällenden Entscheidung. Werden diese Distanzen nicht sichtbar und tritt diese Krisis nicht ein, kann man hier gemächlich reden und gemächlich hören, ohne von vorne anfangen zu müssen mit dem Verstehen, so dürfte das untrügliches Symptom dafür sein, daß nicht das christliche Urwort Auferstehung auf dem Plan ist, sondern ein offenbar gleichlautendes schönes Wort anderer Herkunft und anderen Sinnes. Alle christlichen Worte haben ja solche schöne harmlose fatale

Doppelgänger, das Wort „Gott" für das zu Ostern das Wort „Auferstehung" in besonders prägnanter Weise eintritt, nicht zum Letzten. Kirche und Welt haben Anlaß, sich in dieser Hinsicht nicht zu täuschen und nicht täuschen zu lassen.

* * *

In dreifachem Sinn redet das Neue Testament von der Auferstehung.

Es bekennt und bezeugt zum Ersten die leibliche Auferstehung des gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Herrn Jesus Christus. Damit mutet es offenbar (und mutete es schon zu seiner Zeit) dem nach Analogien fragenden menschlichen Begreifen zu viel zu. Glauben oder Unglauben sind denn auch tatsächlich die einzigen Möglichkeiten, die diesem Bekenntnis gegenüber in Betracht kommen können. Sachlich bedeutet es doch nichts anderes als die Bestätigung der Erkenntnis, daß Jesus Christus der Herr sei, das fleischgewordene Wort Gottes. Dieses Wort Gottes durchbricht und hebt auf den Fluch des Todes, unter dem alles Fleisch steht, bringt als die Wahrheit des Menschendaseins sein Leben an den Tag. Weil Jesus Christus dieses Wort nicht nur ausspricht, sondern *ist*, darum ist er, nachdem er den Fluch des Todes getragen in seiner ganzen Furchtbarkeit, auferstanden von den Toten, in der Geschichte die Durchbrechung aller geschichtlichen Analogie. Aber diese Durchbrechung ist die offenbarte Ordnung, diese Ausnahme die offenbarte Regel, die Wahrheit des Menschendaseins, die gegen die Lüge der ganzen geschichtlichen Analogie in Streit getreten ist. Man könnte es auch so sagen: Die Auferstehung Jesu ist die in der Geschichte selbst gezogene und wahrnehmbar gewordene Grenze aller Geschichte. Oder: In der Geschichte das Frage- und Aufrufzeichen zu aller Geschichte. Jedenfalls: Der Mittelpunkt, von dem aus das merkwürdigste Doppellicht auf das Ganze der Geschichte fällt. Im Sehen oder Nichtsehen dieses Lichtes vollzieht sich konkret die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben. Außerhalb dieses Lichtes erscheint der Tod und der Schatten des Todes, unter dem alle menschlichen Dinge stehen, als eine Notwendigkeit, mit der man sich versöhnen, ja befreunden kann, weil man sich auf alle Fälle mit ihm abfinden muß, vollzieht sich darum auch das Leben in einem heimlichen Bund mit dem Tode, voll Eilfertigkeit, das Vergängliche zu genießen, solange es zu haben ist, voll Resignation und gerade darum voll krampfhafter Sicherheit. Durch die Auferstehung Jesu ist nicht weniger als das Schicksal fragwürdig

geworden, der Tod sichtbar als Fluch und zwar als Fluch, dem eine Grenze gezogen ist, der kein letztes Wort ist, über den und gegen den zu seufzen nicht töricht sondern sinnvoll ist. Durch die Auferstehung Jesu ist also gerade das auf den Tod eingestellte Leben der Menschen fragwürdig, problematisch geworden. Angesichts der offenbarten Ordnung, Regel und Wahrheit des Menschendaseins kann weder die Resignation noch die Eilfertigkeit, mit der wir „essen und trinken, denn morgen sind wir tot", am Platze sein. Furcht und Hoffnung sind am Platze. Entscheidung für oder gegen die offenbarte Wahrheit ist der Sinn unseres zeitlichen Augenblicks. Drohung und Verheißung bedeutet die dem Tode und damit unserem Leben in der Auferstehung Jesu gezogene Grenze.

In einem zweiten Sinn redet das Neue Testament von einer mit der Auferstehung Jesu schon vollstreckten, wenn auch noch verborgenen „geistlichen" Auferstehung des durch ihn als das Wort Gottes zum Glauben berufenen Menschen. „Sie feiern die Auferstehung des Herrn, denn sie sind selber auferstanden." Das ist, freilich besser verstanden als Goethe es verstanden hat, ganz recht gesagt. Der Goethesche Mensch scheint doch weder die Drohung noch die Verheißung der Auferstehung des Herrn recht gehört zu haben auf seinem fröhlichen Osterspaziergang. Es könnte aber — und das wäre die Entscheidung des Glaubens — mit der durch die Auferstehung des Herrn eingetretenen Bedrohung des Todes und des Lebens im Todesschatten die eben damit ausgesprochene Verheißung gehört und begriffen sein. Das Leben könnte hoffnungsvoll geworden sein, voll Hoffnung des ewigen Lebens. In dieser Hoffnung hätte der Mensch jetzt und hier schon Anteil an der Auferstehung des Herrn. Aber nicht ohne die Drohung dürfte die Verheißung gehört und begriffen sein, wenn das wirklich und wahr sein sollte. Der Fluch des Todes müßte nicht als Natur und nicht als Schicksal, sondern eben als Fluch getragen, die Erschütterung unseres Daseins, die das bedeutet, müßte erkannt und anerkannt sein. Die Lebensfrage müßte uns unerträglich brennend geworden sein. Es müßte uns klar sein, daß wir nichts anderes sind und nichts anderes sein wollen können als eben Menschen, und zwar arme Menschen, die nur von ihrer Hoffnung leben. Nur für Gefangene gibt es Befreiung und nur für Tote eine Auferstehung. Es dürfte uns nicht wundern und nicht verdrießen, im Besitz der einen großen Hoffnung vielleicht alle kleinen Hoffnungen, die das Leben lebenswert machen, fahren lassen, um der einen kostbaren Perle willen

alles was wir haben, verkaufen zu müssen, dankbar zu sein für jedes Restlein, das uns gelassen wird. Denn was uns an Lebenssicherheit und Lebensfreude eigen ist, das wird uns durch die Berufung zum Glauben und zum Gehorsam genommen und vielleicht bis zur letzten Stunde und auf alle Fälle so wie wir es vorher hatten nicht wieder gegeben. Das Leben im Geist und seine Osterfreude ist wirklich unser in Gott verborgenes Leben. Und es wird wohl so sein, daß dieses unser eigenes Auferstandensein immer nur insofern wahr und wirklich sein kann, als ebenso konkret die furchtbare Grenze unseres Lebenwollens und -könnens vor uns steht und als wir dann das Wort vom ewigen Leben in konkretester Bedrängnis glauben müssen, wenn es zu uns kommt, weil uns etwas anderes nicht übrig bleibt.

In einem dritten Sinne redet das Neue Testament endlich von der Auferstehung des Fleisches am Ende aller Tage. Verheißung ist die Auferstehung Jesu, Verheißung auch unsere eigene verborgene Auferstehung. Beide weisen über sich selbst hinaus auf Erfüllung. Beide decken ja den Dualismus der menschlichen Existenz erst auf, stellen ein Neues, das kommen, dem Alten, das nicht weichen will, in unauflöslicher Antithetik gegenüber, dort als Objekt, hier als Subjekt, dort, in der Auferstehung des Herrn als neue Anschauung, als neue Natur, die zu fassen der menschliche „Geist" nicht fähig ist, hier, in der verborgenen Auferstehung des Glaubenden als neuen Begriff, als neuen Geist, dessen Gefäß zu sein, nun die menschliche „Natur" nicht vermögend ist. Gnade — und diese doppelte Auferstehung ist eben der Inbegriff der Gnade — Gnade bedeutet also Kriegszustand. Wie gerne möchte man sich das in der Welt und in der Kirche verheimlichen. Wie leicht ist es der Philosophie als der Wortführerin der Welt und der Theologie als der Wortführerin der Kirche immer wieder geworden, die Gegensätze, die hier aufbrechen so weit abzustumpfen, daß aus dem Krieg ein harmloses Manöver mit lauter blinden Schüssen wurde. Wenn Gnade wieder heißen darf, was sie ist, dann hört diese Übung auf. Aber dann erwacht auch die Frage nach dem den Krieg erst sinnvoll machenden Frieden, nach der Auferstehung im dritten Sinn des Wortes, die Frage, auf die eben die „Auferstehung des Fleisches" die Antwort ist. Das Ende — aber eben wirklich das Ende, die jetzt und hier nicht gegenwärtige, sondern nur in Hoffnung zu erkennende Wahrheit des Daseins ist weder die Sterblichkeit des Leibes, noch die Unsterblichkeit der Seele, son-

dern das, daß der Mensch in seiner zeitlichen Wirklichkeit, in der Einheit von Geist und Natur, in der er wirklicher Mensch ist, genau als das, was er jetzt und hier ist, ewiges Leben lebe zu seiner Seligkeit oder zu seiner Verdammnis: weil Gott kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist und weil *sein*, dieses Gottes der Lebendigen, das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit ist, jetzt und hier schon, aber uns unsichtbar, dort und einst aber, und dessen *hoffen* wir, uns sichtbar. Das ist die Auferstehung des Fleisches, der Friede, der der Sinn des Krieges ist, in dem wir stehen, die Erlösung deren wir warten. Man vergesse nur nicht, daß auch dieses Ende eine offene Frage ist, ein Eingang mit zwei Toren. Seligkeit *oder* Verdammnis kann ja dieses Ende bedeuten. Wer nach diesem Ende fragt, der wisse, daß *er gefragt ist*, gefragt danach, wer er denn *ist* und in der Auferstehung der Toten, im Licht der sichtbar gewordenen Gotteswahrheit seines Lebens in Ewigkeit *sein wird*.

* * *

Von dem dreifachen Sinn des Wortes „Auferstehung" im Neuen Testament ist damit eine Andeutung gegeben. Was die christlichen Kirchen zu Ostern 1927 vom Sinn dieses Wortes vernehmbar machen, und was vom Sinn dieses Wortes von der die Kirchen umgebenden Welt vernommen werden wird, das ist eine andere Frage. Wir leben im ganzen nicht in einer Zeit, in der die christlichen Dinge deutlich gesagt und deutlich gehört werden. Starkes und lautes Reden ist nämlich etwas anderes als deutliches Reden und wiederum eifriges und interessiertes Hören etwas anderes als deutliches Hören. Viele blicken heute aus nach einer von den *Reformationen*, die einst Calvin — und damit würden wir noch auf einen vierten Sinn des Wortes stoßen — Auferstehungen der Kirche genannt hat. Täuschen wir uns nicht darüber, daß wir heute in keiner solchen Reformationszeit stehen. Unter einem anderen Zeichen, nämlich unter dem Zeichen deutlicheren Redens und Hörens, würden sonst Welt *und* Kirche Ostern feiern. Es mag aber eine Vorarbeit sein, die nicht umsonst ist, wenn wir in der halbwachen Zeit, die nun einmal unsere Zeit ist, wenigstens wieder Ausschau zu halten beginnen in der Richtung, aus der die Auferstehungszeiten der Kirche noch immer gekommen sind.

Die vorstehende Betrachtung ist auf Wunsch der Redaktion der „Münchener Neuesten Nachrichten" geschrieben und in dieser Tageszeitung am Ostersamstag 1927 zuerst abgedruckt worden.

Das Halten der Gebote

Vortrag, gehalten an der christl. Studenten-Konferenz in Aarau
am 9. März 1927
von

Karl Barth

In Beantwortung der Frage, was denn der Mensch um des ewigen Lebens oder um seiner Liebe zu Gott willen *tun solle*, redet die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes in einer Reihe von entscheidenden Stellen vom „*Halten* der Gebote". „*Halten*" ist nach den hebräischen und griechischen Texten und nach der altkirchlichen Übersetzung ins Lateinische gleichbedeutend mit Beobachten, Bewachen, Bewahren. Unter „*Geboten*" aber sind zu verstehen Aufträge, Anweisungen, Befehle, von denen stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzt ist, daß sie von Gott gegeben und als das den Menschen bekannt seien. Also: ein sorgfältiges, andauerndes Merken auf die bekannten Befehle Gottes — das ist das Tun, in dem begriffen der Mensch Gott liebt und des ewigen Lebens teilhaftig ist.

I.

Die These, die in diesem Vortrag vertreten und erläutert werden soll, ist die: daß auf das sog. ethische Problem, auf die alte und immer neue Frage: „Was sollen wir denn tun?" — sofern sie nicht einfach mit der Tat selbst, sondern zum Zweck der Besinnung auf die Tat auch denkend und redend zu beantworten ist — keine andere Antwort zu geben ist, als eben diese: die *Gebote halten*, beide Begriffe in dem schlichten tiefen Sinn verstanden, in dem sie in der Bibel verstanden werden. Mit dieser These ist dem ethischen Problem gegenüber eine ganz bestimmte methodische Stellung bezogen. Wollte mir jemand sagen, daß diese Stellung die spezifisch *theologische* sei, so würde ich ihm nicht Unrecht geben, unter dem Vorbehalt allerdings, daß darunter nicht eine Stellung zu verstehen ist, neben der, in sich abgerundet, eine andere, die philosophische Stellung möglich wäre, sondern die Stellung, auf die der wirkliche Philosoph, auch wenn er sie als Philosoph nicht selber beziehen wird, in der Spitze *seiner* Stellung notwendig hin-

weisen muß. Aber lassen wir diese Frage auf sich beruhen. Die hier bezogene Stellung zum ethischen Problem ist sachlich vor allem dadurch gekennzeichnet, daß sie es als „Problem" d. h. als allgemeine Frage auf die eine allgemeine Antwort zu geben wäre, nicht anerkennt, es wäre denn, daß unter Allgemeinheit eine ganz besondere, die besondere Allgemeinheit der Kirche verstanden würde, der Kirche als der Gemeinschaft, in der sich, was Kierkegaard weithin übersehen hat, der Einzelne als solcher befindet, der Kirche als der Gemeinschaft der besonderen Wahrheit, in der nur unproblematisch gefragt und unproblematisch geantwortet werden kann. Dadurch unterscheidet sich die ethische Wahrheit etwa von der mathematischen oder von einer vielleicht ausfindig zu machenden spekulativ-metaphysischen Wahrheit, daß sie nie evident ist, sondern immer nur evident wird in der konkreten Situation des Einzelnen, in der Situation, in der ich mich, in der du dich, in der wir alle uns eben jetzt wirklich befinden, eben vorhin wirklich befunden haben, gleich wieder wirklich befinden werden. Die Wirklichkeit unserer Situation ist, ob wir sie durchschauen oder nicht, eine Wahl, eine Entscheidung, nicht eine Entscheidung, die irgendwie erst vor uns liegt, die wir erst fällen sollen, sondern eine Entscheidung, die wir eben jetzt tatsächlich fällen. Dir und mir ist ein Gebot gegeben und bekannt. Du und ich halten es oder halten es nicht. Du und ich sind gefragt. Du und ich antworten, so oder so, beidemal mit der Tat unserer Existenz. Du und ich sind eben jetzt das, wofür wir uns in unserem Verhältnis zu dem uns gegebenen und bekannten Gebot entscheiden, in unserem Halten oder Nicht-Halten dieses Gebotes. Alles Bedenken und Bereden des sog. ethischen Problems kann nur darin bestehen, daß wir uns wieder einmal darüber klar zu werden versuchen, daß wir uns und inwiefern wir uns in dieser konkreten Situation befinden. Daß du und ich, daß wir alle, ob wir es wissen oder nicht, uns in dieser konkreten Situation befinden und darum in der Lage sind, uns gemeinsam daran zu erinnern und darüber zu verständigen, das ist das Allgemeine, das hier in Betracht kommt, die auf uns wartende Kirche könnten wir sagen. Diese Situation selbst aber ist kein Problem, sondern ganz unproblematische Wirklichkeit. Und die ethische Wahrheit, die in dieser Situation evident wird, ist keine allgemeine Wahrheit — es wäre denn wiederum als Wahrheit der Kirche, gerade als solche aber die höchst besondere Wahrheit des Augenblicks deiner und meiner Entscheidung. Diese

höchst besondere Wahrheit ist bezeichnet durch den Doppelbegriff: das *Halten der Gebote*. Lassen Sie mich die damit bezogene grundsätzliche Stellung kurz erklären und begründen.

Die Frage: *Was sollen wir tun?* ist entweder ernst oder nicht ernst gemeint und wir haben bei uns selbst und andern immer Anlaß, mit beiden Möglichkeiten zu rechnen.

Sie ist u. U. *nicht ernst gemeint*. Einmal in Bezug auf den Begriff des *Sollens*. Der Frager fragt vielleicht sich selbst und uns doch nur nach dem, was er zu tun wünscht; über sein eigenes *Begehren*, vielleicht über das Begehren seines wirklich guten Herzens möchte er mit seiner Frage zur Klarheit kommen. Oder er fragt nach dem, was er unter dem mannigfachen Druck seiner Lebenslage etwa tun *kann*, nach seinen oder unsern *Möglichkeiten* für das Gute. Oder er fragt, auch das kommt vor, nach einem rettenden *Geheiß*, nach dem Schutz einer *Ordnung* durch die, unter Ausschaltung der eigenen Verantwortung, der Ratlosigkeit seines oder unseres Gewissens gesteuert werden sollte. Alles vielleicht an sich sehr ernste, sehr wohl anzuhörende und mit guter Antwort oder gemeinsamer Abrede zu beantwortende Anliegen. *Nicht* ernst freilich als Frage nach dem, was der Frager, nach dem was wir *sollen*. Der Metallklang *dieser* Frage ist *so* offenbar noch nicht gehört. — *Nicht* ernsthaft ist vielleicht gefragt auch in Bezug auf den Begriff des *Tuns*. Der Frager fragt vielleicht aus einer nicht notwendig unedlen *Neugierde*. Er möchte sich orientieren. Er interessiert sich für ethische Probleme. Er möchte *wissen* — aber eben bloß wissen, was gut ist. Um uns oder jedenfalls sich selbst dann doch noch die zweite Frage vorzulegen, ob er es denn nun wirklich auch *tun* soll? Er kommt wie jener reiche Jüngling von gewissen Voraussetzungen her, die preiszugeben er nicht unter allen Umständen entschlossen ist, so ernsthaft er im Übrigen nach dem Guten, nach dem was er soll, zu fragen scheint. Er behält sich seine Freiheit noch vor. Er will es nicht wahr haben, daß eben jetzt die Entscheidung fällt, er möchte sie sich noch ein wenig vom Leibe halten. Was sollen wir ihm (oder wenn wir selbst der Frager sind, uns selbst) anderes sagen, als daß die Frage nach dem, was wir tun sollen auch in Bezug auf den Begriff des Tuns einen Metallklang, eine Dringlichkeit hat, die wir, auch wenn sie noch so aufrichtig in unserm Herzen und auf unsern Lippen ist, manchmal noch nicht gehört haben.

Die zweite Möglichkeit, die wir nun ins Auge fassen, sei also die,

daß die Frage in Bezug auf beide Begriffe ernst gemeint ist. Dann bedeutet zunächst der Begriff Sollen: dem Frager ist bekannt, was das heißt: Sollen, ein unbedingt an mich gerichteter Anspruch, der sich nicht dadurch bei mir legitimieren muß, daß er meinen Wünschen entspricht oder daß ich in der Lage bin, ihm gerecht zu werden oder daß jemand da ist, der für seine Autorität einsteht, sondern ein Anspruch, der in sich selbst gegründet und gefestigt so an mich gerichtet ist, daß ich ihn anerkennen muß, daß ich beansprucht bin. Frage ich wirklich nach dem was ich soll, wissend was das heißt: Sollen, dann zeige ich damit, daß dieser Anspruch an mich ergangen ist, daß ich also durchaus schon weiß, was ich soll. Aber warum frage ich dann noch danach? Ja, in der Tat: Warum? Darum offenbar (schon hier kehrt sich meine Frage um und wird zur an mich gerichteten Frage!) darum, weil ich ein Mensch bin. Und das bedeutet vielleicht, daß ich die Gnade habe, soeben aus dem Tiefschlaf des Vergessens dessen, was ich schon weiß, zu erwachen, mich seiner wieder erinnern zu wollen, um in und mit meiner ernsthaften Frage mir selbst die allein mögliche ernsthafte Antwort klar zu machen. Es bedeutet aber vielleicht auch das Andere, daß ich leichtsinnig genug bin, ernsthaft zu fragen, wo ich durch die Tat meiner Existenz ernsthaft antworten sollte, leichtsinnig, weil meine Frage ein Spiel ist, weil ich ja schon weiß, wonach ich so ernsthaft frage. So oder so: Die ernsthafte Frage: Was sollen wir tun? setzt voraus, daß zu ihrer gemeinsamen Beratung als über ein „Problem" gar kein Raum ist, daß mir vielmehr die Antwort in meiner konkreten Situation schon gegeben und bekannt ist, daß ich einem wirklich erhobenen und wirklich mich treffenden Anspruch gegenüber in der Entscheidung stehe. Anders könnte ich nach dem, was ich soll, nicht fragen, jedenfalls nicht ernsthaft fragen. Ernsthaft fragend verweise ich mich selbst aus aller Problematik in die Wirklichkeit, in meine besondere Wirklichkeit. Hier wird die Wahrheit erkannt oder gar nicht. Und ihre Erkenntnis kann sich dann nur darin vollziehen, daß wir sie tun. — Damit kommen wir zu unserem zweiten Begriff. Er bezeichnet im Unterschied zum ersten die wirkliche Frage in der Frage. Frage ich nämlich ernstlich, dringlich nach dem, was ich tun soll, so bekenne ich damit auf alle Fälle, daß ich auf jenen Vorbehalt meiner Freiheit, dies oder jenes zu tun, auf jenes Verschieben meiner Entscheidung Verzicht leiste, daß ich vielmehr nicht nur bereit bin, sondern schon im Begriff stehe, mich zu entschei-

den: daraufhin, daß ich weiß, was ich soll. Durch dieses Wissen ist mir die Freiheit, mich nicht zu entscheiden, abgesprochen. Eine Entscheidung in Bezug auf das, was ich weiß, wäre auch der Versuch, die Entscheidung zu verzögern. Was ich auch tue, was ich auch bin — in dem ich weiß, was ich soll, weiß ich, daß es die Entscheidung ist. Noch nicht gesagt ist, ob ich stehe oder falle, ob ich mich für oder gegen das entscheide, von dem ich weiß, daß ich es soll, ob also mein Wissen um das, was ich soll, mir zum Eckstein oder zum Stein des Ärgernisses wird. Das ist vielmehr die Frage. Nicht meine Frage, sondern die in und mit meiner ernsthaft gestellten Frage an mich gerichtete und von mir zu beantwortende Frage. Meine Antwort ist die Tat meiner Existenz für oder gegen das, von dem ich weiß, daß ich es soll. Diese Frage wird mir aber auch durch mein ernsthaftestes Fragen nach dem was ich soll, nicht abgenommen, sondern vielmehr aufgeladen. Aufgeladen zugleich mit der Last, die Antwort darauf nicht sowohl zu geben, als vielmehr mit der Tat meiner Existenz in diesem Augenblick zu sein. Bedeutet doch das Wissen um das, was ich soll, den Anspruch auf mich selbst, dem ich in diesem Augenblick als der der ich bin, genüge oder nicht genüge. Habe ich ernsthaft gefragt, so bin ich gefragt, gleichviel ob ich dem Anspruch genüge oder nicht genüge, so ist mein Existieren, gleichviel wie beschaffen es immer sei, gestempelt als Antwort auf diese Frage. Warum Frage? Warum Antwort? könnte auch hier eingeworfen werden. Warum kein Sollen, das als eindeutige unwiderstehliche Mitteilung, als übermächtige Kraft des Guten vielleicht, auf mich zukommt und mein Wollen und Tun wird? Warum kein Begegnen mit diesem Sollen unsererseits, das eindeutig und notwendig ihm entsprechen würde? Ja in der Tat: Warum? wäre wiederum zu bestätigen und wiederum zu antworten: Offenbar darum, weil wir Menschen sind und weder Gott, noch Götter, noch Halbgötter, weil wir versuchlich existieren, umgeben von der unbegreiflich unabweisbar realen Möglichkeit des Ärgernisses. Aber wie dem auch sei: auch von dieser Seite gesehen, bleibt offenbar, wo die Frage: Was sollen wir tun? ernsthaft aufgeworfen ist, für ein im Allgemeinen zu diskutierendes Problem kein Raum. Ich selbst bin in diesem Augenblick so oder so die Antwort auf diese Frage, habe mich als ernsthaft Fragender aus aller Problematik in die Wirklichkeit, in meine besondere Wirklichkeit verwiesen. In ihr, in meinem Tun oder Nicht-Tun dessen, was ich soll, erkenne ich die Wahrheit als die

Wahrheit, die mich rettet oder richtet. Daß diese Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche vernommen und verkündigt wird, darin ist sie allgemeine Wahrheit. Gemeinsames Bedenken und Bereden dieser Wahrheit aber kann nur darin bestehen, daß wir uns darüber verständigen: Da, da wird sie erkannt, in der Wirklichkeit der konkreten Situaton, in der du und ich uns befinden, wenn wir nach dem, was wir tun sollen, etwa ernstlich fragen. Diesen Verweis aus der Problematik des Allgemeinen in die Wirklichkeit des Besonderen und damit die einzig mögliche Antwort auf das sogen. ethische Problem gibt uns die Bibel, indem sie vom Halten der Gebote redet.

II.

Versuchen wir es, dem bisherigen Gang unserer Überlegungen entsprechend, uns zunächst über den Begriff der Gebote zu verständigen.

Als erste Frage begegnet uns hier offenbar die, ob wir wohl daran tun, statt wie bisher vom Sollen nun von den Geboten, also offenbar von gegebenen, konkreten, vielfachen Forderungen zu reden, von denen dann jedesmal eine ganz bestimmte das Gebot wäre, das wir in der Entscheidung des Augenblicks halten oder nicht halten? In der Tat, ist zu sagen, wer im Ernst vom Sollen redet, von dem Sollen, um das es sich handelt in der wirklichen Entscheidung, in der wir stehen, der muß von den Geboten, von den gegebenen, konkreten, vielfachen Geboten reden. Das Gebot, unter dem wir stehen, ist uns gegeben. Wer ein Sollen kennt, der kennt es als vollzogenen Anspruch an ihn selbst, von dem er das Gesetz, auf das sich dieser Anspruch begründet, auf keine Weise abstrahieren kann. Sonst kennt er es gar nicht. Es ist dir gesagt Mensch, was gut ist. Es gibt keinen Appell von dem dir Gesagten an das dir nicht gesagte Gute, sondern das dir Gesagte ist das Gute. Der Anspruch, von dem du getroffen bist, ist selbst das Gesetz. Da mag nun ein jeder mit sich selbst ausmachen, ob es sich mit dem an ihn ergehenden Anspruch so verhält, oder ob er etwa wirklich in der Lage ist, ihm gegenüber die Entscheidung zu suspendieren und einstweilen von dem ihm gegebenen an ein ihm nicht gegebenes Gebot zu appellieren. Weiß er, daß er in der Entscheidung steht, dann auch das, daß ihm das Gebot mit der Gewißheit seiner eigenen Existenz gegeben ist. Das Gebot, das uns in der Wirklichkeit der Entscheidung gegeben ist, ist aber immer ein konkretes Gebot, ein Gebot neben andern. Es ist nicht wahr, daß

jemand in der Wirklichkeit der Entscheidung dem Sittengesetz oder der Idee des Guten oder dem kategorischen Imperativ oder dem Willen Gottes im Allgemeinen oder seinem Gewissen im Allgemeinen gehorcht oder nicht gehorcht. Es ist darum nicht wahr, weil wir in der Wirklichkeit der Entscheidung einem Anspruch gehorchen oder nicht gehorchen, der an uns gestellt ist, über dessen Inhalt wir keine Verfügung haben. Wäre jenes Andere wahr, dann verhielte es sich offenbar so, daß wir selbst von Fall zu Fall über die Bestimmtheit jener unbestimmten Größen Sittengesetz, Imperativ, Wille Gottes u. s. f. zu befinden hätten. Wir hätten dann zwar geheimnisvoll irgendwoher das Wissen darum, daß das Tun des Guten unter einer unbedingt geltenden Regel stehe und unter allen Umständen die dieser Regel entsprechende Form haben müsse. Die Bestimmung dessen, was das Gute ist, was wir also tun sollen, wäre dann unsere Sache. Unser Tun wäre dann doch nur das Tun dessen, was wir wollen, unsere in der konkreten Tat fallende Entscheidung in Bezug auf den angeblich an uns gestellten Anspruch doch nur eine Entscheidung für uns selbst. Wir hätten dann unsern eigenen Spruch in das leere Gefäß einer jener Allgemeinheiten gegossen und ihm so glücklich (allzu glücklich!) die Form eines Anspruchs, eines absoluten Ausspruchs gegeben. Bleibt es dabei, daß wir es im Sollen der wirklichen Entscheidung mit einem wirklichen Ausspruch und Anspruch zu tun haben, dann ist er konkretes Gebot — abstraktes Gebot ist überhaupt kein Gebot — ein Gebot, über dessen Inhalt wir nicht zu verfügen haben, sondern über den verfügt ist, das uns inhaltlich bestimmt und gefüllt begegnet. Dann ist es klar, daß es eine Frage ist, auf die wir mit unserer ebenso konkreten Tat antworten müssen, nicht eine Antwort, die wir uns selbst gegeben haben, um sie dann durch unsere Tat bloß zu wiederholen und zu bestätigen oder im schlimmeren Fall uns selbst (aber doch nur uns selbst!) untreu zu sein. Was ist es denn mit jenen Allgemeinheiten? Das Sittengesetz oder die Idee des Guten ist offenbar der Begriff, der Inbegriff der Gebote, aber eben darum nicht selbst das Gebot, dem wir in der Entscheidung gehorchen oder nicht gehorchen. Der kategorische Imperativ ist Kants ausgezeichnete Formel für die Unbedingtheit, in der das Gebot Gebot ist. Nie und nimmer aber ist er — wenn man aus Kant nicht einen Unmittelbarkeitsphilosophen machen will — selber wirkliches, uns treffendes Gebot. Das Gewissen ist die Totalität unseres Bewußtseins, sofern es

vom Gebot getroffen werden, für das Gebot offen sein kann, aber wiederum nicht das Gebot selbst. Der Wille Gottes endlich — ja was ist der Wille Gottes anderes als eben das in diesem Augenblick mich treffende konkrete Gebot selbst? er am Allerwenigsten geeignet, gegen die Konkretheit und Einzelnheit des Gebots ausgespielt, als leere Form der Füllung durch unser eigenes Befinden für bedürftig erklärt zu werden. Wir meinen nicht gegen Kant, sondern letztlich — wenn auch vielleicht sehr letztlich — mit Kant zu gehen, wenn wir sagen: gerade die Unbedingtheit des Sollens, die Kants Anliegen war, schließt nicht aus, sondern ein, daß es nur ein konkretes, inhaltlich bestimmtes Sollen gibt, daß es in der wirklichen Entscheidung immer um den Gehorsam oder Ungehorsam gegen dieses und dieses Gebot geht, das abgesehen von unserem Dafürhalten gerade dieses und dieses ist, gerade so und so lautet. Darin, darin besteht die Entscheidung: nicht ob das Gebot wohl dies oder das von mir will, sondern ob ich wohl dem (in dem in konkretester Zuspitzung auf mich zukommenden Gebot) von mir Geforderten Gehör und Gehorsam leisten oder nicht leisten werde. Darum ist es so sachgemäß, daß der an den Menschen sich richtende Anspruch, wie er in der in der christlichen Kirche vernommenen und verkündigten Botschaft der Bibel vorliegt, nicht nur als schlechthin gegebenes Gebot auftritt, sondern auch auf der ganzen Linie als konkretes Gebot und darum auseinandergehend in eine Mehrheit von Geboten, in die berühmten zehn Gebote, in die vielen Gebote der Bergpredigt oder der epistolischen Ermahnungskapitel, auch in der konzentriertesten Formel in das bekannte, nicht in eine Einheit aufzulösende Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Konkretes Gebot ist das Gebot der Bibel auch als Glaubensgebot und immer kann es sich ihm gegenüber nicht um Gehorsam oder Glauben im Allgemeinen, sondern um den konkreten Gehorsam oder Ungehorsam, Glauben oder Unglauben handeln. Nicht nur: Du weißt, daß du sollst! sagt Jesus dem reichen Jüngling, sondern: Du weißt die Gebote! So, in dieser konkreten Weise weißt du, daß du sollst, stehst du in der Entscheidung. Es gehört zu den nicht im Allgemeinen, sondern nur im Besonderen zu beantwortenden Fragen: ob der in diesem Augenblick an dich und mich gerichtete Anspruch identisch ist mit der von der christlichen Kirche vernommenen und verkündigten Botschaft der Bibel? Ich würde in unserm Zusammenhang einfach darauf antworten mit der Gegenfrage: ob etwa

jemand da ist, der Lust hat, dies im Widerspruch zu seiner Taufe für seine Person im Ernst in Abrede zu stellen und was für einen andern an ihn gerichteten Anspruch er denn etwa ernstlich zu kennen meint? Und wiederum gehört es zu den nur im Besonderen zu beantwortenden Fragen, welches von den Geboten der Bibel oder in welcher konkreten Zuspitzung das Gebot der Bibel das jetzt und hier dir und mir gegebene Gebot ist, wobei übrigens eine Verständigung darüber nicht ausgeschlossen sein kann, daß Mehrere oder Viele im selben Augenblick von demselben Gebot sich getroffen wissen. Wie dem auch sei: wo Menschen vom Gebot getroffen, in der Entscheidung stehen, da ist es ein besonderes, bestimmtes Gebot, das sie getroffen hat. Das Gute ist dieses und dieses *mir* gegebene Gebot. Können mich andere trösten und ermutigen dadurch, daß sie mir sagen, daß sie mit mir unter demselben Gebot stehen, so kann mir doch kein anderer die Verantwortung dafür abnehmen, daß ich recht gehört habe, was gerade, jetzt gerade mir geboten ist, kein anderer mein Gewissen binden unter Berufung auf das, was er gehört hat. Und wiederum kann und soll ich auf Grund dessen, was ich gehört habe, gar sehr meines Bruders Hüter und nicht meines Bruders Zuschauer sein und kann doch keinem Andern die Verantwortung dafür abnehmen, daß er recht gehört hat, was gerade ihm geboten ist, kann mein Gewissen nicht zu dem seinigen machen. Wir können uns letztlich nur gegenseitig daran erinnern, daß es gilt, *recht* zu hören und dann müssen wir es uns gegenseitig wieder einmal glauben, daß wir *recht* gehört haben. In dieser Verantwortlichkeit und Freiheit des Einzelnen vernimmt und verkündigt die Kirche das biblische Gebot. Dieses Gebot aber *trifft* den Einzelnen, nicht hat er selber das Rechte zu treffen. Als bestimmtes Gebot kommt es zu ihm, nicht hat er selber zu bestimmen, was Gebot ist. Es ist *ein* Gebot und ein *konkretes* Gebot.

Wir sagen dasselbe, wenn wir nun sagen: das Gebot, mit dem wir es in der Wirklichkeit der konkreten Entscheidung zu tun haben, ist *Gottes* Gebot. Es kann sich fragen, ob wir *recht* hören, was uns geboten ist, ob wir uns also über den Sinn der unter allen Umständen jetzt fallenden Entscheidung im Klaren sind. Es kann sich aber nicht fragen, daß das vorhandene Gebot, ob gehört oder nicht gehört, *Gottes* Gebot ist, das Gebot des sich uns offenbarenden, durch seinen Ausspruch und Anspruch, durch sein Wort mit uns handelnden schlechthin souveränen Herrn. Gebote sind Aufträge, Anweisungen, Befehle dieses gebietenden Herrn,

nicht Paragraphen eines absoluten Corpus juris und das ist zweierlei. Aber wie kommen wir dazu, von diesem gebietenden Herrn zu reden? Antwort: Es steht nicht so, daß wir irgendwie dazu kommen, sondern wir müssen von ihm reden, wir haben schon von ihm geredet in allem, wovon wir bis jetzt geredet haben. Wo Gebot ist, da ist gebietender Wille. Ein absoluter Wille, so gewiß wir mit der ernsthaft gestellten Frage nach dem Guten das Vorhandensein, das für uns Vorhandensein eines absoluten Sollens anerkannt haben. Ein von dem unsrigen unterschiedener Wille, so gewiß er uns in dem was wir sollen, begegnet und keineswegs in uns selbst vorhanden ist, so gewiß wir durch sein für uns Vorhandensein radikal in Frage, in die Frage der Entscheidung gestellt sind. Ein persönlicher Wille, so gewiß er wie der einer menschlichen Person nie etwas Unbestimmtes, sondern immer etwas Bestimmtes, immer dies und das von uns will und so gewiß er uns in der von der Macht der Natur, des Schicksals und desgleichen charakteristisch verschiedenen Weise des unser Gewissen treffenden Wortes entgegentritt: ansprechen mag uns zur Not auch eine Blume oder ein Wasserfall, wer uns beansprucht, der ist Person; durch das Gebot sind wir aber beansprucht. Ein lebendiger Wille endlich, so gewiß er uns als der eine, der er ist und bleibt, folgt und vorangeht und in jedem besonderen Augenblick mit diesem und diesem besondern Gebot an uns herantritt. Dieser absolute, von dem unsrigen unterschiedene, persönliche, lebendige Wille im Gebot ist der Wille Gottes. Für oder gegen ihn fällt die Entscheidung, in die wir durch das Gebot gestellt sind. Indem wir ernsthaft fragen, anerkennen wir, daß wir nicht eigenen Rechtes sind, sondern einen Herrn, diesen Herrn, den Herrn haben. Ihn „haben" wie man eben den Herrn „hat", d. h. genau insofern als wir sein Gebot haben, als wir, du und ich, jetzt und hier sein Wort hören, also genau insofern als er kraft dieses seines Wortes uns „hat". Alles Reden von Gott aus einer Abseitsstellung, abseits von dem jetzt und hier dir und mir gegebenen Gebot, redet, ob es nun Bekenntnis oder Leugnung sei, nicht von Gott. Gott ist der, kraft dessen Wortes ich in der Entscheidung stehe, kein anderer.

Aber nun müssen wir, um einen weitern und nun den entscheidend wichtigen Aspekt vom Begriff des Gebotes zu gewinnen, gerade den letzten Satz auch umgekehrt betonen: Gott ist der, kraft dessen Wortes ich in der Entscheidung stehe. „Gott" ist aber gerade

in dieſer Wirklichkeit der Entſcheidung (auf die bezogen jenes höchſte Wort allein ſinnvoll ſein kann) nicht vollſtändig erkannt, ſolange wir ihn bloß als gebietenden Willen verſtehen. Indem er mir gebietet, mir die Entſcheidung im Sinn ſeines Gebotes u. zw. als die Tat meiner Exiſtenz gebietet, will er offenbar, wie Calvin einmal (Inſtit. III 6, 1) ſagt, daß zwiſchen ſeinem im Gebot handelnden Willen und meinem obsequium, meiner gehorſamen Entſcheidung symmetria et consensus ſtattfinde. D. h. aber: er will mich u. zw. mich für ſich. Er will nicht ohne mich ſein. Er will, daß ich als der, der ich bin, mit ihm ſei. Wir hätten die Entſcheidung, in der wir ſtehen, ſchlecht verſtanden, wenn wir nicht verſtehen würden, daß wir in ihr geliebt ſind, geliebt von eben dem, der uns durch ſein Gebot in die Entſcheidung ſtellt. Indem er das tut, ſagt er uns mit dem Gebot, daß er unſer Gott ſein will, daß wir ſein Volk ſein ſollen. Höre! heißt es, aber nicht: Höre Moab, Midian oder Amalek, ſondern: Höre Iſrael! Geſetzgebung findet ſtatt, weil Bundesſchluß ſtattgefunden hat, u. w. Abſchluß eines foedus μονόπλευρον, eines einzig in der Freiheit und dem Recht der einen Partei (ich brauche nicht zu ſagen welcher) begründeten Bundes. Der Urſprung des Gebotes iſt Liebe, Gnade, Erwählung. Wir hätten es gar nicht gehört, wenn wir es nicht ſo gehört hätten; denn dann hätten wir es nicht als Gottes Gebot gehört und dann ſicher auch nicht als wirkliches Gebot gehört. Wenn Iſrael ſeine Erwählung vergaß und verwarf, dann, dann vergaß und verwarf es auch die Gebote. Gerade das Gehör für die Gebote, das rechte Gehör, ohne das es keinen Gehorſam gibt, gilt der Liebe, der Gnade, der Erwählung im Gebot. Eben wegen dieſes Urſprungs der Gebote iſt nun aber der an mich und dich gerichtete Anſpruch Gottes nicht bloß Gebot, iſt es nicht das Gebot allein, mit dem wir es in der Entſcheidung zu tun haben. Das Geſetz iſt von Haus aus gratuitae adoptionis foedere vestita (Calvin, Inſtit. II 7, 2). Mit dem Gebot und als eigentlicher letzter Sinn des Gebotes kommt in dem an uns gerichteten Worte Gottes zu uns die Verheißung und erſt mit der Verheißung zuſammen haben wir das Gebot wirklich gehört. Nur wo es illegitimerweiſe entkleidet von der Verheißung d. h. dann aber: gar nicht gehört wird, iſt das Geſetz als abzuſchaffender „Zuchtmeiſter" „zwiſchenhinein gekommen". Mit der Verheißung gehört, iſt und bleibt es heilig, gerecht und gut, aufgerichtet und nie und nimmer abzuſchaffen. Das iſt aber die Verheißung: die mit dem mir ge-

gebenen Gebot vollzogene Zusage meiner Erwählung, die Zusage, daß Gott sich mir verbunden hat, daß ich in meiner Existenz, als der der ich jetzt und hier bin, Gottes Geliebter bin, er mein Gott und ich sein Kind. Vorgängig meiner Entscheidung für ihn, bevor es in der Tat meines Gehorsams gegen sein Gebot wahr geworden ist, daß ich sein Knecht bin und also auch bevor das Andere, das Absurde wahr geworden ist in der Tat meines Ungehorsams, daß ich sein unnützer, untreuer, verräterischer Knecht bin — vorher, vorher ist seine Entscheidung für mich gefallen und wenn Berge weichen und Hügel hinfallen, so wird seine Gnade nicht von mir weichen und der Bund seines Friedens nicht hinfallen. Seine Entscheidung vikariert insofern für die meinige, als in ihr, wie sie der letzte Sinn des an mich ergehenden Gebotes ist, so auch über den letzten Sinn meiner Entscheidung vorweg verfügt ist, als mit ihr dem Gebot, unter das ich gestellt bin, vorweg genug getan u. zw. vollkommen genug getan ist. Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Sein Gebot sicher nicht! Kraft seiner Entscheidung bin ich nicht der, den sein Gebot verdammen könnte, bin ich vielmehr so wie ich bin, in der Tat meiner Existenz, was auch von ihr zu sagen sein möge, was ich auch selber von ihr sagen müsse, in symmetria und consensus mit seinem Gebote, ist meiner Tat zugesprochen und nicht wieder abzusprechen die Gerechtigkeit, die sein Gebot fordert und die darum vor ihm gilt. Das ist das vom Gesetz nicht zu trennende Evangelium. Durch das Evangelium erst bekommt das Gesetz Wahrheit und Kraft. Ohne das Evangelium habe ich auch das Gesetz nicht als Gesetz gehört, nicht als Wort, das mich bindet. Erst damit erkenne ich ja die Gebote als solche, daß ich sie als Gottes Gebote erkenne. Aber erst damit erkenne ich sie als Gottes Gebote, daß ich Gottes Liebe in ihnen erkenne, die Liebe des Gottes, der mich für sich will. Und erst damit erkenne ich Gottes Liebe in ihnen, daß ich mir sagen lasse: Gottes Liebe ist unbedingte, durch meine Entscheidung nicht bedingte, sondern ihr vorangehende Liebe, Liebe ewiger Erwählung. So, als der unbedingt Geliebte, als der, über den entschieden ist, bin ich aufgerufen, mich zu entscheiden. D. h. nun aber: aufgerufen, der zu sein, der ich bin, also nicht mehr zu wählen, sondern erwählt zu sein und meine Erwählung zu bestätigen, die über mich gefallene Entscheidung durch meine Entscheidung auf alle Fälle zu vollstrecken, in meiner Entscheidung unter allen Umständen der von Gott Geliebte zu sein. Mit

der im Gebot an mich gerichteten, im Gebot wirklich von mir gehörten Frage ist mir auch die Antwort gegeben, ist mir gesagt, wer ich in der Tat meiner Existenz in diesem Augenblick bin. Du wirst — das ist das Letzte, was mit den Geboten zu mir gesagt ist — du wirst die Gebote halten.

III.

Wir wenden uns nun zu diesem zweiten Begriff, also zu unserem Tun dessen, was wir sollen. Die Gebote halten — darunter ist unzweifelhaft zu verstehen: sie wahr sein lassen in der Wirklichkeit unserer Tat, sie in unserem Handeln ebenso konkret erfüllt sein lassen, wie sie es in sich selber sind. Dann — wie anders etwa? — haben wir sie beobachtet, bewacht, bewahrt. Darum — oder eben um ihre Übertretung, ihre Nicht-Erfüllung durch unsere Tat, darum handelt es sich in der Entscheidung, in der wir stehen.

Als solches Halten der Gebote können wir nun aber unsere Entscheidung gerade nicht verstehen: in diesem Augenblick nicht, im vorangegangenen auch nicht, im nächsten auch nicht, niemals. Wir müßten das Gebot noch einmal schlecht verstanden haben, wenn wir dessen nicht gewahr sein sollten, daß es in dem Augenblick, in dem unsere Entscheidung fällt, zu unserem Richter wird, wir vor ihm dastehen als seine Übertreter. — Wir gehen noch einmal darauf zurück, daß das Gebot gegebenes konkretes Gebot ist. Es möchte leicht sein, unsere Entscheidung als Entscheidung für das Gebot zu verstehen und also uns selbst für gerechtfertigt zu halten, wenn wir es bloß mit einer allgemeinen Idee des Gebotenen zu tun hätten, dessen konkrete Füllung uns überlassen wäre. Wir würden es dann gewiß nicht anders füllen als eben so, wie wir es nachher erfüllen sollen und können. Um den fälschlich an Stelle des Gebots gesetzten kategorischen Imperativ versammeln sich darum bis auf diesen Tag notorisch nicht wenige von den 99 Gerechten, die der Buße nicht bedürfen. Die Gegebenheit und Konkretheit des wirklichen Gebots verdirbt uns dieses Spiel. Ihm gegenüber ist es immer so, daß wir im Augenblick der Entscheidung doch noch irgend etwas dazu- oder davontun und also etwas Anderes tun als das was uns geboten ist, und also das uns Gebotene nicht tun. Daß wir das, was wir an seiner Stelle tun, für geboten halten, daß es uns vielleicht früher einmal geboten war oder später einmal geboten sein könnte, daß es vielleicht Andern, vielleicht allen Andern geboten ist, das ändert nichts daran, daß wir

das uns jetzt Gebotene nicht getan haben. Und auch das fällt in diesem Zusammenhang nicht ins Gewicht, ob wir uns mit dem, was wir tun, von dem uns Gebotenen weit oder weniger weit entfernen. Entfernen wir uns gelegentlich sehr weit davon, so kann und soll uns daran nur klar werden, daß wir uns von ihm entfernen, was uns vielleicht nicht klar wird, wenn wir uns, mit mehr Glück als Verstand, Dei providentia et hominum confusione auf weite Strecken nur so ein wenig von ihm entfernen. Es ist furchtbar, eines Tages in weiter Ferne vom Gebot erwachen zu müssen, aber was wir dann wissen, ist dennoch wahrer als das, was wir in näherer Ferne von ihm vielleicht immer noch meinen träumen zu können. Wahr ists, daß unser Tun allezeit nicht etwa unvollkommener Gehorsam, sondern Ungehorsam ist gegen das Gebot. Denn Entscheidung heißt: Entweder-Oder! Und was wir tun sollten, das haben wir in kleinerer oder größerer Ferne nicht getan, werden es auch nicht tun, auch nicht auf unserm Totenbett, wie ein berühmter Lutherforscher gutmütig genug gemeint hat annehmen zu dürfen. Ich kann das nicht beweisen, daß unsere Entscheidung, so weit das Auge reicht, Streit gegen das Gebot bedeutet. Wir berühren hier die Wahrheitsfrage, die nicht im Allgemeinen, sondern nur im Besonderen zu beantworten ist. Nur fragen kann ich, ob etwa Einer da ist, der von seinem Tun das Gegenteil zu sagen den Mut hat? Der also in seiner Entscheidung das konkrete Gebot konkret erfüllt zu haben oder in Zukunft konkret erfüllen zu werden denkt? Oder der sich getraut, seine Abweichung nur als relativ, nur als Unvollkommenheit zu beurteilen? — Wir gehen noch einmal darauf zurück, daß das Gebot Gottes Gebot ist. Nostri non sumus, sed Domini, so hat Calvin (Instit. III 7, 1) das Wesen des wirklichen Gehorsams formuliert. Wäre es anders: handelte es sich nicht darum, sich dem Herrn zu beugen und Knecht zu sein, sondern etwa darum, dem Stern in der eigenen Brust oder der Macht einer alten allgemeinen Gewohnheit oder auch der eines neuen allgemeinen Aufschwungs zu gehorchen, wie sollte dann Gehorsam und Gerechtigkeit nicht in unserm Bereich liegen? Aber wer hört denn etwa in seiner Entscheidung auf, sein eigen zu sein, sein eigen sein zu wollen? Wer gleicht denn nun etwa wirklich dem Zöllner im Tempel darin, daß er aufgehört hat, mit Gott zu verhandeln auf Grund seines Guthabens und um sich selbst gerade vor Gott erst recht zu behaupten? Wer gibt denn etwa den Vorbehalt auf, daß er, gerade in seiner Entscheidung für das vermeint-

liche Gute, sein eigener Herr ist? Wann und wo handeln wir denn etwa wirklich gebunden, wie wir im wirklichen Gehorsam gegen das Gebot allein handeln können? Tun wir das aber nicht, dann ist das Gebot übertreten und wenn wir es, wie es der Pharisäer meinte geltend zu machen können, scheinbar in seinem konkretesten Gehalt erfüllt hätten. Gott wollte mich, gerade mich habe ich ihm wieder einmal entzogen. Wiederum ists gewiß ein bedeutsamer Unterschied, ob wir uns dieses unseres fortwährenden Aufruhrs in Taten und auf Wegen offenbarer Willkür bewußt werden oder ob er sich in Form des stillen sanften Eigensinns des im Ganzen gutartigen und wohlerzogenen Musterkindes vollzieht. Aber hier kann dieser Unterschied nicht wichtig sein. Entscheidung heißt: Entweder-Oder! und was geschehen sollte, das gerade ist nicht geschehen. Wiederum gibt es hier keinen Beweis, nur den Appell an unser aller besondere, höchst besondere Kenntnis des Sachverhalts, um die Frage, ob etwa jemand da ist, der der Meinung sein sollte, einmal, auch nur einmal Gott, wirklich Gott wirklich gehorcht zu haben? — Wir gehen endlich noch einmal darauf zurück, daß uns mit dem Gebot gesagt ist, daß wir Gottes Bundesgenossen, Erwählte und Geliebte sind. Damit ist gesagt, was das Gebot als Gehorsam letztlich von uns fordert: Liebe. Sie ist des Gesetzes Erfüllung. Liebe zu Gott und (als Frage- und Ausrufzeichen nicht zu übersehen, nicht davon zu trennen, obwohl das ein Anderes ist!) Liebe zum Nächsten, in der es sich in jeder unser Entscheidungen greifbar bewährt oder nicht bewährt, ob wir Gott denn etwa wirklich, wirklich mit der Tat unserer in das Verhältnis zum Nächsten gestellten Existenz lieben. Wiederum wäre es uns ein nicht allzu Schweres, unsere Entscheidung für gut und uns selbst für gerecht zu halten, wenn uns Gott nicht so unheimlich nahe träte in seinem Gebot, wenn er uns nicht liebte, wenn es also nicht gerade Liebe, Gegenliebe wäre, was das Gebot letztlich von uns will, wenn wir bloß als Sklaven eines fernen fremden Schicksals oder als Organe einer sittlichen Weltordnung zu gehorchen hätten ohne ihn gerade lieben zu müssen, wie man z. B. dem Staat sehr wohl und vollkommen gehorchen und dienen kann, ohne ihn auch nur ein bischen zu lieben. Gott aber fordert Liebe für sich und den Nächsten. Sein Gebot fordert durchaus unser Herz. Lieben aber heißt durchaus nicht ohne den sein wollen, in allem mit dem sein wollen, den man liebt, in der gleichen unwiderstehlichen Selbstverständlichkeit, mit der man nicht ohne sich selbst sein kann. Wann und wo wäre

nun eine unserer Entscheidungen dadurch charakterisiert, daß wir in ihr mit Gott sein wollen wie er mit uns ist oder mit unserm Nächsten wie mit uns selbst, und dadurch unsere Erwählung betätigten? Welcher Erwählte fände etwas in seinem Leben, auf das er in diesem Sinn die Hand zu legen sich getraute? Im Heidelberger Katechismus steht zu lesen, daß ich vielmehr „von Natur geneigt bin, Gott und meinen Nächsten zu hassen". Es wäre wohl schön, sich den Kopf aus der Schlinge ziehen zu können, wie jener bekannte deutsche Publizist, der mir neulich schrieb, die Verfasser dieses Katechismus hätten gewiß, in dem dunklen 16. Jahrhundert allerdings nicht unbegreiflicherweise, an schwerer Schizophrenie gelitten. Aber es könnte ja doch sein, daß man sich auch im 20. Jahrhundert und ohne allzu schlimme Schizophrenie ehrlicherweise gestehen müßte, daß man in allen seinen Entscheidungen, so korrekt und so gehorsam sie das Gebot zu erfüllen scheinen, im tiefsten Herzensgrund wirklich gerne ohne Gott und ohne den Nächsten sein möchte, daß uns die Liebe, die Liebe als des Gesetzes Erfüllung wirklich abgeht. Wieder mag es gewichtige Unterschiede geben im Grad unserer Nicht-Erwiederung der uns mit dem Gebote begegnenden Liebe Gottes. Aber was hilft uns hier ein Gradunterschied? Entscheidung heißt: Entweder-Oder! Stehen wir jemals anderswo als in der Nicht-Erwiederung? Das ist die Frage. Die Frage wiederum und kein Beweis. Die Wahrheit, um die es hier geht, ist die besondere Wahrheit. Will ein Begeisterter aufstehen und von sich sagen: *er*, *er* liebe Gott und den Nächsten, so kann *ich* ihm den Mund nicht stopfen. Aber vielleicht steht keiner auf und sind wir nochmals mit *Calvin* (Instit. III 14, 11) einig in der Einsicht: nullum unquam exstitisse pii hominis opus, quod, si severo Dei judicio examinaretur, non esset damnabile. Betrachten wir unsere oder anderer Entscheidungen von außen, dann mag uns wohl viel übrig bleiben, milder zu urteilen. Stehen wir *in* der Entscheidung, betrachten wir unser eigen Angesicht im Spiegel und laufen nicht davon, um zu vergessen, was wir gesehen haben, sondern sagen uns, daß *das*, *das* uns die Antwort ist auf das, wonach wir durch das Gebot gefragt sind, dann geht uns doch wohl für alle andern Urteile über diese Antwort der Atem aus. Wir tun nicht das Gute. Wir tun — ein Drittes gibt es nicht — das Böse.

Wäre unsere Entscheidung nur das, als was wir selbst sie verstehen, dann wäre jetzt nichts weiter zu sagen als das Zusammenfassende: daß wir die Gebote nicht gehalten haben, nicht halten und

nicht halten werden. Und der verzweifelte Versuch, uns vor dem an uns ergehenden Anspruch die Ohren zu verschließen und zu vergessen, daß wir in der Entscheidung stehen, wäre das Einzige, was angesichts dieses Ergebnisses etwa zu unternehmen wäre. Aber so ergeht der göttliche Anspruch nun gerade nicht an uns, daß wir hier Halt machen oder vielmehr so entwischen könnten. Bevor unsere Entscheidung fiel gegen das Gebot, war über sie entschieden, daß sie nicht Ungehorsam sondern Gehorsam, nicht Übertretung, sondern Halten des Gebotes sein solle. Bevor wir das Verkehrte wählten, supra lapsum, wie die rechtgläubige reformierte Theologie lehrte, waren wir erwählt. Bevor wir nicht liebten, waren wir geliebt. Bevor unser Ungenügen an den Tag kam, war für uns genug getan. Gottes Treue wird aber durch unsere Untreue nicht aufgehoben. Wir erinnern uns nun an das vom Gesetz nicht zu trennende Evangelium von Gottes Entscheidung, in der der letzte Sinn unserer Entscheidung vorweggenommen ist, bestimmt ist als Gehorsam, als Gerechtigkeit, als Halten der Gebote. Als meine Entscheidung kann ich sie in dieser Bestimmung nicht verstehen, haben wir gesehen. Als meine Entscheidung kann ich sie eindeutig nur unter dem Gericht des Gebotes sehen und verstehen, darüber gibt es unter Leuten, die Sentimentalitäten und Illusionen nicht lieben, nur eine Meinung. Aber was sie als meine Entscheidung meines Wissens nicht ist, das kann sie sein, das ist sie laut des Evangeliums prädeterminiert in Gottes Liebe: vergebene Sünde d. h. dann aber: gerechtfertigte Tat, gutes Werk. Und kann ich sie als solches nimmermehr sehen und verstehen — wie könnte ich auch? und wie dürfte ich auch? — bleibt sie als meine Entscheidung im Gericht des Gebots — und wehe uns, wenn wir sie diesem Gericht entziehen wollten! — so besteht die Vollstreckung unserer Erwählung, zu der wir aufgerufen sind, darin, daß wir unsere Entscheidung in dieser ihrer Bestimmtheit durch Gottes Entscheidung, daß wir also unsere Rechtfertigung, die Rechtfertigung des Sünders und seines argen Werkes glauben. Glauben heißt Ja sagen zur ganzen Gnade, nichts sonst, und geschieht in der Kraft des Geistes derselben Gnade, nicht anders. Der Glaube kann sein — wenn wir nämlich glauben — der letzte Sinn unserer Entscheidung, in welch letztem Sinn sie dann, welches auch ihr Inhalt sei, Gott wohlgefällig ist, Entscheidung für das Gebot, Halten der Gebote. Denn im Glauben — wenn wir nämlich glauben — erkennen wir unsere Entschei-

dung gestellt in Gottes Entscheidung und darum von Gott angenommen als das, was sie als unsere Entscheidung unseres Wissens nie sein könnte: angenommen als die rechte Entscheidung. Im Glauben — wenn wir glauben — hören wir das Wort wie es uns gesagt ist als Gesetz und Evangelium und darum sind wir im Glauben Täter des Worts, des Evangeliums und des Gesetzes, in ihrer Sündigkeit freigesprochen d. h. aber mit der Gerechtigkeit Gottes bekleidete Sünder. Nicht darum, weil der Glaube nun etwa die fehlende Heldentat, das reine Werk des Gehorsams wäre, durch die unser Ungehorsam nachträglich entschuldigt und wohl gar rühmlich würde. Wir wissen auch von unserm Glauben nichts Besseres als wir von unserm Tun wissen. Glauben müssen wir auch, daß unser Glaube der rechte Glaube ist. Und eben im Glauben erkennen wir unsern Ungehorsam als unentschuldbar. Wohl aber darum, weil unser Glaube — wenn wir glauben — als letzter Sinn unserer Entscheidung Gottes des Gesetzgebers und Richters eigener Sinn, sein Werk, das Werk des heiligen Geistes ist, durch das wir — ohne Entschuldigung, ohne Ruhm — frei sind vom Gericht, indem es über uns ergeht, gerechtfertigt, indem wir als Übertreter entlarvt werden, angenommen indem wir uns selbst preisgeben müssen. Ich brauche nicht zu sagen, daß es die besondere, die schlechthin besondere Wahrheit in der Wirklichkeit unseres Augenblicks ist, die wir hier aufs neue berühren. Der Geist weht, wo er will. Und darum gilt: Der Glaube ist nicht jedermanns Ding, als der kühne, von außen gesehen einfach absurde Griff nach der Erwählung nicht und erst recht nicht als das entscheidende Ereignis der Liebe Gottes selber. Kann die christliche Kirche, als Gemeinde der gerechtfertigten Sünder die Botschaft vernehmen und verkündigen: Glaube! Glaube an den Herrn Jesum Christum! Glaube und halte alles andere für Dreck! Denn das, das ist die Antwort auf die Frage: Was sollen wir denn tun? das, das ist das Halten der Gebote! — so kann doch auch in der Kirche, gerade in der Kirche keiner für den andern glauben, keiner den andern sicher vorübergeleiten an dem finstern Abgrund der Verwerfung, des Unglaubens, des Bleibens in der Sünde, der Sünde gegen den heiligen Geist, der die andere Seite jener besonderen Wahrheit ist. Und ist ihre erste Seite die Erwählung, der Glaube, die Vergebung der Sünde, so wird doch gerade ihr durch nichts als durch sich selbst d. h. aber durch Gott selbst garantiertes Wahrsein dem, der als Glied der Sünderkirche glaubt, keinen

Augenblick nicht Erinnerung sein daran, daß wer da steht, wohl zusehe, daß er nicht falle. Denn Entscheidung ist auch die durch das Gebot letztlich geforderte Glaubensentscheidung. Und wie die Wahrheit des Gebots, wie die Wahrheit des Gerichtes, das das Gebot für uns bedeutet, so ist auch die Wahrheit der Glaubensentscheidung, die Wahrheit unserer Rechtfertigung nicht evident seiende, sondern evident werdende Wahrheit, gleich dem Manna in der Wüste nicht zu konservierende, nicht zu magazinierende Wahrheit, Wahrheit Gottes, in der wir stehen oder fallen können. Denn auf Gott können wir nicht die Hand legen, sondern wir leben davon, daß er seine Hand nicht von uns abzieht.

Dürfen wir nun etwa Halt machen? Nein, noch einmal nicht und nun noch einmal: gerade hier nicht etwa entwischen! Die Frage: Heben wir nun das Gesetz auf durch den Glauben? ist eine ebenso alte wie törichte Frage und ist doch um unserer Torheit willen eine Kontrollfrage, an der es sich lohnt, nicht vorüberzueilen. Wir beantworten sie also und stellen nochmals fest: Nein, durch den Glauben gerade wird das Gesetz aufgerichtet und unerschütterlich befestigt. Nicht so, als ob der Glaubende das Gebot nun auf einmal doch in seiner eigenen Entscheidung erfüllte aus lauter Lust und Liebe und in lauter plötzlich gewonnener Freiheit zum Guten, sodaß er, als Glaubender vom Nicht-Glaubenden unzweideutig und direkt zu unterscheiden, Dinge täte, die der Vergebung und Rechtfertigung nicht mehr oder nur noch in einem irgendwie abgeschwächten Maße bedürftig wären. So hat freilich Luther gelegentlich geredet und allzu gerne werden ihm gerade solche Sprüche von den allzu Siegreichen in Deutschland und anderwärts nachgeredet. Warnung ist hier am Platz, im Einklang mit andern bessern Sprüchen desselben Luther, an denen es zum Glück auch nicht fehlt. Der heilige Geist wird nicht der Herren eigener Geist, auch nicht der Herren Christen, das ist gerade im Glauben wohl zu bedenken. Ihre Lust, Liebe und Freiheit ist von der anderer Leute nicht unzweideutig, nicht direkt zu unterscheiden. Ihre Werke, auch ihre feinsten und besten Werke dem Gericht des Gebotes zu entziehen, werden sie selbst gerade im Glauben weislich unterlassen. Rechtfertigung, wahre Kirche, wahres Christentum, wahre Christen, Halten der Gebote, das alles gibt es nur im Glauben, nicht im Schauen. So weit das Auge reicht, ist das, was Menschen, auch glaubende Menschen, tun, nicht Halten der Gebote. Das Halten der Gebote geschieht in der ver-

gebenen Sünde des gerechtfertigten Sünders d. h. aber im Glauben und nicht anders. Aber eben über dieses Geschehen im Glauben ist nun noch ein Wort zu sagen. Glauben heißt Ja sagen zur ganzen Gnade, haben wir gesagt. Gnade aber ist Gesetz und Evangelium, Evangelium und Gesetz, in dieser Ganzheit ergeht Gottes Ausspruch und Anspruch. Der Sünder, der Übertreter der Gebote, der Mann der verkehrten Entscheidung vernimmt ihn, er, den er darum wahrlich auch als glaubender und gerechtfertigter Sünder angeht, trifft, in das helle Licht des Gebotes stellt. Kraft der Entscheidung Gottes, kraft des Evangeliums ist ihm seine verkehrte Entscheidung vergeben, ist sie angenommen als die rechte. Aber kraft derselben Entscheidung Gottes, kraft des Gesetzes ist sie offenbar auch, ohne dem strengsten Gericht entzogen zu sein, ja vielmehr so gerade unter das Gericht gestellt, in sich selbst eine andere. Nicht als unsere Leistung und Heldentat, sondern kraft der Entscheidung Gottes, kraft desselben Geistes der Gnade, dessen Werk es ist, wenn wir glauben, gibt es eine Heiligung unserer verkehrten Entscheidung, einen Charakter des Gehorsams, den, merkwürdig genug, unser Ungehorsam bekommen kann, in der nicht abgelegten Hülle des alten ein neues Leben, nicht in der Unmittelbarkeit, sondern in der Mittelbarkeit, im Schatten des Gesetzes, das auch Gnade ist, aber daselbst ein neues Leben, ein Halten der Gebote, das freilich auch nur vergebene Sünde sein kann, als solche nun aber unvermeidlich geschehen muß, es wäre denn, wir hätten auch das Evangelium nicht, d. h. wir hätten Gottes Anspruch gar nicht vernommen. Lassen Sie mich diese letzte Einsicht an Hand eines bekannten Gedankengangs der reformatorischen Theologie in drei Punkten kurz entwickeln.

1. Kraft der im Glauben bejahten Entscheidung Gottes oder kraft des heiligen Geistes der Gnade ist auch unsere verkehrte Entscheidung nicht ohne heilsame Übung und Disziplin. Die Gebote hören ja nicht auf, ihre konkrete Sprache zu uns zu reden. Halten wir sie nicht, so bedeutet das, daß wir sie hören, doch unvermeidlich, daß uns in unserer Übertretung Maß, Ziel und Grenzen gesteckt, daß in der Unordnung Ordnung aufgerichtet, in der Wüste eine Orientierung möglich ist. Wie eine Räuberbande, durch Zuchthaus- und Galgendrohung von Moral und Recht der bürgerlichen Gesellschaft handgreiflich geschieden, nicht umhin kann, innerhalb ihrer eigenen Sphäre Moral und Recht zu anerken-

nen, Räubermoral und Räuberrecht, aber Moral und Recht, so gibt es ein Halten der Gebote mitten in unserer Entscheidung, die als solche die verkehrte ist, einen Respekt vor den Geboten, in deren Verkündigung Kirche, Schule und Haus wahrhaftig nicht umsonst arbeiten. Hier werden uns dann die Unterschiede zwischen größerer oder kleinerer Ferne vom Gebot durchaus nicht gleichgültig sein können. Rechtfertigt uns die kleinere Ferne nicht, besteht zu der Haltung des Pharisäers im Tempel kein Anlaß und darf es auch in der größten Ferne keine Verzweiflung geben, so gibt es doch aus der Ferne in die Nähe Wege, deren Begehen hoffnungsvoll ist, nicht um der zu erreichenden Ziele willen, sondern weil der Sinn dieses Gehens Übung und Disziplin ist, die Gnade der Heiligung und des Gehorsams. Wer gerechtfertig ist, der ist auch geheiligt. Wer glaubt, der gehorcht auch, auf seiner Stufe, in seinen Grenzen, in seiner Sünde, Torheit und Bosheit, aber er gehorcht. Heute gerichtet, weiß er sich morgen wieder verantwortlich. Sonst würde er auch nicht glauben.

2. Kraft der im Glauben bejahten Entscheidung Gottes oder kraft des heiligen Geistes der Gnade ist auch unsere verkehrte Entscheidung nicht ohne heilsame Demütigung. Das Gebot hört nicht auf, uns den Meister zu zeigen, uns im wörtlichsten Sinn heimzuschicken, nämlich zu dem Herrn, dem wir gehören, und zu seiner Barmherzigkeit. Auch der Glaubende hat es nötig, immer wieder glauben zu lernen und darum durch das Gebot sich erschrecken zu lassen. Was Röm. 7 von der Wirkung des Gesetzes zu lesen steht, das hat und das behält volle Aktualität. Rechtfertigt uns unser Erschrecken, auch unser tiefstes Erschrecken nicht, weil es nicht wahr ist, wenn Leute sagen, sie hätten sich „dem Herrn übergeben", weil es vielmehr immer wieder wahr ist, daß sie wie wir alle dazu noch lange nicht erschrocken genug sind, so ist es doch nicht gleichgültig, ob wir uns durch das unerschütterlich in Kraft stehende Gebot in unserer Sicherheit wenigstens ein Stück weit erschüttern lassen. Der Sinn solchen Unruhig- und Unsicherwerdens ist dann wiederum unsere Heiligung, unser Gehorsam. Wer glaubt, der fürchtet den Herrn. Heute zuversichtlich, allzu zuversichtlich wahrscheinlich, wird er morgen wieder anfangen mit diesem Anfang der Weisheit. Wollte er sich dessen weigern, so würde er gewiß auch nicht glauben oder in seinem unerschrockenen Glauben sicher nicht gerechtfertigt sein.

3. Kraft der im Glauben bejahten Entscheidung Gottes oder

kraft des heiligen Geistes der Gnade ist auch unsere verkehrte Entscheidung nicht ohne heilsame Dankbarkeit. Das Gebot hört nicht auf, uns an die Liebe, die nicht erwiederte Liebe Gottes zu erinnern. Von Vergeltung kann keine Rede sein. Wir werden auch bei größtem lebendigstem und tiefstem Glauben an Gott nie auch nur annähernd so handeln, wie er an uns. Es ist nicht wahr, wenn man sagt, daß wir in unserm Gewissen mit seinem Willen einig werden können. Wir sind in unserer Entscheidung unseres Wissens nie gerecht. Es kann aber sein und es muß so sein, daß wir als die Aufrührer, als die wir uns selbst jeden Tag entdeckt und verurteilt finden durch sein Gebot, ein Zeichen tun, demonstrieren möchten, daß wir seine uns eben in seinem Gebot nahegehende Liebe wenigstens als solche verstanden haben und dazu wird uns dann eben sein Gebot mitten in dem Urwald unserer Übertretung Wegweiser sein, „ein Licht auf unserem Wege", dazu werden wir uns durch das Gebot, das uns richtet, nun auch ausrichten lassen. Der hoffnungsvolle Sinn solchen Ausgerichtetwerdens, solcher symmetria und solches consensus mitten in der Zweideutigkeit ist unsere Heiligung, unser Gehorsam. Wer glaubt, der dankt und wird damit Gott und dem Nächsten nicht verborgen sein. Heute trotzig gegen Gottes Liebe und ein Täter toter Werke unter seinen Nächsten wird er aus Dankbarkeit morgen wieder kommen. Täte er es nicht, so würde er auch nicht glauben.

Das also ist das Andere, was über das Halten der Gebote zu sagen ist, soweit es sich auf der untern Ebene, im Bereich dessen, was wir sehen und verstehen, abspielt. Noch einmal: Gnade ist die Rechtfertigung, Gnade ist auch die Heiligung. Es ist lebensnotwendig zu wissen, daß man diese beiden Begriffe nicht scheiden darf, aber unterscheiden muß. Sie gleichen zwei parallelen Geraden, die sich im Unendlichen schneiden. Das Unendliche aber ist das Ende, da Gott sein wird Alles in Allem, die Hoffnung, die Erlösung. Wer, nach Synthesen lüstern, jetzt und hier schon mehr sagen will, als nüchtern und bestimmt mit Calvin: Rechtfertigung und Heiligung, der sehe zu, daß er nicht weniger sage.

Prophet und prophetisches Wort*)

Von

Karl Refer

Das Buch des Propheten Amos steht in der Bibel. Das bedeutet, daß die Kirche für dieses Buch einen ganz bestimmten Anspruch geltend macht. Dieser Anspruch aber ist nichts anderes als die Anerkennung des Anspruchs, den der Prophet selbst für sein Zeugnis erhebt. Der Anspruch ist: daß hier aus Offenbarung geredet werde. Er bezieht sich auf die Person des Propheten als den Träger und Künder des Worts und auf das prophetische Wort als die Sache.

Über den Anspruch der Sendung des Propheten ist zwischen Amos und Amazja verhandelt (7, 10—17). Der Priester rechnet ihn zu dem im Volk Israel seit Alters bekannten Stande der Seher, der später in dem der Propheten aufgegangen war: „Vor Zeiten sagte man in Israel, wenn man Gott befragen ging: Kommt, wir wollen zum Seher gehen! Denn die jetzt Propheten genannt werden, nannte man vor Zeiten Seher" (1. Sam. 9, 9).

Gegen diese Einschätzung aber richtet sich der volle Widerspruch des Amos: „Ich bin kein Prophet und kein Prophetenjünger". Das heißt: mit diesem Stande der Seher-Propheten und ihrer Zunft will er nichts zu tun haben. Diese Unterscheidung ist um so verwunderlicher, als er an anderer Stelle auch diese Propheten als von Gott Erweckte bezeichnet, die den Widerspruch ihres Volkes gefunden haben (2, 11 f.). Trotz dieser religiösen Wertung und des gemeinsamen Schicksals der erfahrenen Ablehnung behauptet er mit stärkster Betonung, ein Andrer zu sein als sie. Fragt man ihn aber: was bist du denn? — dann weiß er sein Besonderes mit keinem Namen zu benennen. Und so ist in der Folge der von ihm so nachdrücklich abgelehnte Prophetenname für ihn und die Männer seiner Art notwendig doch wieder die Bezeichnung geworden bis auf diesen Tag. Aber um so ernster muß deshalb der Anspruch genommen werden, den diese „Propheten" für sich erheben. Wir dür-

*) Aus dem soeben erschienenen Buch „Amos", die Worte des Propheten, übersetzt und gedeutet, mit Einleitung und Nachwort versehen von Karl Refer. Chr. Kaiser-Verlag München MM. 7.70.

sen ihren Namen rechtmäßig nicht gebrauchen, ohne diesem Protest des Anfangs Raum zu geben, der auf die unbenannte Zugabe deutet, die ihre Unterschiedlichkeit ausmacht. Und das am wenigsten, wenn man wie in unserer Zeit ohne Erkenntnis und Scheu Propheten-mäntel verteilt.

Amos bezeichnet sich nach seinem Stande als Hirt und Feigen-bauer. Also auch als Prophet bleibt er unverändert in der bis-herigen Ordnung und Stellung. Die göttliche Berufung bedingt wohl einen Abruf auf Zeit, sie bedeutet aber keinen neuen irdischen Beruf; und die Ausrichtung des Auftrags im Nordreich macht ein Verlassen der Heimat und dadurch ein wenigstens vorübergehendes Aufgeben seiner bäuerlichen Tätigkeit nötig, sie begründet aber keine Aussonderung und Heiligkeit irgendwelcher Art. Deshalb ist auch gleichgültig, welchem irdischen Stande ein Prophet angehört. Daß Amos ein Hirt ist, Jesaja aus königlichem, Jeremia aus prie-sterlichem Geschlecht stammt und der Christus nach dem Fleisch ein Bauhandwerker ist, macht für ihren Dienst in Gottes Reich nichts aus. Denn in alledem ist nur ihre Menschlichkeit, die keiner-lei Geltung beansprucht. Das Entscheidende liegt an ganz anderer Stelle: in Ruf und Auftrag Gottes. Also ganz und gar nicht bei dem Menschen, seinem besten Willen und seinem höchsten Ansehen, sondern jenseits der menschlichen Grenze, ganz ausschließlich in Gottes Wille und Tat: „Aber der Herr nahm mich von der Herde hinweg und der Herr sprach zu mir . . ."

Diesem Rufe ist zu folgen, diesem Auftrag zu gehorchen. Der Mensch aber sucht zu fliehen und den Dienst zu versagen; dann ver-tritt ihm der Herr den Weg und macht alles Verweigern und Aus-weichen unmöglich. Dieser Herr, der sich Menschenkinder zu Pro-pheten beruft, erhebt seine Stimme im Toben des Gewitters: vor ihm versinkt die Welt des Hirten und welkt alle irdische Höhe und Herrlichkeit, und Er steht allein als furchtbarer Gebieter da (1, 2). Und dieser Herr, wenn er redet, gleicht dem brüllenden Löwen, und vor Ihm, in Furcht und Zittern gehorchend, wird der Mensch Prophet (3, 8).

Aber mitten in dieser furchtbarsten menschlichen Bedrängnis durch Ruf und Rede des lebendigen Gottes ereignet sich nun das Unerhörte: daß diese Menschen seinen Spruch vernehmen und dar-um für sich in Anspruch nehmen, Gottes Rat zu wissen und sein Wort zu künden. „Nichts tut der Herr, ohne seinen Plan seinen Knechten enthüllt zu haben" — darf Amos rühmen (3, 7). Und die

Worte, die er verkündet, werden eingeleitet oder bekräftigt mit der Versicherung, daß so der Herr spricht oder bei sich geschworen hat.

Die religionsgeschichtliche Theologie hat den größten Eifer an die Erkundung der geheimen Erfahrungen der Propheten gewandt. Was könnte es auch für eine ganz auf die Phänomenologie der Religion eingestellte Forschung Interessanteres geben? Für die Sache aber ist mit dieser Methode nichts zu gewinnen. Denn ob die Berufung und Beauftragung so oder so, auf bekanntem oder außergewöhnlichem Wege, im Traum oder Wachen, in Ekstase, Vision oder wie immer sonst geschieht, ist im Grunde belanglos: immer wird es im Bereich des Endlichen und Zeitlichen liegen, weil allein da der wirkliche, endliche und zeitliche Mensch zu treffen ist. Das Entscheidende aber ist doch erst dies, daß darin der Mensch von Gott getroffen ist. Das ist aber ein Anderes als selbst die allergeheimsten menschlichen Erfahrungen. Meint man jedoch — und das ist die dogmatische Voraussetzung der religionsgeschichtlichen Theologie — darin schon die Offenbarung zu haben, dann leugnet man den Anspruch, den die Propheten erheben. Man stellt sie dann in Wahrheit in jenen Seherstand und jene Prophetenzunft, zu orientalischen Derwischen und griechischen Dichtern, zu denen sie gerade nicht gehören wollen, und findet sie alle „von demselben Geiste beseelt": einem Geiste, in dem der Menschengeist in seiner Tiefe mit Gottes Geist identisch ist. Daß hier der Anspruch, den die Theologie zu vertreten hat, der idealistischen Philosophie preisgegeben ist, leidet keinen Zweifel. Damit beseitigt man von vornherein den prophetischen Geltungsanspruch, den sie von der wirklichen Begegnung mit Gott her nehmen, und verweist sie unverhört oder vielmehr ihren Protest hartnäckig überhörend in die Kategorien menschlichen Seelenlebens. Nichts kann uns hindern, in dieser gewalttätigen Weise mit den Propheten zu verfahren, solange unsere Ohren hart genug sind, auf ihre Worte nicht zu hören, und wir selbst ästhetisch-unbeteiligt und unerschrocken-dreist genug, ihnen nicht zu glauben. Einer historischen Betrachtung werden sie auch so noch höchst bedeutsam sein wegen ihrer geschichtlichen Wirkung und des „Fortschritts", den sie in der religionsgeschichtlichen „Entwicklung" bedeuten. Diese Wertung entspricht durchaus dem religionsphilosophischen Dogma vom Gott in der Geschichte. Wo man aber diese Betrachtungsweise für unwesentlich und unsachgemäß hält und ihre vermeintliche wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit als unerlaubte Eintragung einer fragwürdigen

Religionsphilosophie erkannt hat, findet man sich unmittelbar vor die Propheten mit ihrem Anspruch gestellt. Und es eröffnet sich nun der umgekehrte Weg, sie selbst für glaubwürdig und unsere mitgebrachten Voraussetzungen kritischer zu nehmen.

Der Prophet rechtfertigt als Berufener und Beauftragter Gottes den Anspruch des von ihm verkündeten Wortes. Er selbst aber wiederum wird beglaubigt durch das Wort, das ihm aufgetragen ist. Denn als menschliche Persönlichkeit gilt er ja nichts mehr als irgend ein anderer Mensch — der moderne Glaube an die Glauben und Wunder wirkende Kraft der Persönlichkeit liegt den Propheten völlig fern. Daß sie „Per-son" im ursprünglichen Wortverstande, durchtönendes Wortorgan, „Stimme eines Predigers" sind, gerade diese menschliche Bedeutungslosigkeit ermöglicht ihre wirkliche Geltung.

Denn der Prophet ist Wortträger. Ausschließlich dies Wort, der Spruch, der ihm aufgetragen ist, — Jeremia 23, 33 heißt es: Wenn dies Volk fragt: Was ist Gottes „Spruch"? dann sollst du zu ihnen sagen: Ihr seid die „Last"; drum werf Ich euch ab — diese Wortlast macht ihn zum Propheten. Er trägt das Wort, aber auch das Wort trägt ihn. Er beglaubigt das Wort als Gottes Wort, und wiederum muß er als Prophet von diesem Wort beglaubigt werden. Über diesem unauflöslichen Zirkel, der auf den ungreifbaren Geistcharakter der prophetischen Offenbarung deutet, erscheint der Herr, der beide, Wort und Prophet, allein begründet, hält und trägt.

Denn das Wort des Propheten ist nicht sein. Als sein Wort gälte es wiederum nicht mehr als jedes andere menschliche Wort. Seine menschlichen Worte aber bezeugen ein empfangenes Wort, das er „geschaut" und „gehört" hat: das Geistwort Gottes. Seine „Offenbarung" und „Enthüllung" ist die Voraussetzung der Prophetie. Amos berichtet von seinen Schauungen, in denen er nach seiner Berufung die schreckliche Enthüllung von Gottes furchtbarem Plan erfahren hat, in jenen Zeugnissen verdämmernder Ferne, die auf die Grenzlinie deuten, an der Einer enthüllt und redet und ein Anderer, der aber wirklich ein Anderer ist, schaut und hört (7, 1—9; 8, 1—3; 9, 1—4).

Die schreckhaften Bilder der Heuschreckenplage, die die Saatfelder vernichtet, und des mythologischen Feuers, das die Meerestiefe und das „Land" (Matth. 5, 5!) verzehrt, künden ihm das nahe Gericht. Aber noch verhält Gottes Arm: in seiner Geduld ist Frist

zur Fürbitte des Propheten, die ihn als den Sohn und Stellvertreter seines Volkes an den Anfang jenes Weges stellt, der über den „Knecht Gottes" zum stellvertretenden Opfer des „Menschensohnes" führt. Sie schafft Raum zur Buße, aber sie wird das Gericht nicht abwenden. Hinter dem betrüglichen Bilde der lieblichen Sommerfrüchte lauert der gräßliche Überfall in dem in unserer Sprache nur sehr unvollkommen nachzubildenden Wortspiel von „Sommer" und „Ende", die im Hebräischen nur durch den kleinsten Buchstaben, das Jota-Häkchen (Matth. 5, 18) unterschieden sind. In ihm aber liegt die Wende. Der zuvor zusagte: „Es soll nicht geschehen", spricht jetzt: „Ich will nicht länger verzeihen". Und ein Spruch, unheimlich im Rhythmus und grausig durch das Bild der Pest, zeigt das Verderben an. Aufs neue steigern sich nun die Bilder zum Grauenvollen: der Herr selbst tritt als Vollstrecker des Gerichts hervor. Ein Brecheisen (oder Lot — das Wort ist nicht sicher gedeutet) in der Hand, sagt er Königspalast und Gotteshaus den Untergang an. Und das Heiligtum zerschlagend, jetzt auch dem Propheten abgewandt und ganz seinem schrecklichen Werk hingegeben, tut er sich als den allmächtigen Vernichter seines Volkes kund.

Diese Enthüllung ist die aufgetragene Botschaft des Propheten. Sachgemäß ist sie an die Berufung angeschlossen (Jes. 6, 9—13; Jer. 1, 11—19; Ezech. 3; im Evangelium steht an dieser Stelle die Versuchung, das Täuferzeugnis vom „Lamm Gottes" bei Johannes und in zeitlicher Entfernung vor der Passion die Verklärung), bei Amos ist sie in der literarischen Überlieferung räumlich getrennt und darum meist unerkannt. In dieser Grundorientierung stehen alle Worte, die der Prophet in der Ausrichtung seines Auftrags fort und fort „sieht" und „hört" und danach verkündet (vgl. Ev. Joh. 5, 19 und 30; 8, 25—29). Da wird alle menschliche Schuld entlarvt und unter die Anklage des heiligen Richters gestellt: eben darin wird die göttliche Gerechtigkeit offenbart und durch ein gerechtes Urteil in ihrer unantastbaren Heiligkeit gesichert. Jeder Versuch menschlicher Rechtfertigung und Eigengeltung aber, er stamme aus gottloser Fleischessicherheit oder aus der religiösen Sicherheit des frommen Menschen und auserwählten Volkes (der Kirche), wird niedergeschlagen und aller vermeintliche menschliche Anspruch auf Grund einer bevorzugten Stellung als ein in Wahrheit nur um so berechtigterer Anspruch Gottes und um so unberechtigteres Versagen des Menschen aufgewiesen, auf daß der Herr als

der vollkommene und gerechte Richter allein Recht behält im heiligen Gericht. Dieser Herr aber, der allein Recht behält und sein Recht nicht aus der Hand geben kann, ohne sich selber aufzugeben, „verbirgt unter ewigem Zorn seine unaussprechliche Güte und Barmherzigkeit . . . wenn er uns lebendig machen will, so tötet er uns; wenn er uns will fromm machen, so trifft er uns das Gewissen und macht er uns erst zu Sündern; wenn er uns will gen Himmel aufrücken, so stößt er uns zuvor in die Hölle, wie die Schrift sagt: Der Herr tötet und macht lebendig; er führt in die Hölle und wieder heraus" (Luther, Vom unfreien Willen).*) Nur im Gericht kann der neue Grund der Gnadenverheißung gelegt werden. Da aber wird er gelegt nach unergründlichem Gnadenwillen.

Das Wort Gottes und die Botschaft des Friedens

Von

Hans Hartmann

Es ist vielleicht an der Zeit, das, was sich heute unter dem Namen „Christliche Friedensbestrebungen" zusammenfassen läßt, mit dem Worte Gottes, im prägnanten Sinne, zu konfrontieren.

Und zwar erscheint dies aus einem doppelten Grunde notwendig: Einmal, weil unter dem Namen der „christlichen" Friedensbewegung manches mit unterläuft, das eine tiefere und vom Ewigen herkommende Besinnung auf sich selbst vermissen läßt — wobei zu sagen ist, daß auch die ernsteren Bewegungen solcher Art wie der Versöhnungsbund jener dauernden Konfrontierung bedürfen. Zweitens aber ist hier eine, innerlich notwendige Gelegenheit, das, was etwa in dieser Zeitschrift über den eigentlichen Sinn des Wortes Gottes herausgearbeitet worden ist, an einem konkreten Beispiel der sogenannten Wirklichkeit anzuwenden.

Es handelt sich bei näherem Zusehen um die Frage, ob das Wort Gottes etwas mit der Versöhnung der Völker untereinander zu tun hat. Daraus werden sich dann folgerichtig weitere Fragen ergeben über die Struktur der Wirklichkeit, das heißt zugleich über die

*) Zitiert nach der Ausgabe Gogartens (Kaiser-München), S. 54 f.

Möglichkeit des Wirkens, und über die Stellung dessen, der etwas vom Worte Gottes hört, inmitten dieser Wirklichkeit.

Es kann sich hier nicht darum handeln, biblische Beweisstellen für Völkerversöhnung herauszuholen. Dieselben lassen sich bekanntlich im Alten und im Neuen Testament leicht finden, und da durchaus nicht nur im Epheserbrief. Aber selbst wenn gar keine exegetischen Schwierigkeiten mehr beständen, um die völkerversöhnende Tendenz in den biblischen Schriften zu erweisen, so könnte doch heute die Situation mit erschreckender Deutlichkeit den Menschen und Einrichtungen, die mit der Predigt des Wortes betraut sind, klar machen: Tut nicht, was nicht eures Amtes ist. Ihr in der „Kirche" könnt wohl die weltlichen Friedensbewegungen mit mehr oder weniger Hoffnung, das heißt also rein sachlich begleiten, wie ihr euch auch an sozialen, künstlerischen und anderen Dingen beteiligt. Aber wo die Kirchen in bezug auf die Predigt des Wortes so stark in die Krisis hineingekommen sind, haben sie alle Hände voll zu tun, sich auf ihre eigentliche Aufgabe zu besinnen. Gogarten hat in seinem letzten Buche solchen Gedanken sehr deutlich Ausdruck gegeben. Und man müßte dann fortfahren: Eine direkte Berufung auf biblische Gedanken kommt schon deshalb nicht in Frage, weil ja gerade in der Hauptsache, in der Predigt des Wortes, damals wenigstens grundsätzlich alles im Reinen war, so daß man getrost mit innerer Vollmacht an die „Lösung" politischer Probleme (wenn etwa die Versöhnung von Juden und Griechen auch ein solches war) im Glauben gehen durfte.

Man wird hier einwenden können: Von allen Dingen kann doch am wenigsten dies, daß das Wort Gottes in der Kirche rein und lauter gepredigt wird, gefordert werden, am wenigsten kann gerade dies zum Programm gemacht oder auch nur erwartet werden; denn von allen Dingen liegt dies am wenigsten in unserem Belieben. Und wenn die Männer der Kirche dann sich um die „Wirklichkeit" kümmern, solange die Kirche ihre eigentliche Aufgabe doch nicht erfüllen kann, dann würden sie wenigstens etwas Vernünftiges tun. Demgegenüber ist zwar zuzugeben, daß das Predigen und das Vernehmen des Wortes ganz gewiß nicht in unserem Belieben liegt, aber das muß uns um so mehr veranlassen, nicht Dinge im Namen Gottes zu tun, die eben gerade nicht „im Namen Gottes" geschehen. Und diese Gefahr wird man freilich auf keine Weise vermeiden können, daß mit Recht der Eindruck entsteht, daß die

Kirche sich nun mit Weltverbesserung in irgend einem amerikanischen *oder* deutschen Sinne befaßt, weil die Predigt des Wortes überflüssig geworden sei.

So gibt es in der gegenwärtigen Situation nur eine Bedingung, unter der sich die mit der Predigt des Wortes Betrauten mit den Fragen von „Gerechtigkeit, Friede und Freude" in einem weltlich-kollektiven Sinne befassen sollen, oder genauer: unter der sie sich bei solcher Arbeit auf die Bibel, auf das Wort berufen sollen, und diese Bedingung wäre die: den ursprünglichen, sei es prophetischen oder urchristlichen Zustand wieder herzustellen, in dem das Wissen um den Primat des Wortes so unmittelbar in jeder konkreten Situation gegenwärtig war, daß ein Handeln auf die Welt in jenem Sinne *selbstverständlich* daraus hervorging.

Auch diese Möglichkeit liegt vollkommen außerhalb unserer Willkür, und es ergibt sich daraus, daß alle Ansprüche von Kirchen oder Christen, durch ihre Friedensgesinnung und Friedenstat das „Reich Gottes" fördern zu wollen, schon in ihrer Wurzel verfehlt, ja Vermessenheit sind. Aber es ist da doch noch Einiges zu sagen.

Es hat nur Sinn, von der Zeit des Prophetentums oder der Zeit des Urchristentums zu sprechen, wenn man diese Begriffe inhaltlich auf das bezieht, was hier einmal die „Gesamtwirklichkeit" genannt sei. Damit ist *nicht* gemeint, daß wir uns aus lauter Einzelheiten ein historisch möglichst einwandfreies Bild einer bestimmten Kulturepoche zusammensetzen — eine Aufgabe, die am andern Orte natürlich ihren großen Wert haben mag. Es ist *auch* nicht gemeint, daß wir, wie es wohl selbst von theologischer Seite versucht wurde, auf intuitivem Wege eine Grund- oder Leitidee jener Zeiten herausfuchen, die wir dann auf irgend eine, vielleicht biblische Formel bringen. Aber es ist damit gemeint, daß sich für den, der sich bemüht, auf das Wort zu hören, herausstellt, daß in jenen Epochen die Gesamtwirklichkeit, man kann auch sagen, die Struktur jeder möglichen Wirklichkeit sich offenbart. Es zeigt sich hier mit einer Deutlichkeit sondergleichen (die freilich nicht Gegenstand einer apologetischen Ableitung sein kann): Daß der Mensch auf verlorenem Posten zwischen Zeit und Ewigkeit steht; daß er verhaftet ist an die Dinge dieser Welt, die ihn, sobald er Partei ergreift, nicht mehr loslassen; daß er darum mit einer tiefen Notwendigkeit, die mit dem Worte „schicksalshaft" nur undeutlich bezeichnet wäre, gegen das Heilige und Versöhnende, gegen die Ver-

künder der Gnade und des Glaubens, ja auch, obwohl das anscheinend seinen „Interessen" widerspricht, gegen die Verkünder einer Erneuerung und des Friedens auf Erden und des Wohlgefallens und gegen die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde Stellung nehmen müsse. So fährt denn Gottes Wort in diese Situation hinein und erhellt die Gesamtwirklichkeit des Menschen und zeugt von den, freilich nicht in der Willkür des Menschen liegenden Möglichkeiten, daß Gott und Mensch sich wieder finden möchten. Gerade dies Moment, daß die Menschen entgegen ihren Interessen sich gegenseitig zerfleischen — in jeder Weise zerfleischen: körperlich, seelisch, religiös oder indem der eine den anderen einen „Narren" nennt — gerade dies Moment zeigt unerbittlich und für den Sehenden erschütternd, wie es wirklich um den Menschen steht. Und zwar um den Menschen als Einzelnen und als Kollektivwesen in Familie, Gruppe, Volk und religiöser Gemeinschaft. Der Mensch als Einzelner und in allen diesen Beziehungen ist verloren ohne Gott.

Und nun ist das Entscheidende dies: Was taten die, die in jenen Zeiten das Wort verkündigen mußten? Wir finden bei genauerem Zusehen, daß von „direkter Aktion" wohl nicht die Rede sein kann. Sie hatten keine Programme, wußten keine Mittel und Wege anzugeben, um die Wirklichkeit zu „ändern"; denn es handelte sich ja für sie (und handelt sich also überhaupt, wie wir sahen) nicht um dies oder das, um Einzelfragen sozialer oder politischer Art, sondern es handelt sich um die Struktur der Wirklichkeit selbst: eben dies, daß sich der Mensch die Welt in falscher Weise, sich zum Verhängnis, untertan gemacht hat, daß er in seinem Eigensinn beharrt und wie der prozessierende Bauer sich immer nur noch tiefer hineinreißt, und daß damit die Wirklichkeit gezwungen ist, sich dem Einfluß (wörtlich genommen) des Geistes Gottes zu verschließen.

Diese Struktur der Wirklichkeit kann aber nur durch Gott geändert werden. Und darum wußten jene Verkünder des Wortes. Darum ist ihre „Wirkungsweise", wenn man einmal so sagen darf, völlig anders als die unsrige. Bei uns ist sie doch spezifisch und wesentlich so, daß wir die Struktur ändern wollen und darum enttäuscht und aufgeregt daherfahren. Jene Männer aber „wirkten", indem sie nicht auf Resultate ausgingen, sondern immer wieder primär das Wort verkündigten. Aber freilich faßten sie die Verheißung der Veränderung der Struktur durch Gott mit in das

Wort hinein — und zwar mit ganz anderer Kraft und Vollmacht als wir das tun. Und sie nahmen dann Stellung zwischen Gott und Mensch, sie nahmen nicht menschlicherweise Partei, sondern verkündeten die Gnade Gottes über allen in der Irre Gehenden.

Man hat dies „Wirken" vielfach so dargestellt, als ob diese Männer mit der jetzigen Struktur der Wirklichkeit nichts anderes anzufangen gewußt hätten als die Haltung des Protestes dagegen einzunehmen. Das dürfte so nicht richtig gesehen sein, und man darf darum auch nicht folgern, daß für uns äußersten Falles diese Haltung des Protestes gegen Ungerechtigkeit, Krieg und andere Symptome jener verfehlten Struktur in Frage komme und nicht mehr. Denn jene Männer haben zwar vollmächtigen Protest gegen die ganze Widergöttlichkeit der Wirklichkeit erhoben, aber sie haben noch etwas Anderes getan. Sie haben diese Wirklichkeit aufs tiefste ernst genommen: das heißt, ihre fatale Notwendigkeit erkannt und getragen. Ja man kann sagen, daß in Christus diese ganze Wirklichkeit geheiligt und in Gottes Willen hineingenommen ist, obwohl an der Tatsache, daß gleichzeitig der starke und unerbittliche Protest erhoben wurde, kein Abstrich gemacht werden kann.

Indem diese Männer protestierten und trugen zugleich, haben sie die Grenzen abgesteckt, die äußersten Falles für uns in Frage kommen. Sie haben nicht Programme gemacht oder Organisationen geschaffen — und wenn sie solches einmal aus der konkreten Situation heraus tun mußten, haben sie jedenfalls ihre Hoffnung nicht darauf gesetzt und sich nicht der Illusion hingegeben, als ob dadurch die Struktur der Wirklichkeit geändert werden könnte. Damit ist denn, wie wir glauben, auch die eigentliche Gefahr bezeichnet, die uns droht, wenn wir an „praktische Arbeit" gehen. Es ist die Gefahr der Grenzüberschreitung, des Götzendienstes in dem Sinne, daß wir auf hoffnungslose Dinge unsere Hoffnung setzen, und damit wäre eben bewiesen, daß es uns nicht mehr darum zu tun ist, das Wort zu vernehmen und Gott die Ehre zu geben.

Wir müssen wieder davon überzeugt werden, daß all dies Organisieren — ganz gleich, ob amerikanisch oder deutsch oder in Weltbünden —, daß all unsere Programmatik und Systematik in dem Augenblick salzlos geworden ist, wo jene Grenzüberschreitung stattfand, das heißt positiv: wo das Wort nicht mehr das Entscheidende, das Salz alles Tuns ist, und negativ, vom Menschen her gesehen:

wo jene zwiefache und lebendige Weise des Protestes und des Tragens (lebendig nur unter der Voraussetzung des Wortes) in Illusionen aufgelöst wird. Von Wirken und gar Wirken-Wollen wird dann recht wenig mehr die Rede sein können, sondern man wird heilfroh sein dürfen, wenn man *etwas* von der Weise jener Männer zwischen Gott und den Menschen, die wesentlich Zeugnis war, schaut und lebendig werden lassen kann.

Die Anwendung dieser grundsätzlichen Erkenntnisse auf die Frage nach der Botschaft des Friedens wird verhältnismäßig kurz sein können. Denn es darf sich ja gar nicht darum handeln, etwa aufzeigen zu wollen, wo jemand, dem es um das Wort zu tun ist, nun mitwirken, welche Form er seinen Gedanken geben oder wie er gar eine Zusammenfassung aller christlichen Kräfte (die oft gar nicht sehr christlich sind) erstreben, kurz, wie er „wirken" soll. Das kann sicherlich nur der Einzelne jeweils aus der konkreten Situation heraus entscheiden — und um Entscheidung wird es sich jedenfalls immer handeln müssen.

Wir dürfen da vom Beruf vielleicht sogar im Sinne Luthers sprechen, das heißt wo jemand, dem es wirklich und stetig um ein ernstes Vernehmen des Wortes zu tun ist, sich in eine Friedensarbeit gestellt sieht und dabei versucht, die ihm aufgetragenen Dinge möglichst illusionsfrei zu tun, da soll er sie — nicht „in Gottes Namen", aber in der Verantwortung vor Gott tun. Dabei kommt es wirklich in gar keiner Weise darauf an, ob er in einer religiösen oder bewußt kirchlich-christlichen Gruppe arbeitet oder in einer „weltlichen". Denn er arbeitet ja auf jeden Fall an und in der Welt. Und wehe ihm, wenn er sich einbildet, sein Werk müsse darum besser, genauer und erfolgreicher sein, weil er in einer religiösen Gruppe wirkt. Das sind ja alles Dinge, die zuletzt auf persönlichen Beziehungen, auf Lebensschicksal und eben „Beruf" beruhen. Um es ganz konkret zu fassen: Sobald die Stockholmer meinen, ihr Werk sei darum von Gott besonders bevorzugt und zum Erfolge ausersehen mehr als eine internationale Friedensgesellschaft oder eine Internationale der Wirtschaft, *weil* sie Christen seien und das Werk im Namen Christi tun, würden sie ihre innere Situation aufs schwerste verkennen und gefährden. Denn sie tun ja alle ihr Werk in der konkreten Wirklichkeit mit größerer oder geringerer Verantwortung.

Es bliebe uns danach noch als Aufgabe zu sehen, in welcher Weise

etwa jener Protest und jenes Tragen zustande und zum Ausdruck kommen könnten. Nur soweit der Protest sich gegen die Struktur der Wirklichkeit richtet, also aus dem Glauben kommt, hat er etwas mit Gott zu tun, ja da darf er sogar göttliche Vollmacht beanspruchen. Wir werden freilich in keinem einzelnen Falle es wagen dürfen — und wäre der Protest noch so grundsätzlich gewesen — dies feststellen zu wollen, wir hätten im Namen Gottes gesprochen. Aber dabei bleibt die Forderung, daß wir im Namen Gottes sprechen *sollten*, doch als die ewige Forderung über uns bestehen. Alles Übrige ist rein sachliche konkrete Arbeit, die wir freilich, je ernster wir auf das Wort hören, mit um so größerer Verantwortung und Konsequenz — ja, auch Konsequenz! — tun werden. Wir werden also versuchen, die Erscheinungen der verschiedensten Art nicht als vereinzelte zu sehen, sondern ihre Verflochtenheit und Begründung eben in der Struktur zu erkennen. Wir werden den „Krieg" nicht auf den Krieg der Völker und den Krieg mit Waffen und Gas isolieren, sondern den Krieg der Klassen und den Mord der Seele genau so ernst nehmen und tragen, aber wir werden uns durch diese Erkenntnis anderseits auch nicht beirren lassen, daß jede isolierte Erscheinung auch eine spezielle Behandlung beanspruchen darf und daß man darin so viel wie möglich konsequent sein muß. So wird man bald sehen, daß Kriegsverherrlichung und Kriegsvorbereitung grundsätzlich und praktisch genau so schlimm sind wie Kriegserklärung und Kriegsführung. Und man wird sehen, daß Gewalt immer Gewalt ist und daß wir alle unrettbar darin verhaftet sind und froh sein müssen, wenn wir überhaupt protestieren dürfen.

Je ernster wir so den Zusammenhang der Dinge in ihrer wesenhaft gewordenen Struktur nehmen, desto mehr werden wir ganz von selbst dazu geführt, sie auch zu „tragen", das heißt uns mit ihnen zu identifizieren und nicht mehr *gegen* andere Menschen Stellung zu nehmen und ihre Not unsere Not werden zu lassen. Das wird für jeden einzelnen ein schwerer und bitterer Weg sein und es mag da manch einem aufgehen, wie notwendig im Tiefsten Entsagung ist.

Über all diesem Tun aber und Beruf, selbst wenn er wirkliches Berufensein wäre, werden die Worte stehen und gelten, die nicht vergehen, auch wenn Himmel und Erde vergeht.

Biologie und Ethik in der Ehe.*)

Von

Karl Stoevesandt

Nach einem alten Satz beruht das Staatsgefüge auf der Familie. Da der Staat nun innerhalb des letzten Jahrzehnts ins Wanken gekommen ist, so liegt das vielleicht daran, daß der Familienzusammenhang schon seit etwas längerer Zeit gelockert worden war. Politiker ist nicht jeder, aber jeder ist familiengebunden, und so ist es wohl unsere Sache, die Frage nach der Familie zu stellen, wenn wir wieder aufbauen wollen. Und zwar zeigt unser Thema, daß wir vom Verhältnis innerhalb der Ehe vor allem sprechen werden und nur in der Folgerung davon, wie dies Verhältnis auch auf die Kinder grundlegend wirken kann. Unser Thema ist eng verbunden mit nationalökonomischen, charakterologischen und pädagogischen Fragen. Doch wollen wir dies alles nur streifen, um unsere Aufmerksamkeit ganz auf die sittlichen Fragen innerhalb der Ehegemeinschaft zu richten. Daß dabei vom Geschlechtlichen die Rede sein muß, bleibt für uns ein Schönheitsfehler. Aber nach meiner Meinung ist viel zu viel davon geschwiegen worden; falsche Prüderie soll jedenfalls, vielleicht einmal auch berechtigtes Schamgefühl ein wenig beiseite gelassen werden, wenn wir dies Thema erörtern. Ich denke, ein echtes Schamgefühl könnte dann von selber durch die Darstellung wieder entstehen.

Man sagt wohl einfach, daß man die Dinge unter christlichen Gesichtspunkten betrachten wolle. Aber das ist leider nicht so einfach. Rein eindrucksmäßig, sozusagen vom Laienstandpunkt, hat man das Empfinden, daß es eine klare, befriedigende christliche Ethik nicht gibt, vielleicht auch nie geben kann. Denn die Ethik gerät an eine Stelle im Raum, wo zwei Welten zusammenstoßen, die des Glaubens und die der psychophysischen Gewalten. Bei diesem Zusammenprall entsteht eine Katastrophe, eine Verwirrung, in der man auf Gesetze nicht hören kann, und es ist unser Schicksal,

*) Nach einem Vortrag auf der Kirchlichen Woche in Stettin am 5. Oktober 1926.

daß wir in dieser Katastrophe stehen bleiben werden, unser Leben lang. Da hilft kein Idealismus, keine „Idee des Guten", worunter wir uns nichts denken können als eine mehr oder minder drohende Forderung, die in der Wirklichkeit kaum einmal die Absicht hat, ganz ausgeformt zu werden. Dazu kommt das andere, daß unser Tun und Lassen unter dem Urteil steht, das wir als unverbrüchliches Erbe jeder Reformation nicht verlieren dürfen: Sola fide, allein durch den Glauben, werden wir gerecht. Da sinkt die Wertbestimmung unserer Werke tief herab, sie werden zu voller Belanglosigkeit vor Gott, in unserem Verhältnis zu Gott. Ein Widerstreit entsteht nun dadurch, daß uns selber damit unsere Werke doch nicht belanglos werden wollen. Sie widersprechen immer irgendwie unserem Glauben. Wir möchten also uns vor unserem eigenen Tun flüchten, in die Wüste gehen, in die Klosterzelle. Aber dann wird das wieder zu einem frommen Werk, das nicht einmal fromm zu sein braucht. So kommen wir also nicht nur mit unserem Glauben, sondern auch mit unserem Tun nie an Gott vorbei; von einem Gefragtsein kommen wir in das nächste. Es ist ein dauerndes Angesprochensein, wo wir die doppelte Bedeutung des Wortes „Anspruch" als Anrede und als Forderung zu beachten haben. Justus ex fide vivit. „Der Gerechte lebt aus dem Glauben." Wir betonen mit Luther das „ex fide", aber mit Calvin haben wir dann doch auch Nachdruck zu legen auf das „vivit". Er muß sein Leben führen aus dem Glauben heraus.

Diese Frage nach der Lebensführung ist zu verschiedenen Zeiten auf verschiedenen Gebieten brennend. Jetzt steht durch Kapitalismus und Sozialismus die Wirtschaftsfrage im Vordergrund des Interesses, durch Krieg und Niederlage auch Pazifismus oder militärische Abwehrbereitschaft. Man könnte noch manches andere nennen. Das Anwachsen der europäischen Bevölkerung schiebt das Allerintimste in uns, das Verhältnis der Geschlechter zueinander und damit auch das Eheleben in das Zentrum der sittlichen Fragestellung. Wir sagten ja zu Anfang, daß wir hier einen Schaden vermuten, der für viele andere Schäden verantwortlich zu machen ist. Jeder wird von seinem Gebiet aus darauf Antwort zu geben versuchen müssen. Als Mediziner habe ich vom Biologisch-Kreatürlichen auszugehen als der in unser Glaubensleben hineinzuarbeitenden irdischen Wirklichkeit. Ausmünden muß dann allerdings die Besprechung in ein umfassenderes Gebiet. Sonst entsteht

nichts als der Schein eines unentrinnbaren Erdenschicksals, aus dem uns herausretten zu müssen wir doch ein dunkles Gefühl übrig behalten.

Es handelt sich hier um die stärksten Triebe, weil sie im Interesse der Gattung, nicht des Individuums liegen. Darum sind sie mit lockenden Affekten für das Individuum stärker belastet als irgend ein anderer Trieb. In der Natur geht die Gattung über das Einzelwesen. So sehr, daß vielfach das Männchen nach der Begattung rasch vernichtet wird. So macht es die Kreuzspinne. Sie frißt unmittelbar nach der Begattung das Männchen auf, und damit hat dann vorerst alle Ehenot ein Ende. Aus beidem, aus der Stärke des Triebes und aus der Spannung zwischen Individual- und Gattungsinteresse entstehen Gefahren und Verwirrungen. Ob wir das biologisch fassen als individuellen und sozialen Schaden, oder moralisch als Verfehlungen und Vergehen, oder religiös als Sünde, das kann uns zunächst gleichgültig bleiben.

Obwohl das Wort „Trieb" sofort den Gegenpol, die Frage nach der Erziehung, auslöst, wollen wir doch die Möglichkeit der Erziehung der Triebe — ein in sich schwieriges Problem, das bekanntlich sehr verschieden angefaßt werden kann — hier nicht erörtern, sondern nur rein praktisch ein paar Sätze zur Kindererziehung sagen. Das spätere sexuelle Problem muß von vornherein im Auge behalten werden. Ich glaube, daß Storchmärchen und gröbere Lügen streng zu vermeiden sind, daß gerade hier langsam hineinführende Wahrhaftigkeit seitens der Erwachsenen das wichtigste Erfordernis ist, wichtiger als die Art der Aufklärung. Sie kann nur ganz individuell von den Eltern und nicht etwa im Massenverfahren von der Schule gemacht werden, soweit nicht der neutrale botanische Unterricht von selber den Boden dafür gibt. So wird das Kind bei seinen Fragen auf eine lautere Quelle geführt, nicht hauptsächlich auf die vielen unlauteren Quellen, an die wir uns wohl alle aus unserer Pubertätszeit unangenehm erinnern. In der Erziehung steht die Beherrschung aller Begierden überhaupt damit im engsten Zusammenhang. Als Beispiel nenne ich nur das kleine Taschengeld der Kinder, durch das sie nicht, wie man zu behaupten pflegt, den Umgang mit Geld lernen, sondern das Zusammensparen, um sich Wünsche zu erfüllen. Mit Zuckerstangen fängt es an, über die Zigaretten geht es hin zur Prostituierten. Wer den Näschereien gegenüber schwach ist, ist es auch gegenüber dem Sexualtrieb, besonders, wenn die Näscherei dann die Form des Alko-

hols annimmt, der noch die Hemmungen, die vor den Sexualtrieb gelagert sind, ausschaltet.

Da ich hier nur Streiflichter geben will, begnüge ich mich mit Andeutungen und will daher auch nur einige kurze Worte über das Gesetz zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten sagen. Es beleuchtet die Schwierigkeit und Strittigkeit des ganzen Gebietes, daß der Reichstag nun schon seit mehreren Jahren nicht mit diesem Gesetz zustande kommen kann.*) Die breite Masse der Eltern müßte sich ganz anders dafür interessieren. Denn so viel ich sehe, kommt man mit ihm wegen der Bordellfrage nicht weiter. Die Einschreibung oder Kasernierung der Prostituierten schien ehemals ein Fortschritt zu sein. Die Erfahrung damit hat uns aber um eine Illusion ärmer gemacht. Denn die Kasernierung bedeutet nur einen geringen Schutz vor Ansteckung. Eine Prostituierte braucht nicht selber krank zu sein, um Keime von einem Mann zum andern zu übertragen. Sie selber bekommt eine gewisse Immunität gegen die Krankheiten. Die Krankheiten sind wohl nachweisbar, die Keime allein aber nur schwer oder gar nicht. Das ganze Prostituiertenwesen bleibt eine enorme Gefahr. Es entsteht der Widersinn, daß der Staat der Sache den Stempel der Ungefährlichkeit aufdrückt und daß er dadurch geradezu einen Anreiz schafft. War das seine Absicht? Ist das Aufgabe eines christlichen Staates?! Das Einzige, was gegen die Prostitution nützt, läßt sich freilich im Gesetz nicht festlegen. Das ist nämlich ein energischer Polizeipräsident, der rücksichtslos seine Straßen sauber hält. Es gibt einige solche vorbildliche Städte in Deutschland. Die persönliche Sauberkeit des Polizeipräsidenten, der durch keine Vergangenheit belastet ist, der also ein unzerstörtes Leben in seinem Elternhause und in seiner eigenen Familie hat, wird dabei allerdings wohl die heimliche Vorbedingung sein. Wissende sagen mir, daß die heutige akademische Jugend da etwas mehr Gewähr gibt als die ältere Generation.

Öffentlich wird die Prostitution wohl allgemein als ein Schädling der Kultur angesehen. So ungeteilt ist die Meinung nicht bei der anderen Form der unehelichen Geschlechtsbindung, bei der freien Ehe, dem sogenannten Verhältnis. Man preist es mindestens in Bezug auf die Geschlechtskrankheiten als ungefährlich an. Das ist nicht der Fall. Denn die freie Liebe oder freie Ehe ist wohl nur höchst selten monogam, und damit ist den Krankheiten Tor und

*) Inzwischen ist das Gesetz beschlossen; § 17 verbietet ohne Einschränkung Bordell und Kasernierung.

Tür geöffnet. Sie ist bevölkerungspolitisch zu verwerfen, weil sie nicht auf Kinder abzielt. Prohibitivmittel und Abtreibung sind die Folgen. Moralisch bedeutet sie krassen Egoismus, an dem der Staat selbst kein Interesse haben kann.

In unser eigentliches Gebiet kommen wir bei der Ehe. Daß sie in unserer abendländischen Kultur die einzig mögliche legale Form des Zusammenlebens von Mann und Frau ist, darüber brauchen wir uns nicht zu unterhalten. Daß es immer wieder mal Querköpfe gibt, die das aus rassezüchterischen Gründen, also Gemeinschaftsgründen oder umgekehrt aus unsinnig übertriebenen individualistischen Freiheitsgründen bestreiten wollen, gehört nun mal zu der amüsanten Kehrseite eines hemmungslos Druckschriften produzierenden Zeitalters. Aber das geschlechtliche Eheleben kann nicht mehr so problemlos vor sich gehen wie in den Zeiten eines dünn bevölkerten Agrarstaates, wo jedes Kind einen erfreulichen Zuwachs an Arbeitskraft bedeutet. Spengler sagt: „In der Großstadt ist ein Vater mit vielen Kindern eine Karikatur". Und doch ist bei gesunden Ehegatten vom 23. bis 43. Lebensjahr der Frau alle 1½ bis 2 Jahre ein Kind physiologisch betrachtet das Gegebene, das macht im Ganzen rund 12 Kinder. Da melden sich nun die gewaltigen Schwierigkeiten.

Die Gegengründe sind vielseitig. Einen nicht stichhaltigen Einwand, mit dem immer noch operiert wird, können wir kurz abtun; das ist der malthusianistische von der Überbevölkerung, die nicht ernährt werden könne. Konsum erzeugt Arbeit und umgekehrt. Allerdings gehören andere internationale bevölkerungspolitische Einsichten dazu, als wir sie bis jetzt haben, um die Erschließung neuer Futterplätze nicht dauernd zu Expansionskriegen werden zu lassen. Aber eben die Großstadt, die nun auch auf das Land abgefärbt hat. Ob wir uns darüber freuen wollen oder nicht — unsere persönlichen Ansprüche sind groß geworden, teils durch Bildung; das ist gewiß gut; teils durch den Individualismus; das ist gewiß nicht gut, soweit er nach Egoismus aussieht. Wir wissen es alle im Vergleich mit unseren Eltern und Großeltern, wieviel stärker wir mit unseren Bedürfnissen festgelegt sind. Wir sollten unsere eigene Familiengeschichte nicht zu anekdotenhaft lesen, sondern als Mahnung und Vorbild. In einer vornehmen Bremischen Familie wird aus den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts erzählt, daß 5 Töchter zusammen nur 3 Wintermäntel besaßen. Angenehm wird das diesen Töchtern nicht gewesen sein. Von einem Professor der

Geschichte, einem persönlichen Freund Fichtes, dem nachmaligen berühmten Bürgermeister Smidt, der auf dem Wiener Kongreß 1814 eine große Rolle spielte und später für Bremen die Hafenstadt Bremerhaven gründete, wird erzählt, daß das junge Ehepaar, wenn es in seinen philosophischen Diskussionsabend ging, das älteste Töchterchen in einem Wäschekorb mitnahm. Das geistige Bedürfnis überwog noch bei weitem das Bequemlichkeitsbedürfnis. Dagegen stelle man heute Kleidung und Lebensgewohnheiten des Großstädters. Wir brauchen kein Wort darüber zu verlieren. In den vielen gänzlich überflüssigen „Bedürfnissen" liegt jedenfalls ein starkes Hemmnis für eine größere Kinderzahl. Wir von der Bildungsschicht sollten auf die Gefahr hin, absonderlich zu erscheinen, da Gegenbeispiele, Vorbilder werden. Wir werden bei unseren Kindern am wenigsten auf Widerstand stoßen. Denn sie sind von Natur anspruchslos, und wenn sie uns kostspielig erscheinen, so liegt es z. T. an unseren vermeintlichen Bedürfnissen, in denen wir sie mühsam erziehen.

Anders ist es schon mit dem Wunsche, unsere Kinder alle das Gleiche werden zu lassen wie wir selbst sind. Ist das ein Wunsch nach wirklichen Werten oder nur nach Geltung und Besitz? Ich fürchte, das letztere. Nun aber gar das durchgängige Bestreben, die Kinder mehr werden zu lassen. Diese Versuchung ist auch mit der Großstadt verbunden und fällt in alten kleinbäuerlichen Verhältnissen weg. Also nicht einmal das hat die Gleichberechtigungsidee von 1789 in der Großstadt vermocht, die Unterschiede in der Bewertung des Standes ein wenig zu verwischen. Mir steht da ein prachtvolles Beispiel eines Arztes vor Augen, der von seinen vier Söhnen den ältesten Kunsttischler hat werden lassen und stolz darauf ist. Jedenfalls ist der sogenannte Aufstieg in einen höheren Beruf keineswegs immer ein Segen. Dafür wissen wir alle Beispiele.

Die Wohnungsfrage allerdings ist überaus schwerwiegend. Es ist heutzutage einem Bankbeamten, einem kaufmännischen Angestellten, der einen durchaus verantwortungsvollen Posten versieht, einem Agenten ganz unmöglich, mehr als zwei oder drei Kinder zu haben, weil einfach der Raum dazu nicht da oder für ihn nicht erschwinglich ist. Da wird bestes reinstes Wollen zu nichte. Wir müssen aber jede Gelegenheit als ceterum censeo benutzen, um zu sagen: ist die Wohnungsfrage denn solch ein Fatum, daß kein Staat es wenden kann? Ist nicht die Gesolei, die angeblich der Gesundheit unseres Volkes dienen soll, mit ihren Millionen von in-

vestiertem Kapital eine Farce, wenn man denkt, daß mit dem wahrscheinlich gleichen Zinsertrag Häuser für viele, viele Menschen hätten gebaut werden können. Ich sehe in ihr nicht einen das Gemeingut fördernden Anschauungsunterricht, sondern eine raffinierte Form des Vergnügungsetablissements und des Konkurrenzkampfes.

Bei der Gehalts- und Lohnfrage wage ich, wie ich vorher schon andeutete, kein Urteil zu fällen. Daß der Wirtschaftskampf der Nationen nicht jedem Beteiligten sein verdientes tägliches Brot gibt, ist wohl eine Tatsache, an der guter Wille allein nichts ändern kann. Eine Verkleinerung des Einkommens des Unternehmers wäre nur ein Tropfen auf einen heißen Stein. Vorzuwerfen haben wir dieser obersten Schicht nur, daß sie durch ihren Luxusverbrauch aufreizend zum Neid und anreizend zu falscher Nacheiferung wirkt.

So viel Berechtigtes in manchen dieser Gegengründe gegen eine größere Kinderzahl liegt, so lauert doch auch wohl hinter dem allen ein wenig das kalte Gesicht des Egoismus, der sich in Individualismus und Machtphilosophie einen schönen Mantel umgehängt hat. Ob wir an der Überwindung dieses Geistes sind, weiß ich nicht. Jedenfalls müßte sie von beiden Seiten ausgehen, vom Volksganzen, wie es vielleicht etwas in der Jugendbewegung der Fall ist, und vom Katheder, wo das alles denkend geordnet wird.

Aber auch durchaus Positives und Gutes als Ausfluß des individualistischen Zeitalters können wir nennen, das zur bewußten Kinderbeschränkung führt. Es ist die Liebe zu dieser meiner Frau, zu diesem meinem Kinde. Denn 12 Kinder bedeuten für eine Frau eine starke Abnutzung, der sie vielleicht auch rein physiologisch in der Licht- und Luftarmut der Großstadt, in ihrem pausenlosen Getriebe nicht mehr gewachsen ist. Auch früher war die Mutter von vielen Kindern großen Gefahren ausgesetzt, besonders wohl dem damals in seinen Ursachen völlig unbekannten Wochenbettfieber und der unerkannten Tuberkulose. Aber mir will scheinen, als sei es unseren Ahnen leichter geworden, nach dem Tode der einen eine andere Frau zu nehmen. Das war sicher nicht Lieblosigkeit, aber irgendwie konnten sie es leichter. Beim Handwerker und Ladenbesitzer kommt zum persönlichen Wunsch noch das unausweichliche Wirtschaftliche hinzu. Wenn nicht der ganze Betrieb in Unordnung kommen soll, dann muß die Frau fast mehr noch als der Mann ununterbrochen auf dem Posten sein. Während der Schwangerschaft gibt es für sie keinen richtigen Ersatz. Das gilt mit etwas

anderen Gründen auch voll berechtigt für die Allergebildetsten. Denn hier herrscht etwa hohes Verantwortungsgefühl für die Erziehungsarbeit. Die eigene Mutter ist für die heranwachsenden Kinder ganz unentbehrlich, wenn nicht wertvollstes Gut in Gefahr kommen soll. Sie will und darf daher nicht immer durch neue Schwangerschaften brachgelegt werden. Es ist eine dumme Rede: die Reichen können sich viele Kinder leisten. Das Wort: „Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären" ist seit Evas Zeit zu jeder Mutter gesagt, und an diesem Frauenschicksal kann kein Reichtum etwas ändern. Und von dem Wehe, das Jesus über die Schwangeren und Säugenden ausruft, ist keine Frau ausgenommen. Gerade bei den Gebildeten — und immerhin manchesmal ist doch auch heute noch Bildung und Besitz in einer Hand vereinigt — ist es sehr anerkennenswert und bedeutet bewußtes Opfer an persönlichen Wünschen, wenn sie einer großen Kinderzahl das Leben und eine sorgfältige Erziehung geben. Die Tatsache, daß in allen Kulturen die obersten Schichten an der Spitze der Kinderbeschränkung marschiert sind, ist wohl nicht zu bestreiten. Aber abgesehen davon, daß sie durch ihre Ausbildung später zur Ehe kommen, kann ich ihnen daraus nicht schlechthin einen Vorwurf machen. Denn auch das ist gesunder und wertvoller Individualismus, daß jedes einzelne Kind speziell in seiner Eigenart zu seinem Recht und zu seinem Wert kommen soll. Es liegt mir fern, damit einem Zweikindersystem das Wort reden zu wollen. Aber gegen die physiologisch mögliche große Kinderzahl steht da eine psychologische Unmöglichkeit von gewissem Wert.

Denn nicht nur in primitiven Kulturen, sondern auch noch in den Zeiten unserer Großväter war eine hohe Säuglingssterblichkeit die sehr einfache Kompensation der hohen Geburtenziffer. Bekanntlich hat unsere Bevölkerung trotz sinkender Geburtenzahl durch noch rascheres Sinken der Sterbezahl so enorm zugenommen. Die höheren Lebensalter nehmen daran nicht annähernd so starken Anteil wie die ersten Lebensmonate. Wir können es nicht mehr mit ansehen, daß das einmal geborene Leben gesetzmäßig zu einem großen Prozentsatz wieder wegstirbt, um anderen mit gleichem Schicksal Platz zu machen. Hier darf sich ärztliche Kunst, Hygiene, Volksaufklärung und Wohlfahrtspflege wirklicher Erfolge rühmen.

Aber so entsteht — und damit kommen wir auf unser eigentliches Thema zurück — eine Not innerhalb der Ehe. Hier die gegebenen Triebe, da die Hemmungen, teils verwerflicher, egoistischer Art,

teils wirtschaftlich — zwangsmäßig verursacht, teils geradezu von sittlichem und geistigem Wert. Was soll da werden? Man weiß, welchen Weg es gegangen ist. Soweit nicht Ehescheidungen oder rohe außereheliche Befriedigung des Mannes die Folge waren — und das ist bekanntlich erschreckend oft der Fall — drängten sich die Angebote der Technik im weitesten Sinne in Gestalt von empfängnisverhütenden Mitteln und die feiner oder gröber durchgeführte Schwangerschaftsunterbrechung geradezu auf. Niemand, der am Volk arbeitet, weder der Volkswirt, noch der Arzt, noch der Pfarrer kommt daran vorbei, zu dieser intimsten Einzelfrage Stellung zu nehmen. So ist bekanntlich auf dem Kongreß für Innere Mission im vorigen Jahre ein ausgezeichnetes Referat von Kirstein darüber gehalten worden, so wurde in vielen kleineren Versammlungen davon geredet, und die Meinungen lauteten keineswegs einfach verwerfend. Gerade aus Vorortgemeinden von Pfarrern, die wirklich in ihrer Gemeinde stehen, wurde im wärmsten Ton dringend gewarnt, die antikonzeptionellen Mittel einfach altem Herkommen gemäß als Unrecht abzulehnen. Ein alter erfahrener Pastor, D. theol., den ich hoch verehre, hat mir wörtlich gesagt: „Ich weiß mir da keinen Rat. Ich verweise die Leute an ihren Hausarzt." Ja, auf einer ernsthaften Versammlung hat ein Konsistorialrat gerufen „Seid barmherzig". Ich möchte das auch rufen, aber zuerst an die Parlamente und Stadtväter zur Frage des Wohnungselends. Denn in der anderen Richtung gerufen, fragt es sich doch sehr, ob da nicht in erster Linie nur der Mann gemeint ist, für dessen Trieb man nichts Besseres weiß. Natürlich kann man es auch mit Rücksicht gegen die Frau beschönigen. Daß das ein Beschönigen ist, zeigen die folgenden physiologischen Einwendungen, die nur der Arzt richtig bemessen kann. Zuerst die Präventivmittel, von denen glatt zu sagen ist, daß keines völlig sicher ist. Da nun bei der Frau das geschlechtliche Bedürfnis nicht so groß zu sein pflegt wie beim Mann, ist für sie Angst das Resultat. Die Mittel wirken also, wie man zu sagen pflegt, „nervenzerrüttend". Der ganze Vorgang wird für die Frau wegen der vorbereitenden Manipulationen unsinnig und jeder spontanen Liebesbezeugung entkleidet. Das ist ehezerstörend. Die Frau fühlt sich der Zügellosigkeit des Mannes preisgegeben, zu einer Passivität verurteilt, die Leiden, im wahrsten Sinne des Wortes Passion bedeutet, Versklavung an den Mann. Dadurch erniedrigt sich auch der Mann selber. Daß das so ist, erfährt kaum der Facharzt für Frauenkrank-

heiten, das erfährt der Hausarzt, der alle Leiden und Freuden mit der betreuten Familie teilt. Daß manche der verkauften Instrumente für die Frau geradezu körperlich schädlich sind, will ich nur nebenbei erwähnen. Die künstliche Schwangerschaftsunterbrechung aus sogenannten sozialen Gründen wird nur von Politikern gefordert und zum Glück von der Ärzteschaft fast geschlossen abgelehnt. Der Körper der Frau stellt sich in langsamer Gesamtentwicklung mit allen seinen Organen auf die Schwangerschaft ein. Das brüske Abbrechen macht einen Schock, dessen Folgen kaum zu berechnen sind. Außerdem: Wie oft soll denn eine Frau das aushalten?! So wird denn meiner Erfahrung nach praktisch die Sterilisierungsoperation auch immer mit erwogen. Das bedeutet aber Verkrüppelung. Wer diese Wege anpreist, sieht nichts als das Bedürfnis des Mannes und etwa noch soziale Schwierigkeiten. Ich frage: Handelt es sich bei dieser Propaganda um Irrtümer und Unkenntnis oder um bewußte männliche Gemeinheit?! Dazu kommt: Wer soll denn unterbrechen? Die Ärzte? Bisher waren wir dazu da, Leben zu erhalten. Sollen wir das Töten anfangen, um angeblich erwarteter Not willen? Wir werfen den zugeworfenen Ball den Verantwortlichen, den Nationalökonomen, den Wohlfahrtspflegern, den Politikern zurück: sorgt Ihr . . .!

Aber auch zu Gunsten der größeren Kinderzahl läßt sich einiges sagen, auch unter heutigen Verhältnissen noch. Kant war bekanntlich das 8. Kind seiner Eltern. Was wird heute alles ausgemerzt, zweifellos auch an guten Möglichkeiten! Prävention und Abtreibung sind eine Eisenbart-Kur. Not lehrt beten, arbeiten, helfen! Morden wir einfach die ungeborenen Kinder, damit angeblich keine Not entstehen kann, dann morden wir auch die helfende Liebe und züchten den Egoismus. Helfende Liebe entsteht nicht in der Dunkelheit des Klosters, sondern in dem hellen Licht des Lebens. Wir können da auf historische Beispiele hinweisen. Eine helfende Maßnahme großen Stiles, wenn auch durchaus nicht aus Liebe, sondern aus Abwehrkampf gegen die andrängenden sozialistischen Massen des vierten Standes geboren, ist unsere Sozialgesetzgebung. Trotz vieler Mängel, die sich mehr und mehr zeigen, und obwohl sie -- vielleicht gerade weil sie nicht aus Liebe geboren war? — die Revolution nicht hat verhindern können, ist sie für viele Völker ein Vorbild geworden. Vorher gab es gewiß Not genug, aber so kompakt und fordernd, wie es die rasch zunehmende Industrialisierung

ergab, wird sie nicht oft so plötzlich in Erscheinung treten. Derselben Forderung, nun aber aus christlichem Liebeswillen, gehorchte Wichern, indem er sich in Hamburg der verwahrlosten Kinder annahm. Das Rote Kreuz entstand aus der Kriegsnot. In meiner Vaterstadt sind gerade nach 1814 die sogenannten kleinen Frauenvereine gegründet worden. Im Hinblick auf die Jugend nenne ich Namen wie Pestalozzi, Barnardo, Gertrud Gensichen. Es verlohnt wirklich, darüber nachzudenken, daß das Beste im Menschen, die Nächstenliebe, erst aktuell wird im Augenblick, wo einer unter die Räuber gefallen ist. Vorher ist es vielleicht ein Gebot, dann aber wird es Tat. Sinnvoll aufs Große betrachtet kann daher nur sein: Laßt wachsen und sorgt für das Gedeihen! All die Bestrebungen auf Kinderbeschränkung erinnern mich an ein kleines Erlebnis: Ein Großgrundbesitzer riet seinem benachbarten Bauern, seine Felder besser zu düngen. Die ablehnende Antwort lautete: „Ja, Herr Major, das will dann aber auch geerntet sein." Aus diesem Beispiel geht hervor, daß letzten Endes die Folgen aller Kinder-beschränkenden Maßnahmen Dürftigkeit und Armut sein müssen und nicht, was man erstrebte, Reichtum und Behaglichkeit. Wo nichts wächst, kommt keine Frucht, keine Frucht der Liebe.

Da wir nun aber auf dem Boden der Wirklichkeit stehen und uns alle den Gründen gegen eine zu große Kinderzahl nicht völlig entziehen können, und da andererseits sich die besprochenen Abhilfsmaßnahmen der freien Ehe, der Präventivmittel, der Schwangerschaftsunterbrechung als verkehrt, angreifbar oder verwerflich erwiesen haben, so kommen wir zwar zur Forderung der Rationierung des Geschlechtslebens in der Ehe, aber nur auf dem Wege der je nach der Lage des Falles kürzeren oder längeren Abstinenz. Diese Forderung wird leicht als eine unmögliche abgelehnt. Um doch mit ihr als der einzigen Möglichkeit durchzudringen, muß ich etwas weiter ausholen.

Bis jetzt habe ich kaum etwas gesagt, was man nicht in jeder derartigen Erörterung lesen könnte und wohl schon oft gelesen hat. Leider bleiben nur die meisten Schriften sogar in der tieferen Sphäre stecken, wo man resigniert oder auch ganz zufrieden mit den Fortschritten der Technik, die die rohe Methode der großen Säuglingssterblichkeit als Mittel zur Kinderbeschränkung hinter sich läßt, die Präventivmittel in gewissen Grenzen gutheißt. Das Gesetz verbietet ja noch die offene Anpreisung dieser Gegenstände. Aber schon ist es dicht davor, daß auch diese Schranke fällt. Ich

habe nichts dagegen; denn Gesetze sind machtlos, wenn sie nicht aus dem Willen des Volkes stammen. Das haben wir genugsam in Kriegs- und Nachkriegszeit erfahren. Aber selbst wenn wir die eben besprochene helfende Liebe als Gegenmotiv hereinnehmen, bleiben wir im Bereich des Diesseits, einer Wirklichkeit, die gemeinhin so genannt wird, und die der Idealist wie der Materialist als gegeben hinnimmt, wobei der Idealist etwas mehr das Psychische, der Materialist etwas mehr die physische Seite zu betonen pflegt. Und die besten unter diesen Schriften springen dann einfach herüber auf die andere Seite, auf die kategorische Forderung: „Du sollst!" Du sollst außerhalb und innerhalb der Ehe dich zur Enthaltsamkeit zwingen, soweit nicht der höhere Zweck des gewünschten Kindes diesen heroischen Rigorismus einem glücklichen Menschenpaare erspart. Mit dem „Du sollst" treten wir allerdings aus dem irdischen Kreise heraus. Aber nun nicht in eine neue Wirklichkeit, sondern in das Reich der Idealität, deren Wesen es ist, zur Wirklichkeit im Widerspruch zu stehen.

Ich habe selber den Ausdruck gebraucht, daß wir uns auf den Boden der Wirklichkeit stellen wollen. Da ist nun die Frage, ob unser Wirklichkeitsbegriff nicht revisionsbedürftig ist. Liegt die Wirklichkeit in den naturhaften Gegebenheiten, oder liegt sie im Akt unseres Handelns, in der eigentümlich andersartigen Ebene, die mit dem Wort Bewußtsein nicht richtig gekennzeichnet wird, sondern auf die Tat der Wahl, der Entscheidung den ganz neuen Akzent legen muß. Die biologische Welt, Kausalnexus, Ursache und Wirkung, in die wir uns verflochten fühlen, sind nicht Tatsache als solche, sondern Betrachtungsform, Methode, ausschließlich gültig innerhalb des mechanistischen Weltbildes. Es ist einfach Willkür, Denkfehler, kindliche Urteilslosigkeit, deren sich allerdings das vorige Jahrhundert weitgehend schuldig gemacht hat, wenn man die Tat des Willens, der Wahl, das bewußte sittliche Tun in das Prokrustesbett der Kausalität zwingen wollte. Nimmt man das Prinzip als allgemeingültige Voraussetzung für alles, was ist, einschließlich unseres Willens, dann ist natürlich alle Freiheit der Entscheidung dahin. Die Methode ist unzureichend, unzureichend, wie wenn ein kleines Kind mit der Hand nach dem Monde greift. Es geht einfach darum: Liegt die Wirklichkeit in all unseren Naturtrieben, die auf Befriedigung gerichtet sind, in unserem Sexualtrieb, von dem wir gesehen haben, daß er nicht mal unser individueller Trieb ist, sondern der der Gattung in uns; in unserem

damit widerstreitenden Trieb nach Nahrung, nach behaglichem Genießen, den man als Junggeselle bequemer ausleben kann als belastet mit 5—10 Kindern? Das ist eine Wirklichkeitswelt, der wir entrückt werden, sobald wir in die Sphäre unserer Entscheidungen, unserer Handlungen kommen. Zwar fühlen wir uns auch hier nicht frei; aber nicht mehr gezwungen sozusagen von unten, sondern gezogen nach einem Ziel hin. In der Wirklichkeit, die uns hier umfängt, dreht es sich darum, ob wir hören wollen auf etwas, wo unser tiefstes Denken seinen Ursprung hat, zu dem es auch zurück will. Wir stießen vorher schon auf das Wort Anspruch, Angeredetsein. Ganz klar werden wir hingestellt vor die Alternative: Wollen wir stehen bleiben bei dem Reich, das wir uns letzten Endes bewegt denken durch die positiven und negativen Elektronen, die das Atom zusammensetzen? — Was doch immer wieder in die Kritik der Erkenntnis muß — oder wollen wir den Akt des Angeredetseins, des Hörens und des Entscheidens als unsere eigene Wirklichkeit ansehen, in der wir aus einem geordneten Konglomerat von Molekülen erst zum Menschen werden, zu dem, was sich von der Kreatürlichkeit wesensmäßig abhebt. Hier besteht die Verbindung zu dem „Du sollst", das nicht als unerfüllbare Idealitätsforderung verstanden werden darf, die über dem zeitlich Vergänglichen drohend und strafend schwebt. Hier wird vielmehr unsere eigentliche Realität angesprochen, die ein Gefragtsein ist, von der sich abzuwenden eine Unmöglichkeit oder den ewigen Tod bedeutet.

Wenn ich nun im seelischen Vorgang nach etwas suche, was für unser Thema auf diese Wirklichkeit hinweist, dann muß ich gleich die Vermutung abwehren, als handle es sich um eine analysierbare „Tiefenpsychologie". Man kann sich auch damit diesen Dingen nähern. Aber dann eben verflüchtigt sich dies Eine, Sonderbare, Unnennbare, dies Angesprochensein vom Unbedingten her, und was wir in der Hand behalten, ist dann wieder nur ein Naturtrieb, der dem Zuschauerstandpunkt des unbeteiligten Wissenschaftlers in seiner vornehmen Objektivität genügt, aber das, was der eigentliche Kern ist, ihm verbirgt.

Und nun wäre mir lieber, ich könnte abtreten und könnte eine Mutter weiterreden lassen. Denn von einer Mutter habe ich es, und ein Mann kann es nie ganz wissen. Diese heilige Stille und Erwartung einer werdenden Mutter. Unser Leben ist so hingegeben an die gemeine Wirklichkeit, daß Stille und Erwartung kaum mehr zu finden sind. Wo ist es möglicher als da, wo eine

Frau sich als Gefäß des werdenden Geheimnisses des Lebens fühlt. Vor dem Gesetz ist das Leben immer noch etwas Geheiligtes, vor unserem Empfinden erst recht, und vor Gott wohl noch ganz besonders. So ist der Beruf der werdenden Mutter dreimal heilig.

Das kann, wie gesagt, kein Mann wissen, kein Wissenschaftler, auch die unverheiratete Frau nicht, die nach Frauenrecht ruft, nach Prohibitivmitteln und Freigabe der Unterbrechung der Schwangerschaft.

Und die wirklichen Mütter? Sie weisen uns hin auf die tiefen biblischen Erzählungen über die Trübsal der Unfruchtbarkeit. Kann eine Frau aus einer Großstadt es noch nachfühlen, was da steht von den Frauen bei Abraham, in der Simeon- und Samuelgeschichte, bei der Geburt Johannes des Täufers? Ganz eindringlich anschaulich ist es auf dem Rembrandtbild in Dresden gemacht, das als Opfer des Manoah bezeichnet ist; wie die Frau da glaubend fleht, daß sie geheiligt werden möchte durch das Geschenk des Lebens.

Aber ganz unvergleichlich klingt es aus Lucas 1, dem Lobgesang der Maria. Begnadet, gebenedeiet! Gewiß, die Stärke des Ausdrucks rührt daher, daß sie einzigartige Mutter des Sohnes Gottes werden soll. Aber wenn Muttertum, wie es das Frauenrecht darstellt, nur Leiden wäre, müßte dann solch ein Muttertum nicht erst recht Schrecken und Bestürzung hervorrufen? Die alten Maler haben es sicher recht verstanden, wenn sie die wonnevolle Demut darstellen mit dem Worte darunter: Fiat mihi secundum verba tua. „Mir geschehe, wie du gesagt hast." Das ist kein Beugen unter ein unabänderliches Geschick, sondern Gebet um und Dank für Begnadung. In diesem „Glauben, Gehorchen, Beten und Danksagen" ist nach einem Worte Calvins „Gott erkennen". Hier wird Leben, hier wird werdendes Leben gelebt. „Verbum Dei est mandatum" — Das Wort Gottes ist Aufgabe — heißt es auch bei Calvin. Eben wieder Aufgabe, Anrede, Anspruch! Wo wird das „Verbum Dei" wörtlicher gesprochen als in der Verkündigungsgeschichte? Wo wendet es sich unmittelbarer an die Leiblichkeit des Menschen mit seinem Auftrag des Gedeihenlassens, des Pflegens und Erhaltens? Wenn der Gottessohn dem Mutterleibe anvertraut wird, brechen wir dem nicht die Spitze ab, wenn wir das nur als eine symbolische Geschichte nehmen? Ist das nicht eben diese höhere Realität, diese Wirklichkeit der Beziehung des Unbedingten auf das Bedingte, wodurch der Mensch zu der ihm eigenen Wesenheit

kommt, dem durch das Wort Gottes Beauftragten? Klingt Ihnen das nach Psychologie? Ich hoffe nicht. Klingt Ihnen das nach Mystik? Nun ja, ich würde diesen Vorwurf auf mich nehmen, weil ein wenig Mystik immer hineingeraten muß, wenn wir vom Göttlich-Menschlichen reden. Aber es ist nicht Mystik der Passivität, des völligen Entleertseins vor Gott, der Gelassenheit und Abgeschiedenheit eines Meisters Eckehardt. Es bedeutet Aktivität im höchsten Grade, Aufsichnehmen eines Auftrages, hinein in dies Leben; aber nicht mechanistisch bedingt aus Keimplasma und Drüsensäften, die Triebe bewirken, sondern ganz anderswoher bedingt, das nur von innen gesehen werden kann; nicht von außen mit Mikroskop und chemischen Reagenzien, wenn sie sich auch zu psychologischer Analyse verfeinert haben.

Ich sage noch einmal, die Mutter weiß es; nicht philosophisch, auch nicht intuitiv. Sie lebt es, wenn sie überhaupt eine richtige Mutter ist. Wenn viele Frauen es nicht sind, so liegt das an Großstadt, an Erziehung, die auf Flitter und Tand geht anstatt auf Ernsthaftigkeit. Ich möchte sagen, man darf gar nicht zu viel davon reden. Es muß im Dasein liegen; es kann im Wachsein vernichtet werden, aber auch zu noch reinerer Freude und zu noch tieferem Schmerz erweckt werden.

Unter diesen Vorgang, der kein Vorgang im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, müssen wir uns stellen, um von neuem und besser an unser so unschönes Thema vom internsten Eheleben heranzutreten.

Es ergeben sich Folgerungen für die Frau und für den Mann. Zuerst für die Frau. Muß es noch einen Gesetzesparagraphen geben — der vielgenannte § 218 des Strafgesetzbuches — der Mütter bedroht, die dieses Begnadetsein zerstören? Man braucht auch im gewöhnlichen Leben den Ausdruck: guter Hoffnung sein. Es muß irgend etwas in unserem Denken und Tun, in unserer Gesamthaltung grundverkehrt sein, wenn überhaupt ein Strafgesetzbuch auf den Gedanken kommen kann, hier etwas vorschreiben zu wollen. Nicht alle Frauen sind so, das weiß ich auch, aber leider Gottes viele. Aber wo Frauenrechtlerinnen von diesem Gebiet reden, habe ich noch nie ein Wort von der Heiligkeit des Gebenedeitseins gehört. Und das ist doch das Zentrum, das, wovon auszugehen wäre, und was nicht als Sonderfall einiger alter Legenden, die sich kaum in der Gegenwart wiederholen, außer Betracht bleiben kann. Wunderbar bleibt immer für den Naturforscher unter dem Mikroskop

der Vorgang der Befruchtung und des Wachstums. Aber das ist ein Mißbrauch des Wortes Wunder. Richtiger faßt es der Psalmist in den Worten: „Ich danke Dir dafür, daß ich wunderbar gemacht bin, wunderbar sind Deine Werke". Die wahre Mutter weiß es als Wunder, als Gnade, als Gottesgeschenk an den unwürdigen Menschen. Kann das nicht herausheben über alle Elendigkeit, Sorge und Last, die menschlich damit verbunden ist? Ließe sich das nicht wieder wecken? Hier ist eine Aufgabe für den richtigen Arzt, anstatt daß er nur die Möglichkeit und Zweckmäßigkeit einer neuen Schwangerschaft erörtert. Wäre hier nicht eine Aufgabe der Kirche, auch der evangelischen, wieder Marienpredigten zu halten, im Konfirmandenunterricht, der überhaupt nicht zu früh stattfinden dürfte, davon an die heranwachsenden Mädchen zu reden, anstatt mit dem Trauen in Kranz und Schleier oder ohne diese, wie es auf dem Lande vielfach noch üblich ist, ein Exempel der Schande öffentlich zu statuieren?! Das heißt, seitens der Kirche abschrecken, aber nicht das Wort vermitteln, dem mit Beten und Danken im Leben geglaubt und gehorcht wird.

Das allerdings geht alles nicht, ohne daß nun auch der Mann von der begnadeten Mutter als einem Geheimnis andächtig und ahnend hört. Anklagen müssen wir da zuerst. Denn der Mann ist es zweifellos gewesen, der zuerst nach unechten Abhilfemaßnahmen suchte, nach Präventivmitteln und Operationen, nach außerehelichem Verkehr, wo die Folgen nicht eintraten oder ihn nichts angingen. Der Mann des öffentlichen Lebens hätte einzig und allein darauf bedacht sein müssen, Einrichtungen zum Schutz des geheiligten Muttertums und der daraus entstehenden Kinder zu schaffen. Was hat er getan? Er hat Bordelle gemacht. Er verschwendet Polizeibeamte, Aktenstöße und Kreisärzte auf Kontrollierung und Reglementierung und bildet sich etwas darauf ein, Gefahren zu beseitigen, was aber nur in Jahresberichten und Statistiken auf dem Papier steht und in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Den Bund für Mutterschutz, die Mütterberatungsstellen, den Verein für arme Wöchnerinnen hat er privater Initiative überlassen, als er schon längst das Dirnenwesen in großzügiger Toleranz ordnend in die Hand genommen hatte. Jetzt macht er einen Anlauf, auch noch von Staatswegen von der Schwangerschaft abzuhelfen, angeblich der armen Mutter zuliebe, deren heiliges Muttergefühl er ahnungslos zerschlägt und täppisch vernichtet. Da ist wieder die schöne Barmherzigkeit. Eine Frau, der einmal eine Unterbrechung ge-

macht ist, ist, das habe ich wiederholt gesehen, für immer psychisch vernichtet. Sie lebt in Angst vor der nächsten Operation, weiß sich vor dem eigenen Trieb nicht zu helfen und nicht vor dem des Mannes. Psychischer oder körperlicher Selbstmord muß die Folge sein. Hält nicht die Mutter die Familie zusammen? Geht nicht alles verloren, wenn das geheiligte Muttertum Schaden leidet? Geht die Familie zugrunde, dann tut es der Staat auch. Erschreckend wenig scheint von staatswegen hierüber nachgedacht zu werden.

Wenn der Mann nun aber dies Heiligtum versteht, dann kommt es in der Ehe zu einer Einheit mit der Frau, die weit über die geschlechtliche Ergänzung der beiden Pole hinausgeht. Die Zwiespältigkeit in der Natur, die das Leben in die Geschlechter geschieden hat, stammt aus einer höheren Einheit. Die monogamische Ehe ist dazu da, zu dieser höheren Einheit zurückzuführen. Das geschlechtliche Ausleben betont die Pole, den Gegensatz, den Zwiespalt. Die Überwindung bedeutet für beide Ehegatten eine Wandlung, eine Sinnesänderung, und die übersetzt Luther bekanntlich mit Buße. Dadurch wird die Ehe selber zu etwas Heiligem, fast möchte man sagen, zu einem Sakrament. Wenn der Mann sich von dem Wunder der werdenden Mutter erfassen läßt, dann kann auch aus seinem Triebleben ein geheiligtes Gefäß möglicher werdender lebendiger Seelen entstehen. Dann ist die Forderung der zeitweiligen Enthaltsamkeit in der Ehe keine unmögliche Forderung eines Heroismus mehr. Man spricht so viel davon, daß eine Ehe zerfällt, wenn das Geschlechtliche darin verhindert wird. Es sei das Einzige, was die beiden Ehegatten ganz allein gemeinsam haben. Das ist sicher richtig, wenn dies Grund und Ziel der Ehe ist. Aber wenn der Mann von der Frau das Geheimnis der Heiligkeit ihres Muttertums erfahren hat, dann ist dies Geheimnis nicht ein Gegenstand, der zur öffentlichen Diskussion wird, sondern es bleibt das Geheimnis, das nur sie beide in dieser Form für sich allein haben. Dann wird die Ehe erst recht zusammenhalten, und so entsteht auch von neuem echtes Schamgefühl. Das Geschlechtliche kann Störungen erleiden, und die Ehe muß doch fortgeführt werden. Dies Geheimnis aber hängt mit der tiefsten Wesenheit des Menschen und der Ehe zusammen, und darum bleibt es erhalten, sofern nicht die Ehe und damit das Leben seinen Sinn verloren hat. Nun wird auch die Frau der freiwilligen Abstinenz des Mannes in verstehender und helfender Liebe entgegenkommen, und das Kreatürliche wird von selber den ihm gebührenden Platz erhalten.

Denn auch dem liegt ein Gebot zugrunde, durch Fruchtbarkeit und Vermehrung sich die Erde untertan zu machen. Enthaltsamkeit aber und Selbstbeherrschung gibt Kraft. So werden auch kräftige Kinder aus einer richtigen Enthaltsamkeit heraus geboren werden.

Barmherzigkeit wollen auch wir, aber solche, die Not beseitigt und nicht darüber hinweglügt und dadurch neue schafft. Nicht eine, die nur einem Partner hilft und damit die Ehe auseinanderbrechen läßt. Vielmehr eine, die die Eheleute im Heiligsten bindet, die den Kindern eine Luft schafft, in der sie atmen können, weil sie fühlen, daß ihre Eltern eine innerliche Gemeinschaft sind, weil sie fühlen, daß sie eine Mutter haben, die ihr Heiligstes nicht vergeudet hat. Solch eine Mutter wird auch ihre Kinder in der richtigen Weise aufklären können, weil bei ihr das Schamgefühl nicht durch ein sich Schämenmüssen verdrängt ist.

Ich könnte hier aufhören. Aber ich fühle, daß ich mich gegen einen Einwand verteidigen muß. Vielleicht nicht so sehr aus unserem Kreise, aber vom zeitungsgläubigen Gebildeten erwarte ich, daß er an dieser Stelle meine ganzen Auseinandersetzungen mit einer Handbewegung wegwischt. Es ist ja so einfach zu sagen, daß ich da von Idealmenschen rede, die es nicht gibt. Und es ist auch so bequem. Denn wir sehen ein einfaches Subtraktionsexempel vor uns: Ideal minus Unvollkommenheit ergibt die Wirklichkeit. Das ist eine ganz einleuchtende Tatsache, die wir dauernd vor uns sehen, und an der wir scheinbar gar nicht vorbeikommen können. Betrachtet man sie mit philosophischer Ruhe, dann kann man sich auch einigermaßen affektlos damit abfinden — wenigstens sofern man leidlich auf die Sonnenseite des Lebens gefallen ist. Ich meine damit nicht nur materielle Wohlhabenheit, sondern auch eine angeborene Temperamentsanlage, die es einem Menschen ermöglicht, wenigstens nach außen hin seine Triebe ganz leidlich im Zaum zu halten. Ein tieferes Nachdenken über diese Unvollkommenheit lohnt nicht. Denn es steht ja in jedem Lehrbuch der Philosophie zu lesen, daß dieser Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit nun mal nicht aus der Welt zu bringen ist. Und so machen denn wohl auch die meisten Menschen gute Miene zum bösen Spiel und helfen sich schlecht und recht durch. Dem ist nun aber doch mit aller Entschiedenheit entgegenzuhalten, daß hier das große sacrificium intellectus liegt, dessen sich auch der weltanschaulich Gebildete, der moderne Dilettant in allen Lebensfragen schuldig macht. Sacrificium intellectus ist der alte Vorwurf, den die Wissenschaft dem

Glauben macht. Wenn man nun aber Intellekt nicht mit ratio, Verstand, übersetzt, sondern mit Einsicht, dann bekommt die Sache ein ganz anderes Aussehen. Wir meinen hier die Einsicht in unsere wahre Lage, die Einsicht in jene eigentliche Wirklichkeit, von der wir sprachen. Da gilt eben nicht der Verstand, der seine Maßstäbe aus dem Arsenal der Durchdringung der mechanischen Welt genommen hat. In dieser anderen Ebene sind diese Maßstäbe alle zu kurz. Das Gegensatzpaar heißt hier nicht Ideal und Wirklichkeit, sondern Absolutheit und Begrenztheit, Jenseits und Diesseits, Gott und Mensch. Die Spannung wird hier nicht mit Unvollkommenheit bezeichnet, der wir als interessierte, resignierte, abwägende Zuschauer gegenüberstehen, sondern die Spannung findet nur in einem Wort ihren passenden Ausdruck: das ist das Wort Sünde. Diesem Wort stehen wir nicht einfach ruhig konstatierend gegenüber, sondern getroffen, aufgerührt in unserem ganzen Sein. Denn unser Sein ist Existenz, und Existenz übersetzt Kierkegaard mit Hervortreten, und zwar tätigem Hervorwagen des Menschen in die Welt. Da trifft er nicht auf das Schicksal der Unvollkommenheit, sondern auf die Sünde. Sie allerdings wird bleiben, solange wir Menschen sind. Sie wird nicht dadurch einfach beseitigt, daß wir sie anerkennen, sondern sie wird überwunden auf zwei Weisen: einerseits durch den Glauben, daß Gott es ist, der die Distanz irgendwie ausfüllen will. Das nennen wir Gnade. Andererseits dadurch, daß wir als selbstverständliches Korrelat unseren Kampf mit der Sünde hinzufügen. Durch das Wort Sünde erst wird ganz klar, was wir mit der höheren Wirklichkeit, von der wir sprachen, meinen. Hier erledigt sich von selber der Einwand vom Idealmenschen, den es nicht gibt. Hier erledigt sich auch der Vorwurf gegen den Glauben, daß er eine Flucht aus der Welt der Tatsachen, also ein Opfer des Verstandes sei. Denn Glauben ist nach dem alten Wort ja nicht ein Fürwahrhalten, sondern etwas ganz anderes, das den Menschen aufrufen muß zu seiner höchsten Aktivität. So wie wir im Gebiet der mechanischen Tatsachen davon sprechen, daß wir ihren Gesetzen gehorchen müssen, wenn wir sie durch die Technik überwinden wollen, so gibt es auch nichts anderes als gehorchen in dieser anderen Sphäre. Und dieses Gehorchen ist ein Gott gehorchen. Dabei geht es ohne völliges Zerbrechen nicht ab, aber auch nicht ohne den Segen der Gnade. Ich verweise auf die alte Geschichte des Jacob, der mit dem Engel des Herrn rang. Nur das eine ist an dieser Geschichte nicht richtig, daß

sie scheinbar ein einmaliges Ereignis ist, das in einer Nacht, in einer Bekehrungsstunde ausgefochten werden könnte. Dies Ringen dauert das Leben über an. Das ist christliche Ethik, die im Grunde nie ein dickes Buch sein kann, wie dies oder das zu machen ist, wie diese oder jene aktuelle Frage gelöst werden müßte. Sie wird ja immer nur mit Niederlage, mit Sünde, mit der zerbrochenen Hüfte gelöst und erfordert immer zu dem erneuten Kampf einen erneuten Segen, erneute Gnade. Ich glaube nicht, daß es eine unerlaubte Vermischung von Ausdrücken war, wenn wir beim echten Muttertum von Begnadung redeten. Indessen, diese Begnadung kann nur verstanden werden als das, was sie wirklich ist, wenn man den größeren, umfassenderen Begriff der Gnade, wie sie uns Paulus und Luther gelehrt haben, langsam mehr und mehr verstehen lernt und sich diesem Verständnis in seinem ganzen Sein, d. h. auch mit dem tätigen Wagemut der Existenz fügt.

Auch da dürfen wir nicht einen letzten sicheren Zufluchtsort von der vollen Verantwortung in dem schützenden Einwand suchen, daß es sich da jedenfalls nur um eine Minderzahl von Menschen handelt. Die, die ganz klar und bewußt in diesem gläubigen Ringen stehen und anderen mit Worten davon Rechenschaft geben können, mögen nicht zahlreich sein. Aber unendlich groß ist sicherlich die Zahl derer, die ein wenig von diesem Kampf ahnen, und die auch ein wenig wissen von der vergebenden Gnade. Wir, die wir meinen, davon sprechen zu können, unterscheiden uns nur graduell von ihnen. Vielleicht sind wir in der unendlichen Spannung zwischen Erde und Himmel ein paar Meter höher geflogen. Von unten mag das nach etwas aussehen und unterscheidbar sein. Von oben her sieht sich ganz gewiß alles als eine Fläche an, auf der wir Menschen uns bewegen. In unserem Urteil müssen wir von oben her betrachten, in unserer Arbeit von unten her. Ganz hat das Christentum nie den Gedanken an ein tausendjähriges Reich, eine Vollendung des Gottesreiches auf Erden, fahren gelassen. In unserer Ethik ist wenigstens eine Spur dieser Hoffnung ein starkes bewegendes Moment. Für den Glauben kann es nichts anderes geben als den immer neu erkämpften Antrieb der Richtung von unten nach oben. Die Sexualethik ist nur ein kleiner Ausschnitt daraus und darf nicht aus dem Ganzen als selbständige Frage herausgenommen werden. So allein kann auch dieser Ort des stärksten Zusammenpralls am klärenden Ewigkeitslicht teilhaben.

Aber für die Menschen, die davon nichts wissen wollen oder wis-

sen können? Haben wir denen gar nichts zu sagen? Sind sie nur die massa perditionis, denen auch unser Beispiel nicht fruchten kann? Das ist eine sehr ernsthafte Frage an uns selber, ob es sich denn nicht in Wirklichkeit so verhält, daß unser Beispiel recht brüchig ist. Wir stehen, indem wir die andere Ebene der Verantwortlichkeit Gott gegenüber als die spezifisch menschliche anerkennen, doch durchaus nicht sicher auf ihr. Auch wir haben damit den Kampf mit unseren biologischen Gegebenheiten, den Anlagen und Trieben, durchaus nicht hinter uns gelassen. Das gilt nicht nur von der Erotik, sondern von allem andern auch. Aber da wir hier nun mal von der Erotik reden, so müssen wir auf das Wort verweisen: Wer ein Weib ansieht ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen. Ob es nur zu dem leisen Anklang eines erotischen Gefühles kommt oder zum Gebrauch des Präventivmittels oder zur offenen Tat, die auch bürgerlich den Stempel des Verbotenen trägt, das bleibt schließlich doch wohl ganz gleichgültig. Gerade wir müssen dies anerkennen. Wir brauchten kein Wort darüber zu verlieren, so geläufig klingt es uns aus den Reden Jesu entgegen. Aber sagen müssen wir es doch immer wieder um der Frage willen, die uns die tatsächlichen Verhältnisse stellen.

Ich nehme nichts von dem zurück, was ich darüber gesagt habe, daß nur das Wissen um die andere Ebene, zu der uns etwa auch die Erfahrung von der Heiligkeit des Muttertums hinleitet, von der biologischen Verflochtenheit abhelfen kann. Aber wenn ich in meine Berufserfahrung sehe, muß ich trotzdem feststellen, daß ich nicht den Mut habe, jungen Eheleuten, die z. B. wegen Wohnungsnot nicht mehr als ein oder zwei Kinder haben können, einen akademischen Vortrag über die andere Realität zu halten, mit der die Enthaltsamkeit gelingen müsse. Auch dann nicht, wenn ich weiß, daß sie religiösen Gedanken nicht fernstehen. Irgend etwas muß da doch wohl an meiner Position nicht ganz gefestigt sein, wenn ich nicht unter allen Umständen wage, sie zu halten. Zum Teil mag es an einer menschlich begreiflichen, wenn auch nicht ganz entschuldbaren Hemmung liegen, daß ein Arzt, nach körperlichen Dingen befragt, nicht gleich mit dem Allerinnersten herausrückt. Vielleicht ist es doch mehr als diese Hemmung, es ist ein Wahrhaftigkeitsbedürfnis vor sich selbst. Ein Wissen um die Macht des Biologischen in uns, dem sich keiner ganz entwinden kann. Als Notker der Deutsche im Kloster zu St. Gallen gestorben war, fand man, daß er unter seiner Kutte eine schwere eiserne Kette um den Leib

trug. Er hatte sie sich umschmieden lassen als Zeichen und als Buße, weil ihn bis in sein hohes Alter hin und wieder erotische Träume befielen. Und der Mann lebte gewiß auf der anderen Ebene, soweit man das von einem Menschen sagen kann.

Müssen wir angesichts solcher Menschen und solcher Erlebnisse unsere Front vorsichtig ein wenig zurückverlegen? Ja und Nein! Ja, insofern als auch wir für unser praktisches Handeln der rein utilitaristisch-moralischen Gesichtspunkte nicht entraten können. Wir dürfen sie nicht als eine belanglose irdische Größe von geringem Wert ganz vernachlässigen. Auch wir müssen daran arbeiten, dem jungen Menschen die Prostitution und die freie Liebe als etwas ihn selbst Erniedrigendes und als eine körperliche und soziale Gefahr einleuchtend zu beweisen, wir müssen den Eheleuten entgegen der reklamehaften Anpreisung den zweifelhaften Nutzen jeglicher Abhilfsmittel mit allen Gründen der Wissenschaft und der Zweckmäßigkeit vor Augen stellen, wir müssen das öffentliche Gewissen schärfen gegen alle verführerischen Schaustellungen im Film, auf der Bühne und in der Literatur. Wir dürfen es nicht quietistisch und pietistisch für unter unserer Würde halten, an der Hebung der Volksmoral mitzuwirken, wo wir können. Ja, wir dürfen uns vielleicht gar mitfreuen, wenn wir durch Präventivmittel Schlimmeres verhüten können.

Aber nun das Nein! Dies alles ist Humanität, mitleidige menschliche Abhilfe und Barmherzigkeit. Da wir Menschen sind, und da wir die Ketten fühlen, an denen wir zeitlebens liegen, und für die wir etwas Erleichterung schaffen möchten, sind wir verurteilt, auch das zu treiben. Aber es wäre doch alles hoffnungslos, wenn wir sie nicht letztlich doch nur in dem Bewußtwerden des „Sehnens aller Kreatur" nach Erlösung zu tragen versuchten. Mit dem Wort von der Erlösung retten wir uns hinüber auf die andere Ebene und haben kein wichtigeres Anliegen auf Erden als den Versuch, diesem Wort schon gerecht werden zu wollen. Daß das nicht gelingt, gehört dann ganz dicht an das Angeredetsein und bedeutet zusammen mit diesem unsere spezifische Menschlichkeit, sofern wir das beides durch den Gehorsam verbinden möchten. Der Gehorsam wird somit zu einer stammelnden Antwort eines Besiegten und Niedergeworfenen, nicht zu einem kühnen sicheren System, von dem aus wir die Welt und ihr Getriebe und unsere Triebe lenken könnten. Er bildet keine Lösung all der Fragen, er deutet nur hin auf die Erlösung.

Wesen und Grenzen des Kirchenrechts

Von

Theodor Keidel

Die Gegenwart scheint es zu fordern, daß die Frage nach dem Wesen, der Aufgabe und den Grenzen des Kirchenrechts wieder aufgeworfen wird. Sie hat uns ja den völligen Neubau der evangelischen Kirchen Deutschlands gebracht. Die Kirchenrechtswissenschaft hat diese Umwälzung aber bisher nicht dazu veranlaßt, grundsätzliche Erörterungen über das Kirchenrecht anzustellen.[1] Seitdem man Rudolf Sohms im Jahre 1893 erschienenes Werk über das Kirchenrecht,[1a] das die Möglichkeit und Notwendigkeit kirchlichen Rechts weithin in Frage stellte, abgetan glaubte, bewegte sich die Wissenschaft, ohne der Problematik ihres Gegenstandes besondere Beachtung zu schenken, in den Bahnen von Hinschius, Kahl und Stutz. Wie eine glänzende Widerlegung Sohms mußte es zudem wirken, daß im Jahre 1917 die katholische Kirche ihr größtes Gesetzbuch, den Codex iuris canonici, erscheinen ließ und damit die Stärke des Kirchenrechts unerschüttert vor aller Augen stand.

Sohm hatte aber inzwischen auch nicht geruht und in weiteren Arbeiten seine These, daß Kirchenrecht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch stehe, verteidigt und befestigt. Nach seinem Tod erschien 1923 der zweite Band seines Kirchenrechts,[2] der — ein Fragment — sein großes Werk fortsetzte und in systematischen Ausführungen seine Gedanken neu zusammenfaßte. Heute ist die Zahl derer, die Sohms Werk anerkennen, im Wachsen und jeder, der über Kirchenrecht (wenigstens über evangelisches) sprechen oder schreiben will, muß sich mit Sohm auseinandergesetzt haben. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn die Kirchenrechtler, die sich jetzt wieder grundsätzlich mit dem Wesen des Kirchenrechts befassen, von Sohms Gedanken ausgehen.

Zwei solche Veröffentlichungen liegen uns vor. Das Buch eines jungen Schweizer Juristen: Die Grundlagen des reformierten Kirchenrechts von Charles Schüle,[3] und ein Aufsatz von Professor Rudolf Oeschey (Leipzig): Evangelisches Kirchenrecht?[4]

---

[1]) Die sich mit dem neuen evangelischen Kirchenrecht in Deutschland befassenden Werke von Bredt und Liese-Schwarzlose versuchen den neuen Stoff nach Möglichkeit erschöpfend darzustellen und wie besonders Bredt auch die historische Entwicklung aufzuzeigen. Mit dem Wesen des Kirchenrechts beschäftigen sie sich nur in den Einleitungen, ohne darauf besonderes Gewicht zu legen.

[1a]) Kirchenrecht. 1. Band: Die geschichtlichen Grundlagen. München (Neudruck) 1923.

[2]) Kirchenrecht. 2. Band: Katholisches Kirchenrecht. München 1923.

[3]) Verlag der reformierten Schweizer Zeitung, Basel 1926.

[4]) Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, Jahrg. 1925 Nr. 45 bis 48. Vgl. auch Oeschey in den Bayerischen Verwaltungsblättern, Jahrgang 1926 Nr. 13—15: Die Rechtsgrundlagen der bayerischen Kirchenverträge.

Schüles Buch enthält eine umfassende Grundlegung des reformierten Kirchenrechts. Über Aufgabe und Ziel seiner Schrift bemerkt der Verfasser einleitend, er wolle kein neues Kirchenrecht aufstellen, sondern das alte reformierte Kirchenrecht fortführen (9). Reformiert faßt er dabei im streng konfessionellen Sinn. Nur von der Kirche Calvins ist bei ihm die Rede. Von dem Recht dieser Kirche will er aber nicht als Historiker sprechen, sondern bewußt programmatisch, als Glied seiner Kirche in Erfüllung der Pflicht des allgemeinen Priestertums (12).

Der erste Teil handelt vom *Wesen* des reformierten Kirchenrechts (14 ff.). An der Spitze steht die These Sohms: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch. — Das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich. Die Kirche will durch das Walten des göttlichen Geistes geführt, regiert werden; das Recht vermag immer nur menschliche Herrschaft irdischer, fehlbarer, der Zeitströmung unterworfener Natur hervorzubringen." [5]) Demgegenüber will Schüle den Nachweis erbringen, daß das Kirchenrecht selbst *geistlicher* Natur sei und darum dem geistlichen Wesen der Kirche nicht widerspreche, sondern notwendig mit ihr verbunden sei. Er beginnt seine Beweisführung mit Erörterungen über die *formalen* Kriterien des Rechts: Alles Recht ist Norm; Rechtsnorm ist immer selbstherrliche Norm, darum ist *Souveränität* das erste Kriterium des Rechts (15). Zur Souveränität der Rechtsnorm gehört notwendig die vergeltende *Gerechtigkeit*. Nur dann reden wir von Recht, wenn auf der Übertretung eine gerechte Vergeltung ruht (16). Damit sind nach Schüle die Kriterien des Rechts erschöpft.

Der *materielle Inhalt* des Rechts, und zwar zunächst des weltlichen, wird durch die *Billigkeit* bestimmt; das ist die Bezogenheit des Rechts auf das Sittengesetz. Das Recht ist selbst ein Bestandteil des Sittengesetzes (24). Die reformierte Lehre vom *Naturrecht*, die hier anklingt, wird nur gestreift. Das Sittengesetz ist wohl „Recht Gottes", aber noch nicht geistliches Kirchenrecht (26). Dessen Kriterien sind *absolute* Souveränität und absolute Gerechtigkeit. Im geistlichen Recht ist diesen formalen Kriterien des Rechts erst voll Genüge geleistet (28), während deren Geltung im weltlichen Recht nur eine beschränkte sein kann; denn Gott, der das geistliche Recht sanktioniert hat, ist allein absoluter Souverän. Das geistliche *Kirchenrecht* ist aber nicht ein Teil des Moralgesetzes; es beruht auf besonderer Offenbarung. Schüle bezeichnet es als *sekundäres geistliches Recht* im Gegensatz zum *primären* geistlichen Recht, das mit dem Moralgesetz identisch ist. Ein Werturteil soll mit dieser Klassifizierung nicht verbunden sein (28). Neben das Recht des alten Bundes ist durch Christus das des neuen Bundes getreten.

Zur Begründung dieser Gedanken holt der Verfasser weiter aus und entwickelt die Grundzüge einer eng an *Calvins Institutio* angelehnten Dogmatik. Die erste Schöpfungsordnung, das primäre geistliche Recht, ist vom Menschen unerfüllt und harrt der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Diese findet sie durch die sich im Leiden, Sterben und Auferstehen Christi offenbarenden Gnadensouveränität Gottes (36). Die *Rechtfertigung* ist das Zentrum des geistlichen Rechts. Dem Menschen wird diese Gnade zuteil durch

[5]) Kirchenrecht, Band 1, S. 1.

das Wirken des heiligen Geistes. Weil aber der Mensch der irdischen Ordnung verhaftet ist, kann sich das Wirken des Geistes nur als Norm, als Gebot äußern. Diese Norm ist das — von Gott offenbarte — sekundäre geistliche Recht (43).

Drei Grundnormen umfaßt es: die Norm des Glaubens, die Norm der Selbstverleugnung und die Norm des Bekenntnisses (43 bis 52). In der Versichtbarung des Glaubens, im Bekenntnis, liegt der Anknüpfungspunkt für das reformierte Kirchenrecht (50), denn im Bekenntnis, in der Funktion des Bekennens, wird die Kirche, der unsichtbare Leib Christi, sichtbar.

Diese Norm fließt aber nicht etwa allein aus dem Erlebnis (43), dem Gefühl des Geistes (56), von außen tritt neben den Geist das Wort Gottes. Quelle des Gotteswortes ist die Bibel (Schriftprinzip). Wort und Geist gehören in enger Verbundenheit zum Wesen der sichtbaren Kirche, denn das Bekenntnis ist gebunden an die Schrift.

Nach dieser Grundlegung stellt Schüle die Kriterien des reformierten Kirchenrechts endgültig fest. Die Souveränität Gottes ist im reformierten Kirchenrecht gegeben durch das Wort und den Geist, denn im Geist und in der Schrift, die als Autorität anerkannt wird, ruht die Verfassung der Kirche. Die Gerechtigkeit hat ihre Erfüllung in Christus gefunden, alle Normen des reformierten Kirchenrechts müssen deshalb auf diese Erfüllung bezogen sein (70). Durch die beiden Kriterien: Souveränität und Gerechtigkeit ist nach Schüle Kirchenrecht und zwar geistliches Kirchenrecht konstituiert.

Als Methode der Rechtsfindung ergibt sich hieraus: Die Bibel ist kein Kodex des reformierten Kirchenrechts. Die Rechtsnormen sind vielmehr durch die Schrift als Ganzes bezeichnet (71) und müssen im Wege der Auslegung gewonnen werden. Daher ist die Kirchenrechtswissenschaft eine theologische Disziplin, Teil der Dogmatik, keine juristische. Ebenso wie die Dogmatik muß sie in immer erneuter Prüfung an der Schrift ihren Gegenstand bearbeiten.

Nachdem Schüle auch die Forderung der Billigkeit im reformierten Kirchenrecht verwirklicht gefunden hat (73), schließt er die Beweisführung.

Die Anwendung der sich aus der Schrift ergebenden allgemeinen Normen auf die konkreten Verhältnisse führt zur Unterscheidung von allgemeinem und besonderem Kirchenrecht (78). Schüle beschränkt sich auf die Darstellung des allgemeinen. Bevor er hiezu übergeht, gibt er noch einen Überblick über die Literatur des reformierten Kirchenrechts, aus dem ersichtlich wird, daß neben Calvin und den reformierten Bekenntnisschriften vor allem der niederländische Staatsmann und Theologe Abraham Kuyper auf ihn maßgebenden Einfluß geübt hat.

In dem nun entwickelten System des allgemeinen reformierten Kirchenrechts ist die maßgebende Grundnorm das Bekenntnis. Damit ist auch der Bereich des Kirchenrechts abgegrenzt; es bewegt sich innerhalb der Grenze der Öffentlichkeit und fragt nicht nach dem inneren Glauben, sondern nach dem, was sichtbar wird, eben dem Bekenntnis (113). Die Organe für die Ausübung der kirchenrechtlichen Funktionen sind der Einzelne und die Gemeinde; das bedeutet allgemeines Priestertum und Gemeindeprinzip (118). Die von diesen Organen ausgeübten Funktionen zerfallen in konstitutive und

sittliche. Jene umfassen als Gemeindefunktionen die Wortverkündigung, die Sakramentsverwaltung und die Kirchenzucht; diese sind Gottesverehrung (Gebet, Liturgie) und Liebestätigkeit. Hiemit steht die Ämterlehre im engsten Zusammenhang. Nach kurzen Erörterungen über das Verhältnis von Kirche und Staat endet die Schrift mit einem programmatischen Schlußwort.

Schüles Buch ist eine wissenschaftliche Leistung, die von Scharfsinn und großer Belesenheit zeugt; bedeutsam ist an ihm vor allem, daß es eine grundsätzliche Betrachtung über das Wesen des Kirchenrechts enthält. Wenn es sich auch inhaltlich auf das reformierte Kirchenrecht beschränkt, so zwingt doch die Art der Behandlung zum Nachdenken über den ganzen Fragenkomplex, der mit dem Kirchenrecht überhaupt verbunden ist. Es verdient daher die Beachtung des Theologen wie des Juristen. Stil und Begriffsbildung verraten die juristische Schulung. Die Gedanken sind zu einem zwingenden System zusammengefaßt. Wenn wir Bedenken gegen den Kirchenrechtsbegriff Schüles erheben, so soll das der bedeutsamen Leistung des Verfassers keinen Abbruch tun.

Wir haben bereits auf Sohms These hingewiesen. Richtig verstanden bedeutet sie folgendes: Die Kirche als congregatio sanctorum, als Volk Gottes, als Gemeinschaft des Geistes und des Glaubens ist einer rechtlichen Regelung unzugänglich; dagegen bedürfen die einzelnen Kirchen, wie jede andere menschliche Gemeinschaft, einer Rechtsordnung, die sich von der staatlichen Rechtsordnung nicht unterscheidet. Es kann also nur weltliches Recht in den Kirchen geben.

Der im bewußten Gegensatz zu dieser Auffassung von Schüle vertretenen Lehre, daß der Ursprung des Rechts in Gott selbst liege und darum ein geistliches Recht mit der Kirche notwendig verbunden sei, vermögen wir uns nicht anzuschließen. Es sind vielmehr gegen seinen Versuch grundlegende Einwendungen zu erheben.

Sein scheinbar zwingendes System leidet an einem entscheidenden Mangel. Es ist auf einem ungenügend bestimmten Rechtsbegriff aufgebaut. Eine wichtige Eigenschaft jeden Rechts bleibt unberücksichtigt und der Rechtsbegriff wird deshalb auf Gegebenheiten angewendet, die in Wahrheit keinen rechtlichen Charakter tragen. Das Ergebnis ist eine ungeheure Überspannung des Rechtsbegriffs, die in dem Satz gipfelt: „Der Mensch steht in einem Rechtsverhältnis gegenüber Gott" (28).

Nach Sohm ist Recht die selbstherrliche und unverbrüchliche Norm für die Gestaltung menschlicher Belange; Felix Somlo definiert: Recht ist die Norm einer gewöhnlich befolgten, umfassenden und beständigen Macht.[6]) Zum Wesen des Rechts gehört also erstens die Souveränität (ebenso Schüle). Außerdem ist die Rechtsnorm eine Norm, die, einmal vorhanden, zwangsläufig die nach ihrem Inkrafttreten vorkommenden Ereignisse regeln will. Notwendig eignet also dem Recht ferner sein Zwangscharakter. Dieser besagt nicht etwa, daß jede Rechtsnorm erzwingbar sein müßte, vielmehr bedeutet er lediglich, daß der Rechtssatz an eine Bedingung notwendig eine gewisse Folge knüpft: wenn a ist, soll b sein. Der Rechtssatz ist wie das Naturgesetz

6) Juristische Grundlehre. Leipzig 1917. S. 105.

eine spezifische Verknüpfung von Elementen nach Bedingung und Folge, nur daß die Rechtsbedingung mit der Rechtsfolge nicht in dem gleichen Sinn verknüpft ist wie Ursache und Wirkung, sondern die Rechtsfolge nur eintreten soll, nicht eintreten muß. Der Naturnotwendigkeit steht die Rechtsnotwendigkeit gegenüber (Kelsen).[7] Diese feste Bestimmtheit, diese Eindeutigkeit oder, wie Emil Brunner[8] sagt, diese „Starrheit" gehört zum Wesen des Rechts. Der Starrheit des Rechtsbegriffs hat Sohm die Freibeweglichkeit des Geistprinzips gegenübergestellt (Brunner). Der starre formale Charakter des Rechts, der keine Freiheit duldet, hat Sohm um des Glaubens willen zum Kampf gegen ein geistliches Kirchenrecht veranlaßt. Der Zwangscharakter scheidet gerade die Rechtsnorm von der Religionsnorm. Die von Schüle entwickelte normative Dogmatik erweckt den Anschein, als ob jede Norm Rechtsnorm sei. Wenn er dort sagt, der Geist könne sich dem Menschen nur als Norm mitteilen (42), so ist dies eine Beschränkung, die dem Geisteswirken willkürlich auferlegt wird. Soweit aber tatsächlich Gott dem Menschen als der Gebietende gegenübertritt, sind seine Gebote keine Rechtsnormen, denn Gott ist ein freier Herr seiner Gebote, der binden aber jederzeit wieder lösen kann; es fehlt ihnen daher der starre Zwangscharakter des menschlichen Rechts. Die sittlichen und religiösen Normen zum primären und sekundären geistlichen Recht zu stempeln erscheint als eine ungerechtfertigte Übertragung des Rechtsbegriffs auf außerrechtliche Gebiete.

Schüle hat den formalen, starren Charakter des Rechts, der gerade aus seinem menschlichen Ursprung herrührt, übersehen. Sein Kampf gegen Sohm war deshalb von vornherein aussichtslos. Vielleicht hat ihn sein zweiter Rechtswesensbegriff, die Gerechtigkeit, zu diesem Irrtum veranlaßt. Die Gerechtigkeit einer Norm bezieht sich nicht nur, wie Schüle meint, auf die Vergeltung, die sie für ihre Übertretung setzt, sondern bedeutet ihre Übereinstimmung mit einer als absolut richtig gedachten Idee, religiös gesprochen mit dem Willen Gottes. Sie ist darum ein Rechtsinhaltsbegriff, kein Rechtswesensbegriff. Schon Kutter hat darauf hingewiesen, daß Gerechtigkeit eher ein dem Recht widersprechender Begriff sei.[9] Das Recht ist eine Form, in die jeder beliebige Inhalt gekleidet werden kann; ob dieser Inhalt richtig, gerecht, recht ist, ist eine außerhalb des Rechts selbst liegende Frage. Die Doppelbedeutung des Wortes „Recht", das sowohl im ethischen oder religiösen, als auch im wirklichen Rechtssinn gebraucht werden kann, darf nicht außer Acht gelassen werden. Bezogen

7) Allgemeine Staatslehre. Berlin 1925. S. 48 ff.

8) Gibt es geistliches Recht? Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1926 Nr. 9. Dieser Aufsatz beschäftigt sich ebenfalls mit Schüles Buch und kommt zu ähnlichen Ergebnissen. In der Begründung vermag ich Brunner nicht immer zu folgen, so wenn er unter anderem mit Schüle annimmt, im göttlichen Recht liege das Kriterium für das Recht überhaupt. Die Kriterien des Rechts haben durchaus menschlichen Charakter und Schüle irrt gerade darin, daß er sie auf geistliche Gegebenheiten anwenden will. Ich kann deshalb auch nicht wie Brunner in der Gerechtigkeit einen konstitutiven Faktor des Rechts sehen. Wenn er außerdem besonderes Gewicht auf die „Gegebenheit" des Rechts legt, so möchte ich darauf hinweisen, daß es auch nicht gegebenes = gesetztes Recht gibt, nämlich das Gewohnheitsrecht. Es erscheint mir deshalb richtiger, den „Zwangscharakter" als notwendig zum Begriff des Rechts gehörig zu bezeichnen.

9) Das Unmittelbare. 3. Aufl. S. 154.

auf die Rechtsordnung ist die Gerechtigkeit ebenso wie die Billigkeit lediglich ein rechtspolitisches Postulat, kein formales Rechtskriterium.

Schüle meint, daß im geistlichen Recht die absolute Gerechtigkeit gegeben sei, während sie im weltlichen Recht nur beschränkte Geltung habe. Deshalb sei die göttliche Norm Rechtsnorm. Wenn aber die Gerechtigkeit nur ein den Inhalt des Rechts möglicherweise bestimmender Faktor ist, kann dieser Schluß nicht gezogen werden. Die absolute Gerechtigkeit Gottes kann überhaupt nur geglaubt, nie aber in bestimmte Rechtsnormen gefaßt werden. Souveränität und Gerechtigkeit Gottes, Gnadenwahl, Glaube und Bekenntnis können nie Bestandteile eines Rechtssystems sein. Ihre innere Dialektik widerspricht völlig der Starrheit rechtlicher Normierung. Sie gehören, wie Brunner mit Recht bemerkt, zur Kirchenlehre, nicht zum Kirchenrecht.

Der Glaube ist nicht nur Norm, sondern, wie Schüle selbst sagt (44), testimonium spiritus sancti, Geschenk Gottes und darum ein Hangen und Schweben, eine Forderung und eine Erfüllung: ich glaube, Herr hilf meinem Unglauben; ich bekenne, aber doch nicht ich, sondern Gott in mir. Die Anerkennung der unumschränkten Majestät Gottes fordert, daß wir seine Gebote ebenso anerkennen wie seine Gnade, sein freies Walten nicht in die starren Formen des Rechts zwängen.

Am Beispiel der Kirchen- und Lehrzucht, denen in der reformierten Kirche besondere Bedeutung zukommt, soll der Unterschied zwischen Rechts- und Religionsnorm, Rechts- und Gewissensentscheidung untersucht werden. Die Kirchenzucht hat es mit der Beseitigung des öffentlichen Ärgernisses in sittlicher Beziehung zu tun, während die Lehrzucht sich gegen die Verbreitung von Irrlehren besonders durch die bestellten Prediger wendet. Schüle erwähnt die letztere nicht ausdrücklich, es gelten aber für sie die gleichen Grundsätze wie für die Kirchenzucht.

Mit Recht führt er aus: die Kirchenzucht ist nichts anderes als Verkündigung des Gotteswortes (186), eingeschlossen in die Schlüsselgewalt, durch Mittel und Zweck scharf geschieden vom weltlichen Strafrecht. Sind nun aber die Sätze der Kirchenzucht wirklich Rechtssätze, die besagen: wenn dies geschieht, soll notwendig die darauf gesetzte Folge eintreten? Können aus Matth. 18, V. 15 ff. Rechtsnormen abgeleitet werden? Als Rechtsnorm müßte die Kirchenzuchtsnorm an einen mehr oder weniger bestimmten Tatbestand den notwendigen Eintritt gewisser Rechtsfolgen knüpfen. Den Eintritt dieser Folgen müßte eine an die Norm gebundene Rechtsentscheidung aussprechen. Ist aber die Kirchenzucht Teil der Wortverkündigung, so muß sie frei von jeder normativen Bindung sein, allein gebunden an den Geist und die Schrift. Ihre Entscheidungen müssen, verwaltungsrechtlich gesprochen, nach freiem Ermessen erfolgen. Das bedeutet nicht schrankenlosen Subjektivismus, sondern die Entscheidung erfolgt auf Grund der Glaubensüberzeugung des Entscheidenden und dieser soll in seinem Spruch allein der Stimme des Geistes Raum geben. Ob seine Entscheidung wirklich Gottes Wort spricht, ist ebenso wie bei der Predigt Gnade, unabhängig vom Wissen und Willen des Urteilenden. Eine festbestimmte Rechtsnorm würde den Richter binden, seine Entscheidung müßte, wenn normgemäß, auch geistgemäß sein. Weil aber der Gottesgeist nicht an bestimmte Normen gebunden ist, wäre dieser Schluß folgenschwerster Irrtum.

Das Wesen einer freien, geistgemäßen Entscheidung übertragen auf die Lehrzucht zeichnet treffend das preußische Irrlehregesetz vom 16. März 1910 sowie seine Begründung.[10] „Hier gilt das Wort, daß Geistliches geistlich gerichtet werden muß. Das Bekenntnis ist kein Gesetz; die Glaubenssätze sind nicht wie Rechtssätze. Das evangelische Lehramt verlangt neben der Gebundenheit zugleich Freiheit." Die Entscheidung fällt das Spruchkollegium „nach seiner freien, aus dem ganzen Inbegriff der Verhandlungen geschöpften Überzeugung".

Luther sagt von der Schlüsselgewalt: „Der recht Verstand und die rechte Schlüssel sind nicht Gesetz stellen, sondern allein Sünde binden und Sünde lösen,"[11] von der Entscheidung selbst: „Sagen alle beide [beide Schlüssel] nicht was wir tun oder lassen sollen, sondern was Gott tun oder lassen will, Gottes Werk zeigen sie an, nämlich Zorn und Gnade, nicht unser Werk".[12] Die Entscheidung, die Matth. 18, V. 15 ff. beschreibt, ist ebenso geartet und aus ihrer geistlichen Natur ergibt sich, daß nicht bloß einer oder mehrere, sondern die Gemeinde, das Volk Gottes, endgültig das Urteil sprechen soll. In Matth. 18, V. 20 verheißt ja Christus der Versammlung der Christen im besonderen seine Gegenwart. Die Verse enthalten also auch keine rechtlich bindenden Zuständigkeitsregeln. Wenn heute die Kirchen bestimmten Ausschüssen derartige Entscheidungen kraft Rechtssatzes zuweisen, so geschieht dies um der notwendigen Ordnung willen und diese Rechtssätze tragen rein weltlichen Charakter, sind mit der Kirchen- oder Lehrzucht nur äußerlich verbunden. Im Falle der Lehrzucht gilt das gleiche auch für die mit der Amtsentsetzung verbundene Zwangspensionierung.[13] Die Kirchen- und Lehrzucht hat es sonach zu tun mit Entscheidungen, die nicht kraft einer vergangenen, formal verpflichtenden Tatsache (Entscheidung nach zwingender Rechtsnorm) gelten, sondern lediglich um ihres gegenwärtig noch für richtig erkannten Inhalts willen, darum frei von jeglichem Recht,[14] verbindlich nur kraft des heiligen Geistes.

Brunner hat in seiner Besprechung noch gezeigt, daß Schüle das Wesen des Kirchenregiments ganz verkennt, wenn er es zu einem rechtlichen stempeln will. Schüle übersieht den Unterschied zwischen der im Glauben wurzelnden religiösen und der durch die Rechtsnorm bewirkten rechtlichen Bindung. Die Religionsnorm hat, wie wir — Brunner an dieser Stelle ergänzend — bemerken möchten, autonomen Charakter, sie bindet nur kraft Nachprüfung durch das eigene Gewissen. Die Rechtsnorm ist heteronome Norm, die den einzelnen bindet, weil sie von einer bestimmten Autorität herrührt, der

10) Siehe Ruck, Kirchenrecht. Berlin 1926. S. 73 ff. Dieses Buch enthält eine knappe Darstellung des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Es ist wohl das beste, was auf diesem Gebiet in den letzten Jahren erschienen ist. Besonders wertvoll ist die von Ruck durchgeführte Gegenüberstellung des Rechts der beiden Kirchen, welche die Gegensätze scharf heraustreten läßt. Nur die historischen Ausführungen bedürfen gelegentlich der Berichtigung.

11) W.A. 30. II 492 27. Ähnlich ebenda 467 7: „Nu ist das gewiß, daß Sünde binden nicht soviel sein kann als Gebieten oder Gesetz stellen wie die Papisten deuten".

12) W.A. 30. II 459 3.

13) Schüle will freilich auch den Besoldungsanspruch des Prediger nach geistlichem Kirchenrecht geregelt wissen (160, 161).

14) Sohm, Kirchenrecht. Band 1, S. 533.

er unterworfen werden soll. Rechtsnorm ist nur möglich als vom Menschen gesetzte Zwangsnorm. Religiösen Normierungen fehlt dieser Zwangscharakter, sie sind deshalb nie Rechtsnormen; es gibt kein geistliches Recht. Die Freiheit des Geistes duldet nicht die Starrheit des Rechts. Dies schließt nicht aus das menschliches Recht im Bereich der Kirchen möglich, ja notwendig ist.

Bei der Darlegung des Kirchenbegriffs sagte Schüle: Kirche sei nur gegeben in der Funktion des Bekennens (54); trotzdem umgibt er sie mit einem System zwingenden geistlichen Rechts. Damit muß sie notwendig zur Institution, zur Anstalt werden. Die geistliche Begründung einer solchen Rechtskirche kann aber ihren Aufgaben zu einer großen Gefahr werden, denn sie verleitet ihre Glieder zu dem Glauben, daß mit dem Dasein einer solchen Rechtskirche auch notwendig der Gottesgeist kraft Rechts gegeben sei. Gegen eine solche Selbsttäuschung in den christlichen Kirchen hat Kierkegaard seinen Kampf geführt und die Frage nach der Autorität gestellt. Ist unsere Predigt, unsere Sakramentsverwaltung, unsere Kirchenzucht wirklich Verkündung des Gotteswortes? Für Schüle scheint diese Frage überhaupt nicht zu existieren. Durch die Konstituierung eines geistlichen Kirchenrechts läßt sie sich auf jeden Fall nicht erledigen, sie wird dadurch nur verhüllt. Daß sie heute bereits gelöst wäre, kann ernstlich kaum behauptet werden. Vom Autoritätsproblem aus mögen sich Folgerungen für Aufgabe und Wesen des Kirchenrechts ergeben. Schüle ist aber gerade umgekehrt vorgegangen, indem er den Rechtsbegriff an die Spitze stellte und von da zum Begriff der Kirche und des Kirchenrechts gelangte. Er konnte so an das Autoritätsproblem, diese Grundfrage jeder Kirche, gar nicht herankommen. Sein Weg zeugt von einer allzu großen Sicherheit, die besonders in seinen einleitenden Sätzen zum Ausdruck kommt: „Unsere Zeit kann wieder das Verständnis für die absolute Souveränität Gottes und für den Gehorsam gegenüber seinen Geboten aufbringen. Die junge Generation ist nicht mehr gehemmt durch die geistige Vermischung von Himmel und Erde" (8, 9). Daß Schüles Buch hiefür den Beweis erbracht hätte, kann bei aller Achtung vor seinem Werk nicht angenommen werden.

Mit jenem Bekenntnis des Verfassers steht der Gedanke in engem Zusammenhang, daß wir zur Fortsetzung der unterbrochenen Reformation berufen seien. In der starken Betonung des konfessionellen Charakters und der Autorität Calvins tritt das besonders hervor. Während sich Schüle in dieser Beziehung noch in gemäßigten Grenzen bewegt, wird dieses Element bei anderen Mitgliedern der jungreformierten Bewegung, vor allem bei ihrem Führer Grob, zum Programmsatz. Unseres Erachtens haben wir heute, wo wir erst allmählich wieder zu verstehen beginnen, was die Reformatoren veranlaßte sich untereinander zu befehden, zu einer Betonung der Konfessionen noch kein Recht. Wir können auch nicht ohne weiteres die Gedanken der Reformatoren übernehmen, sondern müssen versuchen, gestützt auf ihre Lehren, aus unseren Voraussetzungen heraus zu der immer gleichen Wahrheit vorzudringen. Diese Voraussetzungen weisen uns aber dahin, Kirche und Recht scharf zu scheiden und uns mit der demütigen Erkenntnis zu begnügen, daß wir auch in den Kirchen das weltliche Recht nicht entbehren können.

Damit komme ich zu Oeschseys Aufsatz. Er beschäftigt sich zuerst mit Sohms Kirchenbegriff und verteidigt ihn gegen die verschiedenen Angriffe

der Kirchenrechtswissenschaft. Anhand der lutherischen Bekenntnisschriften weist er dann selbständig nach, daß die Teilung der Kirche in eine unsichtbare und sichtbare, wovon die letztere ohne weiteres rechtlicher Regelung zugänglich wäre, dem evangelischen Bekenntnis nicht entspricht. Es gibt nur eine einzige, einheitliche, geistliche Kirche, die sowohl die societas fidei et spiritus sancti in cordibus als auch die societas externarum rerum ac rituum umfaßt. In dieser Kirche gibt es nur geistliche Gewalt, keinerlei Rechtszwang.

Mit Recht hebt Oeschey hervor, daß der juristische Gebrauch des Wortes Kirche dem kanonischen Recht entstammt. Die katholische Kirche setzt sich ja heilsnotwendig als Rechtskirche. Dem evangelischen Kirchenbegriff entspricht dieser Gebrauch nicht. Oeschey verlangt daher, daß die „Kirche" der Theologie überlassen bleibe. Die Kirche ist als geistlicher Verband rechtlicher Normierung unzugänglich und daher lediglich Gegenstand der Theologie. Hievon zu unterscheiden sind die einzelnen Vereinigungen von Christen, die Kirchentümer, sie bedürfen wie alle menschlichen Gemeinschaften einer Rechtsordnung; sie bilden den Bereich des eigentlichen Kirchenrechts. Mit den Kirchentümern = Religionsgesellschaften befaßt sich aber auch der Staat und schafft ein Staatskirchenrecht für ihre Stellung in seinem Bereich. Sowohl das Recht des Staates als auch das der Kirchentümer ist weltliches Recht. Es unterscheidet sich nur durch Zweck und Motiv voneinander, das Wesen des von Staat oder Kirchentum gesetzten Rechts ist das gleiche.

Aufgabe des kirchlichen Rechts ist, wie Oeschey ausführt, Aufrechterhaltung des Gemeinschaftsfriedens im Kirchentum und Aufbau der Organisation, vor allem durch Bestellung der Prediger. Insoweit ist Rechtszwang notwendig. Formulierung und Auslegung des Rechts ist eine juristische Aufgabe; das Kirchenrecht bleibt also eine juristische Disziplin.

Innerhalb des Kirchentums ist aber die Rechtsgewalt von der geistlichen Gewalt scharf zu scheiden. Der Dienst des Rechts darf nicht zu einer Vergewaltigung des Geistlichen werden (Oeschey). Sohms Geschichte der Entwicklung der katholischen Kirche bietet für eine solche Vergewaltigung ein anschauliches Beispiel. Die Grenzen des Kirchenrechts zu bestimmen ist deshalb eine wichtige Aufgabe, die unseres Erachtens der Theologie zukommt, denn es gilt hier die Freiheit der Wortverkündigung zu wahren. Unsere Behandlung der Kirchenzuchtsfrage war ein Versuch in dieser Richtung. Die Zuständigkeit hielten wir der rechtlichen Normierung fähig, die materielle Entscheidung sollte als Ausübung der Wortgewalt von rechtlicher Bindung freibleiben. Voraussetzung für eine solche Grenzziehung ist die klare Erkenntnis vom weltlichen Charakter des Rechts und seiner Unvereinbarkeit mit dem geistlichen Wesen der Kirche. Die Konstituierung eines geistlichen Rechts würde diese Scheidung unmöglich machen und damit die Aufgabe der Kirche gefährden. Die Wissenschaft vom evangelischen Kirchenrecht sollte deshalb bescheiden anerkennen, daß ihr Gegenstand ein durchaus weltlicher ist und bedenken, was Luther über dessen Bestimmung gesagt hat: „Wir müssen äußeres Recht haben, damit nicht alles untergehe; es ist nicht eingesetzt, daß es uns in den Himmel bringe, sondern, daß wir nicht tiefer in die Hölle geraten".[15])

[15]) Ohne Quellenangabe angeführt bei Ruck, Kirchenrecht. S. 55.

Anmerkungen

Einige Pestalozzi-Bücher.

Nur mit gemischten Gefühlen haben wir uns aktiv oder passiv an dem allgemeinen Pestalozzi-Jubel der letzten Wochen beteiligt. Zwar ist es entschieden begrüßenswert, wenn statt einem Kriegshelden bei einem solchen Anlaß die öffentliche Aufmerksamkeit einem Helden des Geistes und der Liebe zugewendet wird, trotzdem sich der erstere zur „Heldenverehrung" wahrscheinlich besser eignen würde. Allein das Schmükken der Prophetengräber und das „Absingen" des „Liedes vom braven Mann" hat im Blick auf unsere öffentlichen Zustände diesmal seine besondere Bedenklichkeit. Ein Bruchteil der öffentlichen Gelder, die heute zur Durchführung würdiger Pestalozzi-Feiern ausgegeben wurden, hätte reichlich genügt, um Pestalozzis sämtliche Anstalten vor dem Ruin zu retten. Trotzdem fragt es sich sehr, ob nicht Pestalozzis eigenes Zeitalter als das der Humanität immer noch beträchtlich besser qualifiziert war, ihn zu würdigen, als unser von Technik und Wirtschaft verschlungenes, trotzdem auch es ihm noch übel genug mitgespielt hat. Wozu also das Jubilieren? Doch mögen uns solche Überlegungen die Freude an einigen guten Büchern nicht rauben, die auf das Fest erschienen sind. Da Raummangel uns die Besprechung der kaum übersehbaren Fülle der Neuerscheinungen verbietet, so begnügen wir uns mit dem Hinweis auf drei Schriften, die uns vorgelegt worden sind.

Da ist zunächst Max Konzelmanns „Pestalozzi" (Rotapfelverlag Zürich und Leipzig). Das Buch zeichnet Pestalozzis geistiges Profil und faßt seine Ideenwelt übersichtlich zusammen, verzichtet aber auf die Darstellung des oft erzählten Lebenslaufs. Pestalozzi hat meistens selber das Wort. Die Subjektivität des Verfassers tritt stark zurück. Doch fehlt es nicht an selbständiger Forschung und Durchdringung des Stoffs. Überzeugend wird im Gegensatz zu andern Auffassungen die Kontinuität in Pestalozzis Ideenentwicklung nachgewiesen. Besondere Liebe und Aufmerksamkeit wird an die Darstellung der religiösen Entwicklung Pestalozzis gewendet. Der betreffende Abschnitt ist der ausführlichste des Buches. Man sieht in diesem Stücke heute schärfer. Tief wird die religiöse Krisis in Pestalozzis Entwicklung gewürdigt als eine Krisis seiner gesamten Einstellung zu Welt und Menschen, die ihn zwar die letzten Illusionen über den Menschen kosteten, doch ohne ihn in Menschenverachtung zu stürzen. Konzelmann scheint die religiösen Maßstäbe zur Beurteilung Pestalozzis ganz aus ihm selber zu gewinnen. Der Gewinn ist nicht gering. Doch wäre aus den Reformatoren und von der Bibel her mehr Perspektive zu gewinnen, desgleichen aus den großen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, die stark zurücktreten.

Ganz anders faßt Joseph Reinhart („Heinrich Pestalozzi" bei F. Reinhardt in Basel) seine Aufgabe an. Er schreibt einen Roman im Heimatschutzstil. Alles anekdotische und anschaulich biographische Material wird sorgfältig herangezogen. Alles an Pestalozzi wird heimelig. Er ist ganz Volksmann, ganz Armenvater. Die feine und liebenswürdige Hand eines bereits rühmlich bekannten Volksschriftstellers ist hier am Werke. Seine sonnig freundliche Art wird weit herum

freundliche Aufnahme finden. Sein Buch wird „das" Pestalozzi-Buch des Tages sein, wie irgendwo zu lesen ist. Es ist wohl verständlich, daß die so gestellte Aufgabe gerade einen Reinhart locken mußte. Und doch vermag der Versuch uns nicht zu überzeugen. Das heißt Pestalozzi zu nahe treten. Er wird zu heimelig, zu verständlich, zu sehr wie man selber sein möchte. Der populäre Pestalozzi ist nicht der wirkliche. Trotzdem Pestalozzi das Volk gekannt und geliebt hat, wie niemand es kannte und liebte, war er dem Volke meistens unheimlich, wo nicht gar verächtlich. Es hat ihn nicht verstanden; nicht einmal den ersten Teil von Lienhard und Gertrud hat es gelesen. Das literarische Zeitalter las und — genoß das Buch, aber nicht das Volk. So sehr der Versuch reizen muß, Pestalozzi bei seiner Anschaulichkeit zu fassen, so kann das tiefste und beste an ihm in jenem äußerlichen Sinne gerade nicht anschaulich werden, wie machtvoll es auch in all seinem Tun gegenwärtig ist. Man kann Pestalozzi niemals gerecht werden, wenn man den gewaltigen geistigen Kampf beiseiteläßt, der in seinem Schrifttum nach Ausdruck ringt.

Die beste Verbindung von schlichter Anspruchslosigkeit in der darstellerischen Form und feinem Distanzgefühl mit dem Versuch, der überreichen Gedankenwelt Pestalozzis wirklich gerecht zu werden, stellt Fritz Hubers „Pestalozzi" dar (bei Kober in Basel). In freier Auswahl des Tatsächlichen, unpedantisch und unter Vermeidung des bloß anekdotenhaften, bleibt der Blick fest auf das innere Werden Pestalozzis gerichtet. Bei sorgfältiger Sammlung des jeweiligen geistigen Ertrages werden wir in Pestalozzis Leben von Epoche zu Epoche geführt und nehmen mit Spanung teil an dem tiefen geistigen Ringen, das anhand erschütternder Erfahrungen ihn nötigt, der Frage nach dem Wesen des Menschen immer gerechter zu werden. Wir treten an den Rand des Abgrundes, in welchen das grimmige Buch der „Nachforschungen" und blicken läßt, erleben Durchbruch und Entfaltung der großen Erziehungsidee, spüren die beklemmende Enge, in welche Pestalozzis freier Geist auch auf dieser Bahn zu geraten droht und atmen endlich im letzten Kapitel befreit auf, wenn sich trotz bitterster Kämpfe und Enttäuschungen die Aussicht auf die letzten Ziele Pestalozzis wieder neu vor unsern Blicken öffnet. Als Haupt- und Grundfrage Pestalozzis erscheint die religiös-ethische. Der Geist der „Methode" bereitet dem Christentum den Weg und zielt letzten Endes auf den, der als das personifizierte Ideal der höchsten Vollendung der menschlichen Natur wohl richtunggebend und kraftspendend bleibt, selber aber nicht herabgezogen werden kann in den „Kot der Erde". Und wo die Methode „aufhört", da „bleibt" die Liebe. Haftet in Hubers Buch — übrigens dem Gegenstande entsprechend — der Darstellung der „Nachforschungen" noch etwas gequältes an, so erheben sich die weiteren Ausführungen zu immer größerer Freiheit, bis sie im letzten Kapitel in lichtvollen Darlegungen über die besonders gewürdigten Altersschriften und letzten Schicksal den Leser zu wahrer Teilnahme hinzureißen vermögen.

Bern A. Schädelin.

Verantwortl. Herausgeber: Pfarrer Georg Merz in München, Arcisstr. 44/II.
Druck von Albert Sighart, Fürstenfeldbruck.

Nach Pfingsten

Eine Predigt

von

Eduard Thurneysen

Apostelgeschichte 2, 42—43: Sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet. Es kam auch alle Seelen Furcht an, und es geschahen viele Wunder und Zeichen durch die Apostel.

Sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre. Liebe Gemeinde! Aus einer ungeheuern Erschütterung heraus ist die erste Christengemeinde geboren worden. Wir kennen alle die mächtigen Worte, mit denen die Pfingstgeschichte das Hereinbrechen des neuen, des heiligen Geistes über die Apostel beschreibt. „Wahrhaft herrenmäßig, königlich ist er mit ihnen umgegangen!" Man könnte das Walten des heiligen Geistes an Pfingsten mit dem Walten eines Despoten vergleichen, vor dem alle sich zitternd beugen müssen, aber viel zu wenig wäre damit noch gesagt. Nein, „als Sturm und Feuer", sagt die Bibel, sei er hereingebrochen, das heißt als Herr, als Herrscher ohne Gleichen griff er nach den Menschen und sie kamen ganz in seine Hand, wie nie ein Mensch in die Hand eines Tyrannen gekommen ist. Und nun war der Sturm vorüber. Es trat eine Pause ein. Die Menschen kamen wieder zu sich. Sie erhoben sich gleichsam und schauten um sich und in sich. Noch rollte freilich der Donner des abziehenden Gewitters in der Ferne, noch war, wie die Bibel an unserer Stelle sagt, in allen Seelen Furcht, und es geschahen Zeichen und Wunder durch die Apostel. Aber vor allem kam es nun darauf an, sich klar zu werden über das, was geschehen war. Denn das spürten sie, das wußten sie, das sahen sie: es ist etwas an uns und mit uns geschehen, wir sind nicht mehr dieselben. Sie waren durch eine feurige Glut hindurchgegangen. Sie waren vom Blitze getroffene Menschen, sie waren zerbrochen, umgebogen, umgeschmolzen. Eine ganz neue Richtung hatte ihr Leben genommen, so wie ein Strom durch ein Erdbeben in ein neues Bett gelenkt werden kann. Aber nun: was war vorgegangen? Wer war eigentlich der Herr, der so mächtig nach ihnen gegriffen hatte?

Was sollte aus ihnen werden unter dem Griff seiner Hand? Die Pause nach dem Sturm wurde zur Pause der Besinnung. Das ist gemeint, wenn es hier heißt: „sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre". Vor diesem Augenblick der Besinnung stehen wir hier. Es ist der Augenblick nach Pfingsten, der zweite Augenblick, der auf den ersten folgen muß, damit sich das auswirkt, was im ersten geschehen ist; es ist der kleinere, der bescheidenere Augenblick, dieser Augenblick der Besinnung, als der Augenblick der feurigen Zungen und des Sturmes. Aber er ist nicht minder nötig und wichtig. Was helfen die feurigen Zungen und der Sturm des Geistes, wenn es nicht nachher zu einer festen Erkenntnis, zu einer Klärung und Einsicht kommt! Ich möchte ein Beispiel aus einer viel späteren Zeit der christlichen Kirche anführen. Man kann das Erwachen der Bibel im Geiste Martin Luthers vergleichen mit dem, was an Pfingsten geschehen ist. Aber auf Martin Luther mußte der gewaltige Calvin folgen, der das, was bei Luther gleichsam als feurige Glut hervorgebrochen war, in die feste Form einer Lehre faßte, eines Unterrichtes, sodaß es nicht mehr verloren gehen konnte. Was wäre aus der Reformation geworden, wenn diese strenge Arbeit der Besinnung und Klärung nicht erfolgt wäre, wie Calvin sie geleistet hat!

Sie blieben also beständig in der Apostel Lehre. Ja, was war das für eine Schule, was für ein Unterricht, in den sie nun genommen wurden? Was hatte sie so mächtig erschüttert und bewegt, daß ihre Geister und Herzen nicht mehr zur Ruhe kommen, daß sie beständig fragen und suchen, ihr Leben gleichsam von vorne anfangen, noch einmal auf die Schulbank sitzen mußten wie Erstkläßler, die noch gar nichts wissen, und waren doch gestandene Männer und Frauen? Ich will eine Antwort zu geben versuchen: sie sind aus Menschen, die ihrem Leben nur zuschauen, zu Menschen geworden, die ihr Leben wirklich leben, weil sie erkennen, wie es mit ihnen steht. Laßt mich an einem Beispiel erklären, was damit gemeint ist. Ich habe einmal eine Geschichte gelesen von einem Mann, der durch einen verbrecherischen Arzt hypnotisiert worden ist, und der dann in diesem Zustande des Träumens einen Mord beging. Er erwachte nachher wieder, wurde an den Tatort geführt, und man sagte ihm, er sei der Mörder. Da verstand er von allem nichts, und meinte, man wolle den Narren treiben mit ihm. So fern, so fremd stand er dem gegenüber, was er doch selber getan hatte. Wirklich nur wie ein Zuschauer. Er entsetzte sich über die Mord-

tat, aber daß ihn das selber aufs allernächste angehe, das blieb ihm ganz unverständlich. Als man ihm aber unwiderleglich beweisen konnte, er sei der Täter, da brach er vollständig zusammen. Da hörte alles Zuschauen auf. Er wußte: wenn das wahr ist, wenn ich und der Verbrecher ein und derselbe sind, dann bin ich vernichtet. Dann mag noch so viel gutes und schönes sonst an meinem Leben sein: diese Tat zeigt, wer ich eigentlich bin, sie entscheidet über mein Leben, und es war ihm, als wanke der Boden unter seinen Füßen. Nicht geringer, nicht weniger stürmisch und wuchtig war das Erwachen, das an Pfingsten unter den Worten der Predigt des Petrus über die ersten Christen gekommen ist. Auch sie hatten bisher wie im Traume gelebt. Sie hatten ihrem Leben zugeschaut, als ob es sie im Grunde gar nicht so sehr viel angehe, als ob sie sich der Verantwortung dafür auf irgendeine leichte Weise entziehen könnten. Sie waren ehrbare und rechtschaffene Leute, sogar fromme und religiöse Leute, sie wären sonst nicht bei der Predigt des Petrus zugegen gewesen, freilich, sie hatten auch ihre Fehler, du liebe Zeit, wer hat nicht seine Fehler! Aber wenn jemand gekommen wäre und ihnen gesagt hätte: dein ganzes Leben läuft in einer falschen Richtung! es ist nichts, aber auch gar nichts gutes daran, so wenig ein einziger Schritt gut und recht sein kann, den man auf einem verkehrten Wege tut, du taumelst einem Abgrund entgegen: sie hätten einen wie jener Mörder groß angeschaut und gemeint, man treibe ein Spiel mit ihnen. Und doch war es so. Freilich nicht vor den Menschen, aber vor Gott! Gott, der hohe Richter über alle Dinge, schaut in das Leben der Menschen allezeit, und wer kann vor ihm bestehen! Vor den Menschen, auch vor uns selber, da kommen wir freilich schon durch mit den gewöhnlichen Erklärungen und Entschuldigungen des Lebens. Wir haben uns alle einen kleinen oder auch großen Vorrat von solchen erklärenden und entschuldigenden Gedanken zurechtgemacht, mit deren Hilfe wir uns irgendwie mit dem Leben abzufinden trachten. Man nennt das eine Weltanschauung haben, und man kann diese Weltanschauungen vergleichen mit einer Brille, die man aufsetzt, um das Leben, das eigene und das fremde dadurch zu betrachten. Jeder Mensch hat eine solche Brille. Und diese Brillen sind so eingerichtet, daß man das Leben dadurch nicht so sieht, wie es wirklich ist, sondern wie man es gern sehen würde, wie man es idealerweise (wie man sagt) sehen möchte. Nun ist das Leben freilich so geartet, daß wir von Zeit zu Zeit schon zu merken beginnen, daß es im Grunde ganz

und gar anders ist, als wir es sehen möchten. Aber wir wissen uns zu helfen. Wir wechseln in solchen Fällen ganz einfach die Brille, wir gehen zu einer andern Weltanschauung über, wir suchen uns einen neuen Führer, schließen uns einer neuen Bewegung an, lesen das Buch irgendeines weiteren Brillenverkäufers und bleiben Träumende und Befangene. Es kann aber auch einmal das Wunder geschehen, daß wir einen so harten Stoß erleiden, daß uns unsere Weltanschauung wirklich in Stücke geht, daß wir wirklich die Augen auftun und Sehende werden müssen, daß wir plötzlich oder langsam aus den Träumen herauskommen und erkennen, wer wir eigentlich sind: Schuldige sind wir! Verkehrt, ganz und gar verkehrt ist unser ganzes Leben. Oder wie Martin Luther, als er erwacht war, es ausgedrückt hat: es ist all unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben! Ist das zu stark, zu viel gesagt, oder ist das die Wahrheit? Wer erwacht ist, der weiß, daß das die Wahrheit ist!

Was aber hatte diese Entdeckung bei den ersten Christen bewirkt? Ein einziges Wort erklärt alles: Jesus Christus! Sie hatten Jesus Christus gesehen und zwar den Gekreuzigten. Sie hatten — das war ihr Pfingsten — gesehen und verstanden, was es heißt, daß Er dort auf Golgatha am Kreuze hängt. Unter den Worten des Petrus war es ihnen klar geworden: er hängt nicht von ungefähr dort. Er geht dich etwas an! Wie ein Vorhang wurde es weggenommen vor ihren Augen, und sie sahen die gewaltige und stets gegenwärtige Anklage, die dort aufbricht gegen die Menschen. Sie begriffen: das ist nichts zum Zuschauen und Betrachten: meine Sünde ist es, für die er stirbt, mein verkehrtes Leben, das dort aufgedeckt ist, mein tiefer, tiefer Widerspruch gegen Gott, der dort ins Gericht kommt. Sie sahen auf einmal sich selber und wußten, wer sie waren, und wußten: es gibt kein Entrinnen. Ja, Zuschauer waren sie bisher gewesen auch ihrem Bösen, ihrer Schuld gegenüber. Nun aber kam das Kreuz wie aus weiter, weiter Ferne auf sie zu, es trat ihnen ganz nahe, so nahe wie nichts anderes mehr in der Welt. Es kam gleichsam von der Bühne herab in den Zuschauerraum, sie sahen: da bin ich mithineinverwickelt. Und wie eine Wolke plötzlich aufsteigt und größer und größer wird, so wuchs ihre Schuld aus einem kleinen Etwas irgendwo in einer Ecke des Lebens zu dem großen Millionenbetrage an, den wir nicht mehr begleichen können, und stand den ganzen Himmel bedeckend vor ihnen da. Aber das ist nur eines, sie sahen im gleichen Augen-

blick noch etwas anderes. Sie sahen in diesem gleichen Augenblick des Gerichtes unvermutet die Gnade. Ich sage ein Wort aus demselben Gleichnis, in dem auch das eben gehörte von dem Millionenbetrage steht, den wir nimmer bezahlen können, und es wird klar werden, was hier klar werden muß: „Da jammerte den Herrn des Knechtes, und er ließ ihn los, und die Schuld erließ er ihm auch!" Seht, auch das kam auf sie zu wie aus weiter, weiter Ferne, wurde ihnen nahe, ganz, ganz nahe, näher als irgendein anderes Wort in der Welt, richtete sich an sie, als ob es für sie, gerade für sie gesprochen wäre, und sie verstanden: der, der am Kreuze hängt und unsere Schuld trägt, trägt sie, um sie auszulöschen und sie null und nichtig zu machen. Sie sahen: wir sind Verbrecher, aber wir, die Schuldigen, sind reingewaschen, uns ist vergeben! Es war nun, wie wenn eine mächtige Hand erschiene und die ganze Wolkenfinsternis am Himmel mit einer einzigen Bewegung auf die Seite schöbe, und mit einem Schlage leuchtete die Sonne wieder, herrlich wie am ersten Tag. Ja, auch der Vergebung gegenüber waren sie bisher Zuschauer gewesen, sie hatten davon gewußt, wie man eben von solchen Dingen weiß, wenn man am Sonntag hin und wieder in die Kirche geht. „Gott ist gnädig!", „Gott vergibt!" — wer sollte das nicht wissen! Aber allzuviel geht einen das nicht an. Jetzt wußten sies wirklich, was es heißt: Gott vergibt! Denn jetzt wußten sie: er vergibt mir! Ich bin schuldig, aber meine Schuld ist bedeckt!

Seht das ist Pfingsten gewesen. Das war jenes Gewitter des heiligen Geistes. Und das ist den ersten Christen nun in der Lehre der Apostel gewaltig aufgegangen. Das haben sie nun nach allen Seiten bedenken, verarbeiten, überlegen, erforschen und verstehen gelernt. Wir wittern hinter dem Wort Lehre leicht etwas trockenes, verstaubtes. Aber das beweist nur, daß wir noch nicht in die wahre Lehre genommen sind. Verstaubt, trocken, gleichgültig mutet einen diese Lehre nur an, solange wir selber noch ihre Zuschauer sind. In der Tat, was bedeutet uns Christus und sein Kreuz, solange wir gar nicht wissen, wozu wir seiner bedürfen. Wer auf dem rechten Wege sich wähnt, der braucht keinen Führer. Wer sich noch selber zu helfen versucht, wird nicht nach der Vergebung greifen. Wir nennen uns zwar Christen, aber wir sind genau so nah oder so ferne den wirklichen, den ersten Christen, als uns die Lehre der Apostel nah oder ferne ist.

Sie blieben beständig in der Apostel Lehre. Es wird aber noch

etwas hinzugefügt: und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet. Das alles gehört mit dazu und erklärt und vertieft das schon Gesagte.

Sie bleiben in der Gemeinschaft. Das heißt: sie haben sich verstanden. Schon an Pfingsten war das ja das große Wunder gewesen, daß ein Wort erschien und gehört wurde, das alle, und in dem sich alle verstanden. Und das war nun kein Rausch gewesen, der wieder verfliegt. Sie blieben darin. Denn sie hatten sich im tiefsten verstanden. Was war dieses tiefste? Noch einmal: das war es, daß sie sich alle schuldig gewußt haben. Sie haben sich darin verstanden, daß keiner dem anderen etwas vorzuwerfen habe. Das ist ihre Gemeinschaft gewesen. Das ist bis auf den heutigen Tag die Gemeinschaft der Gemeinde Jesu Christi: eine Gemeinschaft der Schuldigen, die von Gnade leben. Diese Gemeinschaft steht allen andern Gemeinschaften in der Welt gegenüber. Alle anderen Gemeinschaften gründen sich darauf, daß wir Menschen uns zusammenfinden in irgendetwas Hohem, Gutem, Idealem. Aber: überlegen wir uns doch: führt uns das wirklich zusammen? Hat nicht jeder wieder ein anderes Gut, dem er nachjagt, ein anderes Ideal, das er verfolgt, ein anderes Vaterland, das er liebt, eine andere Familie, der er angehört, eine andere Geistesrichtung, die ihm die wahre zu sein scheint? Und so ist die Welt voll von Gemeinschaft? — nein voll vom Streit der Vaterländer, der Ideale, der Geistesbewegungen, der Kirchen und Gruppen und Parteien mit all ihren Idealen und Zielen. Wie aber kommen wir zum Frieden? Kann es anders geschehen, als so, daß wir von jeder Höhe heruntersteigen, daß wir uns nebeneinanderstellen, daß wir uns in der Tiefe finden als Brüder und Schwestern, von denen keins dem anderen etwas vorhalten kann? Dahin müssen wir uns stellen, wo die ersten Christen standen, dahin, wo wir ja wirklich schon stehen: unter das Kreuz Christi, wo man schuldig wird. Denn Das Kreuz Christi ist da, auch wir stehen darunter. Wir sind Schuldige alle miteinander. Wir müßten nur erwachen, um das sofort zu sehen. Wir müßten wie die ersten Christen auch in die Lehre der Apostel eintreten, um sofort Gemeinschaft zu finden, nicht verträumte, erkünstelte, sondern wirkliche Gemeinschaft wirklicher Menschen.

Und im Brotbrechen: Den Sündern wird das Brot gebrochen. In der Tiefe kommen wir zur wahren Höhe. Dort, wo wir sehen: wir sind am Ende, dort wendet sich alles zum großen Anfang, das

Gericht wird zur Gnade. Meine Freunde, ich rede vom Abendmahl, aber nicht von unserem, sondern vom Abendmahl der ersten Christen. Wo die große Erschütterung über die Menschen kommt, da wissen sie wieder: wir sind Schuldige! Da wissen sie aber auch und erst recht wieder, was es heißt, daß zu den Schuldigen geredet ist: Nehmet, esset, das ist mein Leib, für euch gebrochen! Trinket alle daraus: das ist mein Blut, das Blut des neuen Bundes für euch vergossen zur Vergebung der Sünden! Da strecken sie als Hungernde und Dürstende die Hand aus nach diesem Brot, nach diesem Wein. Wir wissen das alles ganz nur von ferne. Das Abendmahl — ach, es ist ja unter uns längst mehr oder weniger zum frommen Brauch geworden. Wir sind gerade vor dem Abendmahlstisch nicht wirklich Gäste, sondern Zuschauer, die einem Vorgang beiwohnen, der sie nicht wirklich selber angeht. Nirgends aber sollte das weniger möglich sein als hier! Ich will noch einmal an die Reformation erinnern. Damals waren die Menschen wirklich nicht viel anderes als Zuschauer der heiligen Handlung. Hinter dem Gitter, das den Altarraum abschloß von dem Schiff der Kirche zelebrierte der Priester das Hochamt, erhob den Kelch und die Hostie und zeigte sie von ferne den Gläubigen. Aber eben das haben die Reformatoren nicht mehr länger ausgehalten. Sie durchbrachen das Gitter und holten das Brot und den Kelch mit Gewalt hervor und herunter und brachten es mitten unter alles Volk, um es damit zu speisen und zu tränken. Sie mußten das tun. Denn sie hungerten nach einem realen Vergebungswort, das nicht nur etwas war zum Betrachten und Zuschauen, das wirklich zu ihnen kam, hinein in die Not ihrer Schuld. Meine Freunde, überlegen wir uns doch einmal ehrlich und aufrichtig: würde uns so viel genommen, wenn das Abendmahl wieder hinter jenem Gitter verschwinden würde, hinter dem die Reformatoren es hervorgeholt haben? Wir mögen auch an dieser Frage prüfen, wie nah oder wie fern wir den ersten Christen stehen.

Und im Gebet. Darin faßt sich alles Gesagte zusammen. Wenn wir Gott nicht mehr einfach zuschauen, wenn wir wissen: er will etwas mit uns haben, er kommt auf uns zu in Christus und handelt an uns und mit uns nach seiner unergründlichen und majestätischen Barmherzigkeit, dann können wir nicht schweigen. Dann müssen auch wir reden. Eben damit hört alles bloße Zuschauen auf, daß er redet, und daß durch sein Wort auch unser Wort gelöst wird. Es kommt zum Beten. Am Reden von ihm zu uns und von uns zu

ihm zeigt sich, daß wir keinen Gott bloß in unserer Einbildung, in unserer Betrachtung haben, sondern daß wir den wirklichen, den lebendigen Gott kennen. Das ist so selbstverständlich, daß es darüber keiner weitern Erklärung mehr bedarf. Die Gemeinde der Schuldigen und Begnadigten, die Gemeinde der Sünder und der Kinder ist eine betende Gemeinde.

Wo aber stehen wir? Nicht wahr, wie ein Traum mutet uns, wenn wir uns da hineinversetzen, dieses Bild der ersten Christen an? Aber *wir* sind es, die träumen. Und unser Traum besteht darin, daß wir meinen, wir könnten es wirklich machen ohne die Lehre der Apostel, ohne das Bleiben in dieser Gemeinschaft der Sünder und der Kinder, ohne das Brotbrechen und das Gebet. Mitten hinein in diesen Wahn und Traum bricht dieses Bild der ersten Gemeinde und möchte uns aufwecken. Wir sollen es nicht seinerseits wieder in unsere eigenen Träume verweben. Wir sollen nicht uns nun in eine neue Rolle hineintäuschen, in die Rolle erster Christen, die wir zunächst wirklich nicht sind. Die Gefahr besteht nämlich. Man redet heute so mancherlei vom Wiedererwecken-wollen der ersten Liebe, von lebendigen Gemeinden, die es zu begründen gelte. Hüten wir uns! Hier handelt es sich um etwas ganz anderes als um die Verwirklichung eines sogenannten Ideales! Die ersten Christen waren nichts weniger als eine ideale Gemeinde. Sie waren aufgeschreckte Schläfer, erschütterte Menschen. Sie haben allerdings allerlei fertig gebracht, was wir ihnen nicht so schnell nachtun werden. Sie sind mit dem Mammon in ihrem Kreise fertig geworden und mit Krankheit und Todesmächten. Es wird an den kommenden Sonntagen davon noch die Rede sein. Aber sie haben das nur vermocht eben aus dieser Erschütterung, aus diesem großen Erwachen heraus. Sie haben eben wirklich beim Anfang angefangen. Sie wollten im Unterschied zu uns nicht weiter sein, als sie waren. Das war ihr Erwachen. Wo waren sie? Bei Jesus Christus. Dort ist der Anfang. Dieser Anfang wird auch unser Anfang werden müssen. Gott läßt uns solange scheitern und zerschellen in unseren Träumen, als wir nicht auch dort anfangen. Und die ersten Christen sind uns nur dazu gegeben, um uns über die Jahrtausende hinweg zu sagen: daß dieser Anfang auch uns offen steht: Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit.

Rechtfertigung und Heiligung

Vortrag gehalten an der Ostseetagung der C.S.V. in Putbus auf Rügen am 9. und 10. Juni 1927

Von

Karl Barth

I.

Rechtfertigung und Heiligung sind die Vollstreckung der dem Christen in der Taufe zugesprochenen Gnade seiner Erwählung und Berufung zur Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus in der Wahrheit des heiligen Geistes.

Diese erste These hat eine doppelte Absicht. Sie möchte zunächst einfach *orientieren*, den Ort feststellen, an den wir uns, indem wir von Rechtfertigung und Heiligung miteinander reden wollen, begeben haben. — Wir befinden uns in einem bestimmten Sektor des großen Kreises der der christlichen Kirche von Christus offenbarten, im alten und neuen Testament bezeugten, in ihrer eigenen Verkündigung gegenwärtigen *Wahrheit des Wortes Gottes*. Das wenigstens punktierende Ausziehen des ganzen Kreises ist in der praktischen Arbeit der Kirche die Aufgabe des Katechismusunterrichts, in der theologischen Wissenschaft die Aufgabe der Dogmatik. Den Mittelpunkt dieses Kreises zu setzen, ist keine menschliche Aufgabe. Daß er gesetzt *ist*, daß das Wort Gottes *gesprochen* ist, seine Wahrheit *Wahrheit* ist, das ist die Gabe Gottes, von der die Kirche lebt, immer auf Zusehen, immer unter dem Vorbehalt, daß Gott sie gibt, daß sein Wort in ihr Ereignis ist. Die Wahrheit steht weder im Ganzen noch im Einzelnen zu unserer Verfügung, — sehen wir zu, daß wir *ihr* zur Verfügung stehen. Sie ist die Wahrheit Gottes, sie ist Wahrheit in dem Ereignis, daß Gott sein Wort spricht in seiner Kirche. — Fassen wir nun aus jenem großen Kreis einen solchen Kreisausschnitt für sich ins Auge wie wir es hier zu tun beabsichtigen, so haben wir außer dem eben gemachten allgemeinen Vorbehalt auch das zu bedenken, daß die Wahrheit der vielleicht zu erreichenden Klarstellungen bedingt ist durch ihren Zusammenhang mit dem

Ganzen, in das sie, prinzipiell unlösbar, hineingehören. Wir müssen dieses Ganze in zahllosen unausgesprochenen oder nur anzudeutenden Voraussetzungen und Folgerungen mitreden lassen, um im Einzelnen zu hören was im Einzelnen zu hören ist. Man tut gut sich dieser Selbstverständlichkeit ausdrücklich zu erinnern, gerade wenn einem eine solche Teilfrage wichtiger ist und brennender erscheint als manche andere, wie dies vielleicht bei der unsrigen der Fall ist. Man kann sich ihr doch nicht sinnvoll nähern, ohne auch die andern im Auge zu behalten und man muß sich sogar klar sein darüber (man ist es im Protestantismus nicht immer gewesen), daß es in jenem Kreise grundsätzlich nichts gibt, was man etwa als weniger wichtig und dringlich behandeln könnte als das Andere. — Die Begriffe *Rechtfertigung* und *Heiligung* sind die Antwort auf die besondere Frage: Was bedeutet die Gnade Gottes in Christus für den Menschen, dem sie widerfährt? Was heißt das, ein Glied des Bundes sein, den Gott in Christus mit dem Menschen geschlossen? Was heißt das, ein in Christus mit Gott versöhnter Mensch sein? Worin besteht die Vollstreckung der Gnade Gottes? Dieser Frage müßte eine andere vorangehen: wie kommt denn die Gnade Gottes zum Menschen oder der Mensch zur Gnade? Worauf zu antworten wäre mit dem was man mit dem Begriff der Berufung oder spezieller mit den beiden Begriffen der Wiedergeburt und der Bekehrung zu bezeichnen pflegt. Und unsrer Frage müßte folgen die Überlegung, ob es auch so etwas wie eine Bewahrung der empfangenen und ergriffenen Gnade gibt und weiter eine Entfaltung der Erkenntnis der Kirche, ihrer Würde, ihres Auftrags und ihrer Schranke als der Gemeinschaft in der Gnade. Und es wäre in diesem ganzen Zusammenhang das Problem des Sakramentes in genaue Erwägung zu ziehen. Diesem ganzen Zusammenhang vorangehend wäre aber zu zeigen, daß und inwiefern es so etwas wie Gnade, Versöhnung, Bund zwischen Gott und Mensch in Christus überhaupt gibt, noch weiter zurück, was es sein möchte um das in der Versöhnung offenbar wiederhergestellte Verhältnis zwischen Gott und Mensch und seine eingetretene Störung ja Zerstörung und noch weiter zurück, was denn etwa die große Vokabel „Gott" christlich verstanden besagen möchte. Und unser Kreis müßte sich auf der andern Seite schließen mit der Frage nach dem, was als Ziel, als Vollendung, als Erlösung, als unsere Hoffnung offenbar noch jenseits der vollstreckten Versöhnung, was als Herrlichkeit noch jenseits der Gnade Wahrheit ist. Daß wir durch Got-

tes Gnade gerechtfertigt und geheiligt werden, das ist also wahr, weil und indem all dies Vorangehende und Nachfolgende auch wahr ist, gleich wahr ist wie jenes und wir können jenes nicht als wahr erkennen, ohne das Licht und den Schatten zu sehen, die von allen diesen andern Punkten des Kreises aus auf jenen fallen wie er selber alle andern in bestimmter Weise beleuchtet und beschattet. Wir haben alle jene andern Punkte mitzubedenken, auch wenn wir auf ihre Bedeutung im Einzelnen nicht näher begründend eintreten können. Die christliche Wahrheit in der unerschöpflichen Fülle der Fragen und Antworten, in der wir sie erkennen, in der sie sich zu erkennen gibt, ist zu bedenken, wenn wir diese christliche Wahrheit recht bedenken wollen.

Die zweite Absicht dieser ersten These führt uns sofort mitten in die Sache selbst. — Rechtfertigung und Heiligung sind die Vollstreckung der Gnade. D. h. also ganz allgemein: sie sind ein Handeln Gottes am Menschen. Von einem solchen redet grundsätzlich der ganze Katechismus, die ganze Dogmatik, gleichviel ob sie von der Schöpfung, von der Versöhnung oder von der Erlösung redet. Christliche Verkündigung ist Verkündigung der magnalia Dei („der großen Taten Gottes" Apg. 2, 11) oder sie ist nicht christliche Verkündigung. Also nicht — es liegt bei unserm Thema besonders versuchlich nahe, diese Grundregel aller verständigen christlichen Besinnung außer Acht zu lassen — nicht Verkündigung der Taten und Werke, der Erfahrungen und Erlebnisse, der Frömmigkeit und der Liebestätigkeit des Menschen, auch nicht indirekt, auf dem Umweg und unter dem Vorwand der Verherrlichung Gottes, wie dies in christlichen Kreisen nicht selten zu geschehen pflegt. Gewiß: um das Handeln Gottes am Menschen geht es, aber exklusiv um das Handeln Gottes am Menschen, nicht um einen Handel zwischen Gott und Mensch, geschweige denn, daß der Mensch selber in das Zentrum der Betrachtung rücken dürfte. Die Sachlichkeit christlichen Nachdenkens steht und fällt damit, daß man sich in dieser Richtung kein Jota abmarkten läßt. Wo die wahre Kirche ist, da wird Gott angebetet und gepriesen als Alleinherrscher. Also: Gott rechtfertigt und heiligt, er selbst und er allein. Gewiß, wo Gott rechtfertigt und heiligt, da glaubt und gehorcht der Mensch. Aber gerade glaubend und gehorchend wird er keinen Augenblick auf seinen Glauben und auf sein Gehorchen als auf sein Tun Gewicht und Wert legen, sondern wird, indem er glaubt und gehorcht, alle zärtliche Aufmerksamkeit

auf sich selbst dahintenlassend, Gott die Ehre geben. Er wird ja keinen Augenblick vergessen können, daß sein Glauben und Gehorchen als *sein* Tun betrachtet Finsternis ist, so gut wie all sein übriges Tun, Licht nur in Gott. Er wird es nicht nur teilweise, sondern ganz als Wunder, als Gnade, als Werk Gottes ansehen, daß er in seinem Glauben gerechtfertigt, in seinem Gehorsam geheiligt ist. Er wird die Gerechtigkeit und Heiligkeit, die er als Glaubender und Gehorchender in der Tat hat, mit *Luther* verstehen als justitia und sanctitas extrinseca, nicht intrinseca, aliena, nicht propria, passiva, nicht activa, extra nos habitans, nicht domestica (Gerechtigkeit und Heiligkeit von außen, nicht von innen, fremde, nicht eigene, passive nicht aktive, außer uns, nicht in uns wohnende). Darin glaubt und gehorcht er, ist er gerecht und heilig, ist er dabei bei Gottes Handeln — darin, daß er von allen erlebten und erlebbaren Tiefen, von allen betätigten und zu betätigenden Kräften seiner Existenz hinweggerichtet ist auf Gott, der größer ist als unser Herz. *So* gerade ist und *wird* sein Herz immer wieder *fest*, welches geschieht durch Gnade.

Wir *haben* aber Gnade. Ein souveränes Tun Gottes am Menschen ist im Gang, auf Grund dessen geglaubt und gehorcht *wird*, von dem lebend der Mensch im Glauben gerechtfertigt und im Gehorsam geheiligt *ist*. Gott der Versöhner *hat* gehandelt. Er *hat* Ja gesagt zu uns, Er *hat* sich uns verbunden. Er *hat* uns angenommen. Nicht auf Grund unsrer Würdigkeit, sondern da wir noch Feinde waren (Röm. 5, 10). Nicht unter Benützung unsrer besten Bemühungen, sondern trotz unsrer vermeintlich besten Bemühungen. Nicht in Ansehung unsrer Offenheit und Bereitschaft, sondern mitten in unsrem Widerspruch. So war es nicht nur, sondern so ist es. So steht es mit unsrer Erwählung und Berufung in jedem Augenblick. Es gibt kein Weiterkommen zu Erlebnissen und Errungenschaften auf Grund derer wir etwas Anderes sagen könnten, als daß die Gnade die wir haben, die Gnade unsres Herrn Jesus Christus ist, die Gnade des an uns ergehenden Wortes. Aber: wir *haben* Gnade. Gott behauptet sein Recht an uns und Gott erbarmt sich unser. Indem er sein Recht behauptet, erbarmt er sich und indem er sich erbarmt, behauptet er sein Recht. Beides miteinander, eines das andere erklärend und begründend, das ist die Gnade, wie sie uns begegnet. Gnade ist das Gesetz und Gnade ist das Evangelium. Durch beide miteinander beruft uns Gott, wenn und nachdem er uns erwählt hat zu den Seinen, zu

seiner Kirche. Denn daß wir *sein* sind, entgegen dem was unser Herz und Gewissen uns von uns sagen: daß wir doch *unser eigen* seien und eben darum Sünder, die dem Tode verfallen sind, — nein „daß ich mit Leib und Seele, beide im Leben und im Sterben *nicht* mein, *sondern* meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin", das ist die Gnade, die an uns zur Vollstreckung kommt, die Gnade der Rechtfertigung und der Heiligung.

Wir *haben* Gnade. Wer darf das von sich sagen? Jeder muß das von sich sagen, der vernommen hat, was ihm *zugesprochen* ist. Immer kann es sich nur darum handeln, zu vernehmen, daß es uns zugesprochen ist. Nicht auf Grund unsrer Erfahrungen, nicht auf Grund der frommen Erregung, in der wir das vielleicht vernommen haben oder die aus unserm Vernehmen hervorging, werden wir sagen, daß wir Gnade haben. Es war ein böser, böser Augenblick in der Geschichte des neuern Protestantismus, böser als Alles, was in dieser Tragödie noch weiter sich ereignen sollte, als man anfing, das Haben der Gnade als eine Herzens- oder Gewissenserfahrung des frommen Menschen zu verstehen. Was sollen wir denn von unserm Vernehmen dessen, daß uns Gnade zugesprochen ist, Anderes sagen, als daß auch dieses Vernehmen uns durch *Gnade* wiederfährt, durch die Gnade des heiligen Geistes, die sich der Torheit und Bosheit unsres Herzens und Gewissens annimmt, die wir aus unsern Erfahrungen und aus unserm Frommsein gerade nicht erklären können, sondern die, höher als alle unsre Erfahrungen, ohne und gegen sie, mitten in unsrer frommen Unfrömmigkeit, einfach da ist, wie eben Gott da ist? Und was vernehmen wir denn anderes, als daß uns Gnade *zugesprochen* ist, die Gnade Jesu Christi, in welchem uns Gott je und je geliebt hat und hat uns zu sich gezogen aus lauter Güte, die Gnade des Wortes, das wir uns schlechterdings nur *gesagt* sein lassen können, in welchem Gott für uns da ist, wie eben Gott da ist? Auf was wollen wir uns also berufen, um uns unsrer Berufung zu vergewissern, um zu begründen, daß wir Gnade haben, als auf unsre *Taufe*? Sie ist das Zeichen, unter das wir als schreiende widerstrebende Kindlein einst gestellt worden sind, das von Gott selbst durch den Dienst seiner Kirche uns gegebene Zeichen, daß wir durch Jesus Christus in der Wahrheit des heiligen Geistes zur Gemeinschaft mit ihm erwählt und berufen sind. Als schreiende widerstrebende Kindlein stehen wir aber Gott zeitlebens gegenüber. Ist es etwas Anderes jetzt wie damals, wenn wir seine Gnade haben? Ist es jetzt in unsrer Sün-

den Maienblüte nicht noch viel klarer als damals, daß es Zuspruch und nichts als Zuspruch ist? Werden wir uns in der Stunde des Todes auf etwas Anderes berufen können und wollen, als eben auf unsre Taufgnade, darauf, daß wir als wilde Schößlinge, anders als Gärtner zu tun pflegen, auf den guten Baum versetzt sind (Röm. 11, 17), Christo inserti („Christus Eingefügte"), wie Calvin in bezeichnendem Ausdruck zu sagen liebte? Unsre Taufgnade ist aber eben die Gegenwart Gottes durch das Wort im heiligen Geiste. Sie ist reine Gnade. Wüßten wir um eine andere bessere Gnade, so würden wir besser sagen, daß wir keine Gnade haben. Wissen wir, daß wir sie haben, so rühmen wir uns des Herrn und nur des Herrn. „Er hat uns gemacht und nicht wir selbst zu seinem Volk und zu Schafen seiner Weide" (Ps. 100, 3).

Die Vollstreckung der Gnade ist unsre Rechtfertigung und Heiligung.

2.

Indem der Christ die Gnade Gottes im Glauben und Gehorsam ergreift, erkennt er sich selbst als Sünder und nur indem er sich selbst als Sünder erkennt, ergreift er im Glauben und Gehorsam die Gnade Gottes.

Diese zweite These handelt von dem andern Faktor in dem Geschehen der Gnade. Rechtfertigung und Heiligung sind das Handeln Gottes am Menschen. Um seine Umkehr, um seine Entscheidung für Gott geht es. Nur kraft Gottes Entscheidung für ihn ist sie seine Entscheidung für Gott. Aber sie ist seine Entscheidung. Nur durch Gnade wird Gnade ergriffen, aber sie wird ergriffen, von dem der begnadigt ist. Glauben und Gehorchen ist ein Akt des Wissens und Wollens des Menschen, so gewiß die Kraft dieses Aktes allein Gottes Kraft ist. Handelt es sich in dem Geschehen der Gnade nach Lc. 15, 32 um nicht mehr und nicht weniger als um eine Totenauferstehung, so bedarf es doch auch zu einer Totenauferstehung zum mindesten einer Leiche und so im Geschehen der Gnade, im Werk des Wortes und des Geistes eben des Menschen. Was von ihm, von dem die Gnade im Glauben und Gehorsam ergreifenden Menschen, also vom Christen zu sagen ist, danach fragen wir jetzt. — Gnade heißt Gegenwart Gottes durch das Wort im heiligen Geist, sagten wir zuletzt. Was bedeutet das für den Menschen? Was heißt für ihn: die Gnade ergreifen?

Offenbar zunächst und allgemein: *Wissen*, daß er vor Gott steht. Das ist das unbegreifliche Wissen des christlichen Glaubens. Und dazu sofort: vor Gott stehen *wollen*. Das ist das unbegreifliche Wollen des christlichen Gehorsams. *Vor Gott* — der uns durch Jesus Christus im heiligen Geist anspricht als die Seinen, der uns unter sein Recht und unter seine Barmherzigkeit stellt. Indem er weiß, daß er vor Gott steht und indem er will, daß es geschehe, ergreift der Mensch die Gnade — daraufhin, daß er von Christus Jesus ergriffen ist (Phil. 3, 12). In diesem Wissen und Wollen vollzieht sich das was die Alten die Applicatio gratiae nannten. Und nun fragt es sich, was dieses Wissen und Wollen für den Menschen bedeute. Eine Warnung dürfte hier angebracht sein. Man darf den Menschen, man darf sich selbst und man darf die Gnade zur richtigen Beantwortung dieser Frage nicht von außen, aus einer Zuschauerstellung betrachten, in der man sich einbilden könnte, darüber verfügen zu können, wie Gnade unter allen Umständen wirken und was durch die Gnade unter allen Umständen aus einem werden müsse. In solcher Gesichertheit weiß man offenbar noch nicht, daß man vor Gott steht und will auch nicht dort stehen. Das überlegene Reden mit den schönen befriedigenden Resultaten würde einem sonst vergehen. Die Wahrheit erkennt nur, wer e mediis rebus denken und reden muß, wessen Denken und Reden alles Betrachtungsmäßige und Überlegene genommen ist dadurch, daß er mitten in dem in Rede stehenden Ereignis steht. Wirklich mit dem göttlichen Du konfrontiert, wird er sagen: Das bedeutet für mich, daß ich mich erkenne als einen *Sünder*, d. h. als einen, der sich von Gott gesondert hat. Ich suche und will mich selbst, ich möchte ohne Gott selbst Gott sein in meiner Welt. So bin ich von Gott abgefallen, ein Rebell gegen ihn. Ich habe Unrecht getan, tue Unrecht und werde Unrecht tun, bin des Todes schuldig und das Alles in meiner ganzen Existenz, in meinem ganzen Tun und Lassen, in meinem ganzen Wesen bis in die raffiniertesten Falten meiner Innerlichkeit hinein. Ich wüßte nicht, was ich zu meinen Gunsten vorbringen oder in Aussicht stellen könnte. Das bedeutet es für mich, daß ich vor Gott stehe. So weiß ich mich vor Gott stehend. So will ich vor Gott stehen.

Der Zuschauer fragt: Ob ich denn das nicht etwa auch sonst schon wissen sollte? Ob es denn dazu der Gnade bedürfe? Der den es angeht antwortet: Nein gerade das weiß ich sonst, weiß ich ohne die Gnade durchaus nicht. Sonst vergleiche ich mich nämlich beharrlich

mit Andern und der Vergleich fällt durch alle möglichen glücklichen Umstände immer zu meinen Gunsten aus. Sonst meine ich, auch wenn ich an Gott denke, immer noch viel ja Alles zu meiner Entschuldigung übrig zu haben. Sonst bin ich so getrost bei mir selbst, so getrost mein eigen, daß ich auch Gott oder was ich so nenne, fröhlich bei mir, in mir, für mich zu haben meine. Gerade dieses „Sonst" erkenne ich erst jetzt durch die Gnade als Sünde. Indem das Vergleichen mit Andern aufhört, ist mir der Boden unter den Füßen weggezogen. Indem mir Gott begegnet, weiß ich, daß ich ihm entgegenstehe. Indem sein Recht über mich ergeht, weiß ich, daß ich ein Übertreter, indem mir Barmherzigkeit widerfährt, weiß ich, daß ich ein Elender bin. Nicht vorher und nicht sonst.

Der Zuschauer fragt: Ob ich denn nicht neben dem, daß ich mich als Sünder wisse, auch noch etwas Anderes von mir wisse, ob ich nicht wisse von einem wenigstens teilweisen Rechthaben vor Gott, von einem freundlichen kleinen Anfang von Nicht-Sünde, von Gesundheit, von gutem Werk, wenn nicht der Tat so doch wenigstens des Herzens und der Gesinnung, von einem Anfang, der sich dann wohl bis zu meiner Sterbestunde bis zu einem ansehnlichen kleinen Kapital steigern könnte? Der, den es angeht, antwortet: Ich weiß wohl, was Gott an mir tut, aber gerade als solcher weiß ich von mir selbst wirklich nichts als daß ich verloren bin, krank vom Scheitel bis zur Sohle, krank sein werde bis zu meiner letzten Stunde, semper peccator („immer Sünder"), wie der junge Luther nicht müde wurde einzuschärfen, auch in allen meinen neuen Anfängen auch auf den besten Stationen meines Weges. Was sollte ich daneben wissen, wenn ich um Gott weiß?

Der Zuschauer fragt: Aber du glaubst und gehorchst ja. Du hältst dich ja mit Wissen und Willen zu deinem Gott. Sollte dieses Tun nicht gut sein? Solltest du dich wirklich auch darin als Sünder erkennen? Der den es angeht, antwortet: Gewiß, auch darin! Sofern Glauben und Gehorchen *mein* Werk ist, mein Wissen und Wollen, meine Religion und meine Moral (auch meine christliche Religion, meine christliche Moral!) schaffe ich mir auch damit wahrlich keinen Ruhm, sondern das Gegenteil, bin ich wahrlich auch darin verkehrt und strafwürdig. In sich selbst betrachtet, abgesehen von dem Wohlgefallen Gottes, das darauf ruhen mag, ist auch das Opfer meines Glaubens und Gehorsams ein rechtes Kainsopfer.

Der Zuschauer fragt: Aber was hat das mit Gnade zu tun? Das

ist ja typisch der Zustand des unversöhnten Menschen! Der den es angeht antwortet: Mit nichten, sondern eben indem ich versöhnt bin weiß ich von mir selbst, daß „Gott sich gar nicht mit mir einlassen kann, daß er mich auf ewig von seinem heiligen Angesicht verstoßen muß" (Kohlbrügge). Eben gerade in Christus erkenne ich mich als verloren und verdammt. Eben gerade wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch seine Auferstehung von den Toten muß ich mich selbst ganz, aber auch ganz preisgeben. Eben gerade wirklich und zwar freudig und gewiß glaubend und gehorchend in der gnädigen Gegenwart Gottes weiß ich über mich selbst gründlich und endgültig Bescheid, diesen Bescheid. Noch einmal: ohne die Gnade wüßte ich das nicht! Woher sollte ich das auch wissen?

Und nun fahren wir sofort weiter mit dem zweiten Teil unsrer These: Indem sich der Christ als Sünder erkennt, ergreift er im Glauben und Gehorsam die Gnade. Also: wer sich nicht oder nur unter Vorbehalten und Sicherungen aller Art als Sünder erkennt, der glaubt und gehorcht nicht, der ergreift auch die Gnade nicht. Sie lassen sich nicht trennen, dieses Erkennen und dieses Ergreifen. Die Wirklichkeit des Geschehens der Gnade hängt daran, daß an der Wahrheit über uns selbst nichts abgemarktet wird, am wenigsten unter Berufung auf Christus, Versöhnung, heiligen Geist, denn das Alles ist ja gerade diese Wahrheit über uns selbst. Gnade, und sie ist alle Morgen neu, ist Gnade an solchen, die keine Gnade verdient haben. Non quaeritur ovis nisi quae periit, non liberatur nisi captivus, non locupletatur nisi pauper, non roboratur nisi infirmus, non exaltatur nisi humiliatus, non impletur nisi quod vacuum est, non construitur nisi quod inconstructum est (Luther zu Röm. 3, 7 1515/16; s. Jahrg. 1926 S. 362, 9 ff.). Mit dem Sündervolk Israel hat Gott seinen Bund geschlossen. Die Wahrheit von Röm. 5 steht und fällt mit der ungemilderten Wahrheit von Röm. 7. Warum und inwiefern ist dem so? Darum, weil der Mensch, damit daß er sich als Sünder erkennt, welches geschieht durch Gnade, endlich (und vorher eben nicht!) den Gott wohlgefälligen Ort bezieht, der ihm in diesem Leben zukommen, den Ort, wo Gemeinschaft zwischen Gott und ihm bestehen kann. Dieser Ort ist die Wahrheit. An diesem Ort sind wir in Christus. Das ist ja die Lüge, das Sündige in der Sünde, daß wir nicht sein wollen, was wir sind, sondern sein wollen wie Gott. Das hieß für Adam, daß er nicht Geschöpf sein wollte; das heißt für uns, daß

wir unsern Anteil an Adams Schuld und Strafe nicht anerkennen wollen. Das ist der Fluch, der durch die Versöhnung von uns genommen wird. Darin war Christus dem Vater gehorsam, daß er, der von keiner Sünde wußte, in unsrer Menschennatur die Sünde der Welt nicht leugnete, nicht von sich schob, es nicht für einen Raub ansah, Gott gleich zu sein (Phil. 2, 6), sondern als „der Zöllner und Sünder Geselle" (Mt. 11, 19), den Übeltätern gleich gerechnet (Jes. 53, 12), ja selbst „zur Sünde gemacht" (2. Kor. 5, 21) alle Gerechtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit der Buße erfüllend (Mt. 3, 15) die Sünde *trug* (Joh. 1, 29). Damit, mit dieser konsequenten Fleischwerdung hat er die Versöhnung zwischen Gott und Mensch (objektiv) geschaffen. Und dazu befreit er die Seinen, befreit sie (subjektiv) das Wort und der Geist, den unseligen Hochmut, den offenen wie den versteckten, endlich fahren zu lassen, sich unter Gottes Gericht gestellt zu wissen und nirgends anders wohin, im Winkel des Zöllners stehen zu wollen, der Wahrheit als Kinder Adams die Ehre zu geben. Punktum das ist's, was Gott jetzt und hier von uns will. Er will Beugung vor ihm und nichts sonst, und das eben ist diese Beugung. Damit glauben und gehorchen wir, daß wir uns dahin gestellt sein *lassen*. Damit ergreifen wir die Gnade. Denn da steht Gott und wartet auf uns mit seinem Frieden. Wie sollten wir denn die Gnade ergreifen, wenn wir uns schämen zu *wissen*, wo wir stehen, wenn wir um keinen Preis da stehen *wollen*? Da wo die Welt steht, die Gott mit sich selber versöhnt hat (2. Kor. 5, 19)? Wie soll uns denn die Sünde vergeben werden, wenn und solange wir sagen: wir haben keine Sünde, damit uns selbst verführen und ihn, Christus zum Lügner machen? So wir aber unsre Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Untugend (1. Joh. 1, 8—10). Das ist's, was von der Rolle des Menschen, des Christen — wohlverstanden gerade des Christen — im Geschehen der Gnade zu sagen ist. Alles was wir noch hinzuzufügen haben, kann nur verschärfen und unterstreichen, daß vom Menschen in diesem Zusammenhang das und nur das zu sagen ist.

3.

Die Einheit des Werkes der Gnade ist wahr im Geheimnis Gottes des heiligen Geistes. Für uns aber ist es ein Anderes, daß wir als Sünder versöhnt sind, ein Anderes, daß wir als Sünder versöhnt

sind. Jenes ist unsere Rechtfertigung, dieses ist unsere Heiligung.

Es liegt uns nun ob, klar zu machen, daß und warum wir die Vollstreckung der Gnade in zwei, in diesen zwei Worten zu beschreiben haben: Rechtfertigung und Heiligung.

Unsere bisher gewonnene Antwort auf die Frage, was die Gnade Gottes für den Menschen bedeute, muß lauten: er ist ein als Sünder Versöhnter. Ein Versöhnter im Blick auf das, was Gott an ihm tut, ein Sünder im Blick auf das, was er indem Gott das an ihm tut, in sich selbst ist. Das ist ein schweres Paradoxon, das durch alle Erläuterungen, die man dazu geben kann, wohl in seiner Notwendigkeit nachgewiesen, aber eben nicht gemildert werden kann: Das Subjekt will das Prädikat, das Prädikat will das Subjekt ausschließen. Eines scheint nicht wahr sein zu können, wenn das Andere wahr ist und umgekehrt. Und in der Tat: so scheint es nicht nur, sondern so ist es. Das Reich der Gnade, der transitus de morte ad vitam („Übergang vom Tode zum Leben"), in dem sich der Mensch kraft der Versöhnung befindet, ist eine in vollem Gang begriffene Kampfhandlung. „Gnade ist wider die Sünde und frißt sie auf" (Luther). Dem muß nun unsre Besinnung darüber standhalten, koste es was es wolle. Es ist wohlverständlich, daß man in Lehre und Leben immer wieder versucht hat und noch versucht, dieses Paradoxon zu beseitigen, die Gnade Gottes und die Sünde des Menschen als zwei Quanten vorzustellen und das bewegte Verhältnis der beiden als einen Prozeß, in dem die Gnade allmählich zu-, die Sünde allmählich abnehme. Aber alle diese Versuche von der offiziellen Gnadenlehre der römisch-katholischen Kirche bis zu ihrem modern-protestantischen Analogon in der Lehre Schleiermachers kranken daran, daß sie dem radikalen Ernst jenes Widereinander nicht gerecht werden. Sie setzen ein Nebeneinander von Gnade und Sünde in einem Zusammensein beider voraus, das dem Begriff dieser beiden Größen nach eine Unmöglichkeit ist. Gnade und Sünde sind qualitative Gegensätze, die beide, aber eben eines als die Aufhebung des andern, Bestimmungen des ganzen Menschen sind. Mit Gott versöhnt sein, das heißt nicht in ein Wachstum der Gnade, sondern in diesen aufs Ganze gehenden Streit der Gnade wider die Sünde versetzt sein. Wollen wir aber die Versöhnung in ihrem Vollzug näher verstehen, dann werden wir beides sehen müssen, was in diesem Streit, in diesem Sieg der Gnade zu sehen ist: einmal, daß der Sünder hier wirklich

versöhnt ist, sodann daß es wirklich der Sünder ist, der hier versöhnt ist. Wir werden mit zwei dieselbe Wahrheit beschreibenden, aber nicht ineinander aufzulösenden Gedankenreihen zu rechnen haben. Die Gnade ist in ihrem Vollzug von oben nach unten unsre Rechtfertigung, von unten nach oben unsre Heiligung. Wir haben diese beiden Wege zu sehen und zu beschreiben, immer bedenkend, daß es der eine Weg Gottes ist.

Damit ist schon gesagt, was zu sagen ist gegenüber einem Einwand, der hier erhoben werden könnte. Es könnte nämlich gesagt werden: der heilige Geist ist doch einer, also ist auch sein Werk im Menschen eines, also muß es auch in einem eindeutigen Wort zu beschreiben sein. Worauf zu antworten ist: kein Zweifel, das Werk der Gnade ist eines und eindeutig, wie Gott selbst einer und eindeutig ist. Aber nun gilt es sich zu bescheiden und nach einem eindeutigen Menschenwort, indem wir des einen Gottes und seines Wortes mächtig wären, nicht zu verlangen. Wie Gottes Ewigkeit ein einziges ungeteiltes Jetzt ist, unsre Zeit aber, obwohl in seinen Händen, ein Schreiten aus der Vergangenheit in die Zukunft — wie in Gottes Heiligkeit eins ist seine Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit, unsre Erkenntnis seiner aber ein Weg von der Furcht zur Liebe und wieder zur Furcht — wie das fleischgewordene Wort eines ist, unsre Worte über das Wort aber notwendig zwei: Jesus und Christus, Gottes und des Menschen Sohn — so ist in ihm, im Geheimnis des uns geschenkten heiligen Geistes das Werk der Gnade ein einziges, wir aber erkennen es in einer doppelten Gestalt, Rechtfertigung und Heiligung, deren Einheit wir wohl erkennen und anbeten können, wie man eben Gott selbst erkennt und anbetet, die wir aber nicht, weder im Leben noch in der Lehre, also weder in der Erfahrung noch im Begriff vollziehen können. Nicht können und auch nicht dürfen! Es ist auf der ganzen Linie der christlichen Besinnung gefährlich, auf Grund angeblicher Erlebnisse mittels gewisser kühner, intellektuell nur zu leicht zu vollziehender Synthesen Positionen an sich zu reißen, die Gott sich selber vorbehalten hat, deren Einsicht unsrerseits der Hoffnung, der ewigen Vollendung angehört. Die Neigung dazu ist ein verhängnisvolles Erbe, das die deutsche Theologie von der Mystik, vom Idealismus und doch auch von dem größten aller deutschen (dem vielleicht nur allzu deutschen) Theologen Martin Luther überkommen und übernommen hat. Ich nenne sie darum verhängnisvoll, weil es für keinen Menschen, auch nicht für den seiner Innig-

keit und seines Tiefsinns sich mit Recht freuenden deutschen Menschen ratsam sein kann, sich, Zentralschau übend, auf den Thron Gottes selbst zu setzen und die Grenzen zwischen Gnade und ewiger Herrlichkeit für aufgehoben zu achten. Theoretische und praktische Konfusionen aller Art können nicht ausbleiben, wenn man unter Verkennung der Tatsache, daß der heilige Geist, der uns gegeben ist, Gott selber ist, über den wir keine Verfügung haben, nicht zugeben will, daß es — nicht für ihn, nicht für Gott, aber für uns zweierlei ist, wenn wir von dem Sünder, der ein Versöhnter ist, oder von dem Versöhnten, der ein Sünder ist, reden, daß wir nach der Einheit der damit bezeichneten Vollstreckung der Versöhnung in Lehre und Leben immer nur auf dem Wege sein können und daß unsre Besinnung unerlaubte Sprünge zu unterlassen, sondern sich als theologia viatorum in diese Wirklichkeit des Geistes für uns zu schicken, sich an sie zu halten hat. Es ist ein Anderes — nicht für ihn, aber für uns, wenn derselbe Mund zum Menschen sagt: Dir sind deine Sünden vergeben! ein Anderes, wenn er sagt: Steh auf nimm dein Bett und wandle! Es ist ein Anderes, wenn wir unser Augenmerk darauf richten, daß am Menschen ein Handeln Gottes stattfindet, ein Anderes, wenn wir bedenken, daß dieses Handeln Gottes am Menschen stattfindet. Ein Anderes, ob wir den terminus a quo oder den terminus ad quem dieses Handelns, ein Anderes, ob wir es unter dem Gesichtspunkt der Wiedergeburt oder der Bekehrung betrachten. Wobei wir doch nicht daran denken, das eine etwa Gott, das Andere dem Menschen zuzuschreiben. Nein, in dem einen Werk Gottes und nur Gottes, das nun doch sein Werk an uns, am Menschen ist, werden, sobald wir es als solches betrachten und bedenken, diese zwei Linien sichtbar und müssen, wenn wir überhaupt etwas sehen wollen, als zwei Linien gesehen werden. Beide sind notwendig, keine darf zu Ungunsten der andern übersehen werden. Beide müssen conjunctim (Calvin) betrachtet werden, wenn man die Wahrheit sehen will. Beide zeigen die Wahrheit derselben Gnade. Beide lassen sich aber auch nicht miteinander identifizieren und verwirren, eine nicht auf die andere zurückführen oder in die andere hinüberführen, wie dies der Fehler der katholischen und aller katholisierenden, aber auch aller antinomistischen Gnadenlehre ist. Es ist gleich falsch, mit den Einen die Rechtfertigung in der Heiligung oder mit den Andern die Heiligung in der Rechtfertigung verschwimmen zu lassen. Fromme Hybris ist das eine wie das andre. Wir denken also zwei

Gedanken und sagen zwei Worte, entsprechend der Wirklichkeit des Streites, in den wir durch die Gnade gestürzt sind, und entsprechend dem, daß wir Menschen und nicht Gott sind. Das Wort Gottes kann nicht gebrochen werden. Unser Menschenwort aber *ist* gebrochen. Es spricht die Wahrheit, wenn es in seiner Gebrochenheit von dem einen Wort Gottes *Zeugnis* gibt.

4.

Die Rechtfertigung ist Gottes Übersehen unsrer jetzt und hier nicht beseitigten Sünde. Die Heiligung ist unsre Inanspruchnahme durch Gott in dieser unsrer jetzt und hier nicht beseitigten Sünde.

Das ist die Vollstreckung der Gnade, daß Gott den Menschen in Christus ansieht. In Christus d. h. als solidarisch mit dem, der sich gerade darin als sein geliebter Sohn bewiesen, der gerade darin das Dekret der Versöhnung vollstreckte, daß er sich zur Sünde der Menschheit *bekannte*, den Zorn Gottes, den sie herausfordert, *trug* und ihm eben damit gehorsam war und *Genüge* tat. Nicht mehr und nicht weniger als Gott selbst brauchte es dazu, daß dieses Einfache, daß der Mensch sich zur Sünde *bekenne* und ihre Strafe *trage*, geschehe. Daß das geschehen ist, das ist die Versöhnung, das ist das versöhnende Wort der Offenbarung. Und das ist nun die uns zugesprochene Gnade der Versöhnung, daß Gott den Menschen ansieht mit demselben Wohlgefallen, in demselben Frieden, in dem er Christus ansieht. Das war die Botschaft, mit der die Apostel ausgegangen sind in die Welt: das Wohlgefallen Gottes, das auf dem auf Golgatha Gekreuzigten ruhte, das, das ist die Wahrheit über Gott und Mensch, die verborgene Weisheit Gottes, die alle Weisheit der Welt Lügen straft. Gott sieht den Menschen daraufhin an, daß er in Christus sein Geliebter, d. h. ein verlorenes Schaf ist, das er sucht, bis daß er es finde. Er sieht ihn also nicht darauf an, was er in sich selbst doch ist: ein Abtrünniger, ein Rebell, ein Verräter. Er *sieht* das Alles, aber er *übersieht* es, nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Sünde, aber weil die Sünde des Menschen ja in Christus, der von keiner Sünde wußte, *bekannt* und sein Zorn, der auf ihr liegt, und der Fluch des Todes, der ihr folgen muß, *getragen ist*. Also er übersieht die Sünde (Deut. 9, 27) als Unwissenheit (Apg. 17, 30), weil er das Opfer ansieht, das ihm dargebracht ist. Von einem göttlichen „Bedecken"

der Sünde redet die Bibel auch (Röm. 4, 7), davon, daß Gott alle unsre Sünde hinter sich zurückwerfe (Jes. 38, 17), davon, daß er sie uns nicht zurechne (Röm. 4, 8) und besonders häufig bekanntlich davon, daß er sie uns vergebe, immer so, daß Gott dabei nicht etwa schwach, weich, nachsichtig ist, sondern vielmehr gewaltig, aber gewaltig nicht gegen uns, sondern für uns und zwar nicht, weil wir das neben unsrer Sünde irgendwie um ihn verdient hätten, sondern angesichts unsrer Sünde um seiner selbst willen, weil er selber in der konsequenten Fleischwerdung seines Wortes bei sich selber für uns eingetreten ist und gut gemacht hat, was wir böse machten. Dieses Gott für uns! trotz unsrer Sünde ist die uns zugesprochene Gnade, ist unsre Gerechtigkeit, die vor ihm gilt und neben der wir keine andere haben. So macht er uns gerecht, das ist unsre justificatio, Rechtfertigung. Anders können wir uns nicht rechtfertigen, als damit, daß wir glauben, daß wir durch ihn selbst gerechtfertigt *sind*. Unsre Gerechtigkeit ist also *seine* Gerechtigkeit, uns aber zugesprochen durch sein Wort, uns eigen, indem wir sein Wort glauben, weil es sein Wort ist. Wir finden sie also nie und nimmer in uns selbst vor, um sie daselbst etwa mit *Osiander* in Augenblicken höchster konzentriertester Andacht bestaunen zu können. Wir werden nicht Christus, auch nicht halbwegs, auch nicht ein ganz klein bischen! Das Subjekt peccator wird durch das Prädikat justus nicht aufgehoben. Wir sind aber in Christus, durch Christus, im Glauben an ihn an den Ort der Wahrheit gestellt, der auch der Ort der Versöhnung ist: peccatores justi. Daß das ein Paradoxon ist, das einer Auflösung wartet in der ewigen Erlösung, das ändert nichts daran, das es jetzt und hier gilt, daß wir auf dem *Wege*, auf dem wir uns jetzt und hier befinden, so und nicht anders dran sind. Unsre Sünde *ist* uns vergeben, aber darum nicht beseitigt, wir *haben* Frieden mit Gott, aber nun wirklich darin und nur darin, daß er uns um seiner selbst willen vergibt, also Frieden mitten im Unfrieden, Gerechtigkeit mitten im Gericht, Leben mitten im Tode, gehalten durch Gottes Barmherzigkeit und durch nichts sonst, also in unsrer Erbärmlichkeit und nicht anders. Ich bin, wie *Luther* (zu Röm. 7 1515/1516) sagt, caro et spiritus, peccator et justus, mortuus et liberatus, reus et non reus und zwar beides *ganz* und beides *gleichzeitig*. Wer's fassen mag, der fasse es. Das ist die Vollstreckung der Gnade der Rechtfertigung.

Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Also der *Sünder* ist der

Versöhnte, weil der in Christus Erwählte, Berufene, Geliebte. Er ist der Gerechte Gottes auf Erden. Ist dem nun so, dann ist er offenbar, ohne aufzuhören ein Sünder zu sein, ein besonderer, ein qualifizierter, ein von Gott in außerordentlicher Weise beanspruchter Sünder, ein solcher Sünder, dessen Sünde durch die ihm widerfahrene Vergebung — nur in Christus, durch Christus an den Ort der Wahrheit gestellt hat er ja Vergebung — ans Licht und ins Gericht gestellt ist. Ein versöhnter Sünder ist offenbar ein solcher Sünder, dem damit, daß er sich nicht mehr weigern kann, sich als solchen zu erkennen, der seine Gerechtigkeit nur noch in Gottes Barmherzigkeit suchen kann, seine Ehre, Kraft und Selbständigkeit als solcher genommen ist. Er ist nicht mehr „sein eigen". Er ist ein Baum, dem die Axt an die Wurzel gelegt ist. Er ist auf Gott geworfen ohne allen andern Trost. Er kann nur noch glauben und gehorchen, d. h. den Anspruch anerkennen, der an ihn ergangen ist. Ob er nun damit doch seine eigene Gerechtigkeit betätigt, daß er glaubt und gehorcht? Damit daß er ein solcher qualifizierter Sünder ist? Unter der Masse derer, die sich von Gott gesondert, ein von Gott wiederum für sich Ausgesonderter ist? Nein damit sicher nicht! Sein Ausgesondertsein ist verborgen in seiner Sünde, in seiner Sonderung, die er mit der Masse aller Andern teilt. Er glaubt und gehorcht in der Zweideutigkeit oder vielmehr Eindeutigkeit alles Menschlichen. Mit seiner Rechtfertigung hat diese seine Veränderung als Sünder nichts zu tun, die steht allein auf Barmherzigkeit und Vergebung. Und doch ist diese *Veränderung* des Sünders eine *Wirklichkeit*. Eine Wirklichkeit, die wie die Vergebung der Sünde Gnade und nur Gnade ist, aber eine Wirklichkeit. Auch sie keine Beseitigung der Sünde, aber notorisch eine Bewegung in der Existenz des Sünders als solchen. Auf ihn als solchen ist Gottes Hand gelegt. Er als solcher ist unter Gottes *Recht* gestellt. Semper peccator, peccator manens ist er *sanctus*, heilig d. h. Gott gehörig. Denn das ist die Heiligung des Sünders, daß er, wie er durch die Gnade Gottes in Christus Vergebung der Sünde hat, so als Sünder nicht mehr derselbe ist, sondern Gottes Eigentum. Sola fide et mera venia justificatur homo, neque tamen a gratuita justitia imputatione separetur realis, ut ita loquar, sanctitas (Durch Glauben allein und durch reines Verzeihen wird der Mensch gerechtfertigt; und dennoch darf von der gnädigen Zurechnung der Gerechtigkeit die, daß ich so sage, *wirkliche* Heiligkeit nicht getrennt werden. *Calvin*, Instit. III

3, 1). Indem die Gnade uns gerecht macht, macht sie uns auch heilig. Peccator sanctus, dieses zweite Prädikat gehört also auch zu jenem Subjekt, wenn wir vollständig beschreiben wollen, was die Gnade für den Menschen, dem sie widerfährt, bedeutet. Auch das ist ein Paradoxon, das der Auflösung wartet, das aber nichtsdestoweniger *gilt*. Es kann nicht das Ende der Wege Gottes sein, daß wir so, erst und nur so sein Eigentum sind. Aber wir stehen nicht am Ende der Wege Gottes. Sehen wir zu, daß wir wenigstens auf dem Wege seien. Und auf dem Wege gilt das Paradoxon. Also: Noch ist die Sünde da, aber *in* der Sünde die Buße, die sich vor dem Rechte Gottes beugt, die das über uns gesprochene Urteil annimmt, die die Erkenntnis und das Bekenntnis der Sünde vollzieht. *In* der Sünde ist auch der Glaube und der Gehorsam da, der sich an den Ort der Wahrheit stellt, auf dem Gottes Wohlgefallen ruht und *damit*, *damit* das neue Leben in der Richtung, die eben mit dem Gericht gegeben ist. In der Sünde! Oder waren die christlichen Korinther etwa keine Sünder? Eben solche Gemeinden von Verlorenen in Christus hat Paulus als „berufene Heilige" angeredet! — Wieder steht Alles in der Gnade, in Christus, im Wort und im Geiste, im Glauben und im Gehorsam. Aber in der Gnade *steht* das Alles. Das Alles ist die Vollstreckung der Gnade nunmehr als Heiligung.

5.

Die Gnade der Rechtfertigung ist unser Leben, die Gnade der Heiligung ist unser Sterben als Sünder.

In der Rechtfertigung sagt Gott zu dem Toten: Lebe! In der Heiligung sagt Gott zu dem Lebenden: Stirb! Der Tote, der leben soll, ist der Sünder und der Lebende, der sterben soll, ist wieder der Sünder. Unter diesen beiden Bestimmungen und nicht anders lebt man das christliche Leben.

Gott sagt zu dem Toten: Lebe! Was heißt das? Das heißt: Wie du bist so darfst du kommen! Du bist ein Toter vor Gott. Nicht nur ein Scheintoter, wie Schleiermacher meinte! Du bist unmöglich vor Gott. Du bist nicht nur ein wenig, sondern ganz von Gott abgefallen. Du gehorchst nicht nur unvollkommen, sondern du gehorchst gar nicht. Du lügst nicht nur gelegentlich, sondern du bist ein Lügner. Es gibt also keine Vorbereitung der Rechtfertigung, keine Mitwirkung dabei, keine krönende Durchführung unsrerseits, wie die katholische Theologie offen und die modern-protestantische

Theologie heimlich lehrt. Wie sollte auch ein Toter zu dem Allem kommen? „Aber Gott, der da reich ist an Barmherzigkeit durch seine große Liebe, damit er uns geliebet hat, da wir tot waren in den Sünden hat er uns samt Christo lebendig gemacht, denn aus Gnade seid ihr gerettet worden" (Eph. 2, 4 f.). In diesem Aber Gott! steht unsre Rechtfertigung. Dieses Aber Gott! ist das Kleid der Gerechtigkeit, mit dem unsre Blöße bedeckt wird. Von ihm bedeckt, dürfen wir leben trotz unsrer Sünde als ob unsre Sünde nicht wäre. Barmherzigkeit hält uns, daß wir immer wieder eine Stunde, wieder einen Tag in unsrer Torheit und Bosheit vor Gott möglich sind, atmen dürfen, als ob wir dessen wert wären, fröhlich sein dürfen in unsrer Arbeit und in unsrer Ruhe, als ob die Anklage auch nur eine Minute nicht über uns stünde, lieb haben und uns lieb haben lassen dürfen, als ob nicht alles menschliche Lieben Eitelkeit wäre, einander dienen dürfen, als ob wir Menschen einander dienen könnten, auch in der offenkundigen konkreten Gefangenschaft unsrer Übertretung und Schuld nicht verzweifeln dürfen, als ob wir nicht verloren wären. Barmherzigkeit segnet uns, macht täglich, stündlich gut, was wir täglich stündlich schlecht machen. Das ist das Wunder des versöhnten Sünders, das Wunder unsrer Rechtfertigung. Das ist das christliche Leben unter dem Evangelium. So segnet uns Gott in Christus.

Gott sagt zu dem Lebenden: Stirb! Was heißt das? Nicht wohl das, was man unter dem neuen Leben des Christen oft verstehen möchte: den Ersatz der ordinären, der sinnlichen durch eine geistige, moralische, fromme Menschlichkeit. Nein, sondern daß unsre Menschlichkeit in allen ihren Stufen und Möglichkeiten Gott verfallen ist, ihm endlich endlich, nachdem uns Barmherzigkeit widerfahren ist, zum Opfer gebracht werde (Röm. 12, 1—2). Ist uns Barmherzigkeit widerfahren, so müssen wir wissen, wie es steht um uns und um alle unsre Werke. Wissen wir das, so können wir mit Allem, was wir sind und haben, mit unsrer Freude und mit unsrem Leid, mit unsrem Lieben, Nicht-Lieben und Hassen, mit unsrem Ernst und mit unsrem Leichtsinn, mit unsrer Frömmigkeit und mit unsern Zweifeln nur noch zu Gott fliehen, Alles ihm preisgeben und anbefehlen, damit er uns töte wie er uns lebendig macht. Wir sind Gott verfallen mit derselben Notwendigkeit, mit der er uns angenommen hat. Wie Kohlbrügge es in einer gewaltigen Predigt über das alttestamentliche Opfer beschrieben hat: da sieht der Mensch „sein letztes Leben ausgegossen zur Erde, die letzte Be-

deckung wird ihm abgezogen, Kopf und Fett, alle Vernunft und Geistlichkeit geht aufs Holz. Eingeweide und Schenkel, Herz und Liebe und jede Stütze, worauf er so fest einherschritt, sind für unrein erklärt, müssen gewaschen werden und kommen auch aufs Holz. Unten ist Feuer, darauf das Holz, und darauf der Mensch, sein ganzes Ich mit Verstand und allem dem, was er von Gott hat, mit Herz und Sinnen, mit Kraft und Macht; er darf nicht mehr klagen: hätte ich es so oder so bedacht, hätte ich in Gottseligkeit nur mehr zugenommen, hätte ich ein weicheres Herz gehabt, hätte ich es so oder so gemacht, wäre ich so oder so gegangen — angezündet wird er und das Feuer frißt weg Kopf und Fett, Eingeweide und Schenkel, daß nichts daraus wird vor Gott als Staub und Asche". — Aber: „Wird der Gestank seines Kopfes, womit er sich selbst zum Gott gemacht, seines Fettes, womit er des Heiligen Geistes Stelle an sich geraubt, seines Herzens, womit er mehr zu lieben und es besser zu meinen gewähnt hat als Gott, seiner Schenkel, worauf er sich manchmal gestemmt, als läge es an seinem Wollen und Laufen, wird dieser Gestank nicht Gott umso mehr reizen, daß er herniederfahre mit seinem Feuer und wegfresse den Altar mit solcher Sünde, den Menschen mit solchem Wesen? Es sieht und staunt der Mensch: — es fährt hinauf das Rind in lodernder Flamme mit allem dem, was es sich hat aufbürden lassen, es fährt durch alle Himmel hindurch; — und der Mensch steht und staunt. Gott hat's angenommen und den Gestank in Lieblichkeit vor ihm verwandelt. Er sieht und staunt: mit seiner Sünde ist das Rind hinaufgefahren, die Flamme des Zorns ist Flamme der Liebe geworden, die Flamme der Verzehrung eine Flamme der Errettung; in dieser Flamme ist der Mensch mitten in seiner Verlorenheit hinaufgefahren zu seinem Gott und er geht gerechtfertigt nach Hause; das ist gewißlich wahr" (20 Predigten im Jahre 1846 gehalten, 2. Aufl. S. 26 f.). *Gerechtfertigt?* möchten wir fragen. Ja, weil das Gott wohlgefällige Opfer für uns dargebracht und von Gott angenommen *ist* — und *geheiligt*, weil und sofern mit ihm auch wir geopfert *sind*. In jenem *Aber Gott!* steht wie unsre Rechtfertigung so auch unsre Heiligung. Denn das ist unsre Heiligung, daß wir wie wir sind, in die Hände des lebendigen Gottes fallen, daß wir ihm in unsrer ganzen Unmöglichkeit ausgeliefert werden. Darin sind wir nun nicht nur Hörer, sondern auch Täter des Wortes. Denn das will das Wort von uns, das ist der Anspruch, den es an uns stellt, daß unser ganzes Christenleben nicht ein Aufschwung, nicht

ein Triumph, nicht ein Streben und Gelingen, sondern eine Buße werde, eine Anerkennung der Wahrheit, eine Demonstration für die Herrlichkeit der Barmherzigkeit, die uns an diesen Ort geführt hat, gutes Werk auf der Flucht zu dem, der allein gut ist. Gnade fordert es, Gnade schafft es, Gnade nimmt es an. Das ist das Wunder des versöhnten Sünders, das Wunder unsrer Heiligung. Das ist das christliche Leben unter dem Gesetz. Denn das Gesetz steht aufrecht! So will es Gott mit uns haben in Christus.

6.

Die Rechtfertigung ist die ewige, die Heiligung ist die zeitliche Seite des Werks der Sünderliebe Gottes.

Rechtfertigung und Heiligung sind beide im gleichen Sinn Gottes Werk an uns. Also noch einmal: So verteilen sich die Dinge nicht etwa, daß Gott uns zwar rechtfertigte, wir selbst aber uns zu heiligen hätten. Aber das muß gesagt werden. Die Rechtfertigung ist die ewige, also die göttliche Seite, die Heiligung ist die zeitliche Seite des unbegreiflich einen Tuns der Gnade. Sie verhalten sich in dieser Hinsicht zueinander wie Wiedergeburt und Bekehrung, wie Erwählung und Berufung und letztlich wie Gott und Mensch in Christus selber.

Also wir müssen von der Rechtfertigung mit den alten Theologen sagen: sie ist unica, perfecta, absoluta, aequalis d. h. sie ist dem actus purus, in dem Gott Gott ist entsprechend einmal für allemal wahr, in sich vollkommen und genügend, unbedingt geltend, gleichwertig für den Heiligen und für den Zuchthäusler, für den Enthusiasten und für den Skeptiker. Als Rechtfertigung steht Gottes Gnade über uns mit der Majestät und Klarheit des Sternenhimmels, ist sie actus forensis, hat sie mit einem natürlichen oder historischen Prozeß nichts aber auch gar nichts zu tun, darf sie mit einer ärztlichen Kur ja nicht verglichen werden, wie dies von Karl Holl m. E. mit Unrecht als die Meinung Luthers angegeben worden ist. Eben darum ist nun von dem in der Zeit lebenden Menschen zu sagen: Er hat seine Rechtfertigung in der Weise, daß er seiner Lebtage nach ihr fragen und suchen, um sie flehen und beten muß. Er muß sie glauben und er kann sie nur glauben. Er kann sich nur an das Wort klammern, durch das ihm Gnade zugesagt ist. So hat er sie, so ist er ihrer gewiß. Luther selbst hat es in dürren Worten ausgesprochen: Populus fidei totam vitam suam agit in

quaerendo justificationem (Das Volk des Glaubens bringt sein ganzes Leben im Suchen der Gerechtigkeit zu) (zu Röm. 3,28 1515/16).

Aber wenn er die Gnade als Rechtfertigung so hat, ihrer so gewiß ist, dann ist schon damit gesagt, daß die Gnade (nicht weniger als Gnade!) auch eine zeitliche Seite hat. Und das, haben wir schon vorhin gesehen, dieses Fliehen zu Gott mit leerer und immer leerer werdenden Händen, das ist unsre Heiligung. Als Heiligung geht die Gnade, entsprechend der Liebe, in der Gott die Welt geschaffen und in seinem Wort Fleisch geworden ist, ein in die Vielfältigkeit, Unvollkommenheit und Relativität der menschlichen Glaubens- und Gehorsamsakte. Die Heiligung ist also nach den Alten im Unterschied zur Rechtfertigung zu beschreiben als multiplex, inchoata,i relativa, inaequalis. Die Heiligung darf, ja sie muß als ein historisch-psychologischer Prozeß oder als ein ganzer Komplex von solchen Prozessen beschrieben werden, als ein actus physicus! Hier mag auch das Bild von der ärztlichen Kur am Platze sein, wenn dabei bedacht ist, das das Gesundwerden, um das es sich handelt, menschlich betrachtet vielmehr ein Kränker- und immer Kränkerwerden bedeutet und wenn es klar bleibt, daß auch das vollkommenste Resultat dieses Vorgangs nie und nimmer die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gilt. Hier gibt es dann zweifellos auch Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen, gibt es Stufen und Grade, wobei nur zu bedenken ist, daß das Urteil über das hier in Betracht kommende Mehr und Weniger, Oben und Unten in Gottes Hand ist und also auf keinen Fall nach dem Maß irgendeiner menschlichen Moral von uns gefällt werden kann. Hier stehen wir eben in unsrer zeitlichen Wirklichkeit. Sie ist sündig. Sie bedarf, und wenn unsre Buße noch so tief und ernst wäre, ganz und gar und bis zum letzten Augenblick der Bedeckung durch Gottes Eintreten für uns. Wir sind aber auch in dieser Wirklichkeit nicht ohne die ganze Gnade Gottes. In dieser Wirklichkeit heiligt uns die Gnade. Wir bezeichnen das Wesen und die Schranke der Heiligung, wenn wir von ihr sagen, daß sie mit uns auf dem Wege ist. Gnade ist auch jenes quaerere justificationem, in dem das Volk Gottes zeitlebens begriffen ist, die Buße, in der wir uns als Ungerechte erkennen und bekennen im Angesicht des gerechten Gottes, die gehorsame Furcht und die gehorsame Liebe, die wir ihm als Sünder entgegenbringen. Nur in Christus hat der Mensch die Gnade auch in dieser seiner zeitlichen Wirklichkeit. Aber das

heißt nun: nur in diesem Gehorsam. Würde er nicht gehorchen, wie würde er dann glauben? wo bliebe dann die Gnade? Der Mensch bekommt nicht recht durch die Heiligung, aber Gott behält auch so recht, auch an dem Menschen, der von sich nichts anderes weiß als daß er vor Gott immer Unrecht hat. Er behält damit recht, daß eben dieser gedemütigte Mensch ihm, ihm allein recht geben muß und darin, in dem was er damit tut, reif wird für die ewige Erlösung. Solche Heilige will Gott haben auf Erden.

7.

Mit dem gleichen göttlichen Ernst stellt uns die Gnade als Rechtfertigung in die große absolute und als Heiligung in die kleinen relativen Entscheidungen des Glaubens und des Gehorsams.

Gnade als Rechtfertigung stellt uns in die absolute göttliche Entscheidung, in die ewige Erwählung des ewigen Gottes, in die Entscheidung des heiligen Geistes, dessen Werk unser Glaube und Gehorsam ist. Das schreiende widerstrebende Wesen, das wir waren, da wir getauft wurden und das wir wahrlich heute noch sind, eben dieses Wesen ist Gottes geliebtes Ebenbild, Eigentum und Kind, ist angenommen von dem, in dem kein Wechsel des Lichtes und der Finsternis ist. Gnade als Rechtfertigung ergriffen, erlaubt es uns nicht, von einer andern Entscheidung zu wissen als immer wieder von dieser großen letzten, in Gottes Dekret feststehenden, in Christus vollzogenen: Dir sind deine Sünden vergeben! Du bist nicht der, als den du dich selbst kennst. Gott kennt dich besser als so. Über alle deine Verkehrtheit hinweg hat er es gut mit dir gemacht. Fürchte dich nicht, glaube nur! Das Ja, das Gott in seiner Gnade zu uns spricht und das Ja, mit dem ihm unser Glaube — nein der heilige Geist, der für uns eintritt, antwortet, das ist die absolute Entscheidung der Rechtfertigung.

Aber eben: sola fide stehen wir in dieser Entscheidung d. h. aber, da wir über den heiligen Geist keine Verfügung haben: allein mit unserm Glauben — gegen Alles, was unser Herz und Gewissen, was gerade unsere innerste Stimme uns von uns selber sagt, während wir die ganze Last unsrer Existenz zu tragen haben, unsrer Existenz als jenes schreiende widerstrebende Wesen, ohne greifbare Garantie, ohne etwas Anderes als Übertretung bei uns zu finden. Sola fide heißt von uns aus gesehen, in einem Sprung, gegen dessen Gelingen nicht weniger als Alles spricht. Ein tollkühnes

Wagnis? Nein, gerade nicht, sondern Gehorsam. Gehorsam kraft derselben Gnade, die den Sünder als solchen angenommen hat. Also Gehorsam im Ungehorsam, Gehorsam in der Zeit, Gehorsam in einer Entscheidung, in Entscheidungen, die in ihrer Kleinheit und Relativität jener großen Entscheidung ganz inkommensurabel erscheinen möchten. Aber das ist unsre Heiligung, daß wir durch die Gnade auch in diese kleinen relativen Entscheidungen gestellt sind. Wir wüßten nichts von ihr, wenn wir das nicht erkennen würden, wenn wir uns etwa dabei beruhigen würden, in der großen absoluten Entscheidung zu stehen. Als ob man sich dabei beruhigen könnte! Als ob wir nicht gerade mit der großen absoluten Entscheidung des Evangeliums unter Gottes Gesetz gestellt wären, das uns zu glauben und damit zu gehorchen gebietet. Als ob Glaube etwas Anderes wäre als Geistesgehorsam („obedientia spiritus" Luther zu Röm. 12, 3 1515). Die Einsicht, daß doch all unser Tun umsonst ist, auch in dem besten Leben, kann wahrlich nur dem zum Gewissensopium werden, der von ihr bloß hat reden hören, ohne sie selbst zu haben. Wer diese Einsicht hat, der, der erst hört die Stimme des Mose, wie sie Paulus Röm. 7 gehört hat. Denn erst in Christus, erst im heiligen Geiste, in der Gnade, redet auch Mose, redet das Gesetz wirklich zu uns und dann mit dem gleichen göttlichen Ernst wie das Evangelium. Nicht darum kann es sich in diesen kleinen relativen Entscheidungen der Stunde und des Tages handeln, die Gnade zu verdienen, oder ihr Werk vorzubereiten, zu unterstützen oder zu vollenden, wohl aber ganz schlicht darum, ihr Recht zu geben und zwar immer so Recht zu geben, daß wir uns selbst Unrecht geben. Daß der Sünder, an seinen Ort gestellt, glaubt, das ist sein Gehorsam. Gute Werke sind die Werke des an diesen Ort gestellten Menschen. Wir beschreiben also nicht Frömmigkeit und Geistlichkeit, wir beschreiben vielmehr eine qualifizierte Weltlichkeit, wir beschreiben nach wie vor nicht des Menschen Erleben und Wirken, sondern Gottes Gnade, wenn wir, ohne systematischen Anspruch, rein beispielsweise, in ein paar Strichen andeuten, was als solcher Gehorsam in der Heiligung auf alle Fälle in Frage kommen könnte.

An jenen Ort gestellt glauben, das heißt sicher: gebunden sein und bleiben an das uns berufende Wort, wie es konkret in Christus, in der Schrift, in der viva vox der Kirche zu uns kommt — offen bleiben, bereit bleiben für seine Wirklichkeit, gleichviel ob sie uns Freude oder Schmerz, Erschütterung oder Gewißheit, Leben

oder Tod bedeute, das Wort sich angehen lassen, nicht ausweichen in die Zuschauerstellung, wo es sich so gemächlich fromm sein oder auch zweifeln läßt, wo das Wort so bequem zum Gegenstand von klugen und törichten Glossen gemacht werden kann. Solange und sofern diese Inanspruchnahme stattfindet, stehen, nein gehen wir in der Heiligung, in der Gnade, und wenn unsre Sünden gen Himml schreien würden — und das tun sie faktisch lauter als wir gewöhnlich denken. Aber wo Bindung ist, wohlverstanden: wo Gott wirkliche Bindung bei uns findet (denn darüber hat er zu befinden!), da ist Gehorsam, da ist Heiligung.

An jenen Ort gestellt glauben, heißt weiter: Leid tragen um unsre Sünde. Das semper peccator, libenter peccator, ja pecca fortiter! Luthers ist wahr, aber nur das verwundete, zu Tod verwundete Gewissen kann und darf sich das sagen lassen, die nach der Erlösung wirklich seufzende Kreatur. Den Prometheus und Nietzsche in uns, den rebellischen Halbgott geht das nichts an. Ein „gutes" Gewissen ist ein anklagendes, störendes, aufhaltendes, beunruhigendes Gewissen, ein Gewissen, das nicht mit uns, sondern wider uns geht, ein Gewissen, das uns, nachdem es die Verkündigung von der Vergebung der Sünden gehört hat, von dem Entsetzen über unsre Sünde nicht frei, sondern in diesem Entsetzen erst recht erschrocken macht. Da, da, in dem so geschaffenen Raum blüht dann die Freiheit und Freude eines Christenmenschen, in der er sich als der Sünder, der er war, ist und sein wird, gerecht weiß vor Gott. Wer das weiß, daß sie in diesem Raum blüht, der wird es wahrscheinlich unterlassen, allzu rasch, allzu sicher und allzu laut und viel von ihr zu reden. So einfach, wie es in der Kirche Luthers nicht selten dargestellt oder doch beteuert worden ist, ist es nämlich nicht, diese verborgene Stätte zu betreten und zu behaupten. Aber solange und sofern wir ein solches beunruhigendes Gewissen haben, solange der heilige Geist uns straft und tröstet, tröstet und straft — wieder muß Gott selbst entscheiden, ob das wahr ist, ob wir mit der Beunruhigung kein frevles Spiel treiben — solange wir Leid, wahres, fruchtbares, tätiges Leid um unsre Sünde tragen, sind wir in der Gnade, was auch (wohlverstanden), was auch im übrigen gegen uns zu sagen sei.

An jenen Ort gestellt glauben, heißt: Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit. Hungern und Dürsten ist ein wirkliches Entbehren dessen, was man mit unumgänglicher Notwendigkeit braucht. Versöhnt sein und nun doch ein Sünder sein, der die

ihm zugerechnete Gerechtigkeit Christi nicht hat in sich selbst — und diese Gerechtigkeit nicht entbehren, nicht von ganzem Herzen suchen, das geht eben nicht, das ist ein hölzernes Eisen. Ein versöhnter Sünder — dieses Paradox beunruhigt wahrlich nicht allein und nicht zuerst unser Denken — der kann ja gar nicht zufrieden sein mit dem, was heute ist, der muß sich ja in seiner privaten und sozialen Existenz wenigstens aus allen Kräften ausstrecken nach etwas Besserem, auch wenn er weiß, daß morgen auch nur ein Tag und immer wieder ein vorletzter Tag sein wird. Er muß einfach der aufgehenden Sonne entgegengehen, auch wenn er wohl weiß, daß seine Füße ihn auf keinen Fall in die Sonne hineintragen werden. Er muß in der Welt der Sünde und in ihren Ordnungen ein heimatloser, ein bewegter, ein handelnder, ein kämpfender, ein hoffender Mensch sein — wenn denn zu wählen sein sollte zwischen beiden: immer noch lieber ein Rigorist als ein Bequemling, immer noch lieber ein Schwärmer mit einigen Illusionen zu viel als ein Bourgeois, der überhaupt nichts erwartet. Ein Christ muß „warten und eilen zu der Zukunft des Tages des Herrn" (2. Petr. 3, 12). Er ist entwurzelt und wenn ihn die Erde über und über bedeckte. Solange und sofern er es wirklich ist — Gott weiß es und ist Richter, ob das wahr ist bei dir und mir! — ist er ein Heiliger Gottes.

An jenen Ort gestellt glauben, heißt: im Streit stehen mit sich selber und darum und darin in tiefster Solidarität mit den Mitmenschen. Zwischen den Gerechten und Weisen, zwischen denen, die über sich selbst erfreut auf ihren Stühlen sitzen, wird immer Streit sein oder bestenfalls gemeinsame Einsamkeit. Frieden, Liebe, Gemeinschaft gibt es nur unter Angefochtenen, Angeklagten, Verurteilten, unter Schächern, die sich selber kennen und darum nicht lieb haben können. Wem viel vergeben ist und wer darum sich selber nicht mehr lieben kann, der kann viel lieben; vorher ist alles Schein und Betrug, hinter dem trotz aller Ethik beim ersten besten Anlaß das alte Raubtier, das wir alle sind, wieder zum Vorschein kommt. Man muß wohl sehr mürbe geworden sein durch die Bedrängnis nur noch glauben zu können, um den Anspruch des Nächsten wirklich zu hören, um allmählich anzufangen, des Andern Last wirklich zu tragen. Müssen wir sie tragen, müssen wir vergeben — Gott mag uns allen sagen, ob es uns ernst ist mit unserm bißchen Tragen und Vergeben! — dann mag uns das ein Zeichen, ein signum electionis sein, daß auch uns vergeben ist, dann sind wir in der Gnade.

8.

Der Glaube des gerechtfertigten und der Gehorsam des geheiligten Sünders sind in gleicher Weise miteinander Lobpreis der Barmherzigkeit und Anerkennung des unverbrüchlichen Rechtes Gottes.

Diese vorletzte These möchte einschärfen, daß das Ergreifen der Gnade durch den Menschen nichts Anderes sei kann, als ein Einstimmen in jenes Heilig, Heilig, Heilig ist der Herr! mit welchem sich auch die Engel vor Gott beugen und uns damit sagen, was Gott von seinen Geschöpfen will. Heilig ist Gott darin, daß er so gerecht als barmherzig, so barmherzig als gerecht ist. Beugung ist es, was ihm so oder so zukommt. Beugung ist es, was der Sinn unseres Glaubens und unseres Gehorchens sein muß.

Der Grund, um deswillen uns Gott unsre Sünde vergibt, ist reine freie Barmherzigkeit. Gegen die Richtigkeit seines uns rechtfertigenden Urteils schreit nicht weniger als unsre ganze Existenz, die Existenz jedes Menschen in jeder Lebenslage auf jeder Lebensstufe und wäre er in seiner Heiligung noch so weit fortgeschritten. Wir können unsre Rechtfertigung als Rechtsakt gar nicht, sondern nur als Gnade-für-Rechtsakt verstehen. — Eine solche actio Dei gratuita ist aber auch unsre Heiligung. Heilig ist ja kein menschliches Tun an sich. Christiana sanctitas non et activa, sed passiva — aliena (Luther zu Gal. 1,2 1535). „Ihr seid jetzt rein um des Wortes willen, das ich euch geredet habe" (Joh. 15,3). „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" (Lev. 11,45), „geheiligt durch den heiligen Geist" (Röm. 15, 16). Die Gnade allein, die die Buße notwendig macht, nimmt das, was in sich selbst Unbußfertigkeit ist, als Buße, das in sich Unerfreuliche unsrer Existenz als Gott wohlgefälliges Opfer an. So kann Glauben und Gehorchen nichts anderes sein als dankbarer Lobpreis der Barmherzigkeit Gottes die Verlorenen widerfährt. Rechtfertigung ist justificatio impii und Heiligung ist sanctificatio impii. Wir haben beide nicht verdient.

Aber Gott ist nicht ungerecht, sondern gerade so, in seiner Gnade gerecht. Gottes ewige Ordnung ist seine Barmherzigkeit, mit der er uns in Christus anschaut und so sein Recht über uns ergehen läßt, uns freispricht. Das ist ja die Kraft des Wortes und des Geistes, durch die wir zur Gnade berufen sind, daß beide, das Wort und der Geist Gott selber sind, daß Gott so und so selber eintritt für uns

bei sich selber. Indem er selber es ist, der uns vertritt, ist die Wohltat unsrer Rechtfertigung ein Rechtsakt so wenig wir sie als solche begreifen können, so gewiß sie als reines Geschenk zu uns kommt. — Ganz dasselbe ist aber auch zu sagen von unsrer Heiligung. Gott heiligt was ihm tatsächlich gehört. Werden wir ihm wieder zugeeignet in der Gnade, als Sünder, aber in der beschriebenen Weise zugeeignet, so ist das nichts anderes als die vorläufige Wiederherstellung der Schöpfungsordnung. Es ist darum keine Willkür, wenn dasselbe Sakrament der Taufe, das die Vergebung der Sünden uns verkündigt, uns das verkündigt, was Calvin als die Summa vitae christianae bezeichnet hat: Nostri non sumus sed Domini! („Wir sind nicht unser, sondern des Herrn!") Wir sind wohl Rebellen, aber eben nur das und stehen, ob wir's wissen oder nicht, zur Verfügung dessen, der uns geschaffen hat aus dem Nichts. So ist das Gesetz eine Rechtsproklamation so gut wie das Urteil, das uns von der Sünde freispricht, so gewiß auch das, daß wir uns wirklich unter das Gesetz gestellt sehen, jeden Augenblick ein Wunder vor unsern Augen ist. In Christus, dem wir durch die Taufe im heiligen Geist angehören, ist es Ordnung, ist es wirklich gerecht, daß die Ungerechten gerecht, die Unheiligen heilig sind. Denn er ist die Liebe, in der Gott die Welt geschaffen und in der er sie mit sich selber versöhnt hat. In seiner Liebe ist Gott gerecht und barmherzig und in beiden heilig. So kann unser Glauben und Gehorchen nur ein Preisen seiner großen Liebe sein.

9.

Die Kraft unsres Sünderglaubens und unsres Sündergehorsams ist die Hoffnung auf die die Versöhnung vollendende künftige Erlösung.

Was hier noch zu sagen ist, kann nur eine Erläuterung sein in Form eines Ausblicks und Hinweises. Wer das Bisherige verstanden hat, soweit man hier von Verstehen reden kann, der wird sich diese Erläuterung längst selbst im Stillen gegeben haben. Wer nicht verstanden hat, den mag sie nun wenigstens darauf aufmerksam machen, was es wahrscheinlich ist, was er nicht verstanden hat, und gegen was er sich wahrscheinlich auflehnt, wenn er gegen das Gesagte sich aufzulehnen vielleicht den Drang fühlt.

„Wenn wir solche sind, die nur in diesem Leben auf Christus hoffen, so sind wir die elendesten unter allen Menschen" hat Paulus an die Gemeinde von Korinth geschrieben (1. Kor. 15, 19). Christ-

liche Besinnung hat auf der ganzen Linie damit zu rechnen, daß wir nicht nur in diesem Leben auf Christus hoffen. In dem Maß als sie das bedenkt, wird sie ehrlich, demütig und sachlich sein. Sie wird sich dann nicht fürchten vor der Rätselgestalt, in der sich unser Begreifen der Wahrheit auf Schritt und Tritt vollzieht, sie wird sich davor hüten, sie durch ungute, die Wahrheit verdunkelnde und den heiligen Geist betrübende Mittel zu beseitigen. Sie wird sich nicht weigern, harte Reden zu hören, wenn es sich darum handelt, zu hören, was Christus in dieſem Leben für uns ist. Und darum handelt es sich ja, wenn wir von Rechtfertigung und Heiligung reden, vom Vollzug der Versöhnung. Versöhnung ist die Herrschaft Gottes mitten in dem Widerspruch des Menschen zu ihm und mit sich selbst. Keinen Augenblick können wir die Schranke dieſer Herrschaft Gottes vergessen, wenn wir sachgemäß und ehrlich nun gerade von ihr sprechen wollen. Alles Reden davon muß eine harte Rede, im tiefsten Sinn eine Streitrede sein, wie die Sache selbst, die hier darzustellen ist, ein Streit ist, der Streit des Reiches Christi in medio inimicorum („mitten unter seinen Feinden"). Alles Reden davon erinnert uns schon durch seine Form an die Vorläufigkeit dieses Reiches. Wie steht es denn? „In Hoffnung sind wir gerettet" (Röm. 8, 24). „Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen" (2. Kor. 5, 7). „Wir sind nun Gottes Kinder und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden" (Joh. 3, 1). Das ist das regnum gratiae und seine Schranke. Da muß dann auch das andere gelten und gilt für alles Reden von göttlichen Dingen: „Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk" (1. Kor. 13, 9). Freuen wir uns, daß es ein solches Wissen und Weissagen überhaupt gibt und verlangen wir nicht mehr von ihm, als es, wenn es sachlich bleiben will, leisten kann. Es muß uns durch die Gebrechlichkeit seiner Gestalt daran erinnern, daß wir die elendsten aller Menschen wären, wenn wir nur in dieſem Leben auf Christum hofften, wenn die vollbrachte Versöhnung nicht über sich selbst hinauswieſe auf die kommende Erlösung.

Denn ein Anderes ist Katallage (Versöhnung), ein Anderes Apolytrosis (Erlösung), ein Anderes die Begnadigung des Sünders und Sterbenden, ein Anderes die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben, ein Anderes das incipere jetzt und hier, ein Anderes das perficere einst und dort, ein Anderes das Wort vom Kreuz, in dem uns Christus in der Zeit gegenwärtig ist, ein Anderes sein Wiederkommen in der Herrlichkeit, ein Anderes darum auch

das Erkennen im Spiegel, ein Anderes das Erkennen von Angesicht zu Angesicht. Wenn dieses Zweite gekommen sein wird, dann wird die Streitrede aufhören, weil dann kein Streit mehr sein wird. Wir warten dieses Zweiten, wir warten der Erlösung. Aus diesem Warten heraus ist alles gesagt, was gesagt wurde. Auch die Begriffe, die uns beschäftigt haben, Rechtfertigung und Heiligung, weisen ja, in ihrem neutestamentlichen Gebrauch wenigstens, über sich selbst hinaus auf jenes Zweite. Sie sind in ihrer Spitze wie alle biblischen Begriffe eschatologische Begriffe. D. h. aber: sie haben ihre eigentliche Erfüllung in dem Wort, das zu uns als das Wort ohne Widerwort erst wieder kommen muß. Jetzt und hier ist es für uns das Wort, das Gott sich selbst vorbehalten hat.

Also von der Hoffnung, von der Hoffnung auf die kommende Erlösung lebt unser Verstehen der Versöhnung. Denn von der Hoffnung lebt der christliche Glaube und lebt der christliche Gehorsam. Er ist der Glaube und Gehorsam von Sündern. Die Versöhnung ist noch nicht die Aufhebung dieses Subjektes. Die Erlösung wird es sein. Die Erlösung ist die Herrschaft Gottes in der Überwindung, in der Austilgung dieses Subjektes, nicht des Menschen, aber des Sünders. In dieser Hoffnung glauben und gehorchen wir. In dieser Hoffnung halten wir es aus, Gott als den Herrn, uns aber als Staub zu erkennen, halten wir es aus, ein Leben zu leben, das sich abspielt auf des Messers Schneide zwischen Lebendürfen und Sterbenmüssen, zwischen Ewigkeit und Zeit, in der Freiheit der großen und doch im Gedränge der kleinen Entscheidungen. Halten es nicht nur aus, sondern sehen auch ein, daß es so recht und gut und heilsam ist. Ohne diese Hoffnung wären wir die elendesten unter allen Menschen. Wir sind die elendesten unter allen Menschen, wenn Gott seinen Odem von uns nimmt. Denn das Unterpfand der Hoffnung ist sein Odem, der Geist. Und der Geist weht wo er will.

Was ist Gottes Wort?

Von

Friedrich Gogarten

Vortrag, gehalten auf der Konferenz des deutschen Evangelischen Verbandes für Volksmission, Eisenach, den 22. April 1927.

Wenn man eine Antwort auf die Frage, was das Wort Gottes ist, haben will, dann muß man den ernsten Willen haben, auch wirklich beim Wort zu bleiben. Denn nur dann, wenn man streng daran festhält, daß das Wort Gottes ein Wort ist und sonst nichts, wird man bis in die Sphäre vorstoßen können, die eben durch das Wort bestimmt und als solche die Sphäre der Entscheidung ist. Wenn es wahr ist, daß der Mensch nur im Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott sein Leben hat; und wenn es weiter wahr ist, daß dieser Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott und das Leben, das der Mensch im einen oder anderen, im Gehorsam oder Ungehorsam, führt, nicht etwa ein Gleichnis oder etwas Derartiges ist für eine Wirklichkeit oder ein Wesen, das noch hinter ihm läge als sein eigentlicher Sinn und auf das es nur hinwiese, sondern wenn dieser Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott die Wirklichkeit selbst, die Wirklichkeit schlechthin ist, neben der es in aller Ewigkeit keine andere geben kann, wenn wir also als Gehorsame oder Ungehorsame nicht nur ein Gleichnis, ein Transparent oder ein Ausdruck und Hinweis sind auf ein in uns verborgenes allerletztes oder allertiefstes Wesen, sondern wenn wir als Gehorsame oder Ungehorsame schlechthin die sind, die wir vor Gott sind und die wir in alle Ewigkeit sind; und wenn es weiter wahr ist, daß jeder Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott sich im Gehorsam oder Ungehorsam gegen den Anspruch des Nächsten auf unsere Liebe beweist, und zwar nicht beweist in dem Sinne, wie die Folge die Ursache beweisen mag, sondern in diesem Sinne, daß der Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott unmittelbar und direkt der Gehorsam oder Ungehorsam gegen den Anspruch des Nächsten auf unsere Liebe ist; und wenn es weiter wahr ist, daß das Wort Gottes auf diese unsere Wirklichkeit bezogen ist, die der Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott oder, was genau und völlig dasselbe heißt, der Gehor-

sam oder Ungehorsam gegen den Anspruch des Nächsten auf unsere Liebe ist, und wenn das Wort Gottes einzig und allein auf diese unsere Wirklichkeit bezogen ist, weil es nicht gut einzusehen wäre, daß das Wort Gottes nicht unsere Wirklichkeit, das heißt unseren Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott betreffen sollte — ich sage, wenn das alles wahr ist, dann kann das Wort Gottes schlechterdings nichts anderes als eben ein Wort sein, ein Wort, das zu uns gesprochen wird, damit wir ihm gehorchen sollen. Dann ist das Wort Gottes also kein Gleichnis und es ist kein Symbol, und es ist wahrhaftig alles andere als eine Gleichnisrede, wenn wir vom Worte Gottes reden. Und nichts ist so sehr zu meiden wie, daß das Wort „transparent" wird.[1]) Wenn irgend etwas nicht Gleichnis ist, sondern schlecht und recht nichts anderes als eben das, was es ist, dann ist es das Wort Gottes. Wenn mir das Wort Gottes, das einer zu mir spricht, die Sünde vergibt und mir die Gerechtigkeit Jesu Christi zu eigen gibt oder wenn es mir die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten gebietet, dann ist das Wort Gottes wahrhaftig alles andere als Gleichnis oder Symbol, sondern dann ist es, was es ist, und sonst nichts. Und wenn es mehr sein soll als es ist, wie jedes Gleichnis und jedes Symbol mehr ist als es an sich selbst ist, wenn es mehr und also anderes sagen soll, als es sagt, dann ist dieses Wort, das Gotteswort, einfach sinnlos und wird zu einem — ästhetisch gesehen, vielleicht schönen — Geschwätz. Das Gotteswort weist in keiner Form, auch nicht wenn es in menschlicher Rede zu uns gesprochen wird — es wird nie anders als in menschlicher Rede zu uns gesprochen gesagt —, über sich selbst hinaus. Es ist unter keinen Umständen ein Anlaß für menschliches Denken und Ahnen und Schauen, um sich in den unbegrenzten Gefilden des mit seinem Gehalt beschäftigten menschlichen Geistes zu ergehen. Wäre es Gleichnis und Symbol, so müßte es allerdings zu dergleichen dienen. Sondern Gottes Wort bindet alles menschliche Denken und Ahnen und Schauen an sich und fordert unbedingten Gehorsam. Und wenn es irgend etwas gibt, was Leben und Welt nicht zum Gleichnis werden läßt oder was sie, wo sie doch dazu geworden sind, zu ihrer eigenen unausweichbaren und unübersehbaren Wirklichkeit zurückruft, dann ist es das Wort Gottes.

Begrifflich gesprochen muß man also, wenn man wissen will, was das Wort Gottes ist, das Wort zunächst von jeder ästhetischen Auffassung gründlich säubern. Das bedeutet, daß man sich darüber

[1]) Vgl. Das Berneuchener Buch S. 89 ff.

klar werden muß, daß das Wort Gottes nicht Mitteilung über eine metaphysische, über- oder hinterirdische Welt oder Wirklichkeit ist. Daß es also nicht die Wahrnehmung einer geistigen Welt vermitteln will, an der man wahrnehmend, betrachtend oder schauend, aktiv oder passiv teilnehmen könnte. Ein solches Wort müßte allerdings Gleichnisrede, gleichnishaft, symbolisch, transparent sein, da es selbst, an sich ja nur von dieser zeitlichen irdischen Welt spricht; es müßte selbst durchscheinend sein, um diese irdische Wirklichkeit durchscheinend machen zu können. Aber Gottes Wort entreißt uns jeder, aber auch jeder betrachtenden, schauenden Haltung dieser irdischen Welt gegenüber, die auf ihr wie auf einem Transparent gerne eine andere überirdische Wirklichkeit wahrnehmen möchte.

Nur da, wo wir Menschen Gottes Wort in unseren Dienst nehmen und in den Dienst unserer sogenannten seelischen Bedürfnisse und der Träume unseres Geistes, nur da macht es diese irdische Welt zu solchem Transparent. Wo wir dagegen von diesem Worte in seinen Dienst genommen werden, da macht es uns diese irdische Welt in einem unerhörten Maße undurchsichtig, gegenständlich und real. Denn da gibt es ihm gegenüber nur die eine Frage, ob wir ihm gehorsam oder ungehorsam sind. Und da der Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Wort Gottes der Gehorsam oder Ungehorsam gegen den Anspruch des Nächsten auf unsere Liebe ist und weil uns darum das Wort Gottes so hart vor den Nächsten stellt und uns so unbedingt an ihn bindet, macht es uns diese irdische Welt in einem so unerhörten Maße undurchsichtig, gegenständlich und real. Der Sinn dieser irdischen Welt kann nun auf keine Weise mehr sein, daß sie Transparent für eine über sie hinausliegende, jenseitige, metaphysische Wirklichkeit ist, sondern ihr Sinn ist lediglich der, daß ich in ihr dem Nächsten begegne, daß sie Raum und Zeit und Gelegenheit ist, in der ich mich als Gehorsamer oder Ungehorsamer beweise. Und wo das Gotteswort mich so in seinen Dienst nimmt, und wo es mir darum so die irdische Welt undurchsichtig und gegenständlich macht, so daß sie ganz unausweichlich die Wirklichkeit ist, in der ich lebe und in der sich mein Leben entscheidet, unmittelbar in ihr und ganz bezogen auf sie und nicht auf eine Überwelt oder eine sogenannte geistige Welt der Ideen und Ideale, Werte und Güter, wo das Gotteswort also ganz und gar aufhört, ein ästhetisches Wort zu sein, da ist es selbst dann allerdings auch in Wahrheit und in Wirklichkeit ein Wort, das heißt ein Wort, das aus eines Menschen Mund, aus dem Munde des Nächsten, dem ich

gehorsam oder ungehorsam sein werde, zu mir gesprochen wird. Denn so hart stellt mich das Gotteswort vor den Nächsten, so unbedingt bindet es mich an ihn, daß es das Wort Gottes nirgends sonst gibt als dort, wo es mir von einem Menschen, von meinem Nächsten gesagt wird.

So ist es gemeint, wenn wir zu Anfang sagten, daß man den ernsten Willen haben müsse, beim Wort zu bleiben und das Wort wirklich Wort sein zu lassen, wenn man eine Antwort haben wolle auf die Frage, was das Wort Gottes ist. Und wir meinen eine Bestätigung dessen, was hier gesagt ist, etwa in dem folgenden Satze der Schmalkaldischen Artikel zu haben (Teil III, Art. VIII): „In diesen Stücken, so das mündliche, äußerliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort."

Es ist neuerdings (von den Verfassern des schon erwähnten Berneuchener Buches) im Sinne eines jugendbewegleriſchen Versuches, Kirche und Wort Gottes mit Hilfe einer Ästhetisierung wieder lebendig, das heißt einer modernen ästhetischen Mentalität schmackhaft zu machen, die Meinung verfochten, daß der entscheidende Sinn des „Wortes Gottes" verdunkelt würde, wenn der Ausdruck „Wort" Gottes eigentlich und ernst genommen und damit auf das von Menschen gesprochene Wort „beschränkt" würde. Das ist nun allerdings der Lehre der Bekenntnisschriften unserer Kirche gerade entgegengesetzt, für die das Wort, von dem sie spricht und das für sie das Gotteswort schlechthin ist, das „äußerliche, durch Menschen, als durch dich und mich gepredigte Wort" ist. Ich zitiere noch den 4. Artikel des 3. Teils der Schmalkaldischen Artikel über das Evangelium: „Wir müssen nu wieder zum Evangelium kommen, welches gibt nicht einerlei Weise Rat und Hilfe wider die Sünde; denn Gott ist überschwänglich reich in seiner Gnade. Erstlich durchs mündliche Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sünde in aller Welt, welches ist das eigentliche Amt des Evangelii. Zum andern durch die Taufe. Zum dritten durchs heilige Sakrament des Altars. Zum vierten durch die Kraft der Schlüssel, und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum Matth. 18: Ubi duo fuerint congregati etc." Und aus dem letzten Abschnitt des 8. Artikels: „Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament."

Wenn das Wort wirklich ein Wort ist und nichts als ein Wort und wenn, was ja aber selbstverständlich ist, das Wort Gottes ein Wort an die Menschen ist, in dem er sich ihnen selbst mitteilt, dann heißt das, daß das Sein des Menschen, insofern es auf Gott bezogen ist — und da der Mensch kein Sein hat, das nicht Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott wäre, so ist sein ganzes Sein auf Gott bezogen —, der Art ist, daß es ganz und gar durch das Wort bestimmt ist. Das Wort ist also nicht nur etwas Äußerliches. Man weiß wenig oder gar nichts vom Wort, wenn man in ihm nur Zeichen sieht, mit denen sich die Menschen über die tausendfachen Inhalte ihres äußeren und inneren Lebens verständigen. Auch dazu dient das Wort. Und wenn das Wort hierzu dient, dann kann man allerdings unter Umständen geringschätzig von ihm sagen: es ist n u r ein Wort. Diesem Wort kann man als dem gar zu leichten, billigen, unwirklichen Element als das Schwere, Teure, Wirkliche die Tat entgegenstellen, durch die allein das Wort Inhalt und Gewicht und Realität erhält. Bei dem wirklichen Wort ist das Verhältnis zur Tat gerade umgekehrt. Da ist das Wort das Entscheidende, das worauf alles ankommt und dessen Fehlen jede Tat wertlos und inhaltlos macht. Das ist dasjenige Wort, das Beziehung von mir zu dir oder von dir zu mir ist, in dem der Mensch auf den anderen gerichtet ist, in dem er sich dem Anderen gibt oder auch entzieht, je nachdem. Das ist dasjenige Wort, das da laut wird, wo der Mensch mit dem Menschen zu tun hat, wo der Mensch sich an den Menschen richtet, durch alle Dinge, Verhältnisse, Interessen, Anschauungen hindurch nur an den Menschen, wo der Mensch mit dem Menschen, wo ich mit dir oder du mit mir sprichst, nicht mehr über dies oder das, wo nichts mehr zwischen uns steht, wo alles, was zwischen uns stehen könnte, worüber wir sprechen, das heißt worüber wir uns mit überkommenen oder verabredeten Zeichen verständigen könnten, wo das alles vor der reinen Gegenwart eines Menschen wesenlos und nichtig wird, wo der Mensch den Menschen erblickt, wo ich dich sehe, wo ich dich höre, dich und sonst nichts als dich. Dich, das heißt den Menschen, das heißt den, mit dem ich mich nicht nur verständigen kann über dies oder das, über Praktisches und Ideales, Hohes und Niederes, sondern mit dem ich sprechen kann. Da, wo dieses Wort gesprochen oder gehört wird, da gibt es für den Menschen nichts anderes mehr als den Menschen. Denn alles, was sonst ist, hat nur Sinn in Beziehung auf den Menschen. Wo ich etwas nehme außer in dieser Beziehung

auf den Menschen, genauer außer dieser Beziehung auf mein Sein mit dem Menschen, wo ich mich also losgelöst vom Anderen und meiner Beziehung auf ihn mit irgend etwas beschäftige, da stoße ich notwendiger Weise ins Leere, in das Sinnlose. Da muß ich dann einen Sinn erdichten, da brauche ich dann das Gleichnis und Symbol, da entsteht der Mythos: „Sinngebung des Sinnlosen". Denn der Mensch kann nicht leben ohne einen Sinn. Und so muß er selbst einen Sinn erfinden, weil er den einzigen Sinn, den es für ihn geben kann, verloren hat, indem er sich von Menschen, vom Andern loslöste. Dort aber, wo das Wort, das nicht nur Zeichen ist, gesprochen und gehört wird, da ist es allerdings so, daß der Mensch und sein Leben einen Sinn nur darin haben, daß der Mensch auf den Menschen, auf den Andern bezogen ist. Und zwar so bezogen ist, daß sein ganzes Sein durch den Andern bestimmt ist, also in unbedingter Verantwortlichkeit dem Andern gegenüber. Denn einem Andern unbedingt, also ohne Rückhalt und ohne Bedingungen und Voraussetzungen, die ich von mir aus mache oder die in einem allgemeinen Gesetz, das für diesen Fall Norm und Grenze wäre, gemacht wären, — ich sage einem Andern unbedingt verantwortlich sein, das heißt, ganz und gar in seinem Sein von dem Andern bestimmt werden, ganz und gar gebunden sein an seinen Anspruch. So ganz und gar gebunden an ihn und in meinem ganzen Sein durch ihn bestimmt bin ich aber nur, wenn ich weiß, daß ich so zu ihm sprechen soll, daß ich ihm im Hören auf seinen Anspruch das Wort sagen soll, das nicht von dem redet, was zwischen uns ist, mag es groß oder klein, gut oder böse sein, sondern mit dem ich durch das alles hindurch zu ihm spreche, mit dem ich mich selbst ihm gebe.

Es mag hier der Ort sein, über etwas zu reden, was dem Verständnis des bisher Gesagten vielleicht die größten Schwierigkeiten macht. Das ist die Frage, ob man denn jedem Anspruch des Anderen gegenüber verantwortlich ist. Oder ob es sich dabei nur um berechtigte Ansprüche handelt. Dazu ist zu sagen, daß bei einer Beschränkung der Verantwortlichkeit auf die berechtigten Ansprüche die Verantwortlichkeit nicht mehr unbedingt sein würde. Jede bedingte Verantwortlichkeit ist aber nicht mehr auf den Menschen bezogen, sondern auf Dinge, auf etwas, was zwischen den Menschen ist. Es handelt sich hier aber nur um die Beziehung von Mensch zu Mensch und darum auch nur um die Verantwortlichkeit, in der der Mensch dem Menschen, dem Nächsten gegenübersteht. In Be-

zug auf sie ist überhaupt nicht nach Recht oder Unrecht zu fragen. Das würde heißen nach dem Recht oder Unrecht der tatsächlichen Existenz des Anderen fragen. Denn die Verantwortlichkeit, in der ich dem Andern gegenüberstehe, hat ihren Grund in nichts anderem als in der einfachen Tatsache seiner Existenz oder, anders ausgedrückt, darin, daß er mein Nächster ist, daß ich ihn in meinem Leben auf meinem Wege vorfinde. Und diese unbedingte Verantwortlichkeit, in der der Mensch dem Menschen gegenübersteht, geht durch alle bedingten, das heißt auf die Dinge, dingliche und geistige, bezogene Verantwortlichkeiten hindurch; sie wird durch diese, und wenn es die allerhöchste wäre, nicht berührt oder gar aufgehoben. Auch da, wo ein Mensch in Bezug auf Dinge, das heißt auf alles das, was zwischen uns ist und sein kann, unberechtigte und sinnlose Ansprüche an mich stellt, die ich unter Umständen zurückweisen muß, bleibt meine Verantwortlichkeit durchaus bestehen, die ich ihm, dem Menschen, dem Bruder gegenüber habe. In den unberechtigten Ansprüchen, das heißt in denen, die ihre Bedingtheit und damit ihre Grenzen vergessen und die so zu absoluten Ansprüchen werden, meldet sich gerade der Anspruch, dem ich unbedingt verantwortlich bin. Freilich, er meldet sich so, wie er durch die Sünde des Menschen entstellt ist: nämlich als das Böse schlechthin. Aber eben gerade deshalb sagt das Gesetz: Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem. (Röm. 12, 21.) Und: So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar. (Matth. 5, 39.) Und: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen. (Matth. 5, 44.) Der Sinn dieser Worte ist doch wohl der, daß man sich auf keine Weise, auch nicht durch noch so unberechtigte Ansprüche, aus der Verantwortlichkeit dem Nächsten gegenüber lösen darf. Es gibt aus ihr keine Lösung.

Darum ist auch das Wort, mit dem nicht *über* etwas, sondern das von Mensch zu Mensch gesprochen wird, schlechthin verantwortlich. Und wo es gesprochen und gehört wird, da ist das ganze Sein des Menschen verantwortlich, verantwortlich dem Anspruch des Anderen, das heißt, da ist tatsächlich das ganze Sein durch das Wort bestimmt. Und dieses ganz und gar durch das Wort bestimmte Sein des Menschen ist gemeint, wo vom Worte Gottes die Rede ist. Wo man darum das Sein des Menschen nicht in seiner unbedingten Verantwortlichkeit gegen den Anderen erfaßt, wo man

also, wie das heute fast nicht anders geschieht, das Sein des Menschen in seiner Bezogenheit auf sich selbst, in seinem Ich-bewußtsein sucht, da muß einem das Wort Gottes notwendigerweise entweder, wenn man dieses Ich ästhetisch faßt (wie z. B. das Berneuchener Buch es tut), zum Gleichnis und Symbol werden, oder zu einer Umschreibung der Stimme des Gewissens, wenn man das Ich, grob gesagt, moralisch, wie Kant und seine Nachfolger, faßt. Beide Male spricht man dann nur uneigentlich, also in „Gleichnisrede" vom „Worte" Gottes. Im harten Gegensatz hierzu muß einem aber das Wort Gottes im eigentlichen Sinn das „Wort" Gottes sein, wenn man das Sein in seiner unbedingten und unablösbaren Bezogenheit auf den Andern erfaßt. Oder besser gesagt, wenn man sich durch das Wort Gottes in diese Bezogenheit auf den Andern hineinstellen läßt. Und daß das Wort Gottes den Menschen in seiner unbedingten Verantwortlichkeit dem Anderen gegenüber meint, das zeigt sich ganz deutlich, wenn wir nach seinem Inhalt fragen.

Nach der Lehre Luthers ist der ganze Inhalt des Wortes Gottes Gesetz und Evangelium. Das Gesetz ist, daß wir an Gott glauben und den Nächsten lieben sollen: „Dahin langen alle Gesetze Gottes" (Luther, E.A. 63, 11). An Gott glauben, das heißt, Gott wirklich Gott sein lassen. Also, nach der Erklärung Luthers im Großen Katechismus, ihn das sein lassen, „dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben. Siehe, da hastu nu, was die rechte Lehre und Gottesdienst ist, so Gott gefället, welchen er auch gebeut bei ewigem Zorn. Nämlich, daß das Herz kein andern Trost noch Zuversicht wisse, denn zu ihm, lasse sich auch nicht davon reißen, sondern darüber wage und hintan setze alles, was auf Erden ist." Was dieses Gebot in Wahrheit heißt, das kann man sich nicht anders klar machen, als an dem anderen Gebot, dem der Nächstenliebe. Wie es denn auch keine Erfüllung des ersten Gebotes gibt anders als so, daß das Gebot der Nächstenliebe erfüllt wird. Es ist also nicht so, daß es Glauben an Gott gäbe, zu dem dann nur noch die Liebe zum Nächsten hinzu kommen müßte, damit er vollkommen würde. Sondern dieser Glaube wäre gar kein Glaube an Gott, man ließe in ihm nicht wirklich Gott Gott sein, sondern man machte sich selbst, seinen frommen Genuß, seinen religiösen Tiefsinn oder was sonst, zum Gott; man würde mit Hilfe des Gottesgedankens nur sich selbst

behaupten. Nicht nur die Religions- und Frömmigkeitsgeschichte liefert für den, der sehen will, die Beweise für diese Behauptung, sondern die Erfahrung, die man mit und an sich selbst macht, lehrt es einen jeden Tag. Wenn an Gott glauben heißt, nicht mehr sich selbst behaupten, nicht mehr selbst sich bestimmen wollen, sondern sich von einem anderen bestimmen lassen, so gibt es nur eine einzige Möglichkeit, unter der man wirklich an Gott glauben kann. Denn es gibt nur eine einzige Möglichkeit, nicht mehr sich selbst zu behaupten und nicht mehr sich selbst zu bestimmen. Das ist dann, wenn man den Nächsten liebt. Dabei allein hört man auf, sich selbst zu meinen. Hier allein verliert man in Wahrheit seine Freiheit; nur hier, wo man sich in Liebe an den Andern hingibt und man von ihm in allem bestimmt ist, wo man seinem Anspruch auf Liebe gehorsam ist, nur hier kann man nicht mehr sich selbst behaupten. Darum gibt es auch nur dann, wenn man den Nächsten liebt, wirklichen Glauben an Gott. Wie es freilich auch andererseits nur dann wirkliche Liebe zum Nächsten gibt, die nicht doch Selbstliebe ist, wo man an Gott glaubt. Denn es kann sich kein Mensch in Liebe ganz an den Andern hingeben und damit darauf verzichten, sich in der Selbstbehauptung zu sichern, wenn er nicht Gott „von Herzen traut und glaubt" und „darüber wagt und hintan setzt alles, was auf Erden ist".

Man muß sich das ganz klar machen, um zu verstehen, welches die Liebe ist, die vom Menschen durch das Gesetz gefordert wird. Es ist die Liebe, von der Jesus in der Bergpredigt spricht und die Paulus im 1. Korintherbrief beschreibt. Es ist die Agape im Gegensatz zum Eros. Es ist die Liebe, die keinen andern Grund hat als den Anspruch des Nächsten an mich, als den Anspruch, mit dem er will, daß ich für ihn da sein soll, mit dem er mich ruft, den er auf mich geltend macht, nicht nur auf etwas, was ich ihm geben oder tun soll, sondern auf mich selbst. Dieser Anspruch ist darum auch auf keine andere Weise zu erfüllen als so, daß ich mich selbst ihm gebe so, daß ich auf keine Weise etwas für mich selbst zurückbehalte. Es ist wohl kaum nötig zu sagen, daß diese Liebe nichts zu tun hat mit dem, was wir gewöhnlich Liebe nennen, jener affektvollen Zuneigung zu einem Andern, von dem wir eine beglückende Ergänzung und Erfüllung unseres eigenen Wesens erwarten und ersehnen. Aber vielleicht ist es um so nötiger zu sagen, daß die Liebe, die im Gesetz von uns gefordert wird, auf das schärfste unterschieden werden muß von einer Liebe, die man am Andern

übt, weil man die Tugend der Liebe oder ein Ideal der Liebe verwirklichen will. Wo man dergleichen will, da weiß man noch nichts von der Liebe zum Nächsten, die das Gesetz von uns fordert. Und solange man dergleichen zu verwirklichen sucht, wird man niemals den Anspruch des Nächsten vernehmen können, niemals das Wort hören, mit dem er nach der Liebe ruft, in der wir uns selbst ihm geben. Wo einer dagegen dieses Wort, diesen Ruf des Nächsten hört, da wird ihm deutlich werden, daß man sich mit allen Tugenden und Idealen und allen Bemühungen um ihre Verwirklichung nur dem Hören dieses Wortes entzieht, vor dem alle selbstgemachte und selbstgewählte Gerechtigkeit als der hartnäckigste und verstockteste Ungehorsam offenbar wird.

So gewiß nun dieses Gesetz, dessen zwei Gebote, in die sein ganzer Inhalt zusammen zu fassen ist, der Glaube an Gott und die Liebe zum Nächsten, Gott, wie Luther sagt, ineinander schmelzet, daß es gleich e i n Werk, eine Liebe ist — so gewiß dieses Gesetz uns hart vor den Nächsten (E.A. 18, 216) stellt und uns ihm unbedingt verantwortlich macht, ebenso gewiß ist nun aber auch, daß dieses Gesetz selbst nicht das Wort ist, mit dem der Nächste uns ruft. Sondern wo immer dieses Gesetz gehört wird, da ist das gerade ein Zeichen dafür, daß nicht geschieht, was das Gesetz fordert, daß das Wort, der Anspruch des Nächsten selbst nicht gehört wird. Darum ist die lex die ostensio peccati. Und weiter: lex non damnans est lex ficta et picta, sicut Chimaera aut Tragelaphus. Darum entdecket das Gesetz die Krankheit. Das heißt, das Gesetz zeigt uns an, daß wir im Ungehorsam leben (Luther, E.A. Varii arg. IV, 428; a. a. O. 441; Deutsche Schriften 14, 15). Und zwar in einem Ungehorsam, der nicht dadurch aufgehoben und in Gehorsam verwandelt werden kann, daß man versucht zu tun, was das Gesetz verlangt. Denn wenn man auf Grund des Gesetzes tut, was es fordert, so tut man gerade nicht, was es fordert. Das Gesetz fordert Liebe zum Nächsten und zwar eine Liebe, die das Hören auf seinen Anspruch auf Liebe wäre, die die Antwort auf sein eigentliches und letztes Verlangen wäre, die ein Hören seines Rufes nach mir und die Antwort auf diesen Ruf wäre. Wenn ich aber auf das Gesetz höre, kann ich nicht auf den Nächsten hören. Denn ich würde das Gesetz garnicht hören, es gäbe gar kein Gesetz für mich, das mir den Glauben an Gott und die Liebe zum Nächsten gebietet, wenn ich wirklich die Stimme des Bruders vernähme.

Es ist von großer Wichtigkeit, sich das klar zu machen, daß das,

was das Gesetz fordert, nicht dadurch erfüllt werden kann, daß man nach dem Gesetz handelt. Jeder Versuch, das doch zu tun, muß notwendigerweise entweder in die Heuchelei oder in die Verzweiflung führen. Denn entweder sucht man sich und anderen vorzumachen, daß man das, was man allein um des Gesetzes willen tut, nämlich aus Angst vor Strafe oder aus Verlangen nach Lohn oder wie sonst, um Gottes und des Nächsten willen tue. Oder aber man muß sich eingestehen, daß das, was das Gesetz verlangt, unmöglich von uns zu erfüllen ist. Womit freilich nicht gesagt ist, daß es nicht erfüllt werden soll. Nein, es soll und muß erfüllt werden, so gewiß es Gottes Gebot ist. Von hier aus bekommt der Satz seinen Sinn, daß das Gesetz darum, weil es das ministerium peccati ist, auch das ministerium irae et mortis ist. (Luther, E.A. Varii arg. IV, 437.)

Das richtige Verständnis des Gesetzes in dieser seiner Schärfe wird heute dadurch sehr erschwert, wenn nicht ganz verhindert, daß es nicht scharf und sauber unterschieden wird von einem idealistisch gefaßten moralischen oder sittlichen Gebot. Idealistisch gefaßt, das heißt: ein sittliches Gebot, dessen Verbindlichkeit und dessen Begründung in der freien Persönlichkeit, im Ich, in dem von sich selbst wissenden und darum auf sich selbst bezogenen Ich gesucht wird. Auch dieses idealistische Gesetz ist unerfüllbar. Denn es ist eine unendliche Aufgabe. Aber das heißt nun nicht, wie bei dem Gesetz, das ein Gebot Gottes ist, daß der Versuch seiner Erfüllung in die Heuchelei oder in die Verzweiflung führt. Seine Unerfüllbarkeit hat nur den Sinn, daß kein Tun des Menschen hier in der Endlichkeit die Aufgabe, die ihm mit diesem Gesetz aufgegeben ist, zu Ende führen kann. Das heißt aber nicht, daß er sie nicht mit gutem Recht anpacken und fortführen könnte. Freilich darf er dabei nicht vergessen, daß es ein rechtschaffenes Handeln nach diesem Gesetz nur dann gibt, wenn man seine Unendlichkeit anerkennt. Es ist leicht zu sehen, wie nahe verwandt dieses idealistische Gesetz dem göttlichen Gesetz ist. In Wahrheit freilich ist es nur scheinbar so, und der Unterschied, ja, der Gegensatz geht durch alles hindurch. Verwechselt man aber wegen dieser scheinbaren Verwandtschaft das göttliche Gesetz mit diesem idealistischen Gesetz, dann wird man nie verstehen und niemals deutlich machen können, daß jeder Versuch, das göttliche Gesetz zu erfüllen, notwendig in Heuchelei oder Verzweiflung führen muß. Und weil man das nicht klar machen kann, so wird man auch nie das Evangelium verstehen und wird

nicht deutlich machen können, was die Rechtfertigung allein aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke ist. Evangelium und Rechtfertigung werden dann Namen sein, mit denen man das idealistische Gesetz in seiner reichen und bedeutenden geistigen und gedanklichen Bewegung zu erfassen sucht. Das wird dann unter Umständen eine Vertiefung des idealistischen Gedankens bedeuten, aber dafür werden Evangelium und Rechtfertigung ihres eigenen Inhaltes gänzlich entleert. Es gibt keine wirkliche Erkenntnis des Evangeliums, wenn das Gesetz nicht in seiner ganzen Schärfe erkannt wird. Denn „wo will man lernen, was Christus ist, was er getan hat für uns, wo wir nicht wissen sollen, was das Gesetz sei (welches er für uns erfüllet), oder was Sünde sei, dafür er gnug getan? Und wenn wir gleich des Gesetzes für uns nicht dürften und aus dem Herzen reißen könnten, das doch unmöglich, so müßten wir's doch umb Christus willen predigen (wie denn geschieht und geschehen muß), damit man wüßte, was er für uns getan und gelitten hätte". (Luther, E.A. 32, 7 f.) Wir müssen uns hier aber noch etwas anderes klar machen. Wir sagten vorhin, der ganze Inhalt des Wortes Gottes sei Gesetz und Evangelium. Wir müssen hier hinzufügen, daß das nicht so verstanden werden darf, als wäre das Gesetz ein Stück für sich und das Evangelium auch ein Stück für sich, die jedes für sich als Wort Gottes zu verstehen wären. Sondern Gesetz und Evangelium gehören auf das engste zusammen. Denn das Evangelium wird, wie wir eben gesehen haben, unverständlich oder leer, wenn es nicht vom Gesetz aus verstanden und gehört wird und ebenso gibt es keine Erkenntnis des Gesetzes als Gottes Wort außer vom Evangelium her.

Darum gibt es eine Erkenntnis des Gesetzes nicht aus dem Gesetz selbst, aus ihm allein. Aus ihm allein gibt es und zwar gerade dann, wenn man es ernst nimmt, ich wiederhole, nur Heuchelei oder Verzweiflung. Es sei denn, daß man das Gesetz von vornherein ins Idealistische mißversteht, wo man dann freilich, wenn man sich damit begnügt, idealistisch, d. h. autonom und in sogenannter Selbstverantwortung leben kann. Sondern es gibt eine Erkenntnis des Gesetzes allein aus dem Evangelium, in seiner engsten Verbindung mit dem Evangelium. Dann nämlich, wenn es den Menschen „zu Christus treibt". Freilich: hunc usum legis solus Spiritus sanctus ostendit in evangelio, ubi testatur Deum adesse contritis corde. (Luther, Comm. in Gal. II, 72.) Wir hätten also nun, um uns den Inhalt des Wortes Gottes ganz deutlich zu machen, vom

Evangelium zu sprechen. Dabei halten wir fest an dem, was uns eben klar geworden ist, daß das Evangelium nicht ohne das Gesetz zu verstehen ist. Denn um zu wissen, wer Christus ist, müssen wir wissen, was das Gesetz ist, welches er für uns erfüllet. Das Wort des Evangeliums ist ja das Wort davon, daß das Gesetz, dessen Erfüllung uns unmöglich ist, erfüllt ist. Wenn wir uns das an dem bisher Gesagten klar machen, so bedeutet es, daß auch das Evangelium streng und ganz ausschließlich auf das Sein des Menschen als ganz und gar durch das Wort bestimmtes bezogen ist. Also auf den Menschen in seiner unbedingten Verantwortlichkeit dem Andern gegenüber. Diesem in dieser unbedingten Verantwortlichkeit vor dem Nächsten gebundenen und gefangenen Menschen wird das Evangelium gepredigt, ihm allein und sonst niemandem. Denn niemand sonst als der, der in dieser Gefangenschaft steckt, kann es verstehen so, wie es von den Aposteln als das Evangelium von dem für unsere Sünden gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus gepredigt ist.

Wir haben schon, so gut das ging, versucht, uns klar zu machen, wer dieser in der unbedingten Verantwortlichkeit gefangene Mensch ist. Hier, wo wir vom Evangelium sprechen, können wir uns das noch klarer machen. Denn wenn wir nun von dem sprechen, der ebenfalls, aber auf seine, wenn ich so sagen darf, nicht gesetzliche, — das ist unsere Weise —, sondern auf evangelische Weise, nicht im Ungehorsam wie wir, sondern im Gehorsam, in der unbedingten Verantwortlichkeit gegen den Andern steht, dann wird erst ganz deutlich, was diese unbedingte Verantwortlichkeit ist, und was in ihr vom Menschen gefordert wird, und vor allem: es wird erst dann ganz deutlich, was nötig ist, damit diese unbedingte Verantwortlichkeit im Gehorsam erfüllt wird. Denn wenn wir vom Evangelium sprechen, dann sprechen wir von nichts anderm als von jenem Worte, das wir dem Andern im völligen Bestimmtsein unserer selbst durch ihn, durch seinen Anspruch auf unsere Liebe sagen sollten und das wir ihm schlechterdings nicht zu sagen vermögen, weil wir immer und überall und selbst noch im Versuch, das Gebot, das uns diese Liebe aufgibt, zu erfüllen, nur aus der Bestimmtheit durch uns selbst, in der Bekümmertheit um uns selbst leben und handeln können. Also ich sage: wenn wir vom Evangelium sprechen, dann sprechen wir von jenem Worte, das wir dem Andern sagen sollen und nicht sagen können, und das Jesus Christus uns sagt. Und er sagt uns dieses Wort, indem er das Gesetz erfüllt

und zwar an uns und für uns erfüllt. Diese Erfüllung geschieht nicht um des Gesetzes willen, wie ja, wir sahen es, auf solche Weise überhaupt keine Erfüllung des Gesetzes möglich wäre. Diese Erfüllung geschieht nicht in der Bekümmertheit Jesu Christi um sich selbst und um sein Heil, sondern sie geschieht in der Bekümmertheit um den Andern, um die Brüder, um die, die der Vater ihm gegeben hat. (Joh. 17, 7.) Darum ist Jesus Christus, indem er das Gesetz erfüllt, des Gesetzes Ende. Denn wo es erfüllt wird, da ist kein Gesetz mehr. Das Gesetz gibt es nur dort, wo Ungehorsam ist, und die Aufgabe des Gesetzes ist, wie wir sehen, diesen Ungehorsam aufzuzeigen. Das Gesetz zeigt, daß der Mensch sich seinem Bestimmtsein durch den Andern entziehen, daß er sich selbst behaupten, sich durch sich selbst bestimmen will. Wo das aber nicht mehr geschieht, wo also der Mensch nicht mehr durch sich selbst bestimmt ist, da gibt es dann auch kein Gesetz mehr. Aber auch nur da ist das Gesetz aufgehoben, wo es erfüllt wird. Sonst ist es ebenso gewiß da, wie sich auch dort, wo das Gesetz nicht erfüllt wird, der Mensch selbst behaupten will, er also in der Sünde, im Ungehorsam lebt. Und wenn er es auch gehalten hätte von seiner Jugend auf oder er alle seine Habe den Armen gäbe und seinen Leib brennen ließe.

Indem also Jesus Christus das Gesetz erfüllt, tut er es in der Bekümmertheit um die Brüder, die Gott ihm gegeben hat. Und er erfüllt das Gesetz, indem er in der reinsten und ausschließlichsten Bestimmtheit durch ihren Anspruch, in der unbedingten Verantwortung gegen sie, mit dem Worte, das er zu ihnen spricht, sich selbst ihnen gibt. Jesus Christus gibt sich den Menschen durch sein Wort. Er kann sich ihnen durch das Wort geben. Er *allein* kann es, weil er in unbedingter Verantwortlichkeit an die Menschen gebunden ist. Was das heißt, kann ich vielleicht am ehesten deutlich machen, wenn ich an das erinnere, was ich vorhin über die unberechtigten Ansprüche sagte. Ich sagte, daß auch allen unberechtigten Ansprüchen zu trotz, die einer an mich stellen mag, die unbedingte Verantwortlichkeit diesem Menschen gegenüber bestehen bleibt. Denn gerade in ihnen, die als Unberechtigte die Grenze überschreiten, melde sich der Anspruch, der nicht *etwas* vom Menschen will, sondern der den Menschen selbst will. Dieser Anspruch ist so, wie er hier erscheint, entstellt: er ist in das Böse verkehrt. Wenn also Jesus Christus in der unbedingten Verantwortlichkeit an die Menschen gebunden ist, so ist er das trotz dieser unberechtigten Ansprüche oder vielleicht ist es besser und richtiger zu sagen: er ist es

als der wirklich und unbedingt Verantwortliche gerade wegen dieser unberechtigten Ansprüche. Denn er ist ja an diesen Menschen gebunden so wie dieser ist, in seiner tatsächlichen Existenz und nicht an eine Idee des Menschen, sondern an diesen Menschen, der gerade diese Ansprüche macht, der gefangen ist im Bösen. An diesen Menschen also ist Jesus Christus in unbedingter Verantwortlichkeit gebunden.

Ich meine hiermit nichts anderes zu sagen, als was das Neue Testament sagt, wenn es da etwa heißt: Jesus Christus nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein andrer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden, erniedrigte sich selbst. (Phil. 2, 7 u. 8.) Oder: Daher mußte er allerdings seinen Brüdern gleich werden. (Hebr. 2, 17.) Oder: Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns. (Joh. 1, 14.)

Denn daß der Christus Mensch wird, das ist doch nicht eine Aussage, die etwas über die, wenn ich mich so ausdrücken darf, naturgeschichtliche Weise seiner Existenz aussagen will. Sondern mit ihr wird gesagt, daß der Christus sich ganz in den Bezirk der menschlichen Ansprüche und der menschlichen Verantwortlichkeiten hineinstellt. Denn Mensch sein, das heißt ja ganz und gar, mit Leib und Seele in einem Bezirk, in einer Existenz drin stehen, die durch das Wort bestimmt ist. Und da gibt es dann nur zweierlei Möglichkeiten. Entweder man versagt sich den Ansprüchen und sucht sich der Verantwortlichkeit zu entziehen. Und es ist — das muß man sich ganz klar machen — es ist ganz gleichgültig, ob man das auf eine plumpe egoistische Weise tut, oder ob man es auf eine feine ethische Weise tut, nämlich so, daß man die Instanz, wenn ich so sagen darf, der gegenüber man sich verantwortlich weiß, in sich selber verlegt, so wie das in aller und jeder Ethik geschieht, wie es am allerfeinsten in der idealistisch begründeten Ethik geschieht. Es ist kein Zweifel, daß man sich auch in diesem Fall der wirklichen und über einer entscheidenden Verantwortlichkeit entzieht, in die man als Mensch gestellt ist. Oder, und das ist die andere Möglichkeit, man gibt sich den Ansprüchen preis, die an einen gestellt werden, und man vermag ihnen in unbedingter Verantwortlichkeit die Antwort zu geben, das heißt, das Wort zu sagen, mit dem man nicht von diesem oder jenem spricht, sondern mit dem man sich selbst gibt. Die erste Möglichkeit, das wird inzwischen klar geworden sein, redet von uns. Die zweite Möglichkeit redet von Jesus Christus.

Wir fragen nun, was es bedeutet, daß Jesus Christus dieses Wort spricht, was damit geschieht. Was also, so können wir auch sagen, damit geschieht, daß Jesus Christus Mensch wird.

Es ist wohl deutlich, daß die Entscheidung, in die der Mensch mit seiner ihm eigentümlichen, durchaus verantwortlichen Existenz hineingestellt ist, nicht dadurch etwa aufgehoben oder suspendiert ist, daß er sich der Verantwortlichkeit entzieht, wenn er sie nicht klar erkennt oder sich ihrer garnicht bewußt wird. Denn das, was diese Verantwortlichkeit begründet, ist ja auf keine Weise mein Wissen von ihr, sondern nichts anderes als die Existenz des Andern, als die Tatsache, daß er mir über den Weg läuft. Aber die Entscheidung, die ich damit fälle, daß ich den Anspruch des Andern nicht höre, daß ich mich der Verantwortlichkeit entziehe, die bleibt mir allerdings verborgen dadurch, daß ich diese Verantwortlichkeit nicht in aller Klarheit erkenne. Denn sie fällt dann dort, wohin ich nicht sehen kann, wofür ich blind bin. Das, was mich von Fall zu Fall in die Entscheidung hineinstellt, ist der Anspruch des Andern, ist *jeder* Anspruch des Andern. Aber keiner dieser Ansprüche kann mir dafür die Augen öffnen, daß hier eine Entscheidung fällt. Denn so gewiß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf, so gewiß wir alle das Böse wollen — denn da ist nicht einer, der Gutes tut —, ebenso gewiß wird an keinem dieser Ansprüche offenbar, daß nicht nur dies oder das von mir gefordert wird, sondern daß ich selbst gefordert werde, daß die Forderung nach mir geht und nach nichts sonst, nach mir durch alle Dinge und Interessen quer hindurch und über sie hinweg. Denn die Sünde des Menschen, der den Anspruch stellt, macht aus der Unbedingtheit des Anspruches, der unbedingt ist, weil er nicht auf Dinge geht, sondern auf mich als den Menschen, die Absolutheit des eigenen Willens oder eines Dinges, das sie haben will, oder eines Interesses, einer Anschauung, deren Anerkennung man dann vom Andern fordert. Und man meint ihn *damit* vor eine Entscheidung zu stellen. Man meint ihm damit die Tür zum Himmelreich aufzuschließen, in Wahrheit aber schließt man sie ihm gerade zu. Denn die Entscheidung, um die es dabei ginge, besteht nie und nimmer darin, daß ich mich für oder gegen ein verabsolutiertes Ding, eine verabsolutierte Anschauung entscheide, selbst wenn es eine sogenannte christliche Weltanschauung wäre, sondern es ist immer die Entscheidung für oder gegen einen Menschen, dafür oder dagegen, daß ich seinen Anspruch, den

er auf mich macht, erfülle oder nicht erfülle. Und wenn wir sagen, daß der Christus Mensch geworden ist, dann wollen wir damit sagen, daß an seinem Worte, das er zu den Menschen spricht, diese Entscheidung offenbar wird. Und zwar wird sie darum offenbar, weil er sich selbst dem Menschen in seinem Worte gibt, und darum meint sein Wort den Menschen und sonst nichts. Das ist der Dienst, zu dem Jesus Christus gekommen ist, um ihn denen, die der Vater ihm gegeben hat, zu tun. Er spricht das in Wahrheit entscheidende, das unbedingte Wort, das heißt das Wort, das kein Ding, keine Anschauung meint, sondern das einzig und allein den Menschen meint.

Auch dieses Wort Jesu Christi, das in der unbedingten Verantwortlichkeit gesprochen wird, ist für den, der es hört, ein anspruchsvolles Wort, ja, es ist das anspruchsvollste Wort, das es gibt. Es ist zugleich das demütigste Wort, das es gibt. Es ist das anspruchsvollste Wort, das es gibt, weil der, der es spricht, sich mit ihm und in ihm den Menschen zur Entscheidung macht. Ob sie sein Wort hören oder nicht, ob sie an ihn glauben oder nicht, das entscheidet über sie für alle Ewigkeit. Und zwar ob sie es hören so, wie es gesprochen ist, das heißt, daß sie im Hören auf dieses Wort und in der Antwort darauf sich selbst dem geben, der es spricht. Und wenn dieses Hören und diese Antwort das Hören und Reden des Bekenntnisses ist, dann fordert dieses Wort das Bekenntnis. Und dann stellt der, der es spricht und der das Bekenntnis zu sich fordert, sich selbst den Menschen so zur Entscheidung, wie doch nur Gott sich zur Entscheidung setzen kann. Der Anspruch dieses Wortes also ist, daß es Gottes Wort ist, daß Gott selbst es ist, der dieses Wort zu den Menschen spricht. Denn Gott allein darf den Menschen selbst für sich wollen, niemand sonst.

Es ist aber zugleich das demütigste Wort, das es gibt. Denn der, der es spricht und der damit die Menschen in die Entscheidung stellt, tut das, indem er sich selbst für sie entscheidet, indem er sich selbst zu ihnen bekennt. Und er tut das im Gehorsam gegen Gottes Gesetz, indem er das Gesetz erfüllt. Und indem er das Gesetz erfüllt, indem er sich ihren Ansprüchen preisgibt, indem er dem Bösen nicht mit Bösem begegnet, so wie wir es tun, nimmt er unsere Sünde auf sich. Ja, er lädt sie auf sich. Denn es ist ja hier nicht wie sonst, wenn jemand Unrecht leidet, daß ihn ein Verhängnis trifft, als etwas, was er selbst garnicht gewollt hat. Sondern dieser hier will, was ihm begegnet. Gerade weil ihn das treffen wird,

treffen muß, gerade weil er sich diesen Menschen verantwortlich weiß, die gegen ihn wüten werden, die ihm untreu werden, es werden müssen wegen ihrer Gefangenschaft in der Sünde, gerade deshalb gibt er sich ihnen preis. Ihre Sünden kommen über ihn, weil er die Verantwortung für sie übernimmt. Seine Liebe zu den Menschen ist diese Verantwortung ihnen gegenüber. Und diese Verantwortung den Menschen gegenüber, das ist sein Gehorsam gegen Gott. Und in diesem Gehorsam gegen Gott, in dem er sich bis in die tiefste Verantwortung, bis zur Stellvertretung, so daß er, wie Luther gerne sagt, mit ihnen „ein Kuchen" wird, an die Menschen gebunden weiß, in diesem Gehorsam vergibt er den Menschen ihre Sünde, in ihm kann er ihnen ihre Sünden vergeben. Wenn irgendwo klar wird, daß es keinen Glauben an Gott gibt außer in der unbedingt verantwortlichen Liebe zum Nächsten und daß es diese Liebe zum Nächsten nicht gibt außer im Glauben an Gott, dann wird das an Jesus Christus klar, an seinem Erlösungswerk.

Ist es der Anspruch des Wortes Jesu Christi, daß es Gottes Wort ist, so macht es diesen Anspruch deshalb, weil es im Gehorsam gegen Gott, weil es in der Erfüllung von Gottes Willen gesprochen wird. Es kann darum garnicht anders, als diesen Anspruch machen. Ein Wort aber, das wirklich im Gehorsam gegen Gott gesprochen wird, ist in Wahrheit Gottes Wort.

Was sich nun in diesem Gehorsam zwischen Jesus Christus und den Menschen ereignet, vermag sich nur im Sprechen und Hören des Wortes zu ereignen, auf keine andere Weise. Und das Wort ist hier nicht nur Ausdruck für eine hinter ihm liegende Sache, für die es Gleichnis oder Transparent sein müßte, sondern das Wort selbst, die Tatsache, daß hier von Mensch zu Mensch gesprochen wird, ist die Sache selbst und unmittelbar. Und dieses Wort kann nie anders als von Mensch zu Mensch gesprochen werden. Man kann also dieses Wort nicht in einsamer Betrachtung, nicht in der Selbstbezogenheit der Seele auf sich selbst hören oder empfangen. Es ist nie anders da als in menschlicher Rede, als da, wo Menschen zueinander sprechen, oder, wie er selbst es sagt, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind.

Und wir müssen auch umgekehrt sagen: wo dieses Wort gesprochen wird, da sprechen die Menschen in Wahrheit zueinander. Oder, wie wir es zu Anfang ausdrückten, da werden die Menschen dadurch, daß dieses Wort gesprochen wird, in den Bezirk hineingestellt, der ganz und gar durch das Wort bestimmt ist. Da werden

sie in die unbedingte Verantwortlichkeit gegeneinander hineingestellt oder vielmehr: da wird die unbedingte Verantwortlichkeit, in der wir Menschen aneinander gebunden sind, offenbar. Und zwar wird offenbar, daß wir uns ihr immer entziehen und versagen, es wird unsere Sünde offenbar. Und nicht eine gedachte Sünde, sondern die Sünde und die Sünde in ihrer Wirklichkeit, in ihrer ganzen Konkretheit, nämlich daß wir ohne wirkliche Liebe sind, daß wir nur von uns wissen wollen und darum nicht von Gott, statt daß wir nur vom Andern, vom Nächsten wissen sollten und dann auch nur von Gott. Ich sage, diese unsere Sünde wird da offenbar, wo das Wort Jesu Christi von Mensch zu Mensch gesprochen wird. Und sie wird offenbar nur an ihm, der sie trägt, der sich selbst zum Opfer für sie gegeben hat. Und nur deshalb, weil die Sünde an ihm, der sie trägt, der die Verantwortung für sie übernommen hat, offenbar wird, und nur insofern sie an ihm offenbar wird, wird sie durch sein Wort, das zwischen uns gesprochen wird, auch weggenommen. Es ist nun Friede zwischen uns und Gott. Wir sprechen nun wirklich zu einander, nicht nur über dies oder das, sondern wir sagen einander das Wort, das die Antwort ist auf den Anspruch des Andern. Aber dieses Wort ist das Wort Jesu Christi und kein anderes. Und darum sieht der Friede, der nun zwischen dir und mir ist und zwischen uns Menschen auf der einen Seite und Gott auf der anderen Seite, einem Waffenstillstand ähnlicher als einem Frieden, und er wird dann auch in demselben Augenblick wieder in offenen Kampf übergehen, wo das Wort dessen nicht mehr zwischen uns gesprochen wird, der allein den Frieden stiftet. Und wir sollen uns um Gottes willen ja wahrhaftig: um Gottes willen — nur nicht einbilden, wir hätten den Frieden, so daß wir nun schön und erbaulich als die Friedfertigen über den Frieden reden könnten. Und sollen uns auch nicht einbilden, das sei auch nur von ferne Gottes Wort, mit dem wir über diesen Frieden erbaulich reden. Da müßte dann allerdings wieder das Leidige eintreten und das Wort Gleichnis und Transparent werden, und es gäbe dieses Wort auch anders als in menschlicher Rede, und hinter diesem Worte, das über den Frieden redete, stünde dann das, was mehr ist als ein solches Wort, nämlich die Sache selbst, der Friede selbst. Aber täuschen wir uns nicht: das wäre nur ein — fauler Friede. Nämlich der, den es dann gibt, wenn man seine wirkliche Existenz vergißt und sich mit sich selbst beschäftigt. Nein, wir brauchen das Wort, das selbst die Sache ist, nämlich

das Wort, das nicht *über* den Frieden spricht, nicht *über* Rechtfertigung, nicht *über* Gerechtigkeit, nicht *über* Leben, sondern das Wort, das den Frieden stiftet. Das ist dann kein Gleichnis mehr, dem kann man nicht die Tat als das Wertvollere gegenüber stellen, sondern das *tut* selbst etwas: es *stiftet* den Frieden, das *ist selbst* die Gerechtigkeit, das *ist selbst* das Leben. Und nur wenn es, dieses Wort, das das Wort Jesu Christi ist, und das wir in unserer Sünde, in unserem Tode, in unserem Haß zu einander sprechen im Namen Jesu Christi, — wir können es nicht anders als im Namen Jesu Christi sprechen, eben weil wir es im Haß, in der Sünde, im Tode sprechen — selbst den Frieden stiftet, selbst die Gerechtigkeit, selbst das Leben ist und nicht nur Transparent und Gleichnis dafür, nur dann sind wir gerecht, nur dann haben wir das Leben und haben wir Frieden. Darum wollen wir das Wort Gottes ein Wort und sonst nichts sein lassen. Sonst wären wir verloren und unser Reden, und wäre es noch so schön und noch so fromm, hätte nichts mit Gottes Wort zu tun, sondern wäre ein eitles Geschwätz, in dem wir nur uns selbst bespiegelten.[2])

---

[2]) Obwohl ich auf der Tagung, auf der der obige Vortrag gehalten wurde, zu Anfang ausdrücklich bemerkt habe, daß ich nicht über das Thema in seinem ganzen Umfange sprechen wollte, sondern nur die eine Frage behandeln würde, was es bedeutet, daß das Wort Gottes ein *Wort* ist, und trotzdem ich das bei der allgemeinen Aussprache über den Vortrag wiederholt habe, hat D. Füllkrug, einer der Direktoren des Zentral-Ausschusses für Innere Mission, der Leiter der Volksmission, in der Zeitschrift „Die Volksmission, Monatsschrift für Evangelisation, Apologetik und Vertiefung christlichen Volkslebens", 8. Jahrgang, Heft 5, S. 105 den Vortrag in folgender Weise dargestellt und beurteilt:

„Gogarten sprach weder über die Bibel noch über das in der Predigt verkündete Wort, er schränkte den Offenbarungsbegriff stark ein, bestritt es, daß Wort Gottes in einem persönlichen Verhältnis zwischen Gott und der Einzelseele vorhanden sei, und daß es dem Einzelnen persönlich etwas gebe. Nach ihm ist Wort Gottes nur der Anspruch des Nächsten auf unsere Liebe und die Verantwortung, die ich als Mensch dem Menschen gegenüber für sein ganzes Sein habe. An Gott glauben hieße dem andern leben und ihm unbedingt verantwortlich sein. Wort Gottes gäbe es nicht in der persönlichen Frömmigkeit, sondern nur da, wo Menschen beisammen sind. Es sei Gesetz, das wir nicht erfüllen können, und Evangelium, weil Christus es erfüllt habe. Er ist der Friede, nicht wir hätten den Frieden. Es zeigte sich besonders im Einzelgespräch bei sehr vielen Teilnehmern ein Gefühl der Enttäuschung und des Unbefriedigtseins von den Ausführungen D. Gogartens. Er selbst sagte in der Schlußdebatte, daß er und wir verschiedene Tendenzen hätten und dabei blieb es auch. Die neuere Theologie eines Barth und Gogarten lehrt uns das Eine klar und deutlich, was wir früher in Theologie, Kirche und Innerer

Mission übersehen haben, daß Gott nicht nur ein Gott der Nähe, sondern auch der Ferne ist, nicht nur ein Gott, von dem wir abhängig sind, sondern einer, von dem uns ein großer Abstand trennt. Aber diese Theologie läßt uns unbefriedigt, denn die Liebe und Barmherzigkeit Gottes kommt dabei zu kurz. Man kann nicht immer nur vom Gericht Gottes predigen, das alles zerschlägt. Unsere Zeit und unser Volk brauchen, dünkt uns, gerade jetzt die frohe Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes, und diese Botschaft fehlte uns. Die Linien in den Ausführungen D. Gogartens schienen oft in einen *Moralismus, eine gewisse Gesetzlichkeit* hinaus zu laufen, die nur „das soziale Handeln" *als Frömmigkeit, Christentum und Gottes Wort* (von mir gesperrt. G.) anerkennt. Wir aber brauchen in der ganzen Arbeit der Volksmission das Wort Gottes, wie Hebräer 4, 11—13 es beschreibt und wie Jesus es seinen Jüngern nach Matthäus 28, 18—20 als Testament mitgibt." —

Ich teile das mit, weil hierdurch die gegenwärtige theologische Lage klar beleuchtet wird. Man sieht daraus, daß es sogar den Männern, deren einziger Beruf als Evangelisten es ist, das Wort Gottes zu verkündigen, nicht selbstverständlich ist, daß, wenn man vom Worte Gottes redet, man auch das Wort Gottes meint. Es ist also den Menschen auch in diesen Kreisen in keiner Weise ausgemacht, ob man unter Wort Gottes nicht auch irgend etwas aus der „Sphäre der Erkenntnis und des ästhetischen Erlebnisses" (vgl. den Tagungsbericht in „Wort und Tat", Heft 9) oder „das soziale Handeln" bezeichnen kann. Es ist also auch hier, was ich nicht erwartet habe, nötig, ausdrücklich zu sagen und womöglich zu begründen, daß das Wort Gottes einzig und allein in dem in der Kirche verkündigten Wort der Bibel vorhanden ist. Verzweiflungsvoll ist die theologische Lage aber auch, wenn man bedenkt, daß es möglich ist, daß in einem solchen Bericht einerseits das alte Klischee, wir predigten nur Gericht Gottes, wieder hervorgesucht ist, andererseits ausgerechnet meiner Theologie vorgeworfen wird, sie sei moralistisch und anerkenne nur das „soziale Handeln als Frömmigkeit, Christentum und Gottes Wort". Weiß ein Mann wie D. Füllkrug wirklich nicht, daß der Kampf unserer Theologie nicht zuletzt dem gilt, daß heute Glaube und soziales Handeln verwechselt wird?

Die Theologie Wilhelm Herrmanns

Von

Hermann Herrigel

In den „philosophischen Abhandlungen" des Verlages Ebering in Berlin ist 1926 eine Schrift von Lic. Werner Schütz über die Theologie Wilhelm Herrmanns erschienen unter dem Titel: „Das Grundgefüge der Herrmann'schen Theologie, ihre Entwicklung und ihre geschichtlichen Wurzeln". Schütz sieht in der Theologie Herrmanns kein „einheitliches Ganzes von bleibender Eigenart" und stellt sich die Aufgabe, in einer Untersuchung über ihre „innere Entwicklung" die „Hauptstadien im Fluß der geschichtlichen Genesis" voneinander abzugrenzen und zugleich „den einheitlichen Zug in dieser Fortbildung der Gedanken aufzuweisen". Außerdem will er in einer Untersuchung über die geschichtlichen Wurzeln der Theologie H.s „die Einflüsse, die entscheidend auf sie gewirkt haben", aufdecken, da er in diesen Einflüssen „die eigentlich bewegenden und weiterdrängenden Momente in dem Prozeß der geschichtlichen Entwicklung" sieht. Der zentrale Punkt der Theologie H.s ist nach ihm das „Objektivitätsproblem", für das H. in der verschiedenen Stadien seiner Entwicklung eine wechselnde Lösung suchte. „Es wird sich zeigen, wie dieses Verhältnis der auf Objektivität und Subjektivität hindrängenden Linien nicht nur den Leitfaden abgibt, an dem sich die innere Entwicklung der H.'schen Theologie aufreihen läßt, sondern wie hier auch das Problem unserer zweiten Fragestellung einzusetzen hat."

Wenn man die Schrift von Schütz für sich betrachtet, macht sie den Eindruck einer sehr gründlichen und scharfsinnigen Analyse des Denkens H.s. Bei einer genaueren Nachprüfung an den Schriften H.s zeigt sich jedoch, daß die Analyse nicht stimmt. Schütz hat die Theologie H.s im Wesentlichen mißverstanden und gibt daher ein ganz falsches Bild von ihr. Wenn es sich dabei nur um eine historische Angelegenheit handelte, könnte man das wohl auf sich beruhen lassen. Da aber die Gefahr besteht, daß eine so mißverständliche Darstellung den Zugang zu H. selber verbaut und seinen Einfluß auf die Gegenwart beeinträchtigt, ist eine eingehende Kri-

tik berechtigt. Es handelt sich uns dabei — auch hier im Gegensatz zu Schütz, dessen Schrift ihrer Anlage nach vorwiegend biographisch orientiert ist — nicht um die Person H.s und seine Entwicklung, sondern um seine Theologie; nicht um das was Herrmann gedacht hat, sondern um das, was er gedacht hat. H. ist uns wichtig um der Antwort willen, die er auf bestimmte Fragen gegeben hat, aber die Antwort ist uns nicht wichtig, weil sie von H. stammt. In einer biographischen Darstellung verschiebt sich dieses Verhältnis aber fast unvermeidlich und auch Schütz ist besonders im zweiten Teil seines Buches der Gefahr nicht entgangen, daß sich das Psychologische, das Erlebnis als solches, in den Vordergrund drängte. Das liegt nicht am Gegenstand der Betrachtung, sondern an dieser selber.

* * *

Schütz setzt eine Frühperiode des H.'schen Denkens an, die durch die Veröffentlichungen bis etwa 1880 repräsentiert ist, im wesentlichen durch das Buch „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" (1879), während er die frühere Schrift über die Metaphysik in der Theologie nur gelegentlich streift. Dem großen Buch von 1879, das H. selber im Untertitel „eine Grundlegung zur systematischen Theologie" nennt und das auch die Grundlage seiner ganzen Theologie bildet, widmet Schütz eine ausführliche Darstellung, die ein starkes Drittel seines Buches ausfüllt. Danach steht im Mittelpunkt dieses Buches das „Objektivitätsproblem", das Problem der „Allgemeingültigkeit" des christlichen Glaubens. „Es kommt ihm (H.) darauf an, ‚die religiöse Wahrheit in der Relation zu einer konstanteren Größe zu entwickeln als die subjektive religiöse Erfahrung ihrer Natur nach sein kann', über die ‚Schwankungen des subjektiven Erlebens' hinauszukommen." Die in Anführungszeichen stehenden Teile dieses Satzes sind der Einleitung H.s entnommen, aber sie stehen weit auseinander und in ganz anderem Zusammenhang und dürfen keineswegs für H.s eigene Problemstellung verwendet werden. Die Frage der „Allgemeingültigkeit" in diesem Sinne war für H., als er dieses Buch schrieb, schon erledigt. Diese Fragestellung wird schon in der Einleitung mit deutlichen Worten abgelehnt. Schütz zeigt nun, daß H. in der Gegenstandskonstitution Kant folgt, daß er ihn aber verläßt und sich Lotze anschließt, wo es sich um die „Realität der Welt als eines einheitlichen Ganzen" handelt. „Hier liegt im erkenntnistheoretischen System die eigentliche Einbruch-

stelle eines prinzipiellen schrankenlosen Subjektivismus" und alles Weitere stellt sich Schütz dar als ein schließlich ergebnisloser Kampf um sein „eigenstes Anliegen", das Realitätsbedürfnis, gegen den Einbruch des Subjektivismus. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist zusammengefaßt in den Sätzen:

Es hat sich deutlich gezeigt, wie das in Selbsttranszendierung über jede erreichte Lösung hinausdrängende Motiv für H. das Objektivitätsinteresse war. Aber ebenso deutlich ist es geworden, wie all die mannigfachen Ansätze und differenzierten Gestaltungsformen nicht über den subjektivistisch-individualistischen Ausgangspunkt letztlich wirklich hinauszuführen vermögen. Die einmal heraufberufene Gefahr kann nicht mehr beschworen werden. Mit Lotze ist zugleich Feuerbach auf den Plan getreten, mit der Werturteilstheorie zugleich der Illusionismus. Über einen Rückzug auf den Boden individualistischer Argumentierung gelangt H. doch schließlich nicht hinaus."

Wie ist ein so vollkommenes Mißverständnis möglich bei einem Manne, dem offenbar nicht einfach oberflächliches Arbeiten zum Vorwurf gemacht werden darf?

Das ist nur dadurch verständlich, daß Schütz unter Allgemeingültigkeit etwas Anderes versteht als H. Vielleicht wäre ihm dieses Mißverständnis nicht unterlaufen, wenn er der „Metaphysik in der Religion" mehr Beachtung geschenkt hätte. Indessen hätte auch das, was in der „Religion" steht, genügen müssen, ihn zu belehren, wenn er belehrbar gewesen wäre. Aus diesem ersten Mißverständnis folgt alles Weitere: das Mißverständnis der Aufgabe der Theologie, des H.'schen Subjekts- und Erlebnisbegriffes, des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit, seines Glaubensbegriffes, der Selbständigkeit und Eigenart der Religion und schließlich der „Entwicklung" H.s.

Wie alle entscheidenden Gedanken sind auch die H.s von vornherein vorhanden. Sie werden nicht bewiesen, sondern das Denken geht von ihnen als von Selbstverständlichem aus. Sie sind nicht Ergebnis, sondern Einstellung, nicht Lösung, sondern Frage, und die ganze Denkarbeit besteht nur darin, sie anzuwenden und in der Anwendung zu erfassen. Je umfassender und weittragender ein solcher Gedanke ist, umso einfacher und unscheinbarer ist er. Der Zentralgedanke H.s ist der der Selbständigkeit und Eigenart der Religion. Religion ist weder Erkenntnis noch Sittlichkeit, sondern Glaube und auch ihre Allgemeingültigkeit ist weder die der Erkenntnis, noch die der Sittlichkeit, sondern die des Glaubens. Die Gewißheit des Glaubens kann daher weder von hier noch von dort kommen. Das weiß H. von vornherein und dieses Wissen ist der

Grund seiner ganzen Theologie, der deutlich genug schon in der Einleitung der „Religion" zu erkennen ist trotz manchen Formulierungen, die noch unsicher sind und außerhalb des Zusammenhanges des Ganzen etwas Anderes zu sagen scheinen. Wenn er in diesem Buch das Problem der Allgemeingültigkeit der religiösen Wahrheit aufwirft, so wendet er sich damit nicht zuerst gegen den religiösen Subjektivismus, sondern gegen die apologetische Beweisführung, wie sie bei den Scholastikern und bei der zeitgenössischen „modernen Theologie überhaupt" (von Ritschl abgesehen) üblich ist. „Die kirchliche Theologie hat die Eigenart des christlichen Glaubens immer durch das Bestreben beeinträchtigt, die Allgemeingültigkeit der religiösen Weltanschauung in ihrer möglichst großen Übereinstimmung mit der Metaphysik zu suchen. — Es scheint somit gerechtfertigt, den Beweis, daß das Christentum die universelle Religion sei (darum handelt es sich ihm! D. Vf.) mit anderen Mitteln zu unternehmen." Die Eigenart des apologetischen Beweises besteht darin, daß er die Gewißheit der Religion auf eine außerreligiöse Gewißheit zurückführt. „Es wird der Nachweis versucht, daß die religiösen Urteile sich erproben an (wirklichen oder vermeintlichen) Resultaten des theoretischen Erkennens, welche an sich gegen religiöse und sittliche Überzeugung völlig indifferent sind, da sie ja „allen Denkenden" als solchen zugänglich sind. In der Übereinstimmung mit diesen Produkten des bloßen Erkennens wird der objektive Wahrheitsgehalt gesehen, welcher das Christentum als die universelle Religion legitimiert." Sein immer wiederholter Einwand gegen die Reduktion des Christentums auf eine allgemein metaphysische Wahrheit ist der, daß es sich hierbei nur um die Wahrheit für ein „sinnlich beschränktes Naturwesen" handelt, nicht aber für die „Person in ihrem Unterschiede von der Natur", also für den Menschen als sittliche Person. Damit ist auch schon die Richtung angegeben, die H. in seiner Beweisführung einschlägt. Das Problem wird ganz neu gestellt. Wenn die Allgemeingültigkeit oder, wie H. auch sagt, die universelle Bedeutung des Christentums behauptet wird, so muß gefragt werden, für welche Situation, für welchen Anspruch, für welche Not Geltung oder Bedeutung des Christentums behauptet wird. Ist es nur der Anspruch des erkennenden Menschen, so wird auch mit Allgemeingültigkeit nur absolute Wahrheit gefordert. Ist es der Anspruch des sittlichen Menschen, d. h. im Sinne H.s des Menschen, der „mit dem Gedanken der Freiheit Ernst macht", so wird vom Christen-

tum gefordert, daß es die „Selbstgewißheit der sittlichen Person, welche nur in diesem Glauben den Widerspruch der Sünde und des Übels gegen ihre eigene Realität innerlich überwindet" gewährleiste. Darauf gründet H. seinen „dogmatischen Beweis". Er geht davon aus, daß in den Volksreligionen die Geltung der Religion an den Bestand des Volkes geknüpft ist.[1])

„Wenn nun das Christentum als die universelle Religion auf diesen Halt verzichten muß, so fordert es doch für die übersinnlichen Objekte des Glaubens eine ganz analoge Beziehung. Es sind ganz dieselben Güter, auf deren Macht über die Gemüter auch der christliche Glaube rechnet. Aber er lehrt dieselben ansehen nicht als die Naturprodukte, welche in dem Rahmen eines besonderen Volkstums ihre ganze Bedeutung erschöpfen, sondern als sittliche Produkte, welche die Menschen über die trennenden Schranken hinausheben und sie jenseits derselben zur Menschheit verbinden. Die christliche Weltanschauung gilt daher nicht für den Menschen als sinnlich beschränktes Naturwesen, sondern für den Menschen als sittliche Person.[2]) Sie macht den Anspruch, die Verbindung der Menschen zur Menschheit in einem Reiche Gottes zu ermöglichen und der sittlichen Person durch die Eröffnung eines wahrhaft überweltlichen Lebens die Gewißheit ihrer eigenen Realität gegen den Widerspruch der Natur zu sichern. In der Wahrheit dieser Verheißung besteht die universelle Bedeutung des Christentums. Die Rechtfertigung jenes Anspruches muß man daher versuchen, wenn man den dem Christentum angemessenen Beweis für seine Allgemeingültigkeit liefern will. Dieser Beweis entspricht dem Verhältnis des Christentums zu den wirklichen, positiven Religionen, welche es vorfand und deren verborgenste Weisungen in ihm erfüllt sind. Das bisherige Verfahren der Theologie dagegen setzt die christliche Religion in Beziehung zu dem unwirklichen Abstraktum einer natürlichen Religion, welches dem Christentum in den mächtigen Vorurteilen der gebildeten Heiden entgegentrat. Die dabei übernommene Voraussetzung, daß die zur Metaphysik vollendete Welterkenntnis die Welt des Glaubens aufschließen könne, ist dem Wesen des Christentums zuwider. Man wird es daher mit dem eben angedeuteten Beweise versuchen dürfen, der nicht auf die Natur, sondern auf die Person, die ein von der Natur unabhängiges Leben verlangt, zurückgreifen will" (Aus der Einleitung der „Religion").

Schütz hat also den Sinn des ganzen Buches mißverstanden. Er sucht darin die Lösung eines Problems, das H. ausdrücklich ablehnt. H. versucht gerade nicht einen neuen Lösungsversuch für

---

1) Es ist wohl berechtigt, diese wichtige Stelle aus dem vergriffenen und schwer zugänglichen Buch hier wörtlich wiederzugeben. Überhaupt kann ich Schütz nicht zustimmen, daß die „Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" nur noch historische Bedeutung habe. Dieses Buch, das nur eine Auflage erlebte, hat seine Wirkung, die es haben könnte und müßte, noch nicht gehabt und verdiente, wieder neu aufgelegt zu werden.

2) im Buch nicht gesperrt.

die Frage der Allgemeingültigkeit gegenüber dem subjektiven Erleben, sondern der eigentliche Sinn seines Buches liegt in der Drehung der ganzen Fragestellung.

„Der Umkreis der wirklich berechtigten und lösbaren dogmatischen Probleme wird durch die Frage bezeichnet: wie ist es möglich, daß der sündige und der Naturmacht unterworfene Mensch in der im Sittengesetze ausgesprochenen Form des persönlichen Lebens oder in der sittlichen Gemeinschaft des Reiches Gottes seine Seligkeit suchen und derselben gewiß sein kann? — Die Allgemeingültigkeit, welche bei diesem Beweise erstrebt wird, ist daher nicht, wie bei dem von uns abgewiesenen, durch Geltungswerte, welche außerhalb des Glaubens selbst liegen, vermittelt, sondern durch dasjenige Moment des christlichen Glaubens, aus welchem seine eigene universelle Tendenz sich erzeugt. Dadurch erst ist die Versuchung, die positive Religion zu rationalisieren, gründlich abgeschnitten. Der Gedanke, welcher die Allgemeingültigkeit der religiösen Urteile vermittelt, liegt bei unserem Verfahren nicht außerhalb der positiven Religion, sondern ist ein integrierendes Moment ihrer selbst." (S. 431/32.)

* * *

Schütz denkt zu systematisch, um einen Fehler nicht konsequent durchzuführen, und so ist es nur natürlich, daß seinem Mißverständnis der Allgemeingültigkeit auf der anderen Seite das Mißverständnis des Subjekts, auf das die Allgemeingültigkeit bezogen ist, entspricht. Er kennt nur das isolierte Subjekt mit seinem individuellen Erlebnis und kann daher auch das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit bei H. nicht verstehen. Ein Abschnitt seines Buches heißt: „Die Ethik als Einschränkung des erkenntnistheoretischen Subjektivismus", und wenn diese Formulierung nicht schon zur Genüge zeigt, wie unklar ihm der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit geblieben ist, so beweisen es die folgenden Sätze:

„Je stärker das Moment der Selbständigkeit und Eigenart der Religion betont wird, desto mehr muß das religiöse Erlebnis in den Vordergrund treten. Dorthin freilich reicht die objektivierende Funktion der transzendentalen Besinnung überhaupt nicht, die die kategoriale Notwendigkeit des Ethos erweist. Das Hervortreten des religiösen Erlebnisses als eines zentralen Momentes heißt aber nichts anderes, als daß wir auf den subjektivistischen Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung wieder zurückgeworfen werden, die Lotze'schen Linien sich durchsetzen müssen."

Die Sache stellt sich ihm also so dar, daß Ethik und Religion, wenn deren Selbständigkeit und Eigenart behauptet wird, in Gegensatz zueinander treten; daß von H. die Ethik herangezogen wird, um ihre Objektivität für die Religion in Anspruch zu nehmen; daß sich gegen diesen Versuch aber der subjektivistische Ansatzpunkt H.s wieder durchsetzte.

Für H. sind dagegen Religion und Sittlichkeit notwendig miteinander verbunden, weil es Religion für den Menschen als Naturwesen d. h. für das unwirkliche Abstraktum des isolierten, im leeren Raum stehenden Subjektes gar nicht gibt, sondern nur für den wirklichen Menschen, der in der Wirklichkeit seiner sittlichen Aufgabe steht. Nur wenn er dieser Aufgabe nicht ausweicht, die ihm durch das Zusammenleben mit andern Menschen gestellt ist und von ihm fordert, sich ihr gegenüber wie der Natur gegenüber zu behaupten, ist er aufgeschlossen für eine Wirklichkeit, die jenseits des Sittlichen liegt. H. sagt, „daß die Realität der Glaubensobjekte nur da bewiesen werden kann, wo die Idee der Persönlichkeit durch einen Gedanken von unausweichlicher Geltung fixiert ist. Dieser Gedanke ist uns gegeben in dem Sittengesetz, welches seinem Inhalte nach von Christus als das Reich Gottes, in welches die Menschheit eingehen soll, verkündigt ist. Durch das Bewußtsein von diesem Gesetze, dessen Notwendigkeit für den persönlichen Geist erwiesen werden kann, weil derselbe erst in ihm den rechtfertigenden Grund und den konkreten Gehalt für seine Selbstunterscheidung von der Natur erreicht, wird das religiöse Bedürfnis des Menschen für die Erkenntnis des wahren, überweltlichen Gottes aufgeschlossen." Es ist nicht schwer, durch die Kantische Terminologie, in der H. sich hier bewegt, durchzuhören, was er sagen will.

Diese Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit, wie sie H. sieht und nicht etwa konstruiert, hat einen ganz anderen Sinn als den Wahrheitswert der Religion auf die Objektivität der Ethik zu begründen. H. ist schon hier ganz frei von einer Ethisierung des Christentums, die seinen Wert auf die Übereinstimmung mit den sittlichen Werten reduziert. Religion und Sittlichkeit werden nicht miteinander identifiziert. Sie sind ihrer Begründung nach selbständige Gebiete: es kann das eine weder aus dem anderen abgeleitet noch das eine auf das andere begründet werden. Ja ihre Beziehung aufeinander hat nur einen Sinn, wenn sie einander in unabhängiger Selbständigkeit gegenüberstehen. Sie stehen im Verhältnis zweier Pole zueinander, die sich zugleich fordern und ausschließen. Sittlichkeit vermag dem Menschen Freiheit nicht zu geben, sondern sie fordert sie und setzt sie voraus. „Diese innere Befreiung des Menschen ist die Religion" (Herrmann, Ethik [5] S. 93).

* * *

In dem Buche über „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" ist die ganze H.'sche Theologie schon in ihren Grundzügen enthalten. Seine späteren Schriften führen nur die in diesem Buche enthaltenen Ansätze weiter; dagegen hatte er keinen Grund, irgend etwas Wesentliches davon zurückzunehmen. Es ist daher auch nicht richtig, wenn Schütz jene Frühperiode in Gegensatz stellt zur Hauptperiode der H.'schen Theologie. Richtig ist zwar die Beobachtung, daß H. später in seinen Schriften „meist von bestimmten, konkreten Anlässen, einer Not der Kirche oder des Glaubens" seinen Ausgang nahm; aber es ist dasselbe Mißverständnis, mit dem er dem H.'schen „Objektivitätsproblem" gegenübersteht, wenn Schütz die „Religion" als einen Systemversuch in Gegensatz zu den späteren Schriften stellt. Der eigentliche Gegensatz soll in der Behandlung des Objektivitätsproblems liegen, aber die Ausführungen von Schütz lassen nicht klar erkennen, worin er dabei den Gegensatz sehen will. Er formuliert den „letzten, tiefsten Gegensatz der beiden Lösungen des Objektivitätsproblems" so, daß in der späteren Periode „dem System, der geschlossenen Weltanschauung, der völlig individualistische und subjektivistische Ansatz gegenübersteht", daß „das subjektivistische Moment, der spezifische Erlebnischarakter stark hervortritt". Aber auf denselben Seiten heißt es, daß Objektivität auch jetzt noch als Forderung dasteht, daß sie für H. nicht bloß „eine methodologische Frage von untergeordneter Wichtigkeit" ist: „Sie hat religiöse Bedeutung und ragt somit als zentrales Anliegen auch in die neue Form der gedanklichen Bewegung hinein". Dafür wird sogar ein Satz aus den Diktaten der Dogmatikvorlesung angeführt, der nur hierherpaßt, weil er aus seinem Zusammenhang gerissen ist.[3])

Schützens Meinung ist offenbar die, daß in der zweiten, der Reifeperiode H.s, das Schwergewicht der Lösung des Objektivitätsproblems sich mehr nach der Seite der Subjektivität hin neigt.

[3]) Der Gebrauch der Zitate bei Schütz ist vielfach sehr willkürlich. Seite 45 heißt es bei Schütz: „Die richtungweisende und bestimmende Kraft ernster sittlicher Überzeugung gibt auch dem subjektiven Erlebnis „einen Halt, eine feste Ordnung"." Die angezogene Stelle lautet dagegen bei Herrmann: „... Möglichkeit, daß diese subjektive Auffassung einen Halt, und diese nur erlebbare Wirklichkeit eine feste Ordnung erhält, wenn dem Einzelnen ein Erlebnis geschenkt wird, worin er seinen Anspruch auf ein Selbst begründet finden kann. Diese Gestaltung des Subjektiven durch die Kraft eines befreienden Erlebnisses ist die Religion." Das ist das Gegenteil von dem, was das Zitat von Schütz sagt.

Wir haben schon oben gezeigt, daß hier ein Mißverständnis vorliegt. Schütz scheint hier sein eigenes Problem auf H. zu projizieren, seinen eigenen Objektivitätsanspruch H. zu unterschieben. Das führt zu einer merkwürdigen Umkehrung der tatsächlichen Verhältnisse. H.s Kampf ist von Anfang an gegen die Metaphysik in der Theologie gerichtet, weil er hierin einen Einbruch fremder Elemente in die eigentümliche Objektivität des Religiösen sah.[4]) Schon in der „Religion" stellt er daher Metaphysik und Geschichte einander entgegen. Den metaphysischen Irrwegen gegenüber spricht er es als „positive Erkenntnis" aus, „daß jene Wirklichkeit auch für uns von den subjektiven Erlebnissen der Gläubigen unabhängig ist, weil sie sicher ruht auf der Tatsache der Person Jesu und ihrem Verhältnis zu den Bedürfnissen des sittlichen Menschengeistes. . . . Aber schlechterdings unmöglich ist es, zu einem sogenannten metaphysischen Grunde dieser geschichtlichen Erscheinung vorzudringen, ohne darüber ihr selbst die Bedeutung abzusprechen, welche sie sich beilegt. Entweder wird die geschichtliche Erscheinung der Person Jesu in ihrem Berufsleben als die absolute Offenbarung Gottes anerkannt, hinter welcher es keine Tiefe des göttlichen Wesens gibt, wohl aber in ihr —, oder es gilt als solche der Fund des theologischen Metaphysikers, der metaphysische Hintergrund jener geschichtlichen Tatsache; beides zusammen zu behaupten ist ein merkwürdiger Widerspruch" (Religion 399).

Schütz dagegen verlangt eine Objektivität, wie sie der Metaphysik eigen ist, und führt durch sein ganzes Buch einen unablässigen stillen Kampf gegen den „Subjektivismus" H.s, einen Kampf, den er „immanente Kritik" nennt. Er sucht nach der „Limitierung der subjektivistischen Faktoren" bei H. und findet dabei immer, muß immer finden, daß diese Faktoren nicht leisten, was er von ihnen erwartet, ihm für H.s „Objektivität der Glaubensobjekte" das Verständnis fehlt. Bei den Ausdrücken für das *erlebnismäßige Element des Religiösen*, bei dem es H. immer um die Existenz der Person geht, drängt sich für Schütz die subjektive Seite des Erlebens in den Vordergrund. Auch die Bedeutung der Geschichte (die H. schon in der „Religion", nicht erst in der späteren Periode einführt) liegt für Schütz nur darin, daß sie ein „objektivierendes

[4]) Aus späterer Zeit stammt der Satz: „Denn sobald wir mit dem, was wir selbst anfangen, Gott zu erreichen und auf ihn einzuwirken meinen, stellen wir uns unausbleiblich unter dem Namen Gottes ein Wesen vor, das zur Welt gehört und wie ein Weltwesen benützt werden kann."

Moment" ist. Zunächst sagt er, „liegt in dem Problemkreis Erlebnis und Geschichte (die Geschichte ist damit schon in einen falschen Problemkreis eingestellt. D. Vf.) der Nachdruck noch deutlich auf dem Moment der geschichtlichen Offenbarung". Wenn es nun aber bei H. heißt: „Für die lebendige Religion ist alle Offenbarung eine besondere, nämlich ein Reden Gottes zu einem bestimmten Menschen", so sieht Schütz darin schon wieder ein Vordringen des individuellen Erlebnisses. „Freilich ist der Begriff der Offenbarung bei H. nie identisch mit dem individuellen religiösen Erleben, mit jedem starken Eindruck von religiöser Färbung. Wir haben keinen schrankenlosen Subjektivismus; denn die Beziehung eines solchen Erlebnisses auf die Geschichte ist immer mitgedacht. Aber dennoch ist die Offenbarung eben doch das Erleben (gesperrt!) dieser Geschichte, soweit sie überhaupt in die subjektive Sphäre einzugehen vermag." Ebenso ist es bei der H.'schen Unterscheidung von Grund und Inhalt des Glaubens. „Ihr eigentlicher Sinn bei H., sagt Schütz, beruht ja darauf, daß ein bestimmter religiöser Gehalt jedem (gesperrt!) sittlich bestimmten und persönlich ernsten Menschen sichtbar werden muß." In „jedem" ist dabei eine Allgemeingültigkeit vindiziert, die H. fremd ist, denn er sagt nur, daß der Grund des Glaubens auch dem noch nicht gläubigen, aber sittlich regen Menschen verständlich sei. (Gesammelte Aufsätze, S. 292.) „Auch das, fährt Schütz fort, was H. Grund des Glaubens nennt, ist Gegenstand einer bestimmten religiösen Erfahrung, die dem Einzelnen in besonderer Weise geschenkt wird. Die Individualitätskomponente des religiösen Erlebnisses muß auch dieses Fundament antasten. Heißt es doch gelegentlich bei H.: ‚Niemand kann uns das, was uns Grund des Glaubens werden soll, aus der christlichen Verkündigung herausschälen und in festen Umrissen zeigen. Jeder muß in seiner Weise . . . den geschichtlichen Christus finden . . .' So vermag in Wirklichkeit der hier gegen einen individualistischen Subjektivismus aufgeworfene Damm dem Ansturm dieser Tendenzen keinen entscheidenden Halt mehr entgegenzusetzen." Wenn man nach „festen Umrissen" verlangt, allerdings nicht.

H. hat dagegen sein Leben lang gegen die „festen Umrisse" gekämpft und sein größtes Verdienst ist es, daß er die Theologie radikaler als irgend einer zu seiner Zeit von ihnen befreit hat. H. hat Ernst damit gemacht, daß es für die Gewißheit des Glaubens kein Kriterium gibt, das außerhalb des Glaubens liegt und

dem außerhalb des Glaubens Stehenden begreiflich und verbindlich ist. „Einen wissenschaftlich haltbaren Grund für unsern Glauben gibt es nicht. Für diesen Satz bin ich in meiner ganzen literarischen Tätigkeit eingetreten." Er hat also gerade mit dem „individualistischen Subjektivismus", um in der Terminologie von Schütz zu sprechen, Ernst gemacht und hat keine objektivierende Gegeninstanz gesucht, sondern er sah darin die einzig mögliche Objektivität des Glaubens.[5]) Freilich stellt sich das bei ihm ganz anders dar. Religion ist nur erlebbar, erfahrbar. „Wer die Religion als Wirkliches sehen und verstehen kann, weiß sich dabei geleitet durch die Erfahrungen, in denen er selbst die Religion erlebt. Dann gehört also bei jedem Menschen seine Stellung zur Religion und seine Vorstellung von ihr zu seinem individuellen Leben." Schon in der „Religion" sagte H., daß der religiöse Glaube sich von jeder wissenschaftlich vermittelten Überzeugung dadurch unterscheide, „daß er mit der Selbstgewißheit der Person identisch ist". Das wissenschaftliche Produkt behalte den schwebenden Charakter der Hypothese, die modifiziert werden kann, ohne daß dadurch die Person, die dafür eingetreten ist, in ihrem Innersten getroffen werde. „Dagegen bedeutet eine Änderung des Glaubens eine Änderung der Person; mit der Wirklichkeit des Glaubensobjekts erklärt sich die Person, wenn sie wirklich glaubt, für solidarisch". (S. 404.) Damit ist schon gesagt, daß es sich beim Glaubenserlebnis, wenn wir dabei an die Entstehung des Glaubens, an das „Erlebnis" des Glaubensgrundes denken, nicht um ein Erlebnis derselben Ordnung handelt wie alle andern Erlebnisse, die in der Person ihren Grund haben, die Erlebnisse der Person als Subjekt sind. Am Glaubenserlebnis ist — richtig verstanden — die Person nicht als Subjekt, sondern als Objekt beteiligt. Sie ist getroffen, überwältigt, erschüttert. *Das Erlebnis ist nicht im Selbst begründet, sondern es begründet das Selbst.* „Der Grund des Glaubens kommt von außen her an uns heran", das heißt: „daß der Glaube nicht als unser eigenes Werk, sondern als Gottes freie Gabe von uns erlebt wird, und daß der Glaube selbst die nova et spiritualis

[5]) Eine solche Aufgabe (die Allgemeingültigkeit der religiösen Erkenntnis darzulegen) läßt sich mit der Tatsache, daß die Religion nur für das persönliche Leben des Menschen etwas bedeutet, nur auf eine Weise vereinigen. Es muß sich in dem subjektiven Bereiche des persönlichen Lebens selbst eine Gesetzmäßigkeit seiner Gestaltung aufdecken lassen." („Religion" S. 273.)

vita, das neue Leben ist, in welchem wir erlöste Menschen sind". (Ges. Aufs. S. 292.) Dieses Erlebnis steht außerhalb aller „Erlebnisse" [6]) und es läßt sich nur so davon sprechen, daß wir von einer außerhalb unseres Lebens stehenden Wirklichkeit „überwältigt" werden. Es handelt sich hier also nicht um eine „innere Erfahrung", um einen Vorgang des „inneren Lebens", vielmehr liegt der Nachdruck für H. auf der originären Erfahrung der Wirklichkeit im Gegensatz zu einem bloßen Teilhaben an der Erfahrung anderer. Das Mißverständnis von Schütz wird grotesk, wenn er (im Anschluß an Barth) von einer „pietistischen Färbung" der H.'schenen Gedanken spricht, die er aus den Beziehungen H.s zu Tholuck herleiten und in denen er ein wirksames Moment der „in allmählicher Entwicklung erfolgenden Abwendung H.s von Ritschl" sehen will. Diese Aufdröselung der H.'schen Theologie in geschichtliche Einflüsse und ihre „Erklärung" daraus ist eine unfruchtbare Konstruktion. Es wäre wertvoller gewesen, wenn Schütz in diesem historischen Teil seiner Untersuchung statt nach Wurzeln zu graben gezeigt hätte, welche Stellung H. vermöge seiner Leistung in der Geschichte der Theologie einnimmt. Aber freilich wäre das auch nur wertvoll gewesen, wenn er H.s Leistung verstanden hätte.

* * *

Schütz bemerkt, daß in der späteren Periode H.s oft die „strenge Exaktheit der Begriffe" fehle und auch Barth weist in seinem Vortrag über „die dogmatische Prinzipienlehre bei Herrmann" (Zwischen den Zeiten 1925, S. 246 ff.) darauf hin, daß begriffliche Strenge H.s Sache nicht war. In der Tat lassen sich mit H.'schen Zitaten, wenn man ungeschickt damit umgeht, Ansichten belegen, die von den seinigen sehr weit entfernt sind. Seine Sätze sind nicht so formuliert und können es auch nicht sein, daß sich aus ihnen, wie aus den Paragraphen eines Gesetzbuches seine ganze Meinung deduzieren läßt. Außerhalb des Gesamtzusammenhangs sind sie oft mißverständlich und wenn man von ihnen etwas ableiten will, ist eine dauernde Kontrolle durch andere Äußerungen notwendig. Das

[6]) Erlebnis ist daher ein schlechtes mißverständliches Wort für das was hier gemeint ist. Man darf hier nur uneigentlich, nur „gewissermaßen", in Anführungszeichen von Erlebnis sprechen. Herrmann konnte übrigens das Wort noch freier und unbefangener gebrauchen, da es damals, als er dieses Buch schrieb, noch nicht so belastet war wie heute.

hängt mit seiner Ablehnung der Allgemeingültigkeit, weiterhin mit der ganzen Struktur seiner „beschreibenden" („Wir haben die Religion zu beschreiben, die wir zunächst in uns selbst, dadurch erst in anderen anschauen können" Dogm. S. 4) Dogmatik zusammen. Scharf definiert können Begriffe und Sätze nur in einem System sein, H.s Gedanken widerstreben aber der Systematisierung. Er hat sie bewußt vermieden. Es ist wohl kein Zufall, daß er zwar eine Ethik, aber keine Dogmatik geschrieben hat, obwohl ihm die dogmatischen Fragen näher lagen. Wie ihm die Religion nicht Selbstzweck war, sondern ihr Zweck „das Verhältnis des Menschen zur Welt zu regeln", so zog er es vor, über die dogmatischen Fragen indirekt zu sprechen. Seine Dogmatik geben weniger seine Vorlesungsdiktate als seine gesammelten Aufsätze. Vielleicht liegt darin auch der Grund, daß er mit der „Religion", seinem einzigen streng systematischen Buch, später unzufrieden war und sich dem Neudruck wie der Neubearbeitung widersetzte.

Was wollte er mit seiner Dogmatik, welche Bedeutung hat er ihr selber beigemessen? Offenbar nicht bloß die einer „Wissenschaft", aber auch nicht die einer Dogmatik im alten Sinne als einer normativen kirchlichen Lehre. Die Aufgabe der Dogmatik ist für ihn bestimmt durch die geschichtliche Situation, in der wir leben, und das will heißen: durch „die Hauptschäden unserer kirchlichen Gegenwart". Der zweite Abschnitt seiner „christlich-protestantischen Dogmatik" in der Kultur der Gegenwart trägt die Überschrift „Die gegenwärtige Aufgabe einer kirchlichen Theologie des Protestantismus" und in diesem Abschnitte heißt es:[7] „Dem Ursprung des Glaubens nachzuforschen, ist *gegenwärtig* die wichtigste Aufgabe der Dogmatik. Sie soll eine Waffe werden gegen die beiden Übel, die *jetzt* die Christenheit unerträglich belasten, gegen die Pietätlosigkeit, in der die Menschen ihre Lebenskräfte verbrennen, und gegen die Gesinnungslosigkeit, die den Wahn des Dogmas erzeugt, als ob die Religion die Willkür einer Seele wäre, die sich in Vorstellungen einwickeln will, die nicht aus ihr selbst gequollen sind. . . . *Jetzt* kann dem evangelischen Christentum die alte Dogmatik nicht mehr helfen, weil die Unsittlichkeit der Glaubensforderung, die dort erhoben wird, sich nicht mehr verhüllen läßt. Dann muß sich aber die Kirche an die hier geforderte Arbeit machen, die es rückhaltlos aufdeckt, daß nur das erlösender

[7] Die Sperrungen stehen nicht im Text.

Glaube ist, der in seinen Wurzeln keine Willkür, sondern den Willen zur Wahrhaftigkeit und die in einem eigenen Erlebnis erfaßte Offenbarung Gottes findet. Das ist die dogmatische Arbeit, deren der Protestantismus *jetzt* vor allem bedarf." (Kultur der Gegenwart S. 196—197.) Es entspricht seiner Grundauffassung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion, daß er die normative Dogmatik und ihre Allgemeingültigkeit nicht aufbauen, sondern abbauen will. Daher steht der Feind für ihn, wie Barth sagt, rechts, in der christlichen Theologie selber. „Wo immer Herrmann auf das Problem der Offenbarung zu reden kommt, da ist ihm *diese* Abgrenzung: sie ist nicht Lehre! dringlicher als alles andere" und ein paar Seiten weiter liest man bei Barth, daß H. in seinem Kampf gegen die lehrgesetzliche Auffassung der Offenbarung und des Glaubens „im letzten Jahrzehnt unverkennbar noch heftiger geworden" sei. Trotzdem will aber Barth *auch* eine Rechtsentwicklung [8]) bei H. sehen und er „sucht" die Konsequenz der H.'schen Theologie in dieser Richtung. „Redet Herrmann nicht so, *als* ob er es *auch* so gemeint hätte?" Dabei ist Barths Meinung [9]) offenbar die, daß er es in Wahrheit nicht so gemeint habe, aber so hätte meinen müssen. Hat es aber H. wirklich nicht so gemeint und ist es notwendig, ihn über ihn selber hinaus zu interpretieren, um ihn der Gefahr des Liberalismus zu entreißen? Vollendet diese kritische *oder* apologetische (?) Interpretation nur H. *κατὰ πνεῦμα*

---

[8]) Wenn Barth dies damit belegen will, daß der Satz des Dogmatikdiktats „wonach die Dogmatik *nicht* wie die Erlanger wollten, aus dem Glauben des betreffenden Theologen, sondern *aus der Hl. Schrift* die Erkenntnis der dem natürlichen Menschen verborgenen, dem Glauben sich enthüllenden Wirklichkeit zu gewinnen habe", seit 1908 neu hinzugekommen sei, so irrt er sich, denn schon in der Dogmatik von 1906 in der Kultur der Gegenwart heißt es, man müsse „keineswegs in der Art von Hofmann und von Frank darauf verzichten, die Heilige Schrift als Quelle für die dogmatische Darstellung zu benutzen. Das wird im Gegenteil erst dadurch möglich und gefordert, daß sich die Dogmatik die einfache Aufgabe stellt, christlichen Glauben in seinem Leben und Wirken anschaulich zu machen." (S. 173.)

[9]) Barths Stellung zu Herrmann wird nicht ganz deutlich. Er unterscheidet zwischen dem Herrmann *κατὰ σάρκα* und dem Herrmann *κατὰ πνεῦμα* und gesteht nur dem zweiten zu, was er beim ersten vermißt. Gegen den ersten hat er erhebliche Bedenken — aber gehört ihm das, was er aus ihm herauslesen zu dürfen glaubt, nicht auch an? Seine Interpretation hinterläßt den Eindruck, daß er ihm zu wenig läßt und zu viel zuschiebt und damit in beidem mißversteht. Herrmann ist weder *κατὰ σάρκα* liberal noch *κατὰ πνεῦμα* orthodox, sondern er steht in der Mitte.

oder trägt sie nicht ein fremdes Element in seine Theologie hinein? Barth geht aus von der verschiedenen Fassung der Schlußsätze der Dogmatikdiktate von 1908 und 1916, wo aus dem „Geständnis" die „Demütigung des Menschen vor dem Unerforschlichen" geworden sei. Barth sieht hier einen seiner übrigen Lehre gegenüber neuen Gedanken, der einmal ausgesprochen „unwiderruflich" sei und seiner ganzen Lehre „ein sehr anderes Gesicht" geben müßte. Das Wörtchen „selbst" scheine nun auf einmal doch kein letztes Wort der H.'schen Theologie zu sein, es trete hier ein ganz anderes „Selbst" auf den Plan, das sich nicht als unverbindlicher „Glaubensgedanke" einklammern lasse. „In Klammer zu setzen ist dann nicht die Wahrheit dieses „frommen Gedankens", sondern die Wahrheit der Lehre vom „Weg zur Religion" und die Frage wird dringlich, ob die Dogmatik nicht genau dort anfangen müßte, wo sie bei H. aufhört." Barth fordert also als die Konsequenz der H.'schen Theologie nichts anderes als ihre völlige Umkehrung. Dagegen ist aber nun zu sagen, daß dieser unwiderrufliche Gedanke nicht hier „zu guter Letzt" zuerst auftritt und „ganz vereinzelt" dasteht, sondern daß er auch früher schon bei H. sich findet. So heißt es schon im § 12 der Dogmatikdiktate, also nicht erst im zweiten Teil und am Schluß der „Glaubensgedanken": „Das Erlebnis, aus dem die Religion entstehen kann, ist also in jedem Frommen die Erfahrung, daß er einer geistigen Macht begegnete, unter deren Berührung er sich völlig gedemütigt[10]) und zugleich zu wahrem, innerlich selbständigem Leben erhoben wußte." (S. 17.) Nun könnte freilich auch dieser Satz der letzten Fassung angehören. Aber entscheidend ist auch nicht das Früher oder Später, sondern die Frage, ob die Lehre H.s vom Wege zur Religion den Gedanken an Gott nicht doch einschließt, auch wenn sie ihn nicht so ausspricht, wie Barth es fordert.

Das führt nun sofort mitten in die Frage des ganzen Aufbaus der H.'schen Theologie hinein, denn nur in diesem Zusammenhang ist seine Lehre vom Weg zur Religion verständlich. Die Zweiteilung der H.'schen Dogmatik hängt aufs engste mit den Grundgedanken seiner Dogmatik zusammen. Der Zentralgedanke ist die Selbständigkeit und Eigenart der Religion. Der Sinn dieses Gedankens ist der, daß Gott nicht ein Gegenstand allgemeingültiger Erkenntnis sein kann, sondern daß er insofern der ganz Andere ist,

10) im Text nicht gesperrt.

als man nur aus dem Glauben von ihm sprechen kann. Der Glaube entsteht aber nicht daraus, daß wir uns zwingen, die Glaubensgedanken anderer für wahr zu halten. „Denn der Geist lebt nicht von dem, was er sich nimmt, sondern von dem, was ihm Gott gibt. Gegeben wird uns aber ein solcher Gedanke nicht schon damit, daß er uns von einem andern Christen dargeboten wird, sondern damit allein, daß er als ein Gedanke unseres eigenen von Gott in uns geschaffenen Glaubens in uns entsteht." Offenbarung ist also nicht eine allgemeingültige und allgemeinzugängliche Wahrheit, sondern sie ist für jeden Menschen ein eigenes und besonderes, für keinen anderen faßbares Ereignis, das uns innere Einheit oder wahrhaftiges Leben gibt. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist das Glaubensleben ein persönliches. „Es ist hohe Zeit, jetzt der Erkenntnis Raum zu geben, daß auch ein solcher wahrhaftiger Glaube bei verschiedenen Menschen sich unmöglich in ganz denselben Gedanken ausdrücken kann. Zu jedem Menschen, der religiös lebendig wird, reden die Ereignisse eine besondere Sprache. Jeder sieht in der von Gott erfüllten Welt an seiner Stelle eine besondere Wirklichkeit und erlebt das Wirken Gottes auf seine Seele anders als alle anderen Menschen." (Kultur d. Gegenwart, S. 172.) Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit die für H.s Dogmatik wichtige Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensinhalt, die zu einer völligen Umkehrung der alten orthodoxen Dogmatik führt. Denn in ihr wird gerade für die Glaubensinhalte normativei Autorität beansprucht, da sie es sind, die den Glauben erzeugen sollen. Was nach H. den Glauben allein erzeugen kann, ist der Glaubensgrund . Er ist jedoch nicht etwas normativ Verbindliches, sondern der feste Kern in der individuellen Vielfältigkeit der Glaubensinhalte; nicht eine Behauptung, sondern „eine Tatsache, die mir so nahe und gewiß ist wie irgend ein anderes Element meiner Existenz"; „nicht dasjenige, was er schon in ruhigen Zeiten mühsam festhält, sondern vielmehr das, was gerade in der tiefsten Not durch seine unleugbare Wirklichkeit und durch die Fülle seines Inhaltes den Lebensnerv des Menschen treffen kann." Auf dem Glaubensgrund liegt das Schwergewicht der Lehre vom „Weg zur Religion", der für alle derselbe ist, weil es sich hier um nichts dem Menschen Eigenes handeln kann, weil er nicht der Weg des Menschen zu Gott, sondern Gottes Weg zum Menschen ist. Daher kann er allgemeingültig beschrieben werden. Aber auch nur „beschrie-

ben", nur „gezeigt", nicht mehr! Und nur dem „der die sittliche Forderung nicht abweisen will". Nicht als ob der sittliche Ernst allein schon ausreichte! „Der sittliche Gedanke für sich allein kann es nicht." Er ist nur die conditio sine qua non. Überhaupt ist die ganze Lehre H.s vom Weg zur Religion nicht zu verstehen als eine Anweisung zum seligen Leben, nicht als eine Norm, die so befolgt werden müßte oder könnte, nicht als eine seelsorgerliche oder gar „pietistische" Regel (Zwischen d. Zeiten, S. 270; Schütz, S. 92 ff.), nicht als ob damit schon alles Notwendige und das letzte Wort gesagt wäre, nicht als eine positive, in sich abgeschlossene und für sich genügende, sondern als eine negative Aussage. Die Entstehung des Glaubens hat ihn sein Leben lang nicht als ein psychologisch-genetisches Problem beschäftigt, sondern weil er eine Theologie für unfruchtbar hielt, die nicht „unten" bei der Not des an sich verzweifelnden Menschen anfängt, und er wollte die Entstehung des Glaubens, den Weg zur Religion nicht beschreiben, weil er sich davon einen methodischen Weg versprach, sondern um vor dem Irrweg der theologischen Lehre und der kirchlichen Praxis zu warnen. H. hat die willkürliche [11]) Annahme fremder Glaubenswahrheiten nicht bekämpft, um an ihre Stelle eine sittliche Willkür zu setzen. Er war wirklich nicht der Meinung, daß der Glaube aus dem sittlichen Streben hervorgehe, sondern nur, daß der sittliche Ernst nicht fehlen dürfe. Sittlicher Ernst bedeutete ihm Wahrhaftigkeit, Standhalten vor der Wirklichkeit, d. h. vor der Not des eigenen Lebens. „Weil es bei der Religion darauf ankommt, daß der Mensch aufhorchen will auf das Wirkliche, das ihm vernehmlich wird, deshalb ist sie mit der Sittlichkeit innerlich verbunden." Aber nicht als ob die Wahrhaftigkeit an sich schon zur Religion führte, vielmehr liegt auch hier der Nachdruck auf dem Negativen: „Die Glaubenslosigkeit ist begründet in der Unwahrhaftigkeit der Menschen" (Aufsätze S. 204) und „die eigentliche Gottlosigkeit ist die Zerstreuung [12]), die uns über die Rätsel unseres Lebens hinwegträgt" (Aufsätze S. 145). Wo Herrmann dagegen positiv spricht, da weiß er immer nur Eines zu sagen: „Eine Tatsache, die einen Menschen zu retten die Kraft haben soll, darf nicht etwas sein, was man sich

11) Ges. Aufs. S. 420: „Die kirchliche Pflege der Religion enthält offenbar auch bei uns noch so viel Willkür und Gewaltsamkeit, daß sich bei vielen die Vorstellung festsetzen kann, die Religion sei überhaupt nichts weiter als eine ererbte oder angequälte Illusion."

12) Zerstreuen kann mit sich auch mit sittlichen und religiösen Mitteln.

selbst macht, sondern muß selbst mit der vollen Gewalt der Wirklichkeit über uns kommen". Das Positive, das Entscheidende gehört also nicht unserem, sondern dem anderen Selbst zu und wer eine andere positive genetische Beschreibung der Entstehung des Glaubens bei H. sucht, wird sie vergeblich suchen. Barth sagt, „das Allerbeste bei H. an diesem Punkte dürfte darin bestehen, daß ihm die Durchführung dieses Programms tatsächlich nicht gelungen ist. Oder ist etwa seine Schilderung des „Wegs zur Religion" anschaulich?" Dieses Programm hat H. gar nicht gehabt. Es widerspräche allem, was er sagte, wenn er die Entstehung des Glaubens als „ein wirkliches Erlebnis des Menschen" hätte beschreiben wollen, denn „das was wir im religiösen Glauben meinen, können wir uns nur als Tatsache, als Ereignis vorstellen".

Die beiden Teile der H.'schen Theologie stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Es ist nicht so, daß der erste nur vom Glaubenserlebnis und erst der zweite von der Offenbarung handelt. Redet Barth aber nicht so, als ob H. es so gemeint hätte? „Zu beginnen wäre in der Dogmatik mit dem Deus dixit, nicht aber der völlig aussichtslose Versuch zu machen, es, womöglich wieder als bloßen „Glaubensgedanken", auf dem Gipfel eines angeblichen „Erlebens" (als ob es davon ein „Erleben" gäbe!) erst zu gewinnen". Die Glaubensgedanken stehen zwar erst im zweiten Teil, aber wenn man nicht annehmen will, daß H. erst von der Grenze des ersten und zweiten Teiles an, von einem abstrakten Moment der Glaubensentstehung an von Gott spricht, so steht das Deus dixit schon am Anfang seiner Dogmatik. Nicht erst der Schlußpunkt des ersten Teils, sondern der ganze „Weg" steht unter der Paradoxie des Verhältnisses von Mensch und Gott. Alle seine Worte stehen unter dieser Paradoxie, wenn er auch ihre Dialektik nicht ausdrücklich entwickelt hat. Er hatte dazu keinen Anlaß, da für ihn die Fragestellung ganz anders lag. Trotzdem ist sie überall spürbar. Zeigt sich hier ein wesentlicher Unterschied der H.'schen und der Barthschen Theologie? Barth sagt: „Außer dem Weg von oben nach unten gibt es hier überhaupt keinen Weg. Die orthodoxe Christologie ist ein aus der Höhe von 3000 m steil abfließendes Gletscherwasser; damit kann man etwas schaffen. Die H.'sche Christologie, so wie sie dasteht, ist der hoffnungslose Versuch, eine stehende Lagune mittels einer Handpumpe auf dieselbe Höhe zu treiben. Das geht eben nicht." Ist das aber nicht auch eine Übertretung der „eisernen Regel": Kein Zusammenfallen von Akt und Inhalt, von mensch-

licher Setzung und göttlicher Voraussetzung? (Strauch, Die Theologie Karl Barths S. 25.) Ist wirklich die orthodoxe Christologie selber das Gletscherwasser oder ist sie nicht bloß die Behauptung der 3000-Meter-Distanz? Läßt sie das Gletscherwasser stürzen oder spricht sie nicht bloß davon — und mit welchem Recht? In diesem Niveauunterschied liegt auf und ab dieselbe Unmöglichkeit für den Menschen. Gewiß ist es nicht möglich, mit erbaulichen Erzählungen des Lebens Jesu ihn auf diese Höhe zu heben, auf die ihn das orthodoxe christologische Dogma stellt — und H. hat das auch nicht versucht; aber er hat die Frage gestellt, was ein Dogma, ein Theologumenon, in 3000 m Höhe dem Menschen wohl helfen kann. Er hat wirklich unbegründet gelassen, was begründet ist, was nur Grund sein kann — auf den Grund, nicht auf die Höhe kam es ihm an — und hat in seiner Unterscheidung von Grund und Inhalt des Glaubens gezeigt, daß das Gletscherwasser, von dem die Christologie spricht, etwas anderes ist als die Christologie selber.

„Der offenbare Gott, an den wir wirklich glauben und auf dessen Wirklichkeit unsere eigene Selbstgewißheit beruht, ist notwendig die unüberschreitbare Grenze unseres Denkens; in ihm selbst, gerade sofern er offenbar ist, liegt auch sein Wesen, das freilich eine unermeßliche Tiefe einschließt, aber doch eine solche, in die wir immer weiter eindringen, wenn wir im Lichte der geschichtlichen Offenbarung, wie Gott es will, den Zugang zu ihm suchen. Diese Einsicht verbietet uns zwar, in der Theologie nach einer *tieferen* Erkenntnis Gottes zu streben, als sie der einfachste Christ in seinem religiösen Verhalten ausübt. Aber die theologische Arbeit ist dadurch nicht abgeschnitten. Denn es bleibt die Aufgabe, die Gründe zu klarem Bewußtsein zu bringen, durch welche der Gläubige diese seine Gewißheit, daß er in der Wirklichkeit des offenbaren Gottes den endgültigen Abschluß seines Denkens gefunden habe, vor sich selbst rechtfertigt."

Diese Sätze stehen schon in H.s Frühwerk von 1879 und sie beherrschen seine Theologie bis zum Ende. Seine theologische Gewißheitsfrage lautet: wie können wir von Gott sprechen? und seine Antwort lautet: Erst nachdem Gott zu uns gesprochen hat. Das ist der Sinn seiner Theologie „von unten" her. Offenbarung ist für ihn keine „Autorität", die von vornherein für jeden gilt, sondern eine Wirklichkeit, die nur für den da ist, zu dem sie gesprochen hat. „Der Grund des Glaubens kommt von außen an uns heran; wer ihn, nachdem das sittliche Bedürfnis eines Christen in ihm rege geworden ist, dennoch in sich selbst zu finden meint, der ist verloren. Dagegen der Inhalt des Glaubens kann uns schlechterdings nicht von außen gegeben werden." (Aufsätze S. 292.) Für Barth hat die H.'sche Theologie eine „große Bedenklichkeit", er kommt von dem

Verdacht nicht los, daß H. mit seinem „Erlebnis" eben doch sein Schiff nach dieser Seite überbelastet habe, daß es „schließlich doch nur das Recht der romantischen Individualität" sein könnte, was hier verteidigt wird. Wo er am vorsichtigsten ist, vermißt er bei H. die Klarheit „wie das kommt, daß man das Eine und das Andere, und dann, wenn man kein Fellache ist, wahrscheinlich das Eine mehr als das Andre, ohne doch das Andre etwa preiszugeben, betonen muß. Der Mangel an dieser Klarheit ist der Schaden bei Herrmann". (Zwischen d. Zeiten, S. 278.) Es kommt ihm eben doch auf das „Betonen" an; er will — und hier liegt wohl der wesentliche Unterschied gegenüber H. — direkt und nicht bloß indirekt von Gott sprechen, dogmatisch-normativ und nicht bloß vom „Weg"! Ihm liegt die Dogmatik und die autoritative Lehre, die Gott an den Anfang setzt, am Herzen. Sie und nicht die Wirklichkeit ist für ihn das Primäre.[13])

„Dem Menschen soll die Kirche die Offenbarung vorhalten durchaus als „Lehre" und durchaus mit dem Anspruch, daß diese Lehre „für wahr zu halten" sei. Wollte Gott, unsere Lehre wäre so glaubwürdig, daß sie für wahr gehalten werden müßte! dazu ist die Kirche da, das ist's, was sie in Sachen der Offenbarung tun kann: lehren, was man für wahr halten soll. Das andere, das Unmittelbare, das was nicht nur Lehre, nicht nur für wahr zu halten ist, Gottes eigenes Wort an den Menschen, das geschieht auf einer andern Ebene, aber nicht dann, wenn die Lehre und das Für-Wahr-Halten diskreditiert und vernachlässigt, sondern dann, wenn sie mit Fleiß auf der Ebene, auf der die Kirche etwas tun kann, getrieben werden." (Zw. d. Zeiten 280.)

Barth scheint mit diesen sehr massiven und undialektischen Sätzen einen kühnen Sprung aus der Dialektik heraus zu machen. Aber mitten zwischen ihnen steht wieder der merkwürdige Satz: „Wollte Gott, unsere Lehre wäre so glaubwürdig . . ." Also scheint es mit der Autorität der Kirche, der heute bestehenden Kirche, doch keine so einfache Sache zu sein, auch für Barth nicht. Die Autorität ist nicht vorhanden, sie ist nur gefordert. Aber auch wenn sie vorhanden wäre! Wäre dann nicht erst recht H.s Anfangsfrage am Platz, welche Autorität eine kirchliche Lehre, die als Lehrgesetz auftritt, für den „um seine Existenz ringenden Glauben" (dessen

13) Er handelt sich hier um Herrmann, nicht um Barth; um diesen nur, insofern er der Verfasser dieses Aufsatzes ist. Was hier über Barth gesagt ist, darf daher nicht verallgemeinert werden. Barth empfindet das Bedürfnis, Herrmann gegenüber am anderen Strick zu ziehen. Ich möchte meine Polemik gegen ihn nicht so verstanden wissen, daß ich ihm allgemein den Vorwurf der Orthodoxie mache, sondern verweise dagegen auf meinen Aufsatz in der Hochschulbeilage der Frankfurter Zeitung vom 26. 12. 1926.

Existenz „ein fortwährendes Entstehen" ist) haben könne? Denn kann eine menschliche Autorität wie die gegenwärtige Kirche Gottes Wort sein oder kann sie nicht bloß von Gott sprechen? Aber die angeführten Sätze sind noch nicht Barths letztes Wort über H., vielmehr werden sie durch eben diese Frage, die ja Barth nicht fremd ist, wieder eingeklammert.

„Das Anliegen H.s könnte auch hier t i e f e r liegen. Er könnte auch hier die Souveränität des Wortes, des göttlichen Selbstwortes in allen Menschenworten gemeint haben. Sein Kampf gegen das Lehrgesetz könnte p o s i t i v zu verstehen sein, als Appell zur Aufmerksamkeit auf den souveränen Redner u n d Hörer oberhalb dessen, was wir sagen und hören, als Erinnerung an den S i n n der Zumutung, die die Kirche mit ihrer Lehre an den Menschen richtet, als Hinweis auf das unmittelbare Geschehen auf jener o b e r n Ebene, dem die Kirche nur d i e n e n[14]) kann, als Warnung vor allen Direktheiten, als Protest gegen alle Zerstreuung, mit der jenem Geschehen nicht gedient ist, als stürmischer Ruf zur S a c h e, zum Thema, zu dem hin, um was es g e h t in der Bibel, im Dogma, in der Predigt, also als Kampf nicht gegen, sondern f ü r das „Lehrgesetz"."

Es wäre vielleicht richtiger gewesen, hier auch in Anführungszeichen das Lehrgesetz aus dem Spiel zu lassen, um eine Verwechslung mit dem Lehrgesetz, auf das die heute bestehende Kirche Anspruch erhebt, zu vermeiden. Denn gerade darin besteht die Bedeutung H.s, daß er das Lehrgesetz der Kirche in Frage gestellt und damit die Frage nach der Existenz der lehrgesetzlich verfaßten Kirche hinterlassen hat.

* * *

Die Frage der Allgemeingültigkeit ist die Frage der Kirche. H. hat in seinem Kampf gegen das Lehrgesetz und die Allgemeingültigkeit der Dogmatik Ernst gemacht mit der Selbständigkeit der Religion, indem er gezeigt hat, daß es für sie keine außer ihr liegende Autorität, also keine fremden Wahrheitsmaßstäbe und Wahrheitskriterien gibt. Der Sinn seiner Frage nach der Entstehung des Glaubens ist kein anderer als der Frage nach der Möglichkeit, von Gott zu sprechen, und nicht bloß zu „sprechen", oder der Frage nach der Offenbarung, und seine Antwort lautet: Diese Möglichkeit kann in nichts anderem liegen, nicht in der Sittlichkeit, nicht in der Erkenntnis, nicht im kirchlichen Lehrgesetz, sondern allein darin, daß Gott zum Menschen gesprochen hat, im Glauben. Nur wer aus dem Glauben spricht, spricht glaubwürdig, doch gibt

---

[14]) Herrmann weist mehrfach auf den Zusammenhang hin zwischen Lehrgesetz und Weltherrschaft der Kirche.

es dafür keine äußere Legitimation, kein Amtszeichen, kein nachweisbares Recht. Das Ereignis, daß der Mensch einer ihn bezwingenden Wirklichkeit in irgend einer Gestalt begegnet, ein Ereignis, das ihm mehr widerfährt als er es erfährt, öffnet dem Menschen die Augen, macht ihm den Zutritt frei — und die „Allgemeingültigkeit" dieses Weges ist die, daß es keinen anderen Weg gibt — zum zweiten Teil der Dogmatik, der nicht ein unwesentliches Anhängsel an den ersten Teil ist, aber doch gegenüber dem ersten Schritt nur der zweite. Wie weit H. aus dieser Theologie die notwendige Folgerung für die Kirche gezogen hat, weiß ich nicht. Von öffentlichen Äußerungen ist neben anderen seine Antwort an Ihmels „von der dogmatischen Stellung des Kirchenregiments in den deutschen evangelischen Kirchen" bekannt. Hier ist jedoch nur von der kirchlichen Praxis die Rede, nicht von der Verfassung der Kirche.

Es handelt sich hier nicht um die Frage: Kirche oder nicht?, sondern nur darum, ob die Kirche in ihrer bisherigen Gestalt weiterbestehen kann und darf. In „Zwischen den Zeiten" 1926 S. 470 ff. wirft Thurneysen die Frage nach der Kirche auf. Er erneuert die reformatorischen Einwände gegen die römische Rechts- und Priesterkirche, in der „zuletzt und zutiefst der Mensch nicht durch Gott an Gott, sondern durch Menschen an Menschen gebunden werde", aber er erhebt diese Einwände nur gegen die katholische, nicht auch gegen die heutige evangelische Kirche. Hier fragt er nicht nach der Erfüllung ihrer Aufgabe und ihres Anspruchs. Er weiß: „es liegt alles daran, daß ich Gott wirklich begegne". Er sagt, daß Gott durch Aussendung des Heiligen Geistes verheißen habe, sein Wort, das „ferne, überlieferte Wort aus alter Zeit", immer aufs neue lebendig werden zu lassen, so daß es zur „erneuten Anrede der Menschen" wird.

„Praktisch, tatsächlich vollzieht sich das so, wie ich schon angedeutet habe und jetzt noch einmal unterstreichen möchte, daß das Wort Gottes, das in der Bibel niedergelegt ist, durch einen Verkündiger gepredigt wird. Predigen heißt nichts anderes als das alte Wort Gottes neu für uns Menschen von heute, als Wort Gottes in unsere Zeit hinein auszusprechen. Das wäre ein sinnloses Unternehmen, wenn nicht der Gott, von dem dieses alte Wort kommt, das gleiche, was er schon einmal getan hat, noch einmal tut: er geht selber ganz und gar ein in dieses unser menschliches Reden von ihm, so daß wir nun nicht mehr nur von ihm reden und hören, sondern er selber redet, und ihn selber hören wir aus dem Menschenworte reden." (S. 485.)

Aber geschieht das in Wirklichkeit? Ist das nicht, wenn statt „Wort" „Sakrament" gesagt wird, der volle Anspruch der Prie-

sterkirche? Bewegen wir uns hier nicht im gleichen Zirkel, daß die Kirche fundiert wird auf die Lehre vom Heiligen Geist und die Wirkung des Heiligen Geistes auf die Kirche, auf unsere heutige Kirche und die sonntägliche Kirchenpredigt? Spricht jeder Pfarrer „mit göttlicher Kraft und Autorität", nur kraft seines Amtes, nur weil er in der Kirche spricht? Ist diese Umkehrung erlaubt? Ist es erlaubt, sichtbare Kirche und die unsichtbare Kirche des Heiligen Geistes so ohne weiteres gleichzusetzen? Ist diese Gleichsetzung „glaubwürdig"? Steht die evangelische Kirche mit diesem theologisch begründeten Anspruch nicht auf demselben Boden wie die katholische Kirche, nur daß in dieser allerdings der Anspruch und seine Fundierung klarer, gründlicher und imponierender durchgeführt sind? Beruft sich die evangelische Kirche damit nicht ebenso auf den Besitz des „Wortes" wie die katholische auf die ununterbrochene Autorität und das Sakramentsrecht, um die Kluft zwischen der Gegenwart und der Stunde der Offenbarung, zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, zwischen Mensch und Gott vom Menschen aus zu überbrücken?

Diese Frage ist durch die Theologie Wilhelm H.s an die Kirche gestellt, und es ist heute nicht mehr erlaubt, an ihr vorbeizugehen. Er hat auf das Dritte jenseits von Kirche und Theologie hingewiesen. Seine Glaubenslehre ist kein Subjektivismus, denn ihr Schwerpunkt liegt nicht in der Position des Subjekts, sondern in der Negation, daß wir nicht über die Unsicherheit der eigenen Position hinauskommen, daß Religion nicht Sache des festen Standpunktes ist, sondern der Krisis.

Der Rembrandtdeutsche

Von

Georg Merz

In den amtlichen Aufzeichnungen des evangelischen Stadtpfarramtes München findet sich folgender Eintrag: „August Julius Langbehn, Kandidat der Philosophie an der hiesigen königlichen Universität, geboren zu Hadersleben am 26. März 1851, hat am 25. Mai 1875 persönlich seinen Austritt aus der Landeskirche erklärt. Grund: die eigene wissenschaftliche Überzeugung. Will keiner Kirche mehr angehören, auch nicht in die freie Gemeinde eintreten." 32 Jahre später, im Mai 1907 wurde auf dem kleinen Dorffriedhof zu Puch im Ampertal neben der geweihten Linde der seligen Edigna (einer fränkischen Königstochter, die aus ihrer Heimat geflohen als Einsiedlerin dort wundertätig wirkte), der gleiche August Julius Langbehn zur letzten Ruhe bestattet. Eine einfache Tafel auf dem schier ärmlichen Grab enthält neben dem Namen des Toten den Vermerk: Verfasser des Buches „Rembrandt als Erzieher" und eine Inschrift am Grab-Kreuz verkündigt: „Auch er war die Stimme eines Predigers in der Wüste". Diese Inschrift hat kein Geringerer veranlaßt, als der Bischof von Rottenburg, Paul Keppler. Der Mann, „der keiner Kirche mehr angehören wollte", ruht also an merkwürdigem Orte, in ausgezeichneter Weise geehrt von einem hohen kirchlichen Würdenträger, anerkannt als bedeutend für die ganze katholische Welt. Auf die kirchengeschichtlich und geistesgeschichtlich wichtigen Fragen, die mit dem Widerspruch zwischen dem Münchener Konvertitenbuch und dem Grab im Schatten der Edigna-Linde gegeben sind, suchen wir hier zu antworten. Wir tun es im Anschluß an das Buch des Dominikanermönches Benedikt Momme Nissen: „Der Rembrandtdeutsche", dem Bischof Keppler ein bedeutsames Geleitwort vorangestellt hat.[1])

August Julius Langbehn stammt aus einer holsteinischen Bauern- und Handwerkerfamilie, sein Großvater mütterlicherseits war

[1]) Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn. Von seinem Freunde Benedikt Momme Nissen. Freiburg 1926. 353 S.

lutherischer Pastor. In Hadersleben geboren, verlebte er seine Jugend in Kiel, weil sein Vater, ein Gymnasiallehrer, aus Unzufriedenheit mit dem dänischen Geist bald nach der Geburt seines berühmt gewordenen Sohnes Hadersleben verließ. In Kiel besuchte Langbehn das Gymnasium und die Universität, wo er zunächst Naturwissenschaften studierte und sich der Burschenschaft Teutonia anschloß. Am 70er-Krieg nahm er als Freiwilliger, schließlich als Offizier teil. 1872 kam er nach München, um Kunstgeschichte und Archäologie zu studieren. In ehrenvoller Freundschaft mit Leibl und Haider, der ihn, ebenso wie später Hans Thoma, gemalt hat und in hingebendem Studium bei dem Archäologen Brunn bildete er sich zu seinem eigentlichen Lebensberuf, dem des bewußten, für das gesamte Leben des Volkes verantwortlichen Kunstpädagogen. Fahrten nach Venedig und Rom vertieften seine Kenntnisse und Erkenntnisse und als er 1880 über „die Flügelgestalten der ältesten griechischen Kunst" promovierte, galt er als einer der hoffnungsvollsten Archäologen. Er wollte aber um keinen Preis in die akademische Laufbahn eintreten. Sein Zorn gegen die modernen Gelehrten war von Jahr zu Jahr grimmiger geworden. In Rom und in München zog er den Verkehr mit Künstlern und einfachen Leuten der Gesellschaft der Fachgelehrten vor. Ihre Gelehrsamkeit ließ er gelten, ihren Charakter erklärte er glattweg für minderwertig. Er nahm den Bruch mit seinem Lehrer, der ihm persönlich schmerzlich war, auf sich, noch mehr, er lieferte sich einem ungewissen von viel Armut und Entbehrung begleiteten Wanderleben aus, nur um dem ihm unwürdig erscheinenden Joch des Akademikers zu entfliehen. In den 80er Jahren arbeitete er, immer in sehr bedrängten Verhältnissen lebend, unterstützt von Freunden, denen er das Leben durch seine herrische Art in jeder Hinsicht schwer machte, an einem „unakademischen philosophischen Buch", durch das er die Welt reformieren wollte. 1890 ist dieses Buch erschienen. Es trug den Titel: „Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen". Bewundert und verhöhnt, nachgeahmt und parodiert beherrschte es einige Jahre die Öffentlichkeit. Dann verschwand es aus der öffentlichen Besprechung und der Verfasser, dessen Name nur kleinen Kreisen bekannt geworden war, verschwand erst recht. Durch Momme Nissen erfahren wir nun, daß Langbehn von 1893 an in immer mehr sich verschärfender Art sich von der modernen Zivilisation abwandte und der christlichen Kirche zukehrte. Berlin und Preußen waren ihm verhaßt, seine „von den

Preußen besetzte Heimat" war ihm verleidet. Darum ging er nach Wien und nach den österreichischen Landen, machte große Fahrten nach Südfrankreich, Spanien, Teneriffa, kehrte schließlich nach Deutschland zurück und begab sich nach kurzem Aufenthalt in Baden, wo er in Freiburg Hansjakob hörte und in der Herder'schen Buchhandlung nach katholischer Literatur sich umsah, nach Niedersachsen. Dort festigte sich sein Entschluß, katholisch zu werden. Bei den Dominikanern in Rotterdam vollzog er am 26. Februar 1900 den Übertritt, trat in enge Beziehungen zu Paul Keppler, inspirierte ihn in etwas gewalttätiger Arbeitsgemeinschaft zu seinem Buch „Mehr Freude" und setzte es durch, daß er als Bischof von Rottenburg ein Manifest erließ gegen den Modernismus. Da auch hier seine persönliche Eigenart längere Arbeitsgemeinschaft unmöglich machte, ging er mit dem getreuen Momme Nissen wieder nach München, ein Einsiedler in der Großstadt, immer mit Plänen beschäftigt. Vor allem bewegte ihn der Gedanke des Laienapostolates, um dem Versinken des modernen Katholizismus in die bürgerliche Bildung der modernen Welt entgegenzuwirken; aber auch die Möglichkeit einer Missionsreise durch den protestantischen Norden wurde erwogen. In die Öffentlichkeit trat er nur noch unter dem Namen seines Freundes Nissen, indem er im „Kunstwart" sich energisch zur Wehr setzte gegen die Propagierung der französischen Malerei durch Cassirer, Liebermann und Meier-Gräfe. Auf einer seiner kleinen Fahrten durch den von ihm innig geliebten bayerischen Osten starb er am 30. April 1907 in Rosenheim. Momme Nissen, dem Beispiel seines Freundes folgend, trat bei den Kapuzinern in Immenstadt über, wurde später Dominikaner und sieht nun seine Lebensaufgabe darin, den Nachlaß seines Freundes, den er schon in seinem Buch berücksichtigt hat, herauszugeben.

„Der Rembrandtdeutsche war vielleicht eine Mediokrität, aber die historische Bedeutung seines Buches ist unverrückbar", urteilte der Kunsthistoriker Karl Neumann. Daß der Rembrandtdeutsche als Persönlichkeit keine Mediokrität ist, machen schon die einfachen Daten seines Lebens klar. Daß es in unserer Zeit ein begabter, zu öffentlicher Wirkung drängender junger Gelehrter fertig gebracht hat, sich von allem Offiziellen abzukehren und auch noch nach dem Erfolg seines Werkes als Einsiedler zu leben, um ernsthaft seinen Weg weiterzugehen, bleibt eine erstaunliche Tatsache. Weiter

bleibt bestehen, daß das Buch „von unverrückbarer historischer Bedeutung" ist. In ihm ist der größte Teil der sogenannten Kulturkritik der letzten 30 Jahre vorweggenommen. Vieles, was später die Jugendbewegung als Losung ausgab, hat Langbehn schon 1890 verkündigt. Und alles, was die Lebensreformer der verschiedenen Richtungen unternommen haben, hat er in seinem Einsiedlerleben durchprobiert — von der neuen Kleidertracht bis zum Naturheilverfahren. Sein maßgebendes Urteil in Fragen der Kunst (man muß dabei weniger an seine Urteile über Rembrandt, als an seine Kunstwartaufsätze über Dürer und die moderne Kunst denken) wird auch von denen anerkannt, die ihm sonst wenig Geschmack abgewinnen können. Die Literarhistoriker vollends haben ihm bescheinigt, daß seine Bestimmung des nordischen Wesens und des bäuerlichen Charakters zum Urbild einer Fülle von modernen Romangestalten geworden ist. Er hat auch das ganze moderne Drängen auf Beachtung der Rassemerkmale vorweggenommen, hat aber zum Unterschied von den Rassefanatikern sich nie verleiten lassen, borniert das deutsche Wesen in einer Apotheose zu verklären. Wie er in Wien größere Freude hatte an dem fleißigen Tschechen, als an dem faulen und bequemen Wiener Gigerl, so hat er auf seinen Reisen in romanische Länder das urbane Wesen der Südfranzosen ebenso zu erkennen und zu schätzen vermocht, wie die Eigenart der Basken. Sein Einsiedlertum hat ihn fähig gemacht, schärfer zu sehen, wie die Führer der öffentlichen Meinung. Er sah 1892 nicht nur die Revolution voraus, sondern wußte sich, trotz seiner konservativen Hochschätzung der Monarchie von dem Kult des jungen Kaisers ebenso fernzuhalten, wie von einer verblendeten Überschätzung Bismarcks. Zu einer Zeit, als alles in Deutschland von der Notwendigkeit der Führung Preußens überzeugt war, dachte er großdeutsch, zu einer Zeit, als Berlin auf allen Gebieten den Ton angab, hat er bewußt Wien, München, überhaupt die Landschaften am Rande des Deutschtums in ihrer Bedeutung erkannt und für ihre Anerkennung als bestimmende Kraft innerhalb der deutschen Kultur gekämpft.

Wie kam es nun, daß dieser Mann den Protestantismus, in dem er erzogen war, niemals als Lebensmacht empfand? Er hat sich nicht nur ohne tieferen Kampf von ihm getrennt, er hat auch später, als ihm die Wahrheit der christlichen Botschaft immer eindringlicher vor Augen stand, keine Minute lang gezweifelt, zu welcher der christlichen Kirchen er sich bekennen müsse. Darin scheint

mir die besondere Frage zu bestehen, die der Rembrandtdeutsche an uns richtet. Es muß offen und dankbar anerkannt werden, daß alle seine Aufzeichnungen frei sind von irgendwelcher Verunglimpfung des evangelischen Glaubens und der evangelischen Kirche, auch sein Biograph pflegt einen selten vornehmen Ton [2]) und Bischof Keppler sagt ausdrücklich, hierin völlig mit Langbehn und Nissen übereinstimmend, daß Langbehns Sendung vor allen Dingen die eines Bußpredigers an die katholische Welt sei. Aber selbst wenn Momme Nissen es nicht ausdrücklich sagen würde, daß Langbehn der Mann gewesen sein könnte, durch dessen Hingabe sich der konfessionelle Riß, der durch das deutsche Volk geht, schließen könnte, müssen wir das Wort dieses sonderlichen Predigers auch als eine an uns gerichtete Mahnung und Frage hören. Die großen Heiligengestalten, die Langbehn auf seiner Wanderung und bei seinen Studien kennen lernte, waren ihm ohne weiteres Symbole des katholischen Kirchentums, Männer und Frauen, die ihn vor die Frage stellten, was das für eine Kirche sein müsse, die solche Gestalten hervorbringe. Seine Bewunderung für Charaktere, wie Claus Harms, und Persönlichkeiten, wie Bodelschwingh, hat ihn offenbar nie zu der Frage veranlaßt, was das für eine Lehre und für eine Kirche sein müsse, die hinter diesen Gestalten steht.

Diese Haltung ist zum großen Teil in seiner seelischen Eigenart begründet. Der Mann, mit dem es so furchtbar schwer war, einigermaßen auszukommen, von dem selbst sein getreuer Freund und Jünger Momme Nissen zugeben muß, daß seiner „Adamsseele" ein gutes Stück „Autismus" beigemischt war, mußte im Ringen um seine Selbständigkeit notwendig zum Kämpfer gegen die Tradition werden, aus der er stammte. Aber psychologische Erwägungen bringen hier wie überall nur in den Vordergrund der Dinge ein gewisses Licht; weiter führt die Feststellung seines Biographen, daß die Abkehr vom kirchlichen Denken bei Langbehn im Zusammenhang stand mit seiner auf den preußischen Gymnasien erworbenen humanistischen Bildung. Es gilt also für Langbehn und für die Zeit vor dem 70er Krieg das Gleiche, was der bekannte Dichter des Weltkrieges Ernst Jünger für seine Schuljahre unmittelbar vor dem großen Krieg bezeugt: „im protestantischen Norden heid-

[2]) Daß S. 177 Luther in den Zusammenhang mit einem titanischen Idealismus gerückt wird, wird man einem Dominikaner nicht verübeln. Dagegen wäre es angebracht, das dort angeführte Lutherzitat auf seine Richtigkeit zu prüfen.

nisch erzogen". In der Welt, in der er erwuchs, traten Langbehn zwar der Staat, die Bildung, das Volkstum als lebendige gestaltende Mächte entgegen, nicht aber die Kirche. Dies war verhängnisvoll für seine ganze spätere Entwicklung. Er glaubte von der Bedeutung des Protestantismus für die moderne Kultur zu wissen, kirchenbildende und damit kulturkritische Kraft traute er ihm nicht zu. Nun offenbarte ihm seine Lebenserfahrung die Brüchigkeit des modernen Staates und der modernen Bildung, schließlich sogar die Fragwürdigkeit eines rein geographisch-anthropologisch aufgefaßten Volkstums. Es blieb ihm nur noch die Kirche als fester Hort übrig, Kirche aber hieß für ihn folgerichtig katholische Kirche.

Zunächst freilich erwartete er alles vom wahren Volkstum und der wahren Bildung. Dem Staat stand er ablehnend gegenüber, so sehr er ein Lobredner des deutschen Volkstums war und Männer, wie Bismarck und Moltke pries. Das Feldherrngenie der Niederdeutschen erkannte er mit hohen Worten an. Der Militärstaat behagte ihn nicht. Von seiner eigenen Militärzeit sprach er selten, und wenn er es tat, mit Unmut. Er vermißte beim preußischen Militär alles Menschliche. Um das Menschliche aber war es ihm zu tun. Er fand es in der auf die Antike gegründeten Bildung und vor allem in dem niederdeutschen Volkstum.[3]) Im niederdeutschen Wesen, für das ihm Beethoven und Shakespeare, Moltke und Cromwell, die Oranien und Carlyle ebenso charakteristisch sind, wie Rembrandt, sieht er die völlige Ungezwungenheit ursprünglichen Wesens, das vollendete Sichgehenlassen, das tätige, freie ungeknickte Wachstum von innen heraus, die eigentümliche Mischung der entgegengesetzten Eigenschaften verkörpert, die zusammenge-

[3]) In seinem 1887 verfaßten Aufsatz „Niederdeutsches" (Felsenverlag Buchenbach), den Momme Nissen eben neu herausgegeben hat und der eine viel erfreulichere Lektüre bietet, als das Erziehungsbuch selber (von Momme Nissen neu herausgegeben bei Hirschfeld Leipzig, 380 S.), bemüht sich Langbehn, die enge Verwandtschaft zwischen griechischem und niederdeutschem Geiste nachzuweisen. Hier lehrt er auch das abendländische Wesen von Griechenland bis zur anglo-amerikanischen Kultur als Einheit zu verstehen und weist mit Nachdruck auf die große Bedeutung hin, die das Niederdeutsche für die Formung dieser Kultur hatte, wobei er in großen, weitausholenden Perspektiven Beispiele für das formende Gesetz der gleichen Kultur in den verschiedensten Epochen der Geschichte gibt. Seine Art zu betrachten, legt die Vermutung nahe, daß Spengler von ihm angeregt wurde, zumal auch andere Thesen Spenglers, wie z. B. die Forderung der eisernen Politik, sich bei Langbehn finden.

halten sind von den zwei Grundtugenden des „Starkmutes, der nicht bricht und der Nachgiebigkeit, die nicht reißt". Sie geben dem Niederdeutschen die Kraft, beim Geschichtlichen zu beharren, es hochzuschätzen und auf ihm weiterzubauen, zugleich Bedingung, wie Ziel seines Wachstums. Dieser auf dem Volkstümlichen sich aufbauenden, dem Volkstümlichen zugewandten Bildung wollte er dienen. Um ihretwillen wählte er Rembrandts Namen zur Losung, dessen Wort: „an meinen Bildern müßt Ihr nicht schnüffeln, die Farben sind ungesund", er zum Ausgang nahm, um für die sachliche Erkenntnis gegen jedes oberflächliche Kennertum zu streiten, um ihretwillen pries er in den ersten Auflagen seines Erzieherbuches Luther, in dem er die schöpferischen Tiefen des Volkslebens sich aufschließen sah, um ihretwillen glaubte er zum Kampf aufrufen zu müssen gegen die offizielle Bildung. Ihre Träger waren ihm die modernen Professoren, ihre Hauptstadt Berlin. Männer aus dem Volk, wie Dahlmann und Jakob Grimm gelten ihm als die letzten wirklichen Gelehrten. Von Dahlmann zitiert er das Wort: „Der Weg des deutschen Professors ist mit Gemeinheit gepflastert", von Grimm führt er als Verdikt über die moderne Entartung das Urteil an: „Die Charaktere vieler Professoren fingen an, sich zu entblättern, gleich den Bäumen des Herbstes bei einem Nachtfrost." Die modernen Träger des wissenschaftlichen Gedankens ließ er nicht mehr als Führer des Volkes gelten. Gelehrsamkeit ohne Charakter sei nicht mehr Bildung. Was aber Berlin anlangt, so hat er es schließlich geradezu gehaßt. Mit Zustimmung und Billigung erinnert er an seinen Landsmann Carstens, der einen Ruf nach Berlin mit den Worten ablehnte: „Wenn ich einst vor meinem Gott Rechenschaft ablegen soll, so will ich nicht sagen, Herr, ich habe das mir anvertraute Pfund in Berlin vergraben". Sein Erlebnis mit Wildenbruch ist für seine Stellung zum wilhelminischen Deutschland genau so charakteristisch, wie sein Bruch mit Hans Thoma. Jenen würdigte er bei einer festlichen Gesellschaft, die dem Dichter zu Ehren veranstaltet war, zum Schrecken aller anderen Gäste als unerträglichen Phrasenmacher, von diesem schied er unmutig, weil er nicht ihm zuliebe auf seinen neudeutschen, gebildeten Verkehr verzichten wollte. Nun war aber der Protestantismus des 19. Jahrhunderts in erster Linie preußischer Protestantismus. Professoren waren seine Kirchenväter, Berlin seit 1870 unbestritten seine Hauptstadt, die Berliner Hofprediger seine Führer. Es konnte nicht ausbleiben, daß Langbehn, der in seinem

Erzieherbuch noch versucht hatte, Luther im Zusammenhang mit der Mystik zu sehen und ihn in strengen Gegensatz zu den Humanisten zu rücken, auf die Dauer nicht umhin konnte, den Protestantismus grundsätzlich preiszugeben.

Diese demonstrative Bevorzugung des Katholizismus gegenüber dem Protestantismus erfolgte, als das Rembrandtbuch von katholischer Seite überraschend günstig aufgenommen wurde. Paul Keppler, damals noch Professor in Tübingen, besprach es anerkennend und der Kreis um den bayerischen Publizisten Jörg trat mit dem Verfasser in enge Fühlung, wobei er als Grund für die begeisterte Aufnahme des Rembrandtbuches in katholischen Kreisen die einfache Tatsache anführte, daß in diesem Buch von einem modernen Schriftsteller der Katholizismus ernst genommen werde, was ihm seit dem Kulturkampf nie widerfahren sei. Diese persönlichen Begegnungen waren es, die ihn nach München und Bayern, nach Wien und Österreich zogen. Bei seiner Hochschätzung des Volkstümlichen konnte es dann nicht ausbleiben, daß ihm die Verbundenheit des Volkes mit einer althergebrachten Gottesverehrung, wie sie dort zulande lebendig war, mächtigen Eindruck machte. Von hier aus allein ist es zu verstehen, daß ein Mann, der allen Äußerungen des Lebens kritisch gegenüberstand, das Wallfahrtsleben von Alt-Ötting ohne jeden Vorbehalt bejahte und bewunderte.

Es waren aber doch nicht nur diese persönlichen Schicksale, die ihn, den entschlossenen Individualisten, zu einem unbedingt gehorsamen Sohn der römischen Kirche machte. Bei ihm ist es keine Rechthaberei und keine Selbsttäuschung, wenn er behauptet, daß seine Anschauungen sich im Grunde nie gewandelt hätten. Merkwürdig geradlinig verläuft die Linie seiner Entwicklung vom modernen Individualisten zum Lobredner der katholischen Kultur. Die Stunde der Besinnung kam mit der Entdeckung, daß *Individualität* ohne Autorität nicht möglich sei. Nur der von einer Autorität gebändigte Mensch könne leben, könne herrschen, ein autokratischer Despot, wie Nietzsche es im Grunde gewesen sei, müsse zugrunde gehen. Diese *Autorität* fand er in der römischen Kirche, die ihm auch die Erfüllung seiner beiden anderen Ideale brachte. In der bischöflichen Sukzession und in der Tradition der Lehre fand er die *Kontinuität*, unter deren Voraussetzung allein schöpferische Kräfte Geschichte bauen und wahren können. In der Gestalt des Heiligen fand er in idealer Vollkom-

menheit die große Persönlichkeit, nach der er verlangte („Heiligkeit ist chemisch reine Persönlichkeit"). Sein Entschluß, katholisch zu werden, wird von solcher Erkenntnis aus verständlich, klar wird aber dabei auch, daß er auf seinem Wege nie in die Nähe der Erkenntnis kam, die der Reformation zugrundeliegt.

Ein einziges Mal schien sie am Rande seines Lebensweges aufzuleuchten. In seinem Aufsatz über niederdeutsches Wesen spricht er auch von John Knox und sagt von ihm: „. . . er möchte den Tempel der Wahrheit umstürzen, damit nicht in ihm gelegentlich die Lüge verehrt würde". Er muß hier leise karikieren, um so der Notwendigkeit, über die Kontinuität der Geschichte ernsthaft nachzudenken, zu entgehen. Hier hätte ihm der Zug des germanischen Wesens, der dem biblischen Geist am verwandtesten war und der Luther und Kierkegaard bestimmendes Gepräge gab, klar werden können, hier hätte er zu der Erkenntnis gelangen können, daß Kontinuität nur in Gott dem Schöpfer liegt, der darum auch die Kirche in seinem Wort und durch seinen Geist allein begründet. Darum kann auch Autorität nicht das Recht einer geschichtlich greifbaren Macht sein, darum kann auch nicht der heilige Mensch als menschlich möglich behauptet und gewahrt werden.

Es ist das Verdienst Langbehns, daß er mit Entschiedenheit dem modernen Heidentum absagte und mit dem Fanatismus des neugewonnenen Gläubigen das Humanistische bekämpfte. Der Ort, von dem aus er diesen Kampf führte, ist die mönchisch-hierarchische Kirche. Seine Bewunderung für den Papst ist echt, seine Hingabe an die großen Heiligengestalten hat etwas Rührendes. Er sieht sie in der gleichen Richtung, wenn auch in höherer Ebene, wie einst die Heroen des persönlich-individuellen Lebens, die er in seinem Erzieherbuch gefeiert hat. Die Relation des Heiligen zum begnadeten Sünder bleibt ihm verborgen.[4]) Er weiß um deutsche Mystik und weiß um den Humanismus und bemüht sich, in eine dieser Kate-

[4]) Man kann Langbehn gegenüber den Eindruck nicht loswerden, daß es ihm sein steiler Moralismus unmöglich machte, jene Überlegenheit zu gewinnen, die mit der Predigt von der Gnade verbunden sein darf. Bei seinem Bruch mit Hans Thoma, dem er sein tolerantes Geltenlassen absolut nicht verzeiht, müssen doch unsere Sympathien entschieden auf der Seite Thomas sein. Warum hat auch dieser feine Kenner des deutschen Wesens sich die Beobachtung entgehen lassen, auf Grund deren Theodor Fontane einmal sagt, daß der protestantische Deutsche nur dort wahrhaft lieben könnte, wo er Menschen gegenüberstände, bei denen ihm nicht nur ihre Größe, sondern auch ihre Schwächen bekannt wären, weshalb z. B. Moltke Bewunderung, aber nicht Liebe fand?

gorien Luther und die Reformation einzufügen. Zu erkennen, was die Reformation eigentlich war, sind seine Augen gehalten. Darum vermag er auch nicht das Evangelium von der Erschütterung aus, in der die Reformatoren vor der Majestät Gottes innehielten, zu sehen und kann darum ungescheut auch als „Bekehrter" die Forderung nach Stil, Haltung und Form erheben.

Wir werden gut daran tun, auf den Rembrandtdeutschen zu hören, wenn er uns mahnt, darüber nachzudenken, wie sehr der moderne Protestantismus im Bann des Humanismus steht. Wir werden im Zusammenhang damit erkennen müssen, daß er beeinflußt von Staat und Kultur es versäumt hat, die Kategorie der Kirche ernsthaft zu denken und ernsthaft zu leben. Wenn man aber im Gefolge des Rembrandtdeutschen glaubt ein Recht zu haben, zu einer neuen Reformation aufzurufen und uns die Synthese von Christentum und Deutschtum vor Augen stellt, wie sie die „Dominikanerkultur des 13. Jahrhunderts" hervorgebracht hat, werden wir die Zustimmung verweigern. Bevor zu einer neuen Reformation aufgerufen werden kann, muß bedacht werden, was die Reformation des 16. Jahrhunderts wirklich wollte. Kirche, ja, aber Kirche der Buße, Kirche des Evangeliums, wartende Kirche, im strengen Sinn gehorsame Kirche. Wir freuen uns, daß gerade um den Rembrandtdeutschen herum vor einer Vergötzung der Kirche gewarnt wird, aber wir möchten diese Mahnung nicht nur gegenüber der Freude an der Organisation und an der äußeren Macht erheben, sondern auch gegenüber jedem Bemühen, an Stelle von Gottes Majestät, eine irdische Macht zu setzen. Nur so kann das erreicht werden, was wohl auch Langbehn das Höchste war, Ehrfurcht vor der Wahrheit, nur so auch das, was die Reformatoren hatten und was der moderne Protestantismus ebensowenig hat, wie die Kirchenrenaissance des Rembrandtdeutschen: die Lebensnähe zu der Wirklichkeit, in der wir stehen.

Anmerkungen

v. Walter, Deutschtum und Christentum
(Langensalza, Beyer & Söhne. 95 S.)

Diese Schrift, aus lebhafter Teilnahme an den bewegenden Fragen der Gegenwart hervorgegangen, ist von der Überzeugung getragen, daß das Christentum zur Entfaltung seiner eigentlichen Kraft erst durch die Berührung mit dem jungen germanischen Volk Gelegenheit bekam. Denn hier

ſtand ihm ein junges unverbrauchtes Volk gegenüber, während in der ausgehenden Antike das ſterbende Volk der Römer und Griechen nicht mehr die Kraft hatte, einen richtigen Ausgleich zwiſchen dem „Reiche Gottes“ und der Welt zu ſchaffen, ſondern in der aſketiſchen Lebenshaltung zum Phariſäismus zurückbog und in der mit ſchlechtem Gewiſſen feſtgehaltenen Staatskirche zu einem in jeder Hinſicht brüchigen Kompromiß kam. Die Germanen dagegen waren frei von ſolcher Skepſis, vermochten daher in ungebrochener Kraft Gott als die Realität zu erfaſſen, die er im neuen Teſtament iſt, konnten ſich durch die chriſtliche Botſchaft heilen von der ſchwermütigen Untergangsſtimmung, die über ihren älteſten religiöſen Zeugniſſen liegt, konnten durch die ſtrenge Ethik der Bibel Bändigung ihrer elementaren Triebe erfahren, durften aber auch dem Chriſtentum ihre jungen Kräfte leihen, um das Evangelium zu dem zu machen, was es ſein ſoll, zu einem Salz der Erde.

„Größtmögliche Ausnützung der Willenskraft und größtmögliche Innerlichkeit der Gemütseinſtellung“ iſt nach W. das Weſen der deutſchen Seele. Dabei verſteht er unter Gemüt oder Herz die Summe „aller Vorſtellungen und Anſchauungen, die das Gefühl in Erregung verſetzen“. Der Gang des Chriſtentums im deutſchen Volk iſt nun nach ſeiner geſchichtlichen Auffaſſung davon beſtimmt, daß einmal das Willensmäßige zu ſtark betont wird, wodurch die Gefahr entſteht, daß bloße Werkgerechtigkeit den Glauben verdrängt, zu anderen Zeiten wiederum die Innerlichkeit dominiert und ſo bloßes Gefühlschriſtentum die hohen Vorſtellungen von der Majeſtät des fordernden Gottes verflüchtigt. Vor allem ſchwankt zwiſchen dieſen Einſichten die Geſchichte des mittelalterlichen Chriſtentums hin und her. Erſt Luther hat durch den „Primat des Gemüts“ eine Lehre zu verkündigen und eine Frömmigkeit darzuſtellen vermocht, „in der beiden Bedürfniſſen Rechnung getragen wurde und damit eine Form der Religion gefunden wurde, die dem Beſten, was die deutſche Seele hat, Genüge gibt.“ Hierin iſt nach W. auch das religiöſe Empfinden des Urchriſtentums wieder getroffen worden.

W. glaubt damit das Weſentliche der Reformation ausgeſprochen zu haben („Rechtfertigung allein aus Glauben bedeutete für Luther ſoviel wie eine Neueinſtellung des Gemüts, aus der heraus der ſittliche Wille den Antrieb zum rechten Handeln gewinnt“). Es erſcheint darum nicht verwunderlich, daß er in Schleiermachers Beſtimmung der Religion und ihres Verhältniſſes zur Herzensſittlichkeit zum Unterſchied der Moral etwas durchaus Luthernahes ſieht. Verwunderlich iſt aber, daß die von ihm mit großer Entſchiedenheit geltend gemachten Momente des Majeſtätiſchen in Gott, des „Ganz Anderen“ (die er doch ſelbſt in deutlichem Gegenſatz ſieht zu der von Schleiermacher behaupteten Einheit von Gott und Menſch), ihn nicht irre machen konnten in ſeiner Behauptung, daß die lutheriſche Predigt von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben ſich in der Behauptung eines „Primat des Gemüts“ erſchöpft. Durch dieſe katſtrophale Unausgeglichenheit erleidet der Wert der Schrift empfindlichen Schaden.

Verantwortl. Herausgeber: Pfarrer Georg Merz in München, Arcisſtr. 44/II.
Druck von Albert Sighart, Fürſtenfeldbruck.

Der Begriff der Kirche

Vortrag, gehalten in der Hochschulgruppe der Zentrumspartei in Münster i. W. am 11. Juli 1927

von

Karl Barth

Wir wollen uns Alle keinen Augenblick darüber täuschen: unser heutiges Zusammensein bedeutet ein Wagnis erster Ordnung. Ich gestehe, daß ich froh bin darüber, mit der Annahme der freundlichst an mich ergangenen Einladung dazu wenigstens nur die halbe Verantwortung dafür zu tragen. Können Katholiken und Protestanten denn überhaupt ein theologisches Gespräch miteinander führen, wenn es sich nicht bloß um ein historisches oder auch praktisches Thema, sondern allen Ernstes um eine Sachfrage, um einen Begriff aus der christlichen Dogmatik handeln soll und nun noch gar um den Begriff, von dem jeder Erfahrene weiß, daß gerade er bei jedem auch nur einigermaßen gründlichen Versuch einer Verständigung zwischen hüben und drüben aufzutauchen pflegt als die Grenze, an der Sic et Non unerbittlich aufeinander stoßen und alle Verständigung ein Ende hat, alle etwa scheinbar schon erreichte Verständigung wieder fragwürdig wird — den Begriff der Kirche? Ich würde antworten: Wenn ein solches Gespräch einmal gewagt werden soll (und es liegt hier in Münster ja wirklich nahe, das einmal zu tun), dann sinnvoller Weise ein Gespräch über eine ernsthafte d. h. über eine dogmatische Frage und dann eben gerade über diese Frage, an der sich, wenn nicht alles täuscht, die Geister scheiden — auch wenn das Ergebnis im besten Fall bestimmt kein anderes sein kann, als das, daß wir uns verständigen darüber, warum und inwiefern wir uns rebus sic stantibus nicht verständigen können. Darum ist unser heutiges Unternehmen ein Wagnis, weil es bestenfalls mit diesem Ergebnis endigen kann. Ich würde nun freilich dieses Ergebnis für einen Gewinn halten. Im 16. und 17. Jahrhundert haben sich Katholiken und Protestanten noch in die Augen gesehen, grimmig, aber in die Augen, und dann haben sie miteinander geredet, scharf und böse, aber wirklich miteinander geredet, während wir heute, des langen Zaders, aber vielleicht doch auch des christlichen Ernstes in dieser Hinsicht müde, so ziemlich auf der ganzen Linie an einander vorbeisehen und vorbeireden, in einer

unfruchtbaren, in einer des hohen Geheimnisses, um das es hüben und drüben auf alle Fälle geht, nicht würdigen Weise gegen oder vielmehr im Grunde teilnahmslos neben einander stehen. Ich habe die Einladung hieher zu kommen, angenommen, weil ich dieses Zusammensein als einen Versuch auffasse, uns gegenseitig ernst zu nehmen. Sich ernst nehmen, kann gerade zwischen solchen, die im *Letzten*, die in *Christus* nicht einig sind — und das sind wir allerdings *nicht* — nicht etwa bedeuten: sich menschlich freundlich begegnen, sich ruhig und aufmerksam anhören, sich in allerlei Nebensachen gegenseitig anerkennen, sich wohl auch in der großen kritischen Hauptsache eine gewisse bona fides, wenn auch als Irrenden gegenseitig zu sprechen — so gewiß wir das alles auch tun wollen — sondern: die ganze Last des Gegensatzes als Last und als Last des Gegensatzes beiderseitig wieder einmal auf sich nehmen — man dispensiert sich ja so oft davon, daran zu denken, daß sie da ist — also den Andern da drüben, der sich auch einen Christen nennt, *sehen*, aber wirklich sehen in seiner ganzen erschreckenden Andersgläubigkeit, in seiner unheimlichen Abgewendetheit von dem, was uns selbst zentralste und unerschütterlichste christliche Wahrheit ist, und uns dabei klar machen, daß er seinerseits genau in derselben Weise über uns erschrocken ist — das große schmerzliche Rätsel der Kirchenspaltung, der Spaltung gerade da, wo es keine Spaltung geben dürfte, wo die Spaltung eine contradictio in adjecto ist, — dieses Rätsel wieder einmal zu sich reden lassen, um dann als besserer, überzeugterer, aber doch wohl auch etwas nachdenklicherer Katholik oder Protestant, sehnsüchtiger nach dem Frieden in Christus, den wir jetzt nicht kennen, ausschauend, vom Platze zu gehen. Unter dem Aspekt, daß es uns vielleicht gelingt, uns in diesem Sinne gegenseitig ernst zu nehmen, kann ich es verantworten, hier das Wort zu ergreifen.

I.

Die Zertrennung der abendländischen Christenheit, die vielleicht nirgends so grell in die Erscheinung tritt wie in ihrer Uneinigkeit gerade über den Begriff der Kirche, ist darum so ernsthaft, weil man von keiner Seite im Ernst wird leugnen können, daß es wirklich *dasselbe Objekt* ist, über dessen rechten Begriff man sich nicht einigen kann mit allen schweren Folgen, die sich von hier aus ergeben. Es steht nicht so, daß Katholiken und Protestanten etwa eine ganz andere Wirklichkeit meinten, wenn sie von der Kirche reden. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß wir teilweise *auch* andere

Wirklichkeiten sehen, aber der Streit darum kann nur deshalb wichtig und notwendig werden, weil wir vorher und vor allem dieselbe Wirklichkeit so ganz anders sehen hüben und drüben, wenn wir nicht sagen müssen: weil dieselbe Wirklichkeit uns nach Gottes unerforschlichem Ratschluß hüben und drüben so ganz anders ansieht, so anders, daß wir uns über den rechten Begriff von ihr nicht verständigen können, daß wir in Christus nicht einig, sondern uneinig sind, daß wir an die Kirche nicht denken können, ohne an ihren unheilvollen Riß denken zu müssen. Darum, weil wir so anders aliter sehen, sehen wir dann teilweise wirklich auch Anderes alia, kommt zu dem Streit über das quale hinzu der prinzipiell sekundäre Streit über das quantum z. B. über den Vorrang der Funktionen der Kirche: ob Sakraments- oder ob Predigtkirche, über das Verhältnis der Träger der kirchlichen Gewalt zum übrigen Kirchenvolk, über die Tragweite der kirchlichen Autorität, über die besonderen Prädikate der Lehr- und Jurisdiktionsgewalt des Bischofs von Rom für die Gesamtkirche u. dgl., alles brennende und entscheidende Fragen wahrhaftig, aber brennend und entscheidend doch nur darum, weil wir vorher und im Grunde über etwas ganz Anderes streiten. Um auf dieses ganz Andre aufmerksam zu machen, möchte ich zunächst nachdrücklich darauf hinweisen, daß wir in der Substanz schon — ich sage nicht etwa einig sind, aber dieselbe Wirklichkeit sehen, wenn wir von der Kirche reden. Man macht sich die Diskussion von beiden Seiten viel zu leicht, wenn man damit nicht rechnet, wenn man sich den Gegner durch Überhören der wichtigsten Dinge, die er auch weiß und auch sagt, konstruiert, als kniee er vor irgend einem fremden Götzenbild, während man sich bei genauerem Hinhören sagen müßte, daß er wohl denselben Gott anbetet, aber in so unvereinbar anderer Weise, daß ein gemeinsames Anbeten faktisch nicht stattfindet, daß von beiden Seiten das Vorhandensein der wahren Kirche auf der Gegenseite — aller gutmütigen Aufklärungstoleranz zum Trotz — in Abrede gestellt werden, daß das bittere Wort „Andersgläubige" in Kraft treten muß. Lassen Sie mich zunächst diesen (also ganz und gar nicht irenisch gemeinten) Satz, daß Katholiken und Protestanten dieselbe Wirklichkeit sehen, wenn sie von der Kirche reden, an den wichtigsten Bestimmungen dieses Begriffs erläutern.

Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. So der Wortlaut des gemeinsamen Symbols und Bekenntnisses. Gehen wir diesen Worten in Kürze nach:

1. Significat ecclesia evocationem (Cat. Rom. I 10, 2). Die Kirche ist die Einberufung des Volkes Gottes, des auf Grund des Bundes zwischen Gott und den Menschen durch Christus geschaffenen, durch den heiligen Geist erweckten Volkes des Glaubens. Es ist ebenso unrichtig, wenn man auf protestantischer Seite meint, der Katholizismus verstehe unter evocatio nur das Aufrufen als solches, also die Kirche nur als „magisch" wirkende Heilsanstalt, wie wenn man auf katholischer Seite meint, der Protestantismus verstehe die Kirche eben nicht als göttliche Stiftung, sondern nur als eine Korporation frommer oder fromm sein wollender Menschen. Hören Sie folgende zwei Definitionen der Kirche: a) Was glaubst du von der heiligen allgemeinen christlichen Kirche? Daß der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlecht ihm eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben durch seinen Geist und Wort in Einigkeit des wahren Glaubens von Anbeginn der Welt bis ans Ende versammle, schütze und erhalte und daß ich derselben ein lebendiges Glied bin und ewig bleiben werde. b) Die Kirche ist eine congregatio fidelium qui scilicet ad lucem veritatis et Dei notitiam per fidem vocati sunt, ut, rejectis ignorantiae et errorum tenebris, Deum verum et vivum pie et sancte colant illique ex toto corde inserviant. Wer müßte nicht sagen, daß die erste Formel mehr den Stiftungs-, die zweite Formel mehr den Gemeinschaftscharakter der Kirche erkennen läßt? Dort ist Christus, hier sind die fideles das Subjekt. Nun ist aber gerade jene Formel die des Heidelberger Katechismus, diese die des Catechismus Romanus (a. a. O.). Ich erwähne dies nur, um darauf hinzuweisen: der Protestantismus scheint das objektive, der Katholizismus das subjektive Moment im Begriff der Kirche auch zu kennen, und es hätte wenig Sinn, sich etwa hier anzugreifen.

2. Die Kirche ist *eine*, so gewiß nur ein Gott ist. Sie ist der Leib Christi auf Erden, der nur einer sein kann. Es ist ein Unding, von mehreren gegeneinanderstehenden Kirchen zu reden. Kommt dgl. in Wirklichkeit vor, so ist die eine die wahre, so sind die andern falsche Kirchen, Nicht-Kirchen, so kann nur in Erinnerung an die göttliche Stiftung *der* Kirche darauf rekurriert werden, daß die Angehörigen jener, sine fraude ihrerseits irregehend, im Grunde (etwa wie dies Papst Pius IX. gegenüber Kaiser Wilhelm I. geltend gemacht hat) der einen wahren Kirche angehörten. Man muß unterscheiden zwischen der ecclesia triumphans im Himmel und der ecclesia militans auf Erden, zwischen der Kirche des alten und der

des neuen Bundes, zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, man darf aber mit dem allem die Einheit der Kirche nicht in Frage stellen. Die zuletzt genannte Unterscheidung scheint und ist wohl auch kritisch. Der Protestantismus betont bekanntlich diese Unterscheidung. Aber man darf auf der Gegenseite nicht überhören, daß auch nach protestantischer Lehre die unsichtbare und die sichtbare Kirche eine und dieselbe ist, nicht zwei Spezies eines Genus, sondern zwei Prädikate desselben Subjektes, daß der coetus electorum, die unsichtbare Kirche der nicht nur Berufenen, sondern auch Erwählten also nicht eine civitas platonica irgendwo oberhalb der sichtbaren, sondern mit dieser in ihrem zweideutigen Bestand identisch ist. Die katholische Dogmatik betont die Sichtbarkeit der Kirche, anerkennt aber doch, daß es auch in Bezug auf die Kirche so etwas wie das Verhältnis von Leib und Seele gebe, von denen die letztere nur geistig, nur „bis zu einem gewissen Grade" wahrnehmbar sei (Bartmann, Lehrb. d. Dogm. II 389 f.) und der Cat. Rom. (I 10, 6, 7) lehrt ausdrücklich, daß in der Kirche, wie die reinen und unreinen Tiere in Noahs Arche Gute und Böse äußerlich ununterscheidbar beieinander seien. Eine für Menschenaugen unsichtbare Abgrenzung der Kirche in der Kirche, bei der bekanntlich u. U. sogar ein Papst zur Linken zu stehen kommen kann, scheint demnach auch hier vorgesehen zu sein. Ebenfalls zu dem Punkte Einheit der Kirche ist zu bemerken, daß auch in der Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche ein substantieller Gegensatz nicht zu bestehen scheint. Zu den berühmten Väterworten, die die katholische Dogmatik hier anzuführen pflegt, wie: ubi ecclesia ibi et spiritus Dei et ubi spiritus Dei illic ecclesia, oder: extra ecclesiam nulla salus, oder: ego evangelio non crederem nisi ecclesiae catholicae me commoveret auctoritas bekennt sich auch die protestantische Dogmatik. Die Kirche ist nach Luther (Gr. Kat. z. 3. Art.) „die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbart und treibet, die Herzen erleuchtet und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben" und es ist nach Calvin die discessio ab ecclesia nicht mehr und nicht weniger als Dei et Christi abnegatio (Instit. IV 1, 10).

3. Die Kirche ist *heilig*, abgesondert nach ihrem Ursprung und nach ihrer Bestimmung als Ort und als Mittel des göttlichen Tuns der Offenbarung und Versöhnung im Unterschied von jeder andern Anstalt und Gemeinschaft. Inwiefern ist sie sancta? Hören

Sie wiederum zwei Definitionen: a) Sie ist heilig inter tot peccatores .... quod, veluti corpus cum sancto capite, Christo Domino conjungitur; b) quia quoscunque elegit Deus eos justificat reformatque in sanctitatem ac vitae innocentiam quo in illis reluceat sua gloria. Wer würde nicht diesmal die objektiv bestimmende erste Formel für die protestantische, wahrscheinlich calvinische halten, die zweite aber mit ihrem Nachdrucklegen auf die Heiligung der Glieder für die katholische. In Wirklichkeit ist die erste die des Cat. Rom. (I, 10, 12), die zweite die Calvins (Cat. Genev., Müller S. 125), wobei ja kein Zweifel sein kann, daß der Protestant auch jene, der Katholik auch diese mit Freuden unterschreiben könnte. Hieher gehört ferner der ebenfalls gemeinsame Satz, daß die Kirche als Ganzes, in fundamento fidei nicht irren, daß das Volk Gottes als solches, was auch von den Einzelnen und im Einzelnen zu sagen sein möge, sein Ziel nicht verfehlen kann, also der Satz von der wesentlichen Infallibilität und Perennität der Kirche. Einverständnis scheint aber auch darüber zu herrschen, daß die Heiligkeit der Kirche von der Heiligkeit Gottes wohl zu unterscheiden sei, weshalb nicht etwa nur Calvin (Instit. IV 1, 2), sondern auch der Cat. Rom. (I 10, 19) Gewicht darauf legt, daß es im Symbol heißt: credo ecclesiam und nicht in ecclesiam, wie bei den drei göttlichen Personen: ut hac etiam diversa loquendi ratione, Deus omnium effector a creatis rebus distinguatur, praeclaraque illa omnia, quae in Ecclesiam collata sunt, beneficia divinae bonitati accepta referamus.

4. Auch in Sachen des Prädikats catholica scheint ein grundsätzlicher Streit eigentlich nicht möglich zu sein, sowohl wenn man darunter die unbedingte Priorität der kirchlichen Gemeinschaft vor den Gemeinschaften der Rasse, der Sprache, der Kultur, des Staates, der Klasse versteht, als auch wenn man den Nachdruck legt auf die Priorität des mit seinem Haupte geeinten Leibes als solchem vor den einzelnen Gliedern. Wir scheinen einig auch darin, daß dieses Prädikat nicht mechanisch-quantitativ, sondern spiritual-qualitativ, als göttlich gegebener Rechtsanspruch der Kirche, der sich nicht mit Zahlen, sondern nur mit der sachlichen Überlegenheit der Wahrheit begründen läßt, zu verstehen ist (Bartmann II 199). Katholizität heißt virtuelle Universalität, nicht numerische Mehrheit. Eine merkwürdige und schätzenswerte Beleuchtung dieses Sachverhaltes auf katholischer Seite besteht darin, daß der Papst mit seiner notwendigen Bestätigung eines Konzilsbeschlusses nicht

etwa an die Mehrheit gebunden ist, sondern auch der pars minor et sanior beitreten kann (Bartmann II 361).

5. Wiederum scheint das Merkmal der Apostolizität des Ursprungs der Lehre und der Sukzession der Kirche grundsätzlich von beiden Seiten gesehen und anerkannt zu sein. Der Katholik wird nicht verkennen dürfen, daß der Protestantismus sehr wohl eine Autorität nicht nur Gottes, sondern auch der Kirche kennt, sofern sie eben auf das für das Verständnis und für die Verkündigung der göttlichen Offenbarung maßgebende Zeugnis der Apostel begründet ist und immer wieder sich zu gründen hat. Und der Protestant, der auf der Gegenseite begreiflicherweise auf den ersten Blick nur eine gottähnliche Autorität der Kirche als solcher wahrzunehmen meint, wird sich klar zu machen haben, daß es sich dabei nach katholischer Lehre um die delegierte relative Gewalt handelt, die Christus den Aposteln bezw. dem Apostel Petrus übergeben hat, rein auf die Sache gesehen offenbar dasselbe, was im Protestantismus eben unter der Autorität des geschriebenen und verkündigten Bibelwortes verstanden wird. Daß es eine apostolische Autorität gibt in der Kirche (und nebenbei gesagt: daß dies in Matth. 16 dokumentiert ist, daß man sich also über die bekannte Verwendung des Tu es Petrus in der Peterskirche zu Rom grundsätzlich nicht aufzuregen braucht), darüber brauchen wir uns also ebenfalls nicht zu streiten.

6. Ich nenne als Letztes: Man scheint sich auf beiden Seiten darüber einig zu sein, daß auch das credo vor unserm Symbolstück wohl zu beachten ist auch für das Verständnis der Sache, daß die Kirche, obwohl ihre Existenz sichtbar und als in sich vernünftig begreiflich ist, in dem Mysterium, das ihre Existenz begründet und erhält, in allen den Merkmalen, kraft welcher sie nicht irgend eine Kirche, sondern die Kirche Gottes ist, geglaubt werden muß, daß sie als Kirche Gottes nur durch die Gnade sichtbar wird und ist. Nicht in einer protestantischen Bekenntnisschrift, sondern noch einmal im Cat. Rom. (I, 10, 17, 18) lese ich: Cum igitur hic articulus, non minus quam ceteri, intelligentiae nostrae facultatem et vires superet, jure optimo confitemur, nos ecclesiae ortum, munera et dignitatem non humana ratione cognoscere sed fidei oculis intueri. ... Neque enim homines hujus ecclesiae auctores fuerunt sed Deus ipse immortalis. ... Nec potestas quam accepit, humana est, sed divino munere tributa. Quare, quemadmodum naturae viribus comparari non potest, ita etiam fide solum

intelligimus in ecclesia claves caelorum esse eique potestatem peccata remittendi, excommunicandi, verumque Christi corpus consecrandi traditam.

II.

Man darf sich angesichts dieser breiten Basis scheinbarer Übereinstimmung, über die sich leicht weiteres sagen ließe, wohl einen Augenblick darüber wundern, wie es nun doch möglich war und ist, daß die Reformatoren des 16. Jahrhunderts die römische Kirche in der nachdrücklichen Sprache jener Zeit einmütig als die Kirche des Antichrist abgelehnt haben, daß die zu Trient regenerierte römische Kirche ihrerseits für die Kirche der Reformation nichts übrig hatte als ein eintöniges Anathema und daß alle Ernsthaften auf beiden Seiten noch heute zu dieser Haltung der beiderseitigen Väter schweren Herzens und in den gedämpfteren Ausdrücken unserer Tage sachlich Amen sagen müssen. Warum nur? Ja warum? Darum, ist zu antworten, ist allen Gutmütigen und Wohlmeinenden, die etwa in die Mitte treten und zur Anerkennung dieses doch recht ansehnlichen gemeinsamen Minimums und zur Verträglichkeit mahnen möchten, zu antworten — darum, weil alles, ausnahmslos alles Angeführte und etwa weiter Anzuführende hüben und drüben so verschieden gemeint ist, weil die unleugbar gemeinsam gesehene Wirklichkeit der Kirche hüben und drüben so verschieden gesehen wird oder sichtbar ist, daß wir uns über ihren Begriff und das heißt dann sofort: über unsre Haltung zu ihr, über unsre Stellung in ihr nicht einigen, daß wir uns als eine Herde unter dem einen Hirten auch bei beiderseitig bestem Willen jedenfalls nicht erkennen können, sondern es in Gottes Hand stellen müssen, ob wir es etwa und inwiefern wir es etwa doch sein sollten. Wo gehen die Wege auseinander? Darüber ist nun zu reden. Man könnte von jedem der bezeichneten Punkte aus den ganzen Gegensatz aufrollen. Den besten Anknüpfungspunkt bilden doch gerade die zuletzt zitierten Sätze aus dem Cat. Rom. Fide solum intelligimus hieß es da in Bezug auf die göttliche Wirklichkeit der Kirche. Man kann ruhig sagen: wenn wir über den Sinn dieser drei Worte einig wären, dann gäbe es keine Kirchenspaltung, dann bräuchte es des cognomen „catholicus" oder „evangelicus" zu dem nomen „christianus" nicht; denn über alles — ich sage mit Bedacht über alles Andere, über Papsttum und Sakrament, über Dogma und Ritus würde sich von da aus reden lassen. Wenn ein Protestant diese drei Worte katholisch (also in diesem Fall textgemäß) denkt, dann ist

er im Grunde katholisch und wenn er protestantischer Theologieprofessor wäre und wenn ein Katholik dieselben drei Worte protestantisch versteht, dann ist er in seinem Herzen, wie es auch äußerlich mit ihm stehe, Protestant geworden. Ein aufrechter Katholik aber und ein aufrechter Protestant können sich über diese drei Worte nicht einigen und darum läßt sich zwischen ihnen dann auch über das Andere im letzten Grund nicht reden — oder eben nur darüber, warum sich nicht darüber reden läßt.

Ich werde nun einfach kurz zu entwickeln versuchen, wie wir Protestanten jene drei Worte fide solum intelligimus verstehen bezw. wie wir im Lichte dieser drei Worte die Kirche verstehen würden, wenn wir nicht wüßten, wo und von wem sie geschrieben worden sind.

Wir Protestanten verstehen unter Glauben das selber schon durch die Gnade bewirkte menschliche Empfangen und Ergreifen der Gnade Gottes, bei welchem diese, die Gnade, gerade insofern Gnade, Gottes unaussprechliche Wohltat ist, als sie in beiderlei Hinsicht, also hinsichtlich des Empfangenen wie des Empfangens und Begreifens Gottes Gnade ist und bleibt, die Wirklichkeit des Logos und des Geistes Gottes, die über den Menschen Verfügung bekommt, sodaß er sie sinnlich (in Wort und Sakrament) wahrnimmt, vernünftig erkennt, im Herzen erfährt, ohne daß doch dadurch — und das ist das Entscheidende — der Mensch auch nur im Geringsten Verfügung über die Gnade bekommt, wie er über andere Wirklichkeiten, die er wahrnimmt, erkennt und erfährt, Verfügung bekommt. Er bekommt sie darum nicht, weil er es in der Gnade mit dem heiligen Gott zu tun hat, der auch, indem er uns gnädig ist, in einem Lichte wohnt da niemand zu kann und weil er, der Mensch, ein Sünder ist, dessen Gemeinschaft mit Gott in keinem Augenblick und in keiner Beziehung anders möglich und wirklich ist als von Gott aus, ohne Reziprozität, ohne daß der Mensch in die Lage käme, auf Gott seine Hand zu legen wie Gott seine Hand auf ihn legt, also so, daß er in jedem Augenblick und in jeder Beziehung von Gott und nur von Gott gehalten ist und gar nicht von sich selber. Weder kann er sich halten mittelst seiner Wahrnehmung, noch mittelst seiner Erkenntnis, noch mittelst seiner Erfahrung, obwohl sein Glaube ein Wahrnehmen, ein Erkennen, ein Erfahren ist. Denn Gott ist Gott, er aber ist ein Geschöpf, und zwar ein sündiges Geschöpf. Wie sollte er sich mit seinem Wahrnehmen, Erkennen und Erfahren in der Gemeinschaft mit

Gott halten können? Durch sich selbst gehalten sein, das wäre gleichbedeutend mit Sünde ohne Gnade, mit Sterben ohne Hoffnung. Daß er von *Gott* gehalten ist, daß darin die Errettung und das Heil beschlossen ist, daß er von Gott selbst, von Gott allein gehalten ist, das glaubt der Glaube.

Eben das ist nun der Sinn auch des credo ecclesiam. Die Kirche ist der Ort und das Mittel der Gnade Gottes. Daselbst, in der Kirche und durch die Kirche wird geglaubt. Denn daselbst redet und wird gehört die Wirklichkeit des fleischgewordenen Logos und des heiligen Geistes Gottes. Aber als Ort und Mittel der Gnade nimmt die Kirche teil an der Bestimmung, daß sie wohl über uns Verfügung hat, aber nicht umgekehrt, daß wir sie nicht haben wie wir irgend etwas Anderes haben, sondern so wie wir Gott haben, wenn und sofern er uns hat. Mit dem entscheidenden Unterschied freilich, daß wir es in ihr mit einer sichtbaren, geschichtlichen, in Menschen und menschlichen Gedanken, Institutionen und Unternehmungen greifbaren Größe zu tun haben, die als solche, als der irdische Leib des himmlischen Herrn der Ort und das Mittel der Gnade ist. Wie sollte sie sonst der *Ort* und das *Mittel*, der *zugängliche* Ort und das *brauchbare* Mittel der Gnade sein? Aber das ändert nun nichts daran, daß wir sie nur so haben, wie wir Gott haben, also so, daß in ihr und durch sie der Zuspruch Gottes an uns ergeht, aber ohne daß uns daraus ein Anspruch an Gott und auf das, was ihm selbst, ihm allein vorbehalten ist, erwüchse. Aus jedem andern Zuspruch mag uns ein entsprechender Anspruch erwachsen, ein Anspruch das uns Zugesprochene nunmehr als unser Eigenes zu behaupten und geltend zu machen. Aus dem Zuspruch Gottes erwächst uns *kein* solcher Anspruch. Das Gottesverhältnis ist im Unterschied zu allen andern Verhältnissen ein *unumkehrbares* Verhältnis. Also kann die Kirche haben, die evocatio, den göttlichen Gnadenzuspruch haben, nicht bedeuten, daß uns ein Anspruch in die Hand gegeben wäre, daß uns Menschen in jenem sichtbaren, geschichtlichen, menschlichen Ort und Mittel der Gnade nun etwa das Instrument geliefert wäre, durch das wir über die Gnade verfügen, uns selbst in Beziehung auf die Gnade *sichern* könnten. Wie wäre die Gnade noch Gnade, wenn es etwa in der Kirche noch eine andere Sicherung gäbe, als die in Gott selbst gegründete? Wir sollen also die Kirche, so lieb uns die Gnade ist, nicht anders haben wollen, als so wie wir Gott haben d. h. aber: nicht als reiche geborgene mächtige Leute, sondern als

Bettler, die von der Hand in den Mund leben. Die Kirche ist die Mitte zwischen Jesus Christus und dem begnadigten Sünder. Das Gemeinsame zwischen Jesus Christus und dem begnadigten Sünder besteht darin, daß in beiden ein Eingehen Gottes in die Zeit, in das Zwielicht, in die Relativität und Fragwürdigkeit der Geschichte und des Menschenlebens stattfindet, in jene Verborgenheit, in der er nie selbstverständlich, nie direkt, sondern immer nur durch den gegenwärtigen Willen, die gegenwärtige Tat seiner Liebe erkennbar ist. So ist auch die Kirche göttliche Stiftung, so Gemeinschaft der Heiligen. Es ist der Gnade wesentlich, objektiv wirklich zu sein in dem fleischgewordenen Logos. Und damit, daß Christus sein Kreuz auf sich nahm und gehorsam ward bis zum Tode (und darum, darum hat ihn Gott erhöht!) ist auch der Kirche ihre Stellung und ihr Charakter gewiesen. Und es ist der Gnade wesentlich, subjektiv wirklich zu sein in und an begnadigten Sündern. Und damit, daß der begnadigte Sünder nicht anderswo leben kann als unter dem Gericht und unter der Verheißung Gottes, vor dem er Staub ist, und der es allein gut mit ihm machen kann, damit ist auch der Kirche gesagt, wo sie hingehört und wie sie vor Gott dastehen soll. Es kann die Kirche, die zwischen Jesus Christus und dem begnadigten Sünder die Mitte bildet, unter keinem anderen Gesetz stehen als diese beiden. In der Verborgenheit Gottes, in der Niedrigkeit des Menschlichen ist die Kirche der Ort und das Mittel der Gnade oder sie ist es gar nicht. Eben mit dieser Verborgenheit ist dafür gesorgt, daß wir sie so haben müssen wie wir Gott haben und nicht anders. Wir nehmen sie wahr, wir erkennen sie, wir erfahren sie, aber nicht damit haben wir sie, daß wir sie wahrnehmen, erkennen, erfahren, sondern damit, daß Gott in dem was wir da wahrnehmen, erkennen und erfahren uns hat, als der Herr an uns handelt, daß er in dieser uns angemessenen Weise uns erwählt hat und nicht, auch nicht in der feinsten Weise, wir ihn. Wollten wir das Verhältnis umkehren, was bliebe uns dann von der Kirche übrig als die bestenfalls etwas zu idealisierende und zu kostümierende aber damit nicht aufzuhebende Niedrigkeit alles Menschlichen, die arme Magd, die dann auch im schönsten Aufputz nicht mehr die Magd Christi wäre, sondern eine Magd unter allen andern Mägden. Gerade daß wir in ihr die eine Magd und Braut Christi haben, hängt nun aber daran, daß wir sie nicht zur Herrin und damit — denn wir selbst sind doch die Kirche — uns selbst zu Herren, wohlgemerkt: zu Herren in unserm Verhältnis zu Gott

machen. Jenes Verhältnis darf nicht umgekehrt werden dadurch, daß wir eine Kirche ohne Niedrigkeit oder mit einem ihre Niedrigkeit bedeckenden Königsmantel haben wollen. Ihre Herrlichkeit kann gerade nur darin bestehen, daß sie in ihrer ehrlich eingestandenen Armut das Wort des ewig reichen Gottes hört und zu Gehör bringt. Nicht indem sie sich seiner bemächtigt, wie man sich irdischer Dinge bemächtigen kann. Nicht indem sie es besitzt, wie man materielle oder geistige Güter zu besitzen pflegt. Nicht indem sie damit rechnet, als hätte sie etwas, was sie nicht empfangen hätte. Ihre Herrlichkeit kann und darf nicht anderswo leuchten als da, wo die Herrlichkeit ihres Herrn und wo die Herrlichkeit des begnadigten Sünders leuchtet. Der Ort, wo das geschieht, ist aber auf Erden das Kreuz. Was anderswo leuchtet, das ist auch eine andere Herrlichkeit, nämlich die Herrlichkeit dieser Welt, die vergeht und der sich die Kirche nicht gleichstellen soll.

So ist sie die eine Kirche. Jawohl die eine, neben der es keine andere gibt. Aber sie verfügt nicht über ihre Einheit, sondern der eine Gott verfügt über sie und das ist zweierlei. Sie ist die Eine, nicht insofern sie sich selbst unvermeidlicher- aber auch sehr relativerweise von andern Gebilden, die sich auch Kirche heißen, abzugrenzen weiß, sondern sofern sie von Gott selbst von aller falschen Kirche abgegrenzt ist und wird. Sie ist die Eine, nicht sofern sie ihre unsichtbare Wirklichkeit selbst sichtbar macht, sondern sofern es Gott gefällt, in ihr und durch sie sichtbar zu machen, was eben nur er als der Herr der Kirche sichtbar machen kann. Sie ist die Eine, nicht sofern sie etwa in der Lage wäre, ihre Heilsnotwendigkeit in Worten und Werken zu beweisen, sondern sofern Gott selbst in ihr und durch sie den Beweis des Geistes und der Kraft führt, der nicht ihrer, sondern seiner Ehre dient.

So ist sie die heilige Kirche. Sie verfügt nicht über ihre Heiligkeit, sondern der heilige Gott verfügt über sie. Nicht damit ist sie heilig, daß sie sich der Welt gegenüber konstituiert als eine zweite, christliche Welt. Sie muß sich freilich in der Welt konstituieren, aber indem sie das tut, ist sie noch nicht mehr als Welt. Sie ist mehr als Welt, indem sie, nicht durch Kirchenrecht jetzt, sondern durch Gottesrecht in der Welt konstituiert ist und wird, denn gerade damit, daß sie von Gott konstituiert ist, ist auch gegeben, daß sie ihre Konstituierung nie hinter sich hat. Sie ist heilig, sofern sie gehorcht, nicht sofern sie befiehlt. Sie irrt nicht, nicht sofern ihren notwendigen und notwendig menschlich bedingten

Satzungen als solchen Unfehlbarkeit und Unverbesserlichkeit eignete, sondern sofern sie mit ihren Satzungen bezeugt und bestätigt, daß sie das unfehlbare Wort Gottes gehört hat, sofern sie (nach Calvin, Instit. IV 8, 13) abdicata omni sua sapientia a spiritu sancto doceri se per verbum Dei patitur. Sofern sie das nicht tut, ist sie überhaupt nicht Kirche. Sofern sie es aber tut, wird sie Infallibilität immer in dem suchen, was zu ihr gesagt ist, dem gegenüber das, was sie selbst sagen kann und soll nicht vom Himmel, sondern auf der Erde geredet, nicht das Dogma, sondern ein Dogma ist, nicht göttliche, sondern eben die spezifisch kirchliche und als solche ernste und achtunggebietende Autorität hat, die Autorität, die gerade darum echte Autorität ist, weil sie keinen Augenblick nicht bereit ist, sich vor der höhern Autorität, die ihr wahrlich gesetzt ist, zu beugen. Die Kirche soll rein sein wollen, rein in ihrer Lehre vor allem andern. Darum hat sie zu kämpfen. Dafür hat sie, wenn es not tut, zu leiden. Sie kann aber nicht heilig sein wollen. Sie kann nur unter dem Gericht und unter der Verheißung Gottes glauben, daß sie heilig ist.

So ist sie die katholische Kirche. Wieder ist zu sagen: sie verfügt nicht über ihre Katholizität, sondern der ewige allgegenwärtige Gott verfügt über sie. Sie wird also nicht auf ihre Jahrhunderte und Jahrtausende pochen — das hätte die Götzenkirche etwa des antiken Ägyptens mit noch ganz anderm Recht tun können! — und auch nicht auf das, was sie mit dem römischen oder britischen Imperium an räumlicher Ausdehnung etwa gemein haben mag. Was hätte das zu tun mit ihrer wirklichen, ihrer spiritual-qualitativen Katholizität? Wo zwei oder drei unter euch versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Ich! Das begründet und erhält und erwahrt die Katholizität der Kirche. Ohne das ist sie überhaupt nicht Kirche. Das ist aber der Inhalt einer Verheißung, die nur wahr werden, die niemand auf Erden mit keinen Mitteln und Garantien wahrmachen, um die man nur beten kann. Glauben, Glauben fordert auch die große Wahrheit der Katholizität der Kirche.

So ist die Kirche auch apostolisch. Sie ist es, indem sie dem Logos und dem Geiste Gottes gemäß dem Zeugnis und gemäß dem Vorbild der Apostel dient. Dazu wurden die Apostel, dazu wurde unter den Aposteln Petrus ausgesondert, dazu alle seine echten Nachfolger. Wie sollte die Kirche die Apostolizität ihres Ursprungs ihrer Lehre, ihrer Sukzession denn etwa anders beweisen

und betätigen, als durch das ministerium verbi divini, in dem uns jene vorangegangen sind? Gewiß: mit diesem ministerium übt sie eine Gewalt aus, die potestas ecclesiastica, die Gewalt zu binden und zu lösen, neben der alle andern Gewalten Kümmerlichkeiten sind. Aber wenn sie als apostolische Kirche solche Gewalt ausübt, dann ist das doch die Gewalt, von der sie eben kraft der Apostolizität ihres Ursprungs, ihrer Lehre und ihrer Sukzession weiß, daß sie nicht in *ihrer* Hand liegt, sondern indem sie auf Erden bindet und löst, ganz und gar in der Hand dessen, der allein Sünde vergeben und Sünde zurechnen kann.

Das heißt credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Ich glaube die Kirche als den Ort, wo Gott die Ehre gegeben und darum auf göttliche Ehre verzichtet wird und darum und so als das Mittel der Gnade. Ich glaube die Kirche als die göttliche Stiftung, kraft welcher nicht sowohl ein Palast als vielmehr eine Hütte Gottes unter den Menschen sein soll bis an der Welt Ende. Ich glaube die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen d. h. der von Gott ausgesonderten und berufenen Sünder, die auch als *Gemeinschaft* der Heiligen, auch als Verkündiger und Hörer des göttlichen Wortes, auch als das Volk Gottes auf Erden — gerade als das! — von Gottes Erbarmen leben wollen (und das nicht für zu wenig halten!) bis zum Anbruch des Reiches der Glorie, wo dieses Vergängliche, auch das Vergängliche dieser Gemeinschaft, des irdischen Leibes des himmlischen Herrn, anziehen wird die Unvergänglichkeit, wo auch in dieser Beziehung was gesät ist in Schwachheit, auferstehen wird in Kraft.

So also verstehen *wir* das fide solum intelligimus in Beziehung auf die Kirche. Daß und inwiefern das alles eine schroffe Antithese zu der römisch-katholischen Lehre ist, möchte ich nicht besonders entwickeln. Sie werden der Grenze, von der ich am Anfang sprach, auch so ohne weiteres ansichtig geworden sein, den Protest des Protestantismus gehört haben. Die Verfasser des Cat. Rom. werden jene drei Worte also wohl ein wenig anders verstanden haben. Wie? Das ans Licht zu stellen, möge nun unsrer Aussprache überlassen sein. *)

*) Es ist verständlich, daß die diesem Vortrag folgende Diskussion keine Antwort brachte auf die gestellte Frage nach der authentischen d. h. katholischen Interpretation jenes fide solum intelligimus. Es wäre aber lehrreich, wenn der Versuch nun von anderer Seite aufgenommen würde, das Problem im Sinn der katholischen Dogmatik von diesem Punkt aus aufzurollen.

Das alte Testament als Gottes Wort*)

Vortrag, gehalten vor der Zürcher Theologenschaft
am 17. Mai 1927
von

Wilhelm Vischer

I.

Daß und zugleich inwiefern das alte Testament Gottes Wort ist, sagt am kürzesten der Apostel Paulus in dem Satz (Röm. 10, 4): „Telos Nomu Christos: Das Ziel (Ende und Sinn) des alten Testamentes ist Christus". Damit ist alles gesagt. Und es kann sich für uns nur darum handeln, darüber nachzudenken, was damit gesagt ist.

Wir beabsichtigen also keineswegs, etwa gar mit voraussetzungsloser Wissenschaft, den Beweis zu liefern, daß das alte Testament Gottes Wort sei. Wie sollte sich auch dieser Beweis für irgendein Schriftstück führen lassen? Im besten Falle könnte durch Vergleichung der israelitischen Religionsurkunden mit denjenigen anderer Völker eine gewisse Überlegenheit der israelitischen festgestellt werden. Aber ganz abgesehen davon, daß derartige Feststellungen wesentlich bestimmt sind durch den Standpunkt dessen, der vergleicht und feststellt, sich also von einem andern Standpunkt aus umkehren lassen, so ist mit der Feststellung einer relativen Überlegenheit nicht bewiesen, daß das alte Testament Gottes Wort ist. Denn Gottes Wort ist offenbar, auch wenn es Menschen in den Mund gelegt wird, nicht relativ, sondern absolut verschieden von Menschenwort. Gottes Wort ist was Gott zu uns spricht. Weil Gott es zu uns spricht, darum ist es Gottes Wort. Einen andern Grund gibt es nicht. Gottes Wort ist Gottes Wort. Keine Religionsgeschichte oder -psychologie oder -philosophie kann die tautologische Leere dieses Satzes füllen und die formale Definition in eine Inhaltsbestimmung verwandeln. Das kann nur der Glaube

*) Vergl. Barth, Römerbrief; Thurneysen, Schrift und Offenbarung, „Z. d. Z." 1924, Heft 6; Barth, Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, „Z. d. Z." 3. Jahrg., Heft 3; Lieb, Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann, „Z. d. Z." 4. Jahrg., Heft 6.

durch die Behauptung: Christus ist das Wort Gottes. Daß Gott in Jesus Christus gesprochen hat, spricht und sprechen wird, ist, wie Karl Barth einmal (Z. d. Z. III, S. 138) gesagt hat, das „Axiom" der christlichen Theologie.*) Dadurch daß sie von diesem Axiom ausgeht, unterscheidet sie sich von sog. Religionswissenschaft und wird sie Schrifttheologie. Gott spricht, so geschiehts. Jesus Christus ist das Fiat Gottes, das schöpferische und erlösende „Es werde". Gott spricht sein ewiges Wort in Christus. Das bezeugen die Apostel im neuen Testament. Christus und das neue Testament sind nicht (direkt) identisch.**) Wohl aber stehen sie in der unauflöslichen Beziehung von Bezeugtem und Zeugnis. Christus ist der Lebendige, das neue Testament ist an sich toter Buchstabe. Aber der lebendige Christus ist kein anderer als der, den das neue Testament bezeugt. Und das macht die toten Buchstaben des neuen Testaments zu den Worten des Lebens, daß sie Jesus Christus bezeugen. Der reale Vollzug dieser unauflöslichen Beziehung von Zeugnis und Bezeugtem für uns ist das Werk des heiligen Geistes. Wer nun behauptet, nicht nur das neue, sondern auch das alte Testament sei Gottes Wort, der behauptet, daß auch das alte Testament zu Christus in der unauflöslichen Beziehung von Zeugnis und Bezeugtem stehe, daß durch die Worte dieser alten Schriften Gott sein ewig neues Wort zu uns spricht, daß wer Christus hören will, Moses hören soll, so daß wer Moses nicht hören will, auch Christus nicht voll hört, und nur wer Christus hört, wirklich vernimmt was Mose von Gott zu sagen aufgetragen ist.

Daß in diesem Sinne das alte Testament Gottes Wort und Christus sein Telos sei, behauptet nicht nur Paulus, sondern das gesamte neue Testament einfach durch das Bekenntnis: Jesus ist der Christus, d. h. der Messias. Der Messias ist das Ziel des alten Testaments. Er ist, der da kommen soll. Und alles, was das alte Testament sagt, ist nur wahr, wenn er kommt. Er ist der Schlußstein, ohne den der ganze Bogen in sich zusammenbricht. Leben-

*) Von diesem „Axiom" gilt, was Barth in anderem Zusammenhang sagt, daß es auf die Selbstevidenz eines mathematischen oder philosophischen Axioms keinen Anspruch erhebt. „Es ist selbstevident als entscheidende Erkenntnishandlung Gottes selbst, stattfindend als unser eigener Willens- und Erkenntnisakt." (Z. d. Z. III, S. 240.)

**) „Die Wirklichkeit der Offenbarung ist indirekt identisch mit der Wirklichkeit der Bibel" (Barth, Z. d. Z. III, S. 226).

diges Judentum wird darum immer bekennen: das Ziel von Gesetz und Propheten ist der Messias. Aber das Besondere und Entscheidende des Christentums ist das Bekenntnis: Jesus ist der Messias. „Gott hat diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Christus gemacht" sagt Petrus, erfüllt vom Geist der Pfingsten. „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist von Gott zum Eckstein gesetzt." In der Erkenntnis, daß Jesus der Christus sei, las die Urgemeinde die Schrift ganz neu. „Der Auferstandene fing an von Mose und allen Propheten und legte ihnen alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren. Und ihr Herz brannte in ihnen, da er ihnen die Schrift öffnete." Christus ist der Schlüssel zur Schrift, weil er ihr Skopus ist. Nur durch Christus wird die Decke, welche die Gottesoffenbarung im alten Testament verhüllt, weggetan. Für die Juden, die nicht an den Messias Jesus glauben, bleibt deshalb, wie Paulus sagt (2. Kor. 3, 14—16), bis auf den heutigen Tag diese Decke unaufgedeckt über dem alten Testament, so oft sie es lesen. Von der Entdeckerfreude, mit der die ersten Christen das alte Testament lasen, gibt fast jede Seite des neuen Testaments Zeugnis. Dieses Aufdecken, dieses Offenbarwerdenlassen des Christus im alten Testament war eigentlich ihre „Theologie". „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen" spricht Jesus im Matthäusevangelium, das die entscheidenden Schritte des Lebens Jesu kommentiert durch den Satz: „auf daß erfüllet würde, das da geschrieben ist". „Suchet in der Schrift; denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben drinnen; und sie ist's, die von mir zeuget. Wenn ihr Moses glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben", sagt Jesus im Johannesevangelium. „Abraham, euer Vater, ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn, und freute sich." Wir müßten das ganze neue Testament ausschreiben, wenn wir für jedes einzelne neutestamentliche Schriftstück den Nachweis bringen wollten, daß und in welcher besonderen Art es das alte Testament von Jesus Christus zeugen läßt. Das Erwähnte genügt vollauf zur Erinnerung, daß das neue Testament behauptet, Christus sei das Telos des alten, und das alte Testament sei in diesem Sinne Gottes Wort.

II.

Damit haben wir die feste Stellung gefunden, von der aus wir dem Zweifel begegnen können, der hinter unserm Thema lauert,

dem Zweifel nämlich, ob denn auch *wir* das alte Testament als Gottes Wort, als auf Christus zielend lesen können.

Nach dem bisher Ausgeführten kann die Antwort nur lauten: Ja! So und nicht anders *müssen* wir es lesen. — Aber *können* wir es auch? — Wenn wir es als *Christen* lesen wollen, dann können wir es nicht anders lesen. Fraglich bleibt allerdings, ob wir imstande sind, es in diesem strengen Sinne sachlich zu lesen, oder ob wir nur noch fähig sind, es unter irgendeinem Gesichtspunkt, der nach dem neutestamentlichen Zeugnis *nicht* das Telos des alten Testaments ist, konservativ oder liberal, erbaulich oder kritisch zu betrachten. Jede dieser Betrachtungsweisen mag an ihrem Platz ihre Berechtigung haben, aber sie sind auf keinen Fall ein Ersatz für das sachliche Lesen. Ebenfalls kein genügender Ersatz hiefür ist es, wenn wir einfach das nachreden, was frühere Generationen, und wären es die Reformatoren oder gar die Apostel, zur Auslegung des alten Testamentes gesagt haben, so gewiß wir allen Grund haben, auf sie zu hören und uns Ohr und Auge durch sie schärfen zu lassen. Aber Gott will zu *uns* sprechen. Deshalb müssen wir mit unsern Ohren hören und mit unsern Augen lesen, soweit sie vom heiligen Geist erleuchtet sind. Erkenntnis Jesu Christi soll uns aufgehen, wenn wir im alten Testament lesen. So gewiß Christus das ewige Wort des Vaters ist, gestern und heute und derselbe in Ewigkeit, so gewiß ist er nie nur gestriges Wort, nur historische Wahrheit, sondern immer auch heutige, jüngste Botschaft, in unsern Augenblick, in unsere besondere Lage geredet, unsere Existenz aufhebend und begründend. In der unauflöslichen Wechselbeziehung des lebendigen Christus und der ihn bezeugenden Schrift ist es begründet, daß sich der Sinn der Schrift nach Maßgabe des heiligen Geistes uns immer neu entdeckt, entsprechend der besonderen Stunde des Offenbarungstages, in die unsere geschichtliche Stunde fällt.

III.

Die heutige Wissenschaft hat einen besonders scharfen Blick für die *historische Bedingtheit* der alttestamentlichen Schriften. Manche sind überzeugt, daß die Einsicht in das Menschlich-Widerspruchsvolle, in die Zeitgebundenheit der alttestamentlichen Aussagen den Versuch ausschließe, im alten Testament *Gottes* Wort zu lesen. Unser Thema spitzt sich infolgedessen zu auf die Frage: Lassen sich historisch-kritische Forschung und sachlich-christliches Lesen des alten Testamentes vereinigen?

Die Antwort gibt eine These Barths: „Keine Erkenntnis der Bibel als Gottes Wort ohne konkretes Wissen um ihren historischen Charakter, um die Möglichkeit, sie historisch zu betrachten, d. h. aber um die Nicht-Selbstverständlichkeit jener Erkenntnis" (Z. d. Z. III, S. 226). Sachliches Lesen des alten Testaments hat also nichts zu tun mit jenen apologetischen Künsten, die das Ärgernis dadurch scheinbar überwinden, daß sie es nicht sehen wollen, die den Tatbestand entstellen, um Gott zu retten. „Wollt ihr für Gott parteiisch sein?" ruft Hiob strafend diesen Freunden entgegen. Aber ebensowenig hat allerdings sachliches Lesen zu tun mit jener atavistischen Wissenschaft, die sich einbildet, das alte Testament erklärt zu haben, wenn sie Anklänge an die primitivsten Motive nachgewiesen hat.

Für uns heutige Theologen ist das konkrete Wissen um den historischen Charakter des alttestamentlichen Wortes die Voraussetzung für sachliches Lesen. Verschließen wir die Ohren vor den geschichtlichen Worten, so werden wir schwerlich Gottes Wort aus ihnen vernehmen.

Hier erhebt sich die Frage: Kann geschichtliche Betrachtung anerkennen, daß Christus das Telos des alten Testamentes ist? Muß sie nicht bewußt absehen von Christus, und das alte Testament zunächst einmal ganz „profan" wie irgendeine andere Urkunde aus sich selber zu verstehen suchen? — Wir antworten: Als Christen können wir, auch wenn wir Geschichtsforschung treiben, auf keinen Fall von Christus absehen. Denn für uns ist Christus der feste Punkt im Chaos der Geschichte. In ihm schneidet die Ewigkeit die Zeit und bestimmt sie. Wie er der absolute Punkt für die relative Chronologie ist, so ist er auch diejenige Erscheinung der Weltgeschichte, von der aus sich der Sinn jeder Erscheinung der Weltgeschichte bestimmt. In ihm ist der Logos Fleisch geworden. Er ist der verborgene und dem Glauben geoffenbarte Blickpunkt aller Erscheinungen unter der Sonne. Darum muß jede Betrachtung, die von ihm absieht, deren Gesichtspunkt nicht er ist, notwendigerweise eine falsche Perspektive ergeben. So wenig als uns im Ernst einfallen kann, nach den Olympiaden oder dem großen Erdbeben zur Zeit des Amos Chronologie zu treiben, so wenig dürfte es uns im Ernst einfallen, irgendeine geschichtliche Erscheinung anders als von Christus aus zu bestimmen und damit zu verstehen. Es ist überhaupt für uns eine bare Unmöglichkeit, geschichtliche Betrachtung zu üben, als ob Christus nie die Geschichte

geschnitten hätte und als ob wir nichts von ihm wüßten. Unser Auge *ist* bestimmt durch ihn. In *seinem* Lichte sehen wir das Licht. Unser Standpunkt ist fixiert durch ihn. Wir können natürlich Grammatik, auch hebräische Grammatik, oder relative Chronologie oder bis zu einem gewissen Grade religionsgeschichtliche Vergleichung treiben ohne uns von Christus bestimmen zu lassen. Aber wir können als Christen kein geschichtliches Ereignis, keine Gestalt und keinen Gedanken verstehen außer von Christus aus. Christus ist das Maß aller Dinge. Er ist der Logos, der im Anfang bei Gott war. Alle Dinge sind durch denselbigen gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist. Nichts. Jesus wäre nicht der Christus, wenn irgendein Stück der Weltgeschichte seinen Sinn, sein Telos nicht in ihm hätte. Nicht nur das alte Testament, auch das Taoteking können wir sachlich nicht anders lesen. Wir sehen Laotse und die andern Weisen des Ostens gen Jerusalem kommen mit der Frage: wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern gesehen und sind gekommen, ihn anzubeten. „Darin *bewährt* sich Jesus als der Christus, daß sein Licht kein anderes ist als das Licht des Alten Testamentes, das Licht aller Religionsgeschichte und Wahrheitsgeschichte, das Weihnachtswunder, auf das die ganze Adventswelt der Natur und der Geschichte, der sichtbaren und unsichtbaren Kreaturen *hinblickt* als auf die Erfüllung ihres Wartens" (Barth, Römerbr.[2] S. 95).

IV.

Nehmen wir mit dieser Betrachtungsweise dem alten Testament seine *besondere* Stellung? Treibt sie uns nicht dazu, etwa christlichen Chinesen oder Negern zuzugestehen, daß Gott, der am letzten zu uns und ihnen geredet hat durch den Sohn, den er zum Erben über alles gesetzt, durch welchen er auch die Welt gemacht hat, vor Zeiten manchmal und mancherlei Weise *auch zu ihren Vätern* geredet haben könnte, nicht nur zu den Israeliten? — Recht verstanden müssen und können wir das zugestehen. „Oder ist Gott allein der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden Gott? Ja freilich auch der Heiden Gott." So schreibt Paulus den Römern (3, 29) und fügt bezeichnender Weise bei: „Wie? heben wir denn das Gesetz auf?" Berauben wir das alte Testament seiner gesetzlich normierenden, seiner kanonischen Autorität? — „Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf." Die Glaubensmöglichkeit, Offenbarung Gottes auch außerhalb der Bibel zu sehen, hebt nicht

die kanonische Bedeutung der Bibel auf, sondern hat im Gegenteil gerade in der Anerkennung des kanonischen Anspruchs eben dieser heiligen Schrift ihre einzig legitime Begründung. Der Glaube, daß Gott auch der Heiden Gott ist, weit entfernt die Aufhebung zu sein, ist vielmehr die innere Folge, die Frucht des Glaubens, daß Christus in grundsätzlich unterscheidendem Sinne das Telos des alten Testaments ist. Nicht weil Gott der Gott aller Menschen ist, ist er auch der Herr des alten Bundes, sondern umgekehrt, weil Christus Erfüllung und Ende des alten Bundes ist, darum ist es nun dem Glauben an ihn möglich, zu sehen, daß sich Gott auch den Heiden, obschon er sie hat ihre eigenen Wege wandeln lassen, nicht unbezeugt gelassen, sondern auch ihr Herz mit Speise und Freude erfüllet hat (Ap. G. 14, 15—17). Gerade als Vollstrecker des alten Bundes Gottes ist Christus der Weltheiland.

Das Besondere der Erwählung Israels wird dadurch bestätigt, daß Jesus Christus nach dem Fleisch von dem Samen Davids geboren ist. So gewiß mit dem Erscheinen des Messias auf der Erde die Zeit gekommen ist, wo für die Anbetung des Vaters der Unterschied zwischen Garizim und Jerusalem hinfällt, so daß wir Gottes Wirken auch außerhalb Israels im Glauben erkennen, so gewiß bleibt der grundsätzliche Unterschied zwischen der Offenbarung Gottes außerhalb des alten Bundes und derjenigen innerhalb desselben unverwischt: „Ihr wisset nicht, was ihr anbetet; wir wissen aber, was wir anbeten; denn das Heil kommt von den Juden" (Joh. 4).

Ebenso ist inhaltlich der neue Bund, die Offenbarung und Herrschaft Gottes auf Erden in Christus, die Bestätigung des alten Bundes, der Offenbarung und Herrschaft Gottes in seinem auserwählten Volke. Der Gott der Schöpfung und des Gesetzes ist kein anderer als der Gott Jesu Christi. Die Kirchenmänner, die das alte Testament mit dem neuen in einen Kanon ordneten, sind im Recht gegenüber Marcion, der das alte Testament als kanonische Urkunde verwarf. Bei Marcion zeigt sich auch gleich, daß, wer das alte Testament aus dem Kanon streicht, folgerichtigerweise auch am Neuen Streichungen und Änderungen vornehmen muß. Und ebenso zeigt das Beispiel Harnacks, der in der Nachfolge Marcions von den heutigen evangelischen Kirchen die mutige Tat fordert, „das alte Testament zwar an die Spitze der Bücher zu stellen, „die gut und nützlich zu lesen sind", und die Kenntnis der wirklich erbaulichen Abschnitte in Kraft zu erhalten, aber den Gemeinden keinen Zweifel zu lassen, daß das alte Testament kein

kanonisches Buch ist" — gerade bei Harnack zeigt sich, daß diese Forderung zusammenhängt mit einer Verengung des Wesens des Christentums. Der These Harnacks, daß das alte Testament nicht in den Kanon gestellt werden dürfe: „denn was christlich ist, kann man aus ihm nicht ersehen", ist die These entgegenzustellen: Die Verwerfung des alten Testaments als kanonischer Urkunde bedeutet eine Beschränkung des Begriffes, welches da ist die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe der Christuswahrheit. Belege dieser Gegenthese sind alle Versuche, mit kritischem oder erbaulichem Maßstabe nur einem *Auszug* aus dem alten Testamente kanonische Bedeutung zuzumessen. Denn eine Prüfung dieser Versuche ergibt, daß dem Teil der *Bibel*, den man vom Kanon ausschließt, ein Teil der *Wirklichkeit* dieser Welt entspricht, den man von der Erlösung durch Christus ausschließt. Diesem Verfahren entgegen ist nichts abzulassen von der Forderung, das *ganze* alte Testament als Gottes Wort zu verstehen, nicht nur das Geistliche, sondern auch das Weltliche seines Inhalts, Lehre *und* Geschichte, Priester *und* Könige, Propheten *und* Spruchweise, Psalmen *und* Liebeslieder, Hiob *und* den Prediger, Ruth *und* Esther. Jedes Glied, das man der Raupe wegschneidet, fehlt dem Schmetterling. Die Verletzung der einen ist schon die Verstümmelung des andern. So ist jede Streichung, die man am alten Testament vornimmt, immer auch eine Verkürzung der neutestamentlichen Botschaft. Sage mir, was du am alten Testamente streichst, und ich sage dir, was der Defekt deiner christlichen Erkenntnis ist.

Die Forderung, das *ganze* alte Testament als Gottes Wort zu verstehen, leidet keinen Abbruch durch die Tatsache, daß doch jeder Christ für sich eine Auswahl aus der Bibel trifft, daß Gott nicht aus allen Worten der Bibel zu ihm spricht. Wer wollte wagen, diese Tatsache zu bestreiten; aber wer will wagen, seine eigene Beschränktheit zu der von Gott allen gesetzten Schranke zu machen und zu behaupten, weil der heilige Geist *uns* nur für einen Teil der Worte Gottes die Augen geöffnet hat, so sei das andere alles dunkel und ohne Offenbarungswert?

Der Forderung, das ganze alte Testament als Gottes Wort zu lesen, werden wir aber auch nicht gerecht durch *allegorische* oder symbolische Deutung, wennschon Paulus gelegentlich auch von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht hat. Denn gerade als historisch bedingte Ereignisse und in ganz konkreten Lagen gesprochene

und geschriebene Worte zielt das den Vätern Widerfahrene auf den Christus-Menschensohn. So wenig das Leben und Sterben Jesu Christi Symbol oder Allegorie, so wahr es Gotteswirklichkeit ist, so wenig ist die Geschichte Israels Symbol und Allegorie. Aber allerdings wie das Fleischwerden des Logos in Jesus ist auch die israelitisch-jüdische Kriegs- und Religionsgeschichte ebensosehr Verhüllung wie Offenbarung Gottes. Darum gilt auch von der Offenbarung Gottes im alten Testament was Jesus von sich sagt: selig, wer sich nicht an mir ärgert. Weil die Allegorese blind macht für das Ärgernis, es aber nicht überwindet, darum ist sie als Methode abzulehnen. Dagegen ist alles, was eine ernsthafte Wissenschaft zur historischen Konkretisierung der alttestamentlichen Schriften beiträgt, ernst zu nehmen, auch dann, wenn es nur das Ärgernis deutlich machen kann. Wir werden also, wie schon Goethe es gefordert hat, versuchen müssen, den eigenen, besondern, unmittelbar individuellen Bezug, den jedes Wort des alten Testaments nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen gehabt hat, zu fassen. Aber wir werden uns nicht einbilden, damit das alte Testament zu verstehen. Verstehen heißt: Aus den historischen Worten Gottes aktuelles Wort hören und ihm gehorchen. Darum ist, wie Barth (Z. d. Z. III, S. 226) sagt, „Erkenntnis der Bibel als des Wortes Gottes ein Geschehen, ein immer neu sich ereignender, zu vollziehender Durchbruch. Die Wand, die zu durchbrechen ist, ist die restlos anzuerkennende historische Bedingtheit des biblischen Zeugnisses. Wer diese Wand ignoriert oder wegleugnet und die Bibel zum Orakel macht, der leugnet die Offenbarung, denn er leugnet die Entscheidung." Es handelt sich also beim sachlichen Lesen weder um ein Mißachten der historisch-kritischen Forschung noch um einen erbaulichen Anhang an sie, sondern darum, in, mit und unter den historisch bedingten Menschenworten Gottes Wort zu vernehmen.

V.

Wie das praktisch geschehen kann, sollen einige Beispiele zeigen, die sich auf Andeutungen beschränken müssen und als erste Versuche im guten Fall einiges Licht geben, aber auch, falls sie als mißlungen bezeichnet werden müßten, die grundsätzliche Forderung eines christlich-sachlichen Lesens des alten Testamentes nicht widerlegen können.

Das alte Testament beginnt mit dem Mythus der Schöpfung und des Sündenfalls. Was da steht ist zweifellos nach Form und Inhalt Mythus. Und die religionsgeschichtliche Forschung weist die Verwandtschaft des biblischen mit dem babylonischen Schöpfungs- und Sintflutmythus nach. Wenn wir diese Ur-kunden als Mythen bezeichnen, so bedeutet das keine sachliche Entwertung. Mythus ist nicht blauer Dunst, und sein Inhalt ist nicht „bloß erdichtet" im Gegensatz zu „wirklich geschehen". Der Mythus berichtet Urgeschichte. Darin besteht allerdings ein wesentlicher Unterschied zwischen Mythus und Historie. Wer aber deswegen die historische Erkenntnis gegen den Mythus ausspielen möchte, der bedenke, daß der Baum nicht über der Erde anfängt. Er hat seine Wurzel in der dunkeln Erde und zieht aus ihr die Lebenskraft. Alles zeitliche Geschehen hat seine Wurzel in der Ewigkeit. Und der Mythus ist es, der „die Wurzel der Dinge ergründet, die in Gott verborgen ruht" (Goerres). „Der Anfang aller Entwicklung liegt in dem Mythus. Er ist es, der die Ursprünge in sich trägt, er allein, der sie zu enthüllen vermag. Die Ursprünge bedingen den späteren Fortschritt. Ohne Kenntnis der Ursprünge kann das historische Wissen nie zu innerm Abschluß gelangen" (J. J. Bachofen). Der Mythus berichtet also die Urgeschichte, welche die Grundlage und Voraussetzung der Geschichte der Welt ist.

Deswegen ist noch nicht jeder Mythus wahr. Die Frage ist, ob der biblische Mythus die Urgeschichte der Welt und Menschheit wahrhaftig berichtet.

Bejahen kann diese Frage nur, wer mit Franz Delitzsch (in der Einleitung zu seinem Kommentar über die Genesis von 1887) bekennt: „Ich glaube an die Osterbotschaft und ziehe ihre Konsequenzen". So unsinnig es scheinen mag, der Auslegung des ersten Buches Mose den Osterglauben zugrunde zu legen, so sinnvoll und sachlich notwendig ist es. Denn die Osterbotschaft ist die Bestätigung der Schöpfungsbotschaft und die Schöpfungsbotschaft die Voraussetzung der Osterbotschaft. Speziell der Osterbotschaft, weil die Auferstehung Jesu der schärfste Ausdruck dafür ist, daß was in Christus geschieht, nicht einfach Geschichte, sondern Urgeschichte ist. Der Osterbericht ist insofern auch „Mythus". „Jesus als der Christus kann innerhalb der historischen Anschaulichkeit nur als Mythus verstanden werden" (Barth, Röm.[2] S. 8). Es ist der Mythus des im Stalle geborenen, am Kreuze gestorbenen und am dritten Tage auferstandenen Gottessohnes. Aber das Entscheidende

an dieſem Mythus iſt, daß in Jeſus Chriſtus die Senkrechte der Ewigkeit die Vertikale der Zeit, ſozuſagen vor unſern Augen ſchneidet. Darum fällt im Glauben an ihn die Entſcheidung. Immanuel, Gott mit uns, Gott in der Mitte, darum auch Gott am Anfang und Gott am Ende. So gewiß die Menſchwerdung Chriſti das Ja Gottes zur Welt iſt, die Beſtätigung, daß er ihr Schöpfer iſt, ſo gewiß iſt ſeine Kreuzigung das Nein des Menſchen gegen Gott, die Beſtätigung des Abfalls der Menſchenwelt von ihrem Schöpfer, und ebenſo gewiß iſt die Auferſtehung Jeſu Chriſti von den Toten das Dennoch Gottes zur Menſchenwelt, das Siegel und der Anbruch der Erneuerung Himmels und der Erde als Gottes Schöpfung. Mit Recht weiſt die Forſchung darauf hin, daß Urzeit und Endzeit ſich entſprechen und gegenſeitig bedingen. Schöpfungsglaube und Eſchatologie hängen in der Bibel aufs engſte zuſammen. Eſchatologie redet von der Auferſtehung der Schöpfung aus dem Tode. Die Schöpfung iſt der Anfang, der neue Himmel und die neue Erde ſind das Ende. Die Mitte aber, der Mittel- und Wendepunkt iſt der Chriſtus Jeſus. Der Glaube, daß Gott zu Jeſus ſprach: „Dies iſt mein lieber Sohn" ſchließt in ſich und erweitert ſich zugleich zu dem Glauben, daß Gott ſprach: „Es werde Licht!" und der auf dem Throne ſitzt: „Siehe, ich mache alles neu!"

Der entſprechende „chriſtliche" Nachweis iſt für den Sündenfall-Mythus zu leiſten. Aber wir verſagen es uns, hier ausführlich zu zeigen, wie durch das, was die Bibel von Adam ſagt, entſcheidendes Licht auf die Erkenntnis des Weſens und der Heilsbedeutung Jeſu Chriſti fällt. Adam, der nach dem Bilde Gottes geſchaffene und von Gott gefallene Menſch, iſt, mit Paulus zu reden, der „Typus" Jeſu Chriſti, der da iſt das Ebenbild des unſichtbaren Gottes, der Erſtgeborene vor allen Kreaturen. Der Ungehorſam Adams, ſein Gelüſten, zu werden wie Gott, ſein Verfluchtwerden zum Tod iſt die Vorausſetzung deſſen, was ſich in Chriſtus ereignet, der es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich ſein, ſondern ſich ſelbſt entäußerte, Knechtsgeſtalt annahm und wie ein anderer Menſch wurde, ſich ſelbſt erniedrigte und gehorſam ward bis zum Tode am Kreuze, aber auch erhöhet wurde von Gott über alles. Was die Bibel von Adam und von Chriſtus ſagt, bedingt und erklärt ſich gegenſeitig, ſo gewiß Adam und Chriſtus ſich nicht die Wage halten, ſondern in Chriſtus das Übergewicht des göttlichen Heils liegt (Röm. 5). Wir wollen hier auch nicht ausführen, wie Chriſtus der Anfänger und Vollender des Glaubens

aller Gestalten des alten Bundes ist, nicht nur Abrahams und Saras, sondern auch Josuas und der Hure Rahab; wie das in Christus der Erde nahe gekommene Himmelreich das Ziel ihres Eilens und die Erfüllung ihres Wartens ist, ihres Wartens auf die Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist (Hebr. 11). Oder wie durch Christus die Moral- und Kultgesetze aufgehoben und erfüllt sind, die Moral durch seine Liebe, der Kult durch sein Opfer. Oder wie alle Gottesverheißungen in ihm Ja und Amen sind (2. Kor. 1,20). Wir können uns hier mit diesen Andeutungen begnügen, weil an diesen wichtigen Punkten das alte Testament so deutlich über sich selbst hinausweist und das neue so deutlich von der Aufhebung und Erfüllung in Christus redet, daß wer Ohren zu hören hat, es nicht überhören kann.

Wir wenden uns darum jetzt der Aufgabe zu, an einigen Beispielen zu zeigen, wie auch solche Tatsachen, die einer kanonischen Anerkennung des alten Testamentes nur Ärgernis zu bieten scheinen, dem Glauben eine Erweiterung der Erkenntnis des Christus-Heiles bringen.

Was soll man z. B. mit den vielen Kriegsgeschichten anfangen, die in der Bibel nicht minder als die Prophetenworte auf Gottes ausdrücklichen Befehl zurückgeführt werden? Sollte man sie nicht aus dem Kanon tilgen?

Wir antworten: Gerade der Erd- und Blutgeruch, der den Büchern Josua und Richter (aber nicht nur ihnen!) entströmt, gibt uns Zeugnis vom Diesseitsanspruch des Reiches Gottes, d. h. davon, daß Gott inmitten seiner Feinde herrscht und eben diese Erde und die Menschen von unserem Fleisch und Blut erobert. Der Glaube sieht gerade an diesen Geschichten, daß Gott nicht nur über das Geistliche, sondern auch über das Weltliche gebietet, daß Jesaja sein Bote, aber auch Sanherib sein Werkzeug, Jakob sein Knecht und Kores sein Gesalbter ist *) und daß das Ziel nicht nur der Religionsgeschichte, sondern auch der Kriegsgeschichte der Menschheit der Gotteskönig Jesus Christus ist, der als der Friedensfürst ihr Ende ist. Das mag wie eine Gotteslästerung klingen, aber es ist ge-

*) „So spricht der Herr zu seinem Gesalbten, dem Kores: Ich habe dich gerüstet, da du mich noch nicht kanntest; auf daß man erfahre, beide, von der Sonne Aufgang und der Sonne Niedergang, daß außer mir keiner sei. Ich bin der Herr und keiner mehr; der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis; der ich Frieden gebe, und schaffe das Übel. Ich bin der Herr, der solches alles tut" (Jesaja 45).

meint als ein Lobpreis auf die allumfassende Barmherzigkeit unseres Erlösers. Es handelt sich wahrhaftig nicht um eine Rechtfertigung menschlicher Verirrung, sondern um die Verherrlichung der Liebe, die das Verirrte zum Ziele führt. Wir wären wohl alle geneigt, den Kanon zu verengen, so daß die Kriegsgeschichten und erst recht die Pogrom- und Rachegeschichte des Buches Esther ausgeschlossen wäre. Aber wollen wir nicht Gott danken, daß er die Richtschnur so weit gespannt hat? Welch gewaltiges Stück unserer Wirklichkeit wäre sonst ausgeschlossen von Christi Reich!

Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Geschichte Israels. Hier bietet die neuere Forschung besonderes Ärgernis. Hermann Gunkel hat einmal in einem Vortrag die Geschichte Israels im Rahmen der Geschichte des alten Orients durch folgenden Vergleich charakterisiert. *) Eine Werkstatt. Es ist Sonntag. Die Arbeiter feiern und die Maschinen stehen still. Da fliegt ein kleiner Vogel durch's offene Fenster und baut unter dem Maschinenhammer sein Nest. Am Montag geht das Getriebe wieder los: der Hammer fällt und zertrümmert das Nest. So drangen die Stämme der Kinder Israel an einem Feiertag der Weltgeschichte, da die mächtigen Gegner des Nil- und des Zweistromlandes Ruhe hielten, in Palästina ein, ohne zu ahnen, was sie taten. Als dann das Getriebe der großen Geschichte wieder losging, wurden sie zermalmt.

Was sagen wir dazu? Wollen wir jammern über die „unfromme" Wissenschaft? Wir tun gewiß besser daran, diesen Tatbestand einmal ehrlich ins Auge zu fassen und nichts daran zu verschleiern. Dann fangen wir vielleicht an, zu ermessen, welches tatsächliche Ärgernis das Ende Israels bedeutet, und was es heißt, wenn in diesem „wildfremden Werk" die Propheten nicht sinnloses Schicksal, sondern die Hand Gottes sehen, wenn sie in dem furchtbaren Zusammenbruch des Gottesvolkes den Sieg Gottes, nicht ein Scheitern Gottes an der harten Wirklichkeit dieser Welt, sondern im Gegenteil das Scheitern der Welt an der Wirklichkeit des heiligen Gottes erblicken. „Sie retteten den Glauben, indem sie die Illusion zerstörten", sagt Wellhausen. Ihr Glaube war nicht Theodizee, sondern der Glaube des Verurteilten an seinen Richter, daß er ihn lebendig mache, indem er ihn töte.

Gerade so weissagen die Propheten Jesus Christus; gerade so ist das sinnlose Schicksal Israels vollmächtige Weissagung des

*) Ich zitiere ganz frei aus dem Gedächtnis.

noch Unbegreiflicheren, das unter Pontius Pilatus geschehen ist. Das Ärgernis des Unterganges des Gottesvolkes spitzt sich zu im Ärgernis der Kreuzigung des Gottessohnes.

Ganz ähnlich steht es mit dem Buche Hiob. Christus ist die Lösung des Hiobproblems, die einzige Antwort auf die Hiobfrage, so gewiß das Kreuz Christi gerade keine Lösung, sondern, wie Wellhausen treffend sagt, „nur die Potenzierung des Rätsels" ist.

Weniger einleuchtend ist, warum das Buch des Predigers in der Bibel steht. Was soll es zur Erkenntnis Christi beitragen? Eine Vergleichung des Predigers mit Christus scheint nur zu ergeben, daß der Prediger unterchristlich ist.

Dementgegen ist zu sagen, daß jede christliche Erkenntnis, welche die Erkenntnis des Predigers nicht ernst, d. h. nur historisch aber nicht systematisch nimmt, also die Mauer, vor welcher der Prediger steht, nur für eine geistesgeschichtliche Schranke, aber nicht für die dem Menschen von Gott gesetzte Grenze hält, unter dem Verdachte steht, auch Christus nicht ernst zu nehmen. Denn wer das Nein des Predigers nicht als das unbedingte Nein hört, der hört schwerlich das Ja Christi als das unbedingte Ja. Er wird wahrscheinlich das Ja Gottes mit irgendeinem religiösen oder philosophischen, spekulativen oder idealistischen Ja verwechseln. Das Kreuz Christi ist, wie für Hiob, so auch für den Prediger die einzige Lösung, weil es nur die Potenzierung des Rätsels ist. *) Daß Gott in Christus alles neu macht, ist nicht die Widerlegung, sondern die Bestätigung der Erkenntnis, daß unter der Sonne nichts Neues geschieht. Denn das Neue Gottes ist toto coelo verschieden von allen Neuerungen der Erde. **)

---

*) „Mir Ignoraten ist, nächst dem Prediger des alten Bundes, der weiseste Schriftsteller und dunkelste Prophet der Exekutor des Neuen Testaments, Pontius Pilatus" (Hamann).

**) „Und der Prediger Salomo scheint hauptsächlich in der Absicht geschrieben zu sein, daß er, als der weiseste aller Sucher der Weisheit, auf die Offenbarung Gottes im Fleisch und die Predigt seines Königreiches als die einzige Neuigkeit, die für die Erde und ihre Einwohner wichtig, allgemein und wirklich neu wäre, ja niemals aufhören würde neu zu sein, verweisen sollte" (Hamann).

„Der Prediger Salomonis, dieses tiefsinnige und doch so tiefgründige Buch, das wir auch auf dem Boden heidnischer Weisheit hätten verstehen können, wahrlich nicht ein Hoheslied der Skepsis, sondern ein ernstes Trauerlied von der Erde für die Erde, ist wohlbesehen ein Preis auf den heiligen Gott, der in der gewaltigen Reaktion seines allen Dingen Wesen, Wert und Zahl bestim-

Das Buch des Predigers im Kanon ist dem Glauben ein Hinweis darauf, daß das Heil in Christus nicht nur die Idealisten, sondern auch die Skeptiker, nicht nur die jüdische Frömmigkeit, sondern auch die heidnische Weltweisheit umfaßt. Er ist das Ziel beider Wege, soweit die auseinander gehen. ***)

Wie sollen wir das Hohelied als Gotteswort verstehen? Antwort: Indem wir es nicht allegorisieren, sondern als eine Sammlung von Liebesliedern nahmen, trotz dem Protest alter und neuer Pietisten und trotz dem Anathema des Rabbi Akiba, der gesagt hat: „Wer aus dem Hohenliede in den Weinhäusern trällert und es zu einem (profanen) Liede macht, der hat keinen Anteil an jener Welt." Als Ausdruck religiöser Erotik ist es weder wahr noch schön. Wohl aber ist es nach Goethes Urteil „das Zarteste und Unnachahmlichste, was uns von Ausdruck leidenschaftlicher, anmutiger Liebe zugekommen". Die Männer der großen Synagoge haben es allerdings nicht um seines profanen Inhalts willen in den Kanon aufgenommen, sondern weil sie es auf die Liebe zwischen Gott und seinem Volke deuteten. Dennoch beruht in einem tieferen Sinne die Aufnahme des Buches in den Kanon nicht auf einem Irrtum. Sie ist vielmehr der Beweis dafür, daß Der, der im Anfang den Menschen gemacht hat, und gemacht hat, daß ein Mann und ein Weib sein sollte, und gesprochen hat: die zwei werden Ein Fleisch sein, ein Liebeslied nicht als Lästerung verdammt. Von welcher Bedeutung es ist, daß das Lied der Lieder in der Bibel steht, ermessen wir, wenn wir bedenken, wie bestimmend für das Leben in dem Leibe dieses Todes die Liebe ist, die es besingt. Christus ist offenbar auch hier nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen und wiederzubringen, was verdorben und verloren ist.

Zum Schlusse noch ein Blick auf die Sprüche Salomos. Die kanonische Anerkennung dieses Buches hat neuerdings das Ärgernis zu überwinden, daß man „Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos" (Erman) gefunden hat. Wie können die Sprüche Salomos Gottes Wort sein, wenn sie teilweise aus einem ägyptischen Schulbuche stammen? Frühere Generationen

---

menden Willens Großes mit dem Fluche der Eitelkeit belegt, weil es in sich und von ihm gelöst etwas sein will, so es doch nichts ist, und das Kleine machtvoll hervorhebt, damit es als sein Gedanke bleibe und leuchte" (Pred. 7, 30). Bezzel, „Die Heiligkeit Gottes" S. 13.

***) Vergl. die weitere Ausführung dieser Gedanken in meiner Übersetzung des Predigers Salomo, Kaiser-Verlag 1926.

erledigten derartige Einwände gegen den göttlichen Ursprung der biblischen Worte mit der Behauptung der Priorität der Bibel. In unserm Fall hätten sie also gesagt: zuerst standen die betreffenden Sprüche in der Bibel und kamen erst von ihr in das ägyptische Buch, nicht umgekehrt. Ob sich diese Behauptung halten ließe, haben wir jetzt nicht zu entscheiden. Jedenfalls hat der Glaube keinen Grund, sie unbedingt zu halten. Im Gegenteil. Wenn man ernst nimmt, was im 8. Kap. der Spr. Sal. steht, dann hat man allen Grund, anzunehmen, daß die gleiche Lebensweisheit der Sprüche Salomos auch andern Völkern unabhängig von Israel bekannt gewesen ist. „Noch ehe die Weisheit in's Fleisch gekommen, hat sie schon auf allen Gassen mit den Menschen geredet, und ihre Lust bei den Menschenkindern bezeugt. Es ist kein wilder Mensch in Afrika und Amerika, zu dem die Weisheit nicht auf der Gasse geredet hat" (Oetinger). Eben diese Weisheit spricht in den Sprüchen Salomos.

In welchem Verhältnis steht diese Weisheit zu Jesus Christus? So stellt sich das Problem der Sprüche Salomos der christlichen Theologie. Wie verhält sich das 8. Kap. der Spr. Sal. zum Prolog des Johannesevangeliums, die Sophia zum Logos, die „Weisheit", die der Herr gehabt hat im Anfang seiner Wege, die, ehe er etwas machte, bei ihm war als der Werkmeister und vor ihm spielte allezeit, zu dem „Wort", das im Anfang bei Gott war, durch das alle Dinge gemacht sind und ohne das nichts gemacht ist, was gemacht ist?

Es ist deutlich: Die Weisheit und das Wort sind verschiedene Offenbarungen des einen und selben Weltsinns. Warum gibt es aber zwei und warum verschiedene Offenbarungen der Einen Gotteswahrheit? Weil die Wahrheit nicht mehr die Wirklichkeit dieser Welt ist. Gott ist nicht mehr der Sinn der Welt. Die Weisheit spielte auf der Erde, aber Christus hängt am Kreuz. Die Weisheit verspricht dem, der ihr folgt: Glück und gutes Leben. Jesus hingegen sagt seinen Jüngern: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich. Denn wer sein Leben will behalten, der wird's verlieren; und wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird's behalten." Die Wahrheit ist zum Parador, der Sinn zum Widersinn geworden. Christus bricht die gerade Linie von Gutsein und Glückhaben. Es sollte, es muß ja dem Guten das Glück werden. Wer sich das nicht vom alten Testament will sagen lassen, der höre Kant. Aber ebenso deut-

lich sagt die Wirklichkeit, daß es nicht so ist. Es ist nicht wahr, es wird erst wahr. Und so deutlich offenbar in Christus wird, daß es nicht wahr ist, so offenbar ist in ihm, daß es wahr wird. Im Glauben ist es wahr, so gewiß es außerhalb des Glaubens nicht wahr ist. Nur im Glauben an Christus können wir glauben an die Wahrheit der Sprüche Salomos. In Christus ist es wahr, was die Weisheit auf der Gasse nicht nur in Jerusalem, sondern auch auf dem Markte Athens und in den Schulen am Nil predigt. Es ist auch nicht zu überhören, wie sie im neuen Testament nicht nur im Jakobusbrief, sondern in vielen Ermahnungen der Apostel und nicht wenigen Sprüchen selbst des Meisters ihre Stimme erhebt. „Wohl dem Menschen, der mir gehorchet. Wer mich findet, der findet das Leben" (Spr. S. 8, 34 f.).

Diese Beispiele mögen genügen nicht zur Begründung, aber zur Bestätigung der These, daß das alte Testament wesentlich ist zur Erkenntnis Jesu Christi, daß die Ausschließung irgend eines Teiles aus dem Kanon eine Verdunklung der Offenbarung und Verengung der Erlösung bedeutet. Der Glaube an Gottes Wort im alten Testament bewährt sich in der Erweiterung der Hoffnung des Heils.

Die dialektische Entscheidung

Vortrag, gehalten in der Marburger Theologenschaft

von

Hinrich Knittermeyer

Was kann es für einen Sinn haben, daß der Philosoph dem Theologen eine Vorlesung über die Entscheidung hält in einem Zeitpunkt, wo die Theologie selbst von der Bindung durch die Philosophie sich frei macht und die Frage nach dem Sinn der menschlichen Wirklichkeit der Philosophie zu entreißen trachtet?

Gogarten sieht die Aufgabe der Theologie gerade darin, „alle philosophische Grundlegung zu beseitigen, und durch alle philosophische Deutung der menschlichen Existenz zu ihr selbst, dieser Existenz, hinzuführen" (Ich glaube . . . 38). Soll die Philosophie sich rechtfertigen, so wie lange Zeit hindurch die Theologie fast nur aus der Verteidigungsstellung heraus zu prinzipiellen Fragen kam; in der Auseinandersetzung mit der Philosophie, der Philologie und der Historie? Die Philosophie wird sich indessen vor keiner anderen Wissenschaft rechtfertigen wollen; denn sie ist es selbst, die alle Erkenntnis zur Rechenschaft zieht. Die Philosophie kann garnicht aus der Verteidigung sprechen. Denn sie ist immer der Angreifer. In der Rolle des Angegriffenen kann sie sich nur vorfinden, wenn sie sich selbst untreu geworden ist. Wann aber ist sie sich untreu geworden? Diese Frage ist eins mit der andern: Wann ist sie ihrer Aufgabe treu? Und diese Frage ist offenbar die Entscheidungsfrage, um deren Beantwortung es uns hier zu tun ist. Vorweg soll darüber nur gesagt werden, daß das Gegenteil von Entscheidung Deutung ist. In der Entscheidung ist die Philosophie auf ihren Gegenstand bezogen; in der Deutung ist sie ihres Gegenstandes mächtig; oder glaubt sie wenigstens ihres Gegenstandes mächtig zu sein. Der Angegriffene kann die Philosophie also nur sein, wenn die Deutung ihr das Endgültige und Letzte ist; als Angreifer aber bestreitet die Philosophie nicht zuletzt die Gewißheit ihrer eigenen Deutungen; und sie kann das deshalb, weil der Gegenstand, auf den bezogen die Philosophie entscheidend wird, offenbar der entscheidende Gegenstand selbst sein muß.

Dieser Gegenstand ist aber doch wohl das, was Gogarten mit jenem selber nur hinweisenden Wort die menschliche Wirklichkeit nennt. Es hat also den Anschein, daß die Absicht, in der Philosophie von der Entscheidung zu reden, mit dem Anspruch jedenfalls einer bestimmten Theologie streitet, von der Bindung durch die philosophische Entscheidung sich frei zu machen. Denn die Entscheidung kann wohl nachträglich sich relativieren. Aber solche nachträglichen relativen Entscheidungen können sich nur dadurch als Entscheidungen bestimmen, daß sie in Relation, daß sie in Beziehung zu der Einen und wirklichen Entscheidung stehen, die die Entschiedenheit im Gefolge hat. Wenn nicht eine solche Entscheidung am Anfang steht, verliert das Reden von Entscheidung seinen Sinn. Halbe Entscheidungen sind nur ein Zeichen der Unentschiedenheit. Ist also in der Philosophie von Entscheidung die Rede, dann kann auch in ihr nur die Eine und wirkliche Entscheidung gemeint sein, die für die Theologie in Frage steht.

Es soll versucht werden, den Ausgangspunkt für die Frage nach der dialektischen Entscheidung so zu wählen, daß darin zugleich ein unmöglicher Weg, das Verhältnis von Philosophie und Theologie zu bestimmen, miterledigt wird. Ob es sich um eine Pfarrerwahl oder um die Stellungnahme zu einer sozialen oder politischen Angelegenheit handelt, oder gar um einen bestimmten Anspruch des nächsten Menschen, immer wird der Christ in einer solchen Lage geneigt sein, sich für sein eigenes Handeln in der Geschichte durch die Berufung auf Christus zu sichern. Aber in dem Augenblick, wo die Reflexion sich einer solchen Situation bemächtigt, ist der Mensch als er selbst bereits aus der entscheidenden Gebundenheit durch den Gegenstand herausgetreten; handelt es sich nicht mehr um den Nächsten, sondern um sein eigenes Selbst. Ist aber dieses Interesse erst geweckt, dann wird sofort jene Sicherung als eine bloße Möglichkeit erscheinen, der eine andere Möglichkeit gegenübersteht. Kann ich in der Geschichte wirklich für Christus und mit Berufung auf ihn arbeiten, oder liegt dieser Rechtfertigung und Heiligung meines Tuns eine Illusion zu Grunde und bin ich in der konkreten Arbeit der Geschichte immer nur mir selbst verantwortlich? Der heutige Mensch ist fast unvermeidlich einer Bewußtheit verfallen, in der die angedeutete Reflexion vor ihn hintritt. Und auch strenggläubige Christen werden durch die betonte Hervorkehrung christlichen Handelns verraten, daß sie um diese Reflexion wissen. Es ist die Frage, ob in diesem Dilemma eine Entscheidung möglich ist.

Wenn sie möglich wäre, würde es sich hier aber um die Entscheidung handeln; denn es geht hier offenbar um Gott und Mensch. Wir stehen — so scheint es — in der heillosen Antinomie von Christentum und Kultur, von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie.

Wir müssen die Möglichkeiten einer solchen Entscheidung auf eine bestimmtere Weise zu bezeichnen versuchen, um zu erkennen, daß bei dieser Alternative eine Entscheidung garnicht möglich ist, und daß der scheinbare Zwang zur Entscheidung in einer solchen Lage auf einem Mangel an theologischer wie philosophischer Erkenntnis und d. h. auf der Preisgabe des entscheidenden Gegenstandes beruht. Denn wenn ich mich für die menschliche Autonomie entscheide, so schalte ich damit Gott aus der Geschichte aus. Wenn ich mich aber für Christus entscheide, so mache ich Gott verantwortlich für diese Menschengeschichte in aller ihrer Kläglichkeit.

In beiden Fällen aber kann ich mich sowohl einer philosophischen wie einer theologischen Rechtfertigung bedienen. In dem ersten Fall, wo also der Mensch auf sich steht und Gott der Geschichte fernbleibt, werden Philosophie und Theologie auseinanderfallen. Der Philosoph wird sich an die Autonomie halten. Er wird sich den Sinn der Geschichte vom Menschen aus deuten; und es wird prinzipiell gleichgültig sein, ob er dabei sich einer idealen oder einer empirischen Konstruktion bedient. Das eine Mal wird er alle über die Erfahrung hinausgreifenden Bindungen des Menschen für Ideologien halten; das andere Mal wird er gerade die Idee des Menschen zum Prinzip oder zum letzten Ziel oder zur bewegenden Mitte des geschichtlichen Lebens erheben. Und so wie er dort auch die religiöse Bindung für eine Ideologie halten wird, so wird er hier bemüht sein, die Idee durch die Übernahme des Gottesbegriffs in seine Konstruktion auf eine absolute Weise zu stützen. Die Beziehung auf Christus ist von hier aus nur zu gewinnen, wenn Christus selbst zur Idee oder zum Symbol oder auf was für eine der Philosophie ungefährliche Weise sonst erhöht wird. So kann es auf diese Weise sogar noch zu einer nachträglichen Theologie kommen. Wenn für den empirischen Weg auf den Marxismus und auf die geistige Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft verwiesen werden kann, so läßt sich für diesen zweiten Weg der deutsche Idealismus und die von ihm sich nährende Theologie der Gebildeten als Beispiel anführen.

Die theologische Entscheidung, die dieser philosophischen Hal-

tung entspricht, sich aber nicht nachträglich auf sie beruft, sondern unter Verweis auf die wirkliche Bedeutungslosigkeit der philosophischen Sinngebung überhaupt ursprünglich das vorbehaltlose Bekenntnis zu Christus ausspricht, ist damit die Entscheidung für Gott und nicht für den Menschen; die Entscheidung für den Glauben und gegen die Vernunft. Auch diese Haltung wird gerade um der Entscheidung willen nicht wollen, daß der Mensch in seinem geschichtlichen Tun und in der kläglichen Bedingtheit seiner geschichtlichen Verantwortung sich auf Christus beruft. So wie er sich in der Geschichte vorfindet, wird er dieses ganze Leben als die vorläufige Statt betrachten, an der er im Grunde keinen Teil hat und in der es für ihn immer nur darauf ankommt, zu jener Entscheidung sich zu bekennen, dem Trug der Philosophie und der ganzen Kulturveranstaltung zu mißtrauen und Gott als dem Ganzanderen die Ehre zu geben. Hier ist die Grenze zwischen Gott und Mensch die unübersteigbare Grenze; hier gibt es keine halben Vermittlungen, hier gibt es nur die absolute Entscheidung, die alle Brücken hinter sich abbricht.

Ist das etwa die Haltung der Reformation? Ist das die Haltung Luthers? Liegt die Bedeutung der Reformation darin, daß sie den in der Ebene der Geschichte stehenden und weitergehenden Menschen die Ereignisgewalt des Gotteswortes wieder offenbar gemacht hat; daß sie das in den geschichtlichen Bedingtheiten zur Neutralisation gekommene Christentum wieder vor die Entscheidung gestellt hat, daß sie einfach hinweist auf das Wort der Schrift und dieses Wort vor den Menschen aufrichtet als ein brennendes, reinigendes wie verzehrendes Feuer? Liegt sie in dem bloßen Verweis auf die Rechtfertigung durch den Glauben, in dem sola fide justificatus? Und ist der reformatorische Christ gerade dadurch vor den konkreten Nöten des geschichtlichen Lebens bewahrt, daß dieses Wort der Rechtfertigung in den entscheidenden Stunden seines Lebens immer wieder vor ihn hintritt und er vielleicht an jedem Sonntag Morgen in dem Hören dieses Wortes diese seine Freiheit von der Not der Geschichte und der Gleichgültigkeit und Bosheit ihrer Zielsetzungen sich bekräftigen läßt?

Der zweite Fall, der mithin darin besteht, in der vorhin bezeichneten geschichtlichen Lage sich für Christus zu entscheiden, würde theologisch sich offenbar sehr einsichtig rechtfertigen lassen. Jene absolute Trennung von Gott und Mensch, von christlichem Dienst und geschichtlicher Verantwortung führt offensichtlich in eine Welt-

abgewandtheit und in eine mystische Sichabschränkung im Glauben hinein, die dann de facto nur in um so armseligeren Kompromissen mit der Geschichte sich äußern wird. Der Anspruch, auch in der Geschichte sich als von Gott berufen zu wissen, muß erhoben werden. Ist das etwa Calvin? Ist das der Sinn der Reformation, daß das Wort der Rechtfertigung von Neuem aufgerichtet ist als ein solches Wort, das nun nicht sich bescheidet, immer nur in heiligen Augenblicken der Gottesnähe vor den Menschen hinzutreten und als das neuschaffende, rechtfertigende und erlösende Wort sich zu bewähren, sondern das als das wieder aufgerichtete Wort ein für alle Mal hinter dem Gläubigen steht, das der Christ, der reformatorische Christ im Rücken hat, und auf Grund von dessen Gewißheit er als der von ihm Begnadete nun gerade mitten in die Geschichte hinein sich stellen darf, um als der Anwalt Gottes auf Erden, um als der Zeuge der Herrlichkeit seines Glaubens die Heiligung der Welt, die sanctificatio des geschichtlichen Lebens als Gottes gewaltige Gnade offenbar zu machen?

Aber wenn zuvor das Christentum ganz in die Innerlichkeit des Glaubens zurückgedrängt schien, so kommt es hier in Gefahr, sich in die Äußerlichkeit der Welt zu verlieren, und nur von neuem dasselbe zur Schau zu stellen, was der Katholizismus immer schon zur Schau gestellt hatte. Wenn dort nur die Mystik wiedererneuert zu sein scheint, so scheint hier nur die Stoßkraft der Kirche gesteigert. Und auch die Scholastik wird dieser zweiten theologischen Entscheidung nicht fehlen. Auch mit dieser Haltung kann die Philosophie sich befreunden. Denn warum soll der als Mensch gerechtfertigte Christ nicht auch seine natürlichen Gaben zur Ehre Gottes verwenden? Warum soll er dann nicht philosophieren? Und warum soll er sich scheuen, die Wahrheit von Gott sich rechtfertigen zu lassen wie Descartes, oder Gott vor der Wahrheit zu rechtfertigen, wie Leibniz und alle die, die in irgendeiner Weise in ihrer Philosophie die Frage der Theodizee aufwerfen? So sind auch bei dieser zweiten Haltung die Möglichkeiten der Philosophie keineswegs abgeschnitten. Nur wird hier zwischen Theologie und Philosophie von vornherein eine freundschaftliche Verbindung bestehen. Die Philosophie ist in keinem Augenblick so wie bei der ersten Haltung ganz auf ihre eigene Verantwortung gestellt. Sie gibt sich der Deutung der Wirklichkeit hin in dem gewissen Vertrauen, daß das Letzte sicher von Gott geregelt ist. *)

*) Wie wenig solche antithetischen Entscheidungen dem wahren Sinn der

Bis hierhin mußten wir die Besinnung auf jene Frage, die wir zu unserm Ausgangspunkt nahmen, durchführen, um genau zu überblicken, was alles von der Kritik betroffen wird, wenn nun jene Frage selbst als eine nicht entscheidende Frage und alle auf sie gegebenen Antworten mithin als nicht entscheidende Antworten erkannt werden müssen. Es fällt auf der einen Seite die empiristische und die idealistische Weltdeutung, aber es fällt auch die Theologie des reinen Glaubens; es fallen auf der andern Seite alle Kompromisse, in denen Theologie und Philosophie sich so wohl und geschäftig fühlen. Warum aber ist jene Frage keine entscheidende Frage? Diese Frage betrifft einen Reflexionsgegensatz. Und sie fordert mithin eine Entscheidung auf Grund der Reflexion. Die Tragweite einer solchen Entscheidung kann dann aber nur auf Grund der Einsicht in den existentiellen Sinn der Reflexion erfolgen. Nicht läßt sich auf Grund dieser Frage für Gott oder für den Menschen, für Christus jenseits der Welt oder in der Welt eine Entscheidung treffen. Die Situation, von der aus all diese vermeinten Entscheidungen getroffen werden, ist die Situation des reflektierenden Menschen. Der reflektierende Mensch aber ist der durchaus auf sich gestellte Mensch. Und wenn er für Gott sich meint entscheiden zu sollen, so ist er es, der sich entscheidet. Der von der Zwiespältigkeit seines Selbstbewußtseins gepeinigte Mensch ist es, der in all diesen vermeinten Entscheidungen die unangefochtene Basis darstellt, von der aus sie erfolgen. Wenn sich nun zeigen sollte, daß gerade der Gegensatz das konstituierende Merkmal der Reflexion ist, dann darf man sich nicht wundern, daß der Mensch von dieser Basis aus in Philosophie und Theologie, und damit auch in der ganzen Breite seines geschichtlichen Lebens in ein Netz von Widersprüchen sich verwickelt. Die Entscheidung über die Wirklichkeit von Gott und Mensch steht bei der Willkür des in die Reflexion hineingetriebenen und darin sich zur Entscheidung gezwungen findenden Selbst.

Da sich auf diese Weise gezeigt hat, daß die Theologie auch da von der Philosophie genarrt wird, wo sie scheinbar Gott allein die Ehre gibt, oder wo sie scheinbar die Philosophie in ihrem eigenen Gefolge als einen bereiten Helfer erblickt, könnte es dem Theologen vielleicht zu denken geben, ob er nicht doch in ein positiveres Verhältnis zu ihr treten muß. Eine Theologie, und zwar eine

Reformation nahekommen, zeigt Karl Barth's Vortrag über „Rechtfertigung und Heiligung". Zw. d. Z. V, 281 ff.

christliche Theologie, — von all den theologisch-gefärbten Anhängseln der Philosophie wollen wir ganz absehen — eine christliche Theologie, die sich in ihren Folgen und in ihrem Ausgangspunkt in die armselige und vielgeschmähte Reflexionsdialektik verwickelt sieht, ist der Kritik einer entscheidenden Philosophie preisgegeben, ohne daß diese zu einem besonderen Streich auszuholen braucht. Die Erkenntnis dieser Sachlage dürfte die Frage nach der dialektischen Entscheidung auch dem Theologen einigermaßen interessant machen. Aber er wird nicht nur um einige theologische Illusionen ärmer werden. Wenn der erhobene Anspruch der Philosophie, die Entscheidungsfrage aufzurollen, gerechtfertigt wird, dann würde die Theologie in die Lage versetzt, möglicherweise eine entscheidende Antwort zu geben. Propheten brauchen wir heute nicht mehr; denn Jesus Christus ist der Menschheit erschienen. Aber vielleicht brauchen wir immer noch eine Erkenntnis, die so wie die Propheten auf das Kommen der Entscheidung verweist; oder — da diese Parallele vielleicht zu anspruchsvoll ist — die die Bereitschaft zum Hören einer Antwort gewährleistet, obzwar diese Antwort selbst und die Möglichkeit sie zu verstehen, gänzlich außerhalb ihrer Zuständigkeit liegt.

Damit ist vorbereitend die Tragweite dessen angedeutet, was in der Frage nach der dialektischen Entscheidung zur Erörterung steht. Wenn wir dabei an einen bestimmten Punkt des Gesagten anknüpfen wollen, dann müssen wir offenbar auf jene Situation zurückgehen, die sehr zu Unrecht für eine solche angesehen wurde, in der eine Entscheidung fallen oder gefällt werden könnte. Es ist die Situation des zwischen zwei Möglichkeiten reflektierenden Menschen, der in dieser Situation aber existentiell der zwischen sich und der Wirklichkeit stehende Mensch ist. Diesem Menschen ist die Philosophie als ein Schicksal auferlegt, dem er sich nicht entziehen kann. Er hat in der Tat garnicht die Wahl, sich für etwas Bestimmtes zu entscheiden, ehe er nicht mit sich selbst ins Reine gekommen und gerade die Lage, in der er sich befindet, als das anerkannt hat, was der Entscheidung bedarf. Dieser Mensch hat weder die Macht, sich für Gott noch für den Menschen zu entscheiden, weil er genau durch eben den Versuch, mit dem er aus seiner Situation herauskommen will, sich die Möglichkeit nimmt, die Entscheidung in der Situation zu erkennen, in der er selber steht. Gerade das Dilemma, in dem dieser Mensch sich gefangen sieht, und aus dem er heraus möchte, steht der Entscheidung näher als alles, was er

jenseits seiner sucht. Weder der Glaube noch die Philosophie können ihm außerhalb dieser Situation etwas sagen, weil diese Situation selbst die existentielle Situation des erkenntnissuchenden Menschen ist. Und das Wort existentiell will in diesem Zusammenhang immer nur besagen, daß die Beziehung auf den entscheidenden Gegenstand darin mitgesetzt ist. Ist also das eben Gesagte richtig, dann würde der reflektierende Mensch gerade der von dem entscheidenden Gegenstand sich betroffen findende Mensch sein. Die konkrete Erfassung dieser Situation ist daher das eigentliche Thema der Philosophie. Wenn also vorwegnehmend das Ziel unserer Betrachtung aufgezeigt werden darf, dann würde die Aufgabe der Philosophie nach ihrem entscheidenden Sinn sein, dies Phänomen der Reflexion anzuerkennen und anzusprechen. Denn die Reflexion ist die in dem Selbstbewußtsein aufbrechende Fraglichkeit des existentiellen Menschen. Eine Philosophie, die nicht darauf bezogen ist, die sich davon wegwendet und anderen sinnfälligeren Gesichten nachjagt, die nicht von daher dem Gesamtkomplex ihrer sonstigen Fragen das jeweilige Gewicht bestimmt, ist eine gleichgültige und entscheidungslose Angelegenheit. Nur in dem Anspruch des Phänomens der Reflexion steckt der Anspruch der Entscheidung. Diese Entscheidung aber soll die einzige und ganze Entscheidung sein. Das heißt, daß gerade diese Besinnung der Philosophie ihr den Charakter der christlichen Philosophie geben muß. Nur wird man dies Prädikat nicht als ein äußerlich die Philosophie bestimmendes Prädikat mißverstehen. Dies Prädikat wird ihr nur unter der Entscheidung selber zukommen. Vor der Entscheidung aber befindet sie sich ja gerade in einer ratlosen Verlegenheit. Die Reflexion auf sich selbst trennt ja den in ihr gefangenen Menschen von der Entscheidung.

Um jetzt weiterzufinden, ist es nützlich, auf Plato hinzusehen. Offenbar ging es ihm in der Philosophie um Entscheidung. Das Gesicht der Idee selbst, insofern Denken und Sein in ihrem Ursprung eins sind, macht frei von den Schattengesichten des Höhlenlebens und stellt den von ihrem Licht betroffenen Menschen in die Entscheidung. Das, von dem die Philosophie hier Rechenschaft ablegt, ist nicht etwas, das wie „andere Lehrgegenstände (ἄλλα μαθήματα)" unter bestimmten Voraussetzungen gilt und sich durch Lehre mitteilen läßt, sondern es ist das jenseits jeglicher Voraussetzung diese selbst erst Gründende. „Es läßt sich nicht in Worte fassen, sondern aus lange Zeit fortgesetztem, dem Gegenstande ge-

widmeten wissenschaftlichen Verkehr und aus entsprechendem Zusammenleben tritt es plötzlich (ἐξαίφνης) in der Seele hervor wie ein durch einen abspringenden Funken entzündetes Licht und nährt sich dann durch sich selbst" (αὐτὸ ἑαυτό). Dies, daß es für Plato in seiner Philosophie um Entscheidung ging, und daß diese Entscheidung, die er darin vernommen hatte, eine ganze Entscheidung war, eine alles umwandelnde und in das wahre Licht rückende Entscheidung, tritt nachdrücklicher noch darin hervor, daß er selbst nicht wagt, für sich irgend eine Macht über diese Entscheidung in Anspruch zu nehmen und gar durch ein unsterbliches Werk sie andern mitzuteilen. „Was könnte ich dann für ein schöneres Werk aufweisen in meinem Leben als der Menschheit durch eine solche Schrift ein großes Heil zu bescheren und das Wesen der Dinge für alle ans Licht gezogen zu haben?" Ein solches Unterfangen aber würde nach Platos Meinung nur die Philosophie in Verachtung bringen und die Menschen mit einem hohlen Selbstbewußtsein erfüllen (Briefe 7, 341 c ff.).

Dieses hohle Selbstbewußtsein ist wohl dasselbe, das in der von uns besprochenen Lage so zuversichtlich an die Entscheidung für die Vernunft oder für den Glauben heranging. Auch bei Plato befindet sich der philosophierende Mensch in einer existentiellen Lage. Er hat nicht von sich aus zu entscheiden. Sondern er hat die Entscheidung nur anzuerkennen; und er kann auch den andern nur vorbereiten auf die Entscheidung; er kann sich nicht zu ihrem Verkündiger aufwerfen. Aber wo Plato das Licht gewahrt, da hört der Christ das Wort. Und in diesem Unterschied liegt die ganze Differenz zwischen der griechischen und der christlichen Philosophie beschlossen. Das Licht überfällt den Menschen in der Einsamkeit seines Selbst und es beläßt ihn in dieser Einsamkeit. Das Wort aber kann nur zwischen zwei Menschen gehört werden und es ist ein gemeinschaftliches Wort. Bei Plato ist es die unpersönliche Macht der Idee, die dem Menschen Gewißheit gibt, und die das in der Gegensätzlichkeit des Nichtseins hin- und hergeworfene Leben an die Gesetzlichkeit jenes seienden Denkens bindet, das in dem Licht der Idee sichtbar wird. Das Wort aber kann nur eine Bindung sein, die in einer persönlichen Begegnung erfolgt; die keinen unpersönlichen und ewig gültigen Anspruch aufrichtet, sondern einen menschlich-konkreten und in der Zeit sich erfüllenden. Die Dialektik der Idee führt eine königliche Sprache. Die Dialektik des Wortes aber kann nur ein verantwortliches Gespräch sein, in

dem sich etwas Wirkliches ereignet und nicht bloß ein königliches Wissen sich mitteilt.

Die Platonische Entscheidung zwingt den Menschen zu einer heroischen Bejahung seines wahren Selbst, ohne Rücksicht darauf, ob dies Selbst nicht vor der Gewalt dieses Anspruchs zerbricht. Sie erfüllt den Erkennenden mit der Verantwortung des Staatsmanns. Und sie erhebt den Dialektiker zum berufenen Gesetzgeber nicht nur des Alls, sondern auch der menschlichen Gesellschaftsordnung. „Nicht vielleicht, sondern ganz unbedingt (οὐκ ἴσως, ἀλλ' ὄντως)" ist die dialektische Methode „das sicherste Verfahren für jedermann". Die Würde dieser Methode beruht eben darin, daß der Gott selbst der Wegführer, und daß das Eine, dem das Viele sich unterordnet, zugleich das Wahre und das Gute und das Schöne ist (Gesetze 965 ff.). Immer aber handelt es sich um die Qualifikation des Selbst zum seienden Selbst, um den Herrschaftsanspruch des Seins über das Nichtsein. Und selbst da, wo die Gerechtigkeit in Frage steht, und wo das Unrechtleiden für besser erklärt wird, als das Unrechttun, ist es immer nur das Selbst, um dessen Rechtfertigung es sich handelt. Es handelt sich auch hier nicht um das Du, sondern durchaus um das zur Selbstheit erhöhte Ich.

Wenn aber das Selbst solchermaßen ohne Vermittlung, rein und bloß, der Idee gegenübersteht, dann wird es in dem Augenblick in einer verzweifelten Situation sich vorfinden, wo es die menschliche Unmöglichkeit erfährt, dem Anspruch der Idee wirklich zu genügen. Diese verzweifelte Situation läßt sich dann nur dadurch bannen, daß der Blick sich endgültig von dem Menschen und seiner Notlage abwendet und das tragische Schicksal als die Reinigung vor den Göttern heroisch trägt. Hier hängt die griechische Tragödie mit der griechischen Philosophie zusammen. Das Gesetz der Idee ist das herrscherliche Gericht, vor dem es kein Entweichen gibt. Ohne die Möglichkeit einer Anrede steht der Mensch der Idee gegenüber. Ihm bleibt nur übrig, sich gehorsam unter ihren Richterspruch zu beugen. Aber gerade diese Beugung ist der heroische Triumph des Selbst.

Die Entscheidungsgewißheit der christlichen Botschaft aber bekundet sich gerade darin, daß — wie Gogarten es ausgedrückt hat (Nachwort zu den Lutherpred. 546) — der „Mensch nicht sein eigener Herr" ist, und daß seine „Bedrängnis" nicht darin besteht, wie er vor der Idee sich selber rechtfertigt, sondern wie er sich dem Nächsten offenhält. Die Entscheidungsgewißheit steht dann

aber nicht mehr bei dem Menschen selbst; und sie steht auch nicht mehr bei einer toten Erkenntnis, sondern sie kann nur in einer lebendigen Erkenntnis sich erfüllen; und d. h. in einem Geschehen, dadurch Gottes Wort sich dem Menschen mitteilt; mithin in dem menschgewordenen Gott, in Jesus Christus selbst. Aber obzwar es dem Philosophen verwehrt sein muß, die Entscheidung, die in diesem Geschehen Gottes an uns sich vollzogen hat, auszulegen und ihren reinen Anspruch vor der Verkehrung zu bewahren, sondern dieses offenbar gerade die Aufgabe der Theologie sein wird, muß es dem Philosophen ebenso unmöglich sein, an dieser Entscheidung vorbeizugehen, sie nicht zu hören und sich ihr zu verschließen.

Aber kann man das so sagen? Liegt darin nicht ein Anspruch, der gerade angesichts der wirklich eintretenden Entscheidung ein vermessener und dadurch gerade sein Nichthören verratender Anspruch ist? Das Wort wendet sich ja nicht an den Philosophen, sondern an den Menschen. Und der Philosoph ist wahrscheinlich derjenige, der mit seiner Spekulation den Menschen doch immer wieder in sich selbst verkapselt und ihn unfähig macht etwas anderes als sich selbst zu hören. Denn nicht Erkenntnis, sondern Glaube ist das, was dem Christen die Entscheidung aufschließt.

Indessen dieser Einwand muß es tieferer Besinnung deutlich machen, daß der also Redende selber noch spekuliert. Nichts ist für den im Zusammenhang mit der Reformation stehenden Christen gefährlicher, als daß er sich auf den Glauben beruft und damit sich von dem Anspruch der Erkenntnis losgesprochen glaubt. Eine solche Theologie des Glaubens ist nicht nur mit sich uneins, weil sie als Theologie durchaus menschliche Erkenntnis ist und so in Gefahr kommt, mit ihren großen Worten über ihre eigene Bedingtheit hinwegzutäuschen; sondern sie ist zugleich in der gefährlichen Illusion befangen, daß sie den Glauben durch die Abgrenzung gegen die Erkenntnis qualifizieren will. So aber wird der Glaube in jene Antinomie mit der Erkenntnis verwickelt, von der wir eingangs gesprochen haben, und von der wir schließlich sahen, daß hier der Mensch auf die Erkenntnis verzichtet und für den Glauben sich entscheidet; daß er — der Mensch — sich entschließt, die Erkenntnis für etwas Belangloses und nur in menschlichen Angelegenheiten Geltendes zu halten, und dagegen in dem Glauben die Haltung anzusprechen, in der man sein Gottvertrauen kundgibt. Diese Stellungnahme zu Glaube und Erkenntnis ist aber gleichbedeutend mit

der Vergewaltigung dessen, was im Neuen Testament als das entscheidende Geschehen sich kundgibt, durch die Theologie.

Der Theologe wird, wenn er christlicher Theologe ist, nicht in der Theologie eine gesicherte Disziplin sehen, die ihn vor der Auseinandersetzung mit der Erkenntnis, und das heißt zuletzt mit der Philosophie, bewahrt, sondern er wird sich als Theologe gerade in die Notwendigkeit versetzt finden, mit der Philosophie sich auseinanderzusetzen und von ihr zu lernen. Es ist nicht seine Aufgabe, den Philosophen zu belehren. So wenig es die Aufgabe des Philosophen ist, den Theologen zu belehren. Sondern beide, der Theologe und der Philosoph, stehen unter einer gemeinsamen Erkenntnisverantwortung und — unter einer gemeinsamen Entscheidung, wenn anders sie Christen sind. Und in dieser Gemeinsamkeit liegt der Grund dafür, daß sie sich miteinander unterreden können.

Das Wort Gottes richtet sich zwar an den Menschen; aber es richtet sich ebensowenig an den Theologen wie es sich an den Philosophen richtet. Der Theologe ist in seiner Wissenschaft Gott nicht näher als der Philosoph in der seinigen. Wohl aber ist es nötig, daß in einer Zeit, in der die Reflexion in den Menschen erweckt ist, diese Menschen alle — zwar nicht auf wissenschaftliche Weise Theologie oder Philosophie treiben, aber doch — auf existentielle Weise an ihren Erkenntnissen beteiligt sind.

Nur bei dieser Sachlage kann es noch Sinn haben zu philosophieren. Wenn der Christ in dem Bekenntnis zu Jesus Christus wirklich dem Ausdruck geben will, daß die Entscheidung über ihn gefallen ist, und d. h. daß Jesus Christus sich zu ihm bekannt hat, dann kann es für diesen Christen nicht mehr möglich sein, mit Christus zu glauben und mit den Griechen zu philosophieren. Denn wenn der griechischen Philosophie die Entscheidung durch eine Wirklichkeit, die mächtiger ist als die Idee, aus der Hand genommen ist, dann hat es offenbar keinen Sinn, ohne solche Entscheidungsgewißheit überhaupt noch mit der Philosophie sich zu beschäftigen. Sie ist dann eine gänzlich gleichgültige Sache.

Es ist aber nötig, mit einigen Sätzen wenigstens anzudeuten, wie es geschehen konnte, daß man unter Wegblicken von der Entscheidung überhaupt zu philosophieren wagte. Was führte zu der Meinung in der Kontinuität mit den Griechen weiter philosophieren zu können? Nichts anderes als der Glaube an die Synthesis und das System. Beides ist eins und dasselbe. Man hat sich belehren lassen oder hat sogar die Erfahrung gemacht, daß die Idee

als der entscheidende Halt für den in die Wirklichkeit verwickelten Menschen nicht mehr in Betracht kommt, seit es für den Bestand des Lebens nicht bloß mehr darauf ankommt, es gegen das wechselvolle Werden seiner Natur zu sichern, sondern seitdem das Zusammenleben und Zusammenhandeln der Menschen und d. h. ihre geschichtliche Existenz einer Sicherung bedarf. Wenn man das sieht, kann man nicht umhin, die in der Idee vermeintlich gegründete Identität des echten Selbst anzuzweifeln. Es werden in der Geschichte Gegensätze offenbar, in die gerade dieses vermeintlich selber die Entscheidung in sich tragende Selbst sehr schmerzlich verwickelt ist. Sobald auch nur die Möglichkeit besteht, daß die Wirklichkeit vom Andern her bestimmt ist, daß es in der Geschichte nicht auf heroische Schöpfung und Selbstdarstellung oder -verwirklichung der starken Persönlichkeit ankommt, stellen sich Widersprüche ein, mit denen die Idee als die Trägerin fragloser Selbstgewißheit nicht mehr fertig werden kann. Die Philosophie steht unter dem Zeichen der Idee und in der Qualität des Mitsichselbstidentischen nicht mehr ohne Weiteres in der Entscheidung; sie muß den in die Spannung von gut und böse hineinragenden Geschichtsprozeß des Menschen umgreifen; sie muß so weit es möglich das Dogma der Kirche vom bloßen Glaubenssatz zum Wissen erhöhen; sie muß — ob nun mehr statisch und systematisch, oder ob mehr dynamisch und synthetisch-dialektisch — die Totalität der geschichtlichen Wirklichkeit in sich zum Ausdruck bringen. In all diesen Fällen genügt es nicht, das Hiesige als ein Paradigma der Ideenordnung aufzufassen und es dadurch in seiner entscheidenden Qualität sichtbar werden zu lassen; sondern überall ist es nötig, daß der Begriff aus seiner Identität heraustritt, daß er das Eigenrecht des Widerspruchs anerkennt, um dann sich mit ihm in einer synthetischen Überhöhung zu versöhnen. Uns tritt dies Verfahren am deutlichsten in der Hegelschen Dialektik entgegen. Diese Methode aber ist ganz allgemein die Methode der aus der Platonischen Entscheidung herausgerissenen und in die geschichtlichen Gegensätze verwickelten Philosophie. Die Identität ist nicht mehr die Krisis, an der sich Echtes und Unechtes scheidet; sondern die Totalität ist das neue Wahrzeichen, in dem der alte Begriff seinen Herrschaftsanspruch aufrechtzuerhalten versucht. Die Gegensätze fallen nicht als das Unwesentliche und in Wahrheit Nichtseiende einfach ab vor dem Sein der Idee, sondern sie wollen überwunden und hinter sich gebracht sein, damit die Idee von Neuem ihre Herrschaft an-

treten kann; die Idee, die nun freilich mit der ganzen Erfahrung und mit dem ganzen Gehalt der Geschichte gesättigt ist, und nicht mehr in ihrem reinen Sein, sondern in der an den Widersprüchen geleisteten Arbeit das Kriterium ihrer absoluten Geltung erblickt. Die neue Leistung der Philosophie sollte ja nicht hinter dem zurückbleiben, was durch das Christentum an geschichtlicher Spannung und Leistung hinzugekommen war; sie sollte all dessen mächtig sein und doch die alte Würde der Philosophie reicher und herrlicher wieder verkörpern. Wenn man Schellings Bruno oder die Einleitung in die Darstellungen seines Systems der absoluten Philosophie liest, dann fühlt man sich in dem königlichen Stil, in dem vom Absoluten geredet wird, in die Nähe Platos zurückversetzt; und doch merkt man bald, daß in diesen Prädikaten, die dem Absoluten geliehen werden, nicht eigentlich die Entscheidung liegt, daß das Absolute immer wieder als die Indifferenz von Sein und Denken und damit schließlich als die Totalität aller Gegensätze, als die berühmte coincidentia oppositorum sich deuten lassen muß, und daß seine eigentliche Funktion darin besteht, das System der Philosophie mit einem unumstößlichen Herrscherrecht auszustatten. Die Entscheidung ist von der Idee auf das System, von der Identität auf die Totalität, von dem Jenseits in das zum Ganzen sich erweiternde Diesseits übergegangen. Das ist der Prozeß, der im deutschen Idealismus irgendwie zum Abschluß gekommen ist, und der typisch ist für den methodischen Sprung, mit dem der moderne Philosoph von der antiken Entscheidung über das Christentum hinweg in die Entscheidungslosigkeit hinüberspringt, die eine solche durch das Denken verbürgte Totalität immer darstellt.

Worin beruht denn nun die Entscheidungslosigkeit einer solchen dialektischen Philosophie, wenn man sie unter Verzicht auf das reiche aus Natur und Geschichte zusammengesuchte Material kennzeichnen will, mit dem sie sich selbst so gern verschleiert und über ihren wahren Charakter hinwegtäuscht? Sie beruht darin, daß in Wirklichkeit die Identität garnicht aus sich selbst heraustritt. Was ihr gegenübertritt, ist immer nur die zweite Identität, die dann mit der ersten zu einer dritten versöhnt wird. Es ist nicht der Widerspruch, der doch gerade durch seine völlige Unversöhnbarkeit mit der Identität sich bestimmt finden müßte, wenn er wirklich als ernsthafter Widerspruch in Betracht gezogen würde, wenn er als entscheidender Widerspruch der ganzen in der Identität geborgenen Philosophie begegnen würde.

Hier darf man mit voller Zustimmung sich auf das besinnen, was Gogarten über Ich und Du sagt. Wenn überhaupt das Du irgendwann einmal über das Ich Gewalt gewonnen hat, und d. h. wenn Jesus Christus den Menschen dadurch unter die Entscheidung, die er selber ist, gezwungen hat, und wenn eben diese Entscheidung den Menschen von sich erlöst und ihn dem Anspruch des Du öffnet, dann ist dieser offenbar gewordene Widerspruch zwischen Ich und Du ein endgültiger; und wenn das Ich nachher doch wieder sich zur Geltung bringen möchte, und auf dem Umweg über ein Wir in eine über den Widerspruch hinausweisende Synthese sich retten möchte, dann ist das nur ein Zeichen dafür, daß der Anspruch des Du garnicht gehört worden ist. Denn in diesem Anspruch selbst, zu dem nichts hinzukommen und von dem nichts hinweggenommen werden darf, liegt die Entscheidung; die endgültige und einzige Entscheidung, von der allein wir immer gesprochen haben, wenn wir von Entscheidung überhaupt gesprochen haben. Der Irrtum der wie immer drapierten Totalitätsphilosophie besteht also darin, daß sie so tut, als wüßte sie, worauf es ankommt, daß sie so tut, als verhülfe sie dem Widerspruch zum Wort; während sie in Wahrheit immer nur ein „Heteron", und das heißt eine zweite Thesis, eine zweite Identität, eine zweite Idee, ein zweites Ich ins Feld führt, und mit ihm zum dritten und so fort schließlich zum Ganzen eilt, und dann am Ende doch nur kraft der Autorität des ersten Ich und der ersten Idee die Herrschaft über das Ganze beansprucht. Der Totalitätsphilosoph ist immer der Herr der gesamten Wirklichkeit, ist immer der Herr der Widersprüche, und nicht nur der, die er auf seinem Wege angetroffen zu haben glaubt, sondern auch all der andern, die in dem Umkreis der Totalität noch möglich sein mögen. Das ist die verzweifelte Kunst, mit der die nun aber auch des Ernstes und der Entscheidung der Identität selbst beraubte Philosophie sich zum Herrn über das neue Leben machen möchte, in dem doch kein anderer der Herr sein kann als Jesus Christus.

Diese Dialektik, die über das Du hinwegspringt, weil sie es zu einem zweiten Ich degradiert, ist eine entscheidungslose Dialektik. Sie aber ist die Dialektik jener falschen Philosophie, die unter dem Zwange einer durch die christliche Verkündigung auch äußerlich veränderten Welt, sich nur an dies Äußere hält, und in dieser Äußerlichkeit sich mit den an der Platonischen Dialektik geschliffenen Waffen als der rechtmäßige König zu behaupten versucht.

Es handelt sich hier ja um keine historische Betrachtung. Sonst

wäre an dieser Stelle auch über Aristoteles, Thomas und Kant ein Wort zu sagen. Denn in diesen dreien gibt die Philosophie gewissermaßen ihr eigenes Selbst preis, um es der Kritik einer freilich nicht eindeutigen Wirklichkeit zu unterstellen. Aber das kann nicht mehr als ein bloßer Hinweis darauf sein, daß auch die Philosophie, die nun offenbar auf die entscheidungslos gewordene Dialektik der Identität und auf die nie entscheidend gewesene Dialektik der Synthesis und des Systems verzichtet, in der Geschichte nicht ohne ernsthafte Anknüpfungspunkte dasteht. Aber dieser Philosophie, von der jetzt abschließend noch das Entscheidende zu sagen sein wird, ist es ja nicht darum zu tun, sich selbst auf den Thron zu setzen. Sie wird überhaupt kein anderes Verdienst für sich in Anspruch nehmen wollen, als daß sie auf das hinweist, was die Wirklichkeit zu einer neuen Wirklichkeit gemacht hat und was in ihr allein existentiell gerechtfertigt ist.

Wenn ich vorhin den Anspruch dieser Philosophie vor dem Anspruch der Theologie wenigstens scheinbar zu rechtfertigen versuchte, so geschah das gewiß nicht in der eitlen Zuversicht, als ob hier mit Hilfe der christlichen Entscheidung zunächst etwas zerbrochen werden sollte, damit dann die Wirklichkeit für eine bessere Philosophie von Neuem zur Verfügung stände. Sie werden sehr bald sehen, daß auch das nicht die Absicht ist, die Philosophie gewissermaßen in ihrer Ohnmacht zu rechtfertigen; und stolz zu tun mit dem Geringen, um das allein es in der Philosophie geht. Es ist weder das Eine noch das Andere hier zu sagen beabsichtigt. Sondern einerseits wird durchaus ernsthaft ein Anspruch erhoben. Und dieser Anspruch muß und darf erhoben werden, damit der entscheidende Anspruch nicht verdeckt wird. Und andererseits wird hier um der Entscheidung willen jeder Anspruch preisgegeben, damit eben das zu Wort kommen kann, was allein des Wortes wirklich mächtig ist. Und auch das soll nicht heißen, als ob die Philosophie es wäre, die darüber zu verfügen hätte, daß dieses Wort zu Wort kommt; sondern es soll nur heißen, daß die Philosophie an ihrem sterblichen und menschlichen Teil Sorge tragen muß, daß sie sich nicht selbst mit verkrampfter Gebärde dem entgegenstellt, was sich hören läßt und dadurch sterbliche Menschen mit dem Wahn erfüllt, daß dieser Krampf die Heilsgewißheit sei.

Vorhin ist ein Wort Platos zitiert von einer Schrift, die der Menschheit ein großes Heil beschert, und der er doch selbst nicht mächtig zu sein bekennt. Diese Schrift ist jetzt da. Und weder die

alte noch die neue Philosophie haben vor dieser Schrift Bestand. Nicht daß diese Schrift sich die Mühe ihrer Widerlegung nähme, ist die Meinung. Sondern daß das Wort dieser Schrift ihrer Mühsal einfach durch sein Gehörtwerdenkönnen den Stempel der Entscheidungslosigkeit aufdrückt. Was soll denn nun überhaupt die Philosophie noch verantworten, wenn der Mensch auf eine Weise zur Entscheidung aufgerufen ist, für die der Philosophie die Maße fehlen? Hat die Philosophie nicht damit alle Bedeutung verloren, daß sie die Verfügung über die Entscheidung verloren hat?

Dem widersprechen wir offenbar, wenn wir überhaupt noch von einer dialektischen Entscheidung zu sagen wagen. Wie ist also die Sachlage? Ich antworte zunächst mit einer Gegenfrage. Ist der Mensch aus aller Not der physischen und moralischen Verantwortung entlassen, weil er sieht, daß er in dieser Verantwortung nicht die Entscheidung über sein Leben in der Hand hat? Sicherlich kann der Pelagianismus in keiner Form mit der christlichen Entscheidung zusammenbestehen. Aber auch wenn es hier nur ein Entweder-Oder gibt, so ist doch damit die Frage nach dem Sittlichen selbst nicht aus der Welt geschafft. Es ist nur jener Dünkel des sittlichen Verhaltens und folgerecht auch der sittlichen Gesetzgebung ausgeschlossen, der durch tugendhafte Gesinnung oder durch gute Werke oder — ja auch! — durch guten Willen über die sittliche Rechtfertigung verfügen zu können glaubt. Mit der autonomen Philosophie ist auch die autonome Ethik in jeder Form zur Entscheidungslosigkeit verurteilt. Aber wenn doch die christliche Entscheidung nicht als pure Glaubenssache zum Ganzanderen neutralisiert werden und durch diese ihre vermeintliche Sicherung nicht gerade auf unheilvolle Weise in die weltliche Dialektik verwickelt werden soll, sondern wenn diese Entscheidung die Entscheidung über alles und jedes ist und bleiben soll, dann teilt sie offenbar auch dem sittlichen Verhalten einen existentiellen Sinn zu. Und dann ist offenbar auch die Ethik nicht minder als die Philosophie überhaupt existentiell verpflichtet.

Aber wenn so auch der traditionelle Sinn von Autonomie fallen muß, ließe sich gleichwohl ein anderer Sinn von Autonomie ernsthaft vertreten. Man braucht ja nicht das Selbst zum unumschränkten Herrscher und Urheber der Gesetzlichkeit zu machen. Man kann sich sehr wohl denken, daß das Gesetz dem Selbst auferlegt ist und daß das Selbst doch diesem Gesetz verantwortlich sein soll. Das ist noch nicht identisch mit Heteronomie, wenn doch Heteronomie be-

sagen will, daß irgend ein Gesetz, an dessen Stelle auch ein anderes treten könnte, die Handlungen des Selbst bestimmen soll. Aber über das Wort Autonomie will ich nicht rechten. Es ist vielleicht besser, es nicht zu brauchen. Nur wird man dann gerade an der Stelle, wo wir jetzt stehen, eine begriffliche Lücke ausfüllen müssen. Denn damit, daß die autonome Ethik fällt, ist noch nicht die christliche Ethik autorisiert. Man könnte nur so von christlicher Ethik sprechen, wie wir eingangs von der christlichen Philosophie gesprochen haben. Dies Prädikat ist aber kein eigentlich determinierendes. Es besagt nur etwas Selbstverständliches, wenn in Jesus Christus wirklich die Entscheidung gefallen ist. Soll aber das Prädikat „christlich" als ein determinierendes verstanden werden, dann wird äußerste Vorsicht am Platze sein.

Denn dann wird man sich darauf besinnen müssen, daß der ernstlich auf Rechenschaft bedachte christliche Theologe vor keiner Vorlesung einen größeren Respekt zu haben scheint als vor einer Vorlesung über die christliche Ethik. Hier in Marburg liegt es ja nahe, an Wilhelm Herrmann zu denken, der nicht christliche Ethik, sondern einfach Ethik vortrug. Aber auch das ist für den Theologen ein zwiespältiges Unternehmen. Und man muß dann auch die Gegenfrage stellen, ob nicht gerade Herrmann durch diese Ethik in seiner Dogmatik in sehr bestimmter Weise gebunden worden ist; ob nicht die damit anerkannte Selbständigkeit der entscheidenden sittlichen Erfahrung, die mir durch einen Menschen zuteil wird, der mir Gutes erweist, als ein fremder Faktor in die Glaubenslehre eindringt und sich gewissermaßen als ein Interpretationsmittel des Neuen Testamentes anbietet. Das ist Herrmann gegenüber gewiß zu scharf und zu einseitig ausgedrückt. Und man würde — um ihm gerecht zu werden — auch erkennen müssen, daß vielleicht tiefer noch die sittliche Entscheidung aus der neutestamentlichen Gewißheit heraus erfaßt wird. Aber man sieht, wie hier jene Dialektik des Christlichen und Autonommenschlichen von Neuem einzusetzen und uns Entscheidungen aufzuerlegen droht, die durchaus keine Entscheidungen sein können.

Wir kommen also in dieser Verlegenheit und inmitten dieser so vielfältig verbauten Situation nicht darum herum, den Anspruch der dialektischen Entscheidung zu klären. Alle bisherigen Betrachtungen haben uns nur immer wieder in dieselbe Notlage versetzt, mit der wir unsere Erörterung eröffnet haben. Aber sie haben uns doch geholfen, die Notlage selbst immer verantwortlicher zu erken-

nen. Sie haben uns gezeigt, daß es eine autonome Philosophie eigentlich nur in Griechenland geben konnte; daß eine christliche Philosophie im planen Sinn immer in Gefahr gerät, Christus zum Gesetz, und das philosophische Gesetz zum autoritativen Satz zu machen; daß aber die systematische Philosophie der neueren Zeit sich nur durch ein bedenkliches Gegeneinanderauswechseln der beiden sich ausschließenden Entscheidungen den Schein eines Existenzrechts geben kann. Zugleich aber erkennen wir deutlicher, daß offenbar nicht nur der Philosoph um seine Existenzberechtigung zu kämpfen hat, sondern daß auch der Theologe sehr weitgreifend in diese Krisis der Philosophie mitverwickelt ist.

Es bleibt uns nur dies noch übrig, diese Frage, die uns zwischen die eigene Entscheidung und die gefallene Entscheidung stellt, als den existentiellen Charakter der philosophischen Besinnung selbst zu erfassen.

Wir wollen uns also nicht von der Frage aus entscheiden, sondern wir wollen erkennen, ob in dieser Frage selbst, der sich zu entziehen dem Menschen offenbar nicht möglich ist, ein entscheidender Anstoß gefunden werden kann. Vielleicht ist gerade die Tatsächlichkeit dieser Frage, die den Menschen in jedem Augenblick seines wachen Lebens bedrängt, der entscheidende Boden der Philosophie. Vielleicht tut sich hier eine Erkenntnis auf, die die Wirklichkeit nicht vereinfacht, verfälscht oder aus der Entscheidung herausstellt, sondern sie in ihrer Angewiesenheit auf Entscheidung und damit eben erst als Wirklichkeit sichtbar macht; die, statt selber Entscheidung zu sein und uns dann mit uns selbst — und vielleicht mit dem idealstdenkbaren Selbst — allein zu lassen, Verheißungskraft genug hat, den Menschen auf die wirkliche Entscheidung hinzuweisen. Es wäre denkbar, daß in einer solchen Philosophie die Propheten des alten Bundes zwar nicht wiederauferstehen; denn ihre Verheißungen sind erfüllt; aber doch unter der veränderten Wirklichkeit eine Nachfolge finden. Diese Philosophie könnte eine sehr dringende Erinnerung daran sein, daß der Weg zur Erfüllung an die Verheißung gebunden ist, und daß der Weg zum Neuen Testament durch das Alte hindurch geht.

Von dieser Erwartung aus treten wir jetzt noch einmal auf den Boden der Frage. Eine Philosophie, die nicht von dem Boden dieser Frage sich lösen will, sondern die gerade in ihr den zugewiesenen Platz wahren und im Bewußtsein seiner Bedeutung einnehmen will, weiß also, daß ihr Verzicht darauf, diese Frage zu

entscheiden, nicht nur die Entscheidung zugunsten des Selbst, sondern auch die Entscheidung zugunsten jener christlichen Botschaft und Gewißheit ausschließt. Die Philosophie darf weder autonom noch christonom sein wollen. Denn damit tritt sie in eine Dialektik ein, von der wir gesehen haben, daß sie die Entscheidung endgültig verfehlen muß. Auf dem Boden der Frage bleiben, heißt also, daß die Philosophie sich diesen ihren Platz anweisen lassen muß. Sie muß wissen: es i s t über sie entschieden. Nur kann sie dieses Wissen nicht als positive Gewißheit ansprechen; denn sie hat diese Entschiedenheit nur auf dem Boden der Frage. Diese Fraglichkeit selbst aber ist der ihr unter der Entscheidung zugewiesene Boden.

Die Relation zwischen Gott und Mensch kann Relation nur von Gott aus sein. Das heißt für den Menschen: sie ist Gnade und kein Anspruch. Nicht der Mensch redet Gott an. Plato behält recht. Der Mensch ist des Heilswortes nicht mächtig. Gott redet den Menschen an. Rudolf Otto hat in seiner West-östlichen Mystik (349 f.) ein Zeugnis Luthers angeführt, worin das Gebet vor dem Verdacht einer Anrede an Gott geschützt wird. Es liegt alles daran, daß sich das Herz zum Gebet ledig und lustig mache, damit es nicht Gott mit eitler Anrede versuche, sondern sich bereite, den heiligen Geist selbst hören zu können. Nur weil Gott sein Wort gesprochen hat und nur weil der Mensch dieses gesprochene Wort hört, weiß er um die Relation zwischen Gott und Mensch, hört er, daß über ihn entschieden i s t.

Obzwar aber dies Wissen kein Bescheidwissen und Sichauskennen und daher keine menschliche Operationsbasis ist, ist es doch die entscheidende Gewißheit. Und das Philosophieren vollzieht sich entweder unter dieser entscheidenden Gewißheit, oder es bleibt ein leeres und belangloses Geschäft. Aber heißt das nicht doch wieder die Philosophie auf vermessene Weise autorisieren? Das wäre ein Mißverständnis. Auch der Christ ist ja nicht dadurch als Mensch autorisiert, und das soll heißen: nach seinen bestimmten und isolierbaren menschlichen Qualitäten autorisiert, daß er Gottes Wort hört. Der Christ weiß vielmehr, daß nicht er zu sagen hat, sondern daß Gott zu sagen hat; und er weiß deshalb, daß nicht irgend etwas Besonderes an ihm, nicht irgend eine allgemeine Menschlichkeit von der Entscheidung betroffen ist, sondern dieser konkrete Mensch in dieser bestimmten Situation. Dieser Mensch ist auch nicht angesprochen in der spezifischen Qualität seines Gläubigseins; sondern wirklich nur als dieser konkrete Mensch in dieser

bestimmten Situation. Wenn es anders wäre, wäre der Glaube ein teuflisches Zauberwerk.

Damit steht also fest, daß der Mensch nicht als *er selbst* angesprochen ist; denn er selbst ist durchaus nicht der konkrete, sondern der allgemeine Mensch; sondern als er selbst nur, insofern er in einer konkreten Situation sich befindet, und d. h. insofern er vor seinem Nächsten steht. Der Glaube kann also nur entscheidende Gewißheit sein, wenn in dieser Situation Christus gegenwärtig ist; wenn vor dem Nächsten die Situation dieses Menschen eine entschiedene Situation ist; wenn mit Luther „der Nächsten Diener" sein heißt „aller Dinge Herren" sein. Damit aber ist gewiß nicht gesagt, daß das Selbst dieser Situation mächtig sei und den Anspruch des Nächsten erfüllte. Sondern es ist damit gesagt, daß das Selbst in dieser Situation als solches ausgeschaltet ist und im Angesicht Gottes steht.

Aber was hat die Philosophie damit zu tun? Sie hat deshalb Anteil an dieser Situation, weil sie keine willkürliche Erfindung des Menschen ist; sondern etwas, was existentiell in die konkrete Situation hinabreicht. Es gibt für den in die Bewußtheit eingetretenen Menschen keine konkrete Lage ohne die Erfassung dieser Lage. Und genau in dem, was wir soeben auseinandergesetzt haben, ist jene bestimmte Situation des konkreten Menschen bereits in die Philosophie hineinprojiziert. Und selbst wenn wir gewisse Sätze dabei der Theologie entlehnt haben sollten, muß es dabei bleiben, daß jene Erfassung dessen, was zwischen mir und dir sich Entscheidendes ereignet, bereits jenem Bereich der Fraglichkeit zugehört, der das existentielle Element der Philosophie ist. Und die Theologie, insoweit auch sie ohne dieses Element nicht besteht, kann dabei nur als von der philosophischen Fraglichkeit mitumfaßt sich zeigen. Die Theologie hört eben niemals auf, menschliche Wissenschaft zu sein und an der Fraglichkeit menschlicher Wissenschaft teilzuhaben.

Daß Erfassung und Fraglichkeit zusammengehören, macht den eigentlichen Begriff der Reflexion aus. Die Erfassung bringt das Selbst als solches notgedrungen zum Vorschein; und in dieser Zurückbezogenheit auf das Selbst kommt der Charakter der Fraglichkeit existentiell zum Vorschein. Nur weil die Erfassung zugleich der Fraglichkeit zugehört, können Philosophie und Theologie die Entscheidung nicht zudecken oder die Entscheidung in der Erfassung sichern wollen. Nicht die Entscheidung wird erfaßt, son-

dern die Erfassung steht unter der Entscheidung und damit zwischen dem Selbst und der Wirklichkeit. Dieses Dazwischenstehen der Erfassung produziert immer wieder jene Frage, von der wir durch die ganze Erörterung hindurch sahen, wie sie den autonomen Menschen gegen den Christen ausspielt. Jetzt sehen wir in den existentiellen Grund dieser Frage hinein.

In der möglichen Isolierbarkeit der Erfassung und in der darin sich herstellenden Beziehung zwischen dem Selbst und der Wirklichkeit liegt die Wurzel der philosophischen Eigenständigkeit. Aber diese Eigenständigkeit kann jetzt keine unumschränkte sein. Sie kann sich weder auf das Selbst noch auf die zu ihrer Verfügung stehende Wirklichkeit stützen. Denn sie erhebt sich nur über den Menschen, der in der bestimmten Situation den Anspruch des Nächsten erfährt, dadurch, daß sie zugleich den Charakter existentieller Fraglichkeit annimmt. Und gerade dieser Charakter verweist sie zurück an das, worüber sie sich erhoben hat. Weil sie von der Entscheidung mitbetroffen ist, kann die Philosophie trotz der Freiheit ihrer Reflexionsfähigkeit kein Verfügungsrecht beanspruchen wollen. So wie der von der Entscheidung betroffene Mensch nur dann nicht der Hybris verfällt, von der Entscheidung ermächtigt zu sein und sich in seinem Tun als Christ zu fühlen und zu rechtfertigen, wenn er nicht von sich aus von der konkreten Situation vor dem Nächsten sich ablöst und über ihn verfügen will, gerade so verfällt die Philosophie nur dann nicht der Hybris ihres eigenen Anspruchs, wenn sie ihre Fassungskraft nicht zu ihrer eigenen Verherrlichung mißbraucht, sondern als etwas ihr Zugewiesenes in den Dienst der Entscheidung gestellt sein läßt. Die Philosophie *ist* beansprucht dadurch, daß ihr die Erfassung der konkreten Situation des Menschen zufällt, der seinerseits als der von Christus beanspruchte Mensch in der Entscheidung steht.

Hier ist ein Zusatz zu machen. Die Philosophie muß wegen ihrer eigenen Inanspruchnahme gewiß auch ihrerseits Ansprüche stellen. Aber diese Ansprüche sind keine Ansprüche vor Gott und vor den Menschen; sondern solche gegenüber der Wissenschaft, und zwar auch der Theologie; und gegenüber den besonderen Ordnungen der Menschenwelt. Es muß eine Kritik der Erkenntnis, und es muß auch eine Ethik geben. Aber alle etwaigen Disziplinen der Philosophie können nur dadurch an der Entscheidung teilhaben, daß sie jener existentiellen Fraglichkeit sich offen halten; daß sie nicht von sich aus der Wirklichkeit ihre Grenze setzen und ihr Gesetze geben

wollen. Sie können nur unter dem, was für sie gesetzte Entscheidung, was für sie der Nomos jener Fraglichkeit des Zwischenreichs ist, selber jene Entscheidung sich gesetzt sein lassen und damit sich selbst behaupten; und d. h. die ihnen obliegende Aufgabe erfüllen.

Jetzt läßt sich absehen, was das Reden von der dialektischen Entscheidung besagen will. Die Dialektik wird hier weder die bloße Entfaltung der Gewißheit sein; so wie das Platonische Gespräch des Anderen nur bedarf, um sich mitzuteilen, um die ideelle Gewißheit durchscheinen zu lassen. Auch wird sie nicht das bloße Mittel zum Zweck sein wie im deutschen Idealismus. Denn wie ernst hier der hinter dem stets verschärften Gegensatz versteckte Andere auch genommen sein möchte, schließlich wird sogar die Liebe zwischen zwei Menschen ein bloßes Mittel, um die endgültige Herrschaft des absoluten Geistes heraufzuführen. Wo die Dialektik aber entscheidend ist, liegt nicht in der vor oder hinter ihr stehenden Antwort, sondern gerade in dem Ernst ihrer Fraglichkeit ihr bestimmendes Kriterium. So wie auch der Ernst des Gespräches nur vorhanden ist, wenn ich wirklich dich frage, und wenn nicht der Eine den Anderen nur als den in die Außenwelt projizierten Gegenpol seines eigenen Selbstbewußtseins betrachtet.

Wo die antike Philosophie in der Gewißheit der Thesis — ob nun im Besonderen des Denkens oder des Seins — steht, und wo die neuere Philosophie in der Gewißheit einer absoluten Synthesis operiert, ob sie dabei nun mehr oder weniger früh ihrem besonderen Dogma verfällt, da ist eine Philosophie, die in der Dialektik selber die Entscheidung sucht, durch die Antithesis bestimmt. Nur dürfen wir nicht eigentlich Antithesis sagen, weil sie nur die Brücke zur Synthesis ist; weil auch in ihr noch immer die Thesis als das eigentlich Entscheidende darin ist; sondern es wäre besser zu sagen, wo der Widerspruch herrscht. Denn der Widerspruch schlägt nur dann die Fraglichkeit der Reflexion zu Boden und zwingt sie zu seiner Anerkennung, wenn er aus der konkreten Situation erfolgt und wirklich als Anspruch und Antwort des Nächsten vernommen wird. In diesem Augenblick ist die Fraglichkeit und damit die reflektierende Haltung des Philosophierenden zwar nicht eigentlich überwunden, aber beendet. Ihr existentieller Ernst ist ans Licht getreten. Sie ist nicht ein endlos fortgesetztes Beginnen oder ein nach Belieben abgebrochenes Enden, sondern ihr ist ein Ende gesetzt; und zwar da, wo ihr eine verantwortliche Widerrede begegnet, wo ein antwortendes Du an die Stelle der Reflexion die konkrete Si-

tuation selbst einsetzt. Diese Antwort wird in der Philosophie selbst freilich nur als der Widerspruch Platz haben, aber darin doch als der Widerspruch gegen ihre eigene Anmaßlichkeit erfahren werden. Gerade damit aber führt die Frage mit ihrer Selbstinteressiertheit doch auf die Entscheidung hin, gerade darin liegt das einzige Zeichen, daß auch sie beansprucht ist und nicht nur eigenen Anspruch immer neuen Schiffbruch entgegenführt.

Hier werden nun drei wesentlich unterschiedene Aufgaben der Philosophie sichtbar, die doch wenigstens bezeichnet werden müssen. *) 1. Die Kritik an der Thesis, und d. h. an allem, was aus dem Fragesinn der wirklichen, vor der konkreten Situation gebundenen Reflexion herausfällt; und in das isolierte Selbst oder in die isolierte Wirklichkeit oder den isolierten Gegenstand sich retten will. 2. Die Phänomenologie der Fraglichkeit selbst als die eigentliche Mitte der Philosophie, in deren wesentlicher Freiheit von den Lockungen thetischer Lösungen sich der existentielle Ernst der Philosophie bezeugt. 3. Die Dialektik, die auf Grund dieser ernstlich anerkannten Zwischenstellung in die konkrete Situation zurückführt und von ihr die entscheidende Antwort hinnimmt, oder – da diese Sprache in der Philosophie nicht geführt werden kann, — die angesichts dieser Situation den Widerspruch feststellt und damit dem weiteren Fragen ein Ziel setzt. Durch dies konkrete Beendetsein aber wird — recht verstanden — die Ernsthaftigkeit der Philosophie nicht aufgehoben, sondern gewährleistet. Eine Frage dagegen, die von ihren eigenen Begriffen schon im voraus so geblendet ist, daß sie sich selbst für die latente Antwort hält, bleibt immer in sich selbst gefangen und in endloser Unentschiedenheit. Denn diese Fraglichkeit ist keine existentielle: sie ist das Blendwerk einer unendlichen, weil entscheidungslos fortsetzbaren Reihe von Antworten, so wie die Geschichte der Philosophie — wenn man sie als thetische Disziplin versteht — sie gibt.

Damit dürfte eine Andeutung von dem gegeben sein, was es heißt, daß nicht von der Frage aus der Fragende sich zu entscheiden hat, sondern daß die Frage selbst ein existentielles Element in sich birgt, in dessen Anerkennung der Mensch sich auf die Entscheidung verwiesen sieht. Die Reflexion darauf, ob ich als Mensch oder als Christ verantwortlich bin, hat nur dann einen existentiellen Sinn, wenn sie dazu führt, jeden Anspruch des zwischen solchen Möglich-

*) Hierzu verweise ich auf meine Vorlesungen über „Die Philosophie und das Christentum", Jena 1927.

keiten wählenden Selbst zu brechen und die Freiheit dieses Menschen gerade in dieser Fraglichkeit selbst zu erkennen, in der er der Entscheidung der konkreten Situation sich überantworten darf.

Aber grade an diesem Punkt, wo die Erkenntnis wirklich in das Leben einzutreten scheint, und wo sie dieses Leben in seiner Ereignismächtigkeit dem Menschen aufzuschließen scheint, wo die Philosophie also dadurch, daß sie den Menschen aus der Nacht der Spekulation in den Tag des konkreten Lebens hineinzwingt, selber konkrete Macht zu werden scheint — gerade an diesem Punkt ist es noch einmal nötig, die ungebändigte Hybris der thetischen Philosophie zurückzuweisen. Denn in dem Augenblick, wo die Philosophie sich selbst hier als den Wegbereiter in Rechnung stellt, wo sie philosophia triumphans ist, ist sie wiederum im Begriff, die konkrete Situation zuzudecken und durch ihre eigenen Gespinste über die wirkliche Antwort des Nächsten und damit seinen konkreten Anspruch hinwegzutäuschen.

Immer bleibt das Element der Philosophie die Reflexion und damit die Fraglichkeit. Die Erfassung der konkreten Situation kann immer nur wieder durch die Anerkenntnis des Widerspruchs behoben und — wenn man so sagen darf — gesühnt werden. Das aber heißt wirklich: die dialektische Entscheidung liegt für die Philosophie durchaus in dem anerkannten Faktum des Widerspruchs. Die Reflexion bleibt zwischen dem Selbst und der Wirklichkeit. Der Weg in die Wirklichkeit und in die konkrete Stuation geht immer nur durch ihr eigenes Ende hindurch. Wenn die Reflexion durch den Widerspruch nicht wirklich zu Ende ginge, würde dieser Widerspruch sich nur in der Relativität eines zweiten Spruches vorfinden, mit dem eben jene trügerische und entscheidungslose Dialektik von neuem eingesetzt wäre, in der es sich immer um den Wahn meines eigenen Selbstsprechen- und Selbstentscheidenwollens handelt. Würde man nicht den Nächsten als das Du, sondern als das zweite Ich erfahren, dann wäre keine Entscheidung möglich, sondern dann würde dieses zweite Ich genau so ohnmächtig und genau so mächtig als das eigene und erste sein.

Aber wenn die Philosophie durch den Widerspruch wirklich zu Ende gebracht wird, und in diesem Ende jene konkrete Situation mit ihrem Anspruch des Du über das Selbst Gewalt gewinnt, dann wird man nicht mehr daran zweifeln können, daß auch die Philosophie dem Christenmenschen einen Anspruch zu vermitteln hat. Sie schlägt immer wieder die Versuchung der Reflexion nieder, um da-

mit den Menschen in die Lage zu versetzen, in der er sich von der Wirklichkeit überwältigen läßt. Aber dann ist auch gewiß, daß nicht die Philosophie aus eigenem Verdienst diese Entscheidung über das Menschleben herbeigeführt hat, sondern daß die Philosophie von dem Entscheidenden selber qualifiziert sein muß, wenn ihr irgend etwas zu leisten erlaubt ist. Denn wahrlich wirkt auch nicht das Du, sondern Christus, dadurch daß er dieses Du aus dem zweiten Ich zu dem Du uns gesetzt hat, die Entscheidung, in der wir nicht elende Knechte, sondern freie Herren sind.

Nur ein Wort ist auch dazu noch zu sagen. Alles, was jenseits des konstatierten Widerspruchs noch gesagt wird, ist trügerisches Menschenwort, auf das kein Verlaß ist. Denn auch in diesen Sätzen ist Erfassung und nicht Entscheidung. Und wenn der Theologe gleichwohl nicht umhin kann, noch jenseits jenes konstatierten Widerspruchs etwas zu sagen, dann ist gewiß, daß der Philosoph dazu schweigen muß. Nur Eines wird er gerade um der Theologie willen nicht unterlassen dürfen: er wird ihr immer wieder zurufen, daß alle Erfassung in der Fraglichkeit der Reflexion steht; und daß daher auch die Theologie trotz ihrer etwaigen Ermächtigung niemals eine gesicherte Position hat. Weder das Wort des Nächsten noch das Wort Gottes wird durch sie verlautbar. Die dialektische Entscheidung sagt uns: daß das Ende der Erkenntnis der Widerspruch ist und die Theologie sagt: daß dieser Widerspruch am Ende jeder Erkenntnis nur durch den von Christus uns zu eigen gegebenen Nächsten eine wirkliche Position werden kann. Aber auch dieser Satz ist als Satz ein ungesicherter Satz.

Schleiermacher

Von

Karl Barth

Vorbemerkung.

Die hier gebotene Darstellung der Theologie Schleiermachers ist ein weiteres Teilstück aus meiner Vorlesung über die Geschichte der neuern Theologie vom Sommer 1926. Daß es ein Wagnis bedeutet, in solcher Kürze über eine so große Sache berichten zu wollen, dessen bin ich mir wohl bewußt. Doch dient vielleicht die Kürze dem Zweck dieser Veröffentlichung, der für mich einfach darin besteht, die Freunde der in diesen Heften vertretenen Theologie daran zu erinnern, daß wir allen Anlaß haben, uns immer wieder mit Schleiermacher zu beschäftigen. Eine besondere Kritik Schleiermachers — sie erscheint in dieser Arbeit nur eben am Rande des eigentlichen Blickfeldes — werden einsichtige Leser ja gewiß nicht vermissen.

Zur Ergänzung verweise ich auf die Rezension des Brunner'schen Buches in Jahrg. 2 Heft 4 und auf den Aufsatz über Schleiermachers Weihnachtsfeier im Jahrg. 3 Heft 1 dieser Zeitschrift. Ich gebrauche in den Zitaten folgende Abkürzungen: R. = Reden über die Religion (Ausgabe von Otto, Seitenzahlen der Urausgabe), Gl.L. = Der christliche Glaube 2. Aufl., S.L. = Sendschreiben an Lücke (Ausgabe von Mulert), W.F. = Weihnachtsfeier, Ph.E. = Philosoph. Ethik, K.D. = Kurze Darstellung des theolog. Studiums, Pr. = Predigten.

1. Das Wort und die Religion.

Es gibt eine Reihe von Zeugnissen von zeitgenössischen Schülern Schleiermachers, denen sein bedeutendster Biograph, W. Dilthey, das seinige beigesellt hat, wonach die Stätte seiner intimsten, eigentlich der charakteristischen theologischen Tätigkeit nicht das Katheder und nicht der Schreibtisch, sondern die Kanzel war. Schleiermacher selbst hat genau so empfunden und sich ausgesprochen. Vor der christlichen Theologie im engeren Sinn kommt (allerdings auch nicht als erstes) das christliche Wort, wie es nach Schleiermachers Auffassung aus der unmittelbaren Einheit

des Predigers mit der Gemeinde als Darstellung des Lebens, in dem sie eins sind, hervorquillt. Auf diese Tätigkeit bezieht sich die Theologie. Sie ist (nach § 5 d. K.D.) „der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist". „Kirchenregiment" heißt für Schleiermacher — er kommt von der reformierten Tradition her — wesentlich Predigtamt. Aber was heißt predigen? Als „Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" hat Schleiermacher selbst in nicht zufälligem Ausdruck seine 5 Abhandlungen „Über die Religion" bezeichnet, durch die er sich zuerst einen Namen gemacht hat und unter den Kategorien des Virtuosen, des Propheten, des Mittlers, des Priesters und des Heros hat er diese seine Tätigkeit als „Redner" in diesem Werke beschrieben. Hören wir ihn selbst über den umfassendsten unter diesen Begriffen, den des Mittlers: Von der Gottheit gesendet bildet er die notwendige Brücke zwischen dem endlichen Menschen und der unendlichen Menschheit. Begabt mit mystischer und schöpferischer Sinnlichkeit strebt sein Geist in das Unendliche, um ringend nach Bildern und Worten von da wieder ins Endliche zurückzukehren, als Dichter oder Seher, als Redner oder Künstler. Nach der alten Weissagung sollen diese Mittler einst überflüssig werden; nur noch die sanfte Stille heiliger Jungfrauen wird dann nötig sein, um das heilige Feuer zu unterhalten. Vorläufig aber bedarf jeder Mensch, wenige Auserwählte ausgenommen, eines solchen Mittlers, eines Anführers, der seinen Sinn für Religion aus dem ersten Schlummer wecke (K. 9—13, 121). Welche unter diesen verschiedenen Möglichkeiten des Mittlertums neben dem Dichter, Seher oder Künstler speziell die des Redners ist, geht hervor aus dem, was über den Begriff des Priesters gesagt wird: „Er tritt hervor, um seine eigene Anschauung hinzustellen als Objekt für die übrigen, sie hinzuführen in die Gegend der Religion, wo er heimisch ist und seine heiligen Gefühle ihnen einzuimpfen; er spricht das Universum aus und in heiligem Schweigen folgt die Gemeinde seiner begeisterten Rede . . . und wenn er zurückkehrt von seinen Wanderungen durchs Universum in sich selbst, so ist sein Herz und das eines jeden nun der Schauplatz desselben Gefühls" (K. 182). Ursprünglich-individuelles Berufensein macht sodann das Prophetenartige, die unentbehrliche Fähigkeit vollkommen zu reden das Virtuose, und das allfällige Vorhandensein eines außer-

ordentlichen „himmlischen Funkens" (R. 30) vielleicht gar das Heroische solcher Tätigkeit aus. So besteht das Reden über die Religion in einem Kreislauf: ausgehend von und zurückkehrend zu einem besondern Knotenpunkt der als „Religion" bezeichneten Wirklichkeit (und ein solcher Knotenpunkt soll eben der „Redner" selbst sein) werden Worte und Bilder laut mit dem Zweck, in dieser vorläufig unentbehrlichen Weise das heilige Feuer zu unterhalten, d. h. die Hörenden an ihren Anteil an derselben Wirklichkeit zu erinnern. Genau in demselben Sinn weitergehend hat Schleiermacher später formuliert (K.D. § 280): „Die erbauende Wirksamkeit im christlichen Kultus beruht überwiegend auf der Mitteilung des zum Gedanken gewordenen frommen Selbstbewußtseins" (wobei das „überwiegend" die Abgrenzung zwischen frommen Gedanken und frommer Poesie bezeichnet) und noch später (Gl.L. § 15) „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt". Wir stoßen sofort auf ein wichtigstes Charakteristikum der Schleiermacher'schen Theologie, wenn wir aus der Fülle der sich hier erhebenden Fragen diejenige herausgreifen nach dem allgemeinen Verhältnis zwischen dem zuletzt als „Rede" oder „Gedanke" dargestellten Faktor und der Wirklichkeit, also den christlich frommen Gemütszuständen, aus denen er „geworden" ist, die er „ausdrückt". Schleiermacher hat es in der Glaubenslehre so deutlich ausgesprochen wie in den Reden, in seinen Predigten so klar wie in der Kurzen Darstellung: Er steht der religiösen Rede, dem christlichen Wort als solchem mit stärkstem Vorbehalt gegenüber. Er ist wie wenige durchdrungen von der Unaussprechlichkeit des Göttlichen. Er sieht, wie wir hörten, eine Zeit kommen, wo das Reden über die Religion abgelöst wird durch die „sanfte Stille heiliger Jungfrauen" und wie er sich das konkret gedacht hat, das hat er in seiner „Weihnachtsfeier" sehr anschaulich gemacht. Er wünscht seiner Glaubenslehre den Erfolg, „immer wieder das Bewußtsein hervorzurufen, daß die Sätze nur das abgeleitete sind und der innere Gemütszustand das Ursprüngliche" (S.L. S. 34). Worte „sind nur die Schatten unserer Anschauungen und Gefühle" (R. 140). In § 15 der Glaubenslehre unterscheidet er drei Sprachgebiete: das dichterische, das rednerische, das darstellend belehrende. Der Wirklichkeit am nächsten liegt nach seiner Auffassung zweifellos dasjenige, das leider „überwiegend" nicht das des Kultus und der Theologie sein kann, das erste. Aber ursprünglicher als alles Reden überhaupt ist die ihm

vorangehende mimische Äußerung, die Musik vor allem. „Die singende Frömmigkeit ist es, die am geradesten und herrlichsten zum Himmel aufsteigt" (W.F. S. 21). Den „Künstlertheologen" hat Kattenbusch Schleiermacher genannt. Und das ist richtig. „Ich habe die Musik meiner Religion angestimmt", so läßt er sich in den Reden gelegentlich entschlüpfen. Das Wort mag zeigen, in welcher Richtung er jedenfalls gesucht hat und unter welchem Gesichtspunkt seine Predigten, aber auch seine wissenschaftlichen Werke mindestens auch, wenn nicht in erster Linie, zu würdigen sind. Dieser verhältnismäßig adäquatesten Ausdrucks- und Darstellungsweise gegenüber bedeutet die durch das Wort für Schleiermacher zweifellos eine Kenose, wenn nicht gar eine Profanation der darzustellenden Wirklichkeit. Noch in einer Predigt von 1831 (V, 85) läßt sich Schleiermacher folgendermaßen vernehmen: Wir sollen in der großen und Alles in sich schließenden Gabe Gottes zweierlei unterscheiden: „das Eine, was gar keine Größe und gar kein Maß hat, sondern immer Eines und Dasselbe ist und ein Anderes, welches freilich dem Gesetz der Zeit unterworfen ist, in der Zeit auseinandergeht, sich schöner entwickelt und entfaltet und dann auch wieder sich zusammenzieht. Das Erste ist das Bewußtsein von dem wiederhergestellten Verhältnis, in welchem wir zu Gott stehen, von dem Frieden, mit welchem das Bewußtsein des ewigen Willens in unserer Seele ruht, in derselben herrscht und treibt, so daß ein ganz neues Leben allmählich aus diesem Keim hervorgeht." Das Zweite, dem gegenüber Sekundäre, Gebrochene, ist natürlich das bestimmte, mit dem Anspruch auf Wahrheit auftretende äußere Wort. Wird die Bedeutung dieses zweiten Faktors überschätzt, dann erhebt Schleiermacher die Anklage auf unverständige und lieblose Verehrung und Verteidigung des toten Buchstabens, und nie ist gerade seine Kanzelpolemik lebhafter geworden, als wenn er diese Anklage zu erheben hatte. Das Letzte, was grundsätzlich über das Wort als solches zu sagen ist, ist eben das, daß es frei, wandlungsfähig, relativ, unverbindlich ist. Schleiermacher ist nach einer Predigt von 1832 (III, 336) überzeugt: die Apostel Christi waren „am weitesten entfernt von irgend einem Vertrauen auf einen Buchstaben, von einer Bedenklichkeit in Beziehung auf die Gedanken, in welcher sich die neue Lehre in den Gemütern gestaltete, sondern nur auf den Eindruck sehend und ihm folgend, den dieselben auf die Gemüter gemacht". Mit dem Wahrheitscharakter der christlichen Lehre verhält es sich darum (ich fasse zusammen,

was Schleiermacher in § 196—231 der K.D. entwickelt hat) folgendermaßen: Die christliche Lehre war, ist und wird sein ein Produkt der christlich-religiösen Affektion des menschlichen Gemütes, die sich u. a. in dieser Weise zu äußern pflegt. Indem diese Gemütsaffektion einen geschichtlichen Entwicklungsprozeß durchmacht, in dessen Verlauf zu gewissen Zeiten gewisse Lehrpunkte hervortreten müssen, hat jede jeweilige Gegenwart das Recht und die Pflicht, ihren eigenen Gemütszustand zugleich als Frucht der bisherigen und als Keim der künftigen Entwicklung aufzufassen. Als Darstellung des augenblicklichen Standes des christlichen Bewußtseins also als „Darlegung der kirchlichen Meinungen" (Gl.L. § 19 Zusatz) ist die Dogmatik ein Zweig der kirchlichen Gegenwartskunde. Sie hat es nicht mit der letzten Wahrheit zu tun, weder mit der Wahrheit, die allenfalls Gegenstand der Philosophie sein möchte, noch mit der Wahrheit einer Offenbarung, die etwa grundsätzlich jenseits der religiösen Affektion läge. Sondern sie beschreibt historisch-empirisch — wobei freilich die eigene Überzeugtheit des Dogmatikers sachgemäßes Erfordernis ist — in systematischer Ordnung die Wirklichkeit der geltenden christlichen Lehre, d. h. der derzeit möglichen und notwendigen Aussagen des christlich-religiös affizierten Gemütes. Das „Geltende" liegt in der Mitte zwischen den beiden ebenso notwendigen wie gefährlichen Grenzbegriffen der Orthodoxie und der Heterodoxie, zwischen der Bestimmtheit durch die laufende kirchliche Epoche (für uns also durch die Reformation) und durch die freie Individualität des betr. Lehrers, zwischen der Rücksicht auf Bibel und Bekenntnis und der auf den augenblicklichen Stand der philosophischen Logik, Ethik und Psychologie. Ein letztes dezidiertes Ja oder Nein ist von allen diesen Instanzen her nicht zu erwarten. Sie bedeuten die Gesetze, nach denen der große Prozeß der christlichen Lehrbildung nach tausendfältiger Erfahrung bisher verlaufen ist und darum fernerhin verlaufen soll. Die Wahrheit selbst ist und bleibt dem Leben eigen, das diesen Prozeß durchläuft, also dem mit dem menschlichen Selbstbewußtsein in concreto zusammenfallenden christlichen Gefühl, wobei dann freilich auch bei diesem noch zwischen seiner christlichen So und Sobestimmtheit und seinem qualitätslosen, zeitlos-innerlichen Substrat, dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl als solchem, nicht psychologisch, aber sachlich zu unterscheiden und die Würde der Wahrheit endlich und zuletzt nur diesem letzten zuzuschreiben ist. Für die christliche Glaubenslehre

ist auf alle Fälle die Darstellung zugleich die Begründung; denn „alles in derselben läßt sich nur dadurch begründen, daß es als richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins dargestellt wird" (S.L. S. 56). Auf dieser Grundlage erhebt sich nun die für das Verständnis Schleiermachers überaus wichtige, für den Geist und für die äußere Gestalt seiner Glaubenslehre wie nichts anderes bezeichnende Lehre von den drei Formen der dogmatischen Sätze. Es können nämlich nach § 30 dieses Werkes die dogmatischen Sätze aufgefaßt werden entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe göttlicher Eigenschaften oder Handlungsweisen oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt. Muß sich das Grunddatum, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, um wirkliches zeitausfüllendes Bewußtsein zu werden, einigen mit einer wiederum sinnlichen Form des Selbstbewußtseins, so muß jede Formel für das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein zugleich eine Formel für einen bestimmten Gemütszustand sein. Weist nun aber jede solche niedere sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins zurück auf ein Außerhalb des Selbstbewußtseins, so muß eine Formal für das mit ihr geeinte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zugleich eine Aussage über die Welt sein, wie sie sich in dieser bestimmten Modifikation als wirklich erweist. Und ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich ein Mitgesetztsein Gottes im Selbstbewußtsein, so können die Aussagen über dieses auch als Aussagen über Gott auftreten. Etwas einfacher ausgedrückt und zusammengefaßt: aus der Reflexion auf das fromme *Selbst*bewußtsein ergeben sich die Aussagen über das fromme Gefühl als solches, aus der Reflexion auf das fromme Selbst*bewußtsein* die Aussagen über die Welt, aus der Reflexion auf das *fromme* Selbstbewußtsein die Aussagen über Gott. Die Form der ersten Gruppe von Sätzen nennt Schleiermacher die dogmatische *Grundform*, weil ihr Inhalt notwendig auf reiner Selbsterfahrung beruhe, während der der Sätze über Welt und Gott an sich immer auch entweder naturwissenschaftlich oder metaphysisch-spekulativ sein könnte, weshalb sie sich daran erwahren müssen, daß sie sich auf Sätze der ersten Form zurückführen lassen und weshalb ihre Formen dogmatische Nebenformen heißen. Was das z. B. in Bezug auf die Sätze über Gott bedeutet, geht hervor aus § 50, dessen Leitsatz lautet: „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes von Gott bezeichnen (in Gott ist ja keine Mannigfaltigkeit der

Funktionen, kein Gegensatz, keine Differenz), sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl (in dem es an sich ebenfalls keine reellen Differenzen gibt) auf ihn zu beziehen." Als sich Schleiermacher mit der Neubearbeitung seines Buches beschäftigte, da hat er, wie aus § 30 und vor allem aus dem 2. Sendschreiben an Lücke (S. 47 f.) hervorgeht, die Möglichkeit erwogen, die beiden Nebenformen zugunsten der Hauptform überhaupt auszuschalten als „streng genommen eigentlich überflüssig". Das wäre, sagt er ausdrücklich, die Dogmatik „in der Eigentümlichkeit", wie sie sich in ihm „gebildet" habe (S. 49). Er habe es aber unterlassen, einerseits um seinem Werk die „geschichtliche Haltung" und den „kirchlichen Charakter" zu erhalten, andererseits um sich die Möglichkeit einer Kritik solcher Sätze der 2. und 3. Form nicht entgehen zu lassen, die etwa mehr sein wollten als eben letztlich ebenfalls Sätze der ersten Form: Aussagen des Gefühls über das Gefühl und nichts sonst. „Ich freue mich wenigstens", so schließt er diese Überlegung Lücke gegenüber, „in der Überzeugung, daß ich die Gestalt einer freieren und lebendigeren Behandlungsweise unserer Glaubenslehre wenigstens von ferne gesehen habe. (S. 51.) Diese Behandlungsweise würde also darin bestehen, daß auch der Schein als ob von etwas anderem als von menschlichen Gemütszuständen in der Dogmatik die Rede sei, noch verschwinden würde. Man wird Schleiermacher zubilligen müssen, daß er unter Beibehaltung der drei Formen diesem Ideal tatsächlich in hohem Grade nahegekommen ist. Wir verstehen von da aus rückwärtsblickend die berühmten Äußerungen über Gott und Unsterblichkeit in den „Reden über die Religion", daß die Gottheit nichts anderes sein kann als „eine einzelne religiöse Anschauungsart" (124), „daß eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andere mit Gott" (126), daß der Glaube an Gott in seinem Daß und in seinem Wie abhänge von der „Richtung der Phantasie" (129), daß „Gott nicht Alles ist in der Religion, sondern Eines und das Universum ist mehr (132), und daß die Unsterblichkeit in der Religion darin bestehe", in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen, und ewig zu sein in einem Augenblick". Ich zitiere auch diese Sätze zunächst nicht wegen ihres Inhalts, sondern um zu illustrieren, wie es nach Schleiermacher steht um die Möglichkeit, den Sinn und die Tragweite dessen, was er eben Reden, Reden über die Religion und dann durchaus doch auch christliches Predigen und Lehren nannte.

2. Das Prinzip der Mitte.

Suchen wir nun dem Verständnis des Mannes und seines Werkes zunächst von einer anderen Seite näherzukommen, indem wir fragen nach dem letzten Ziel, auf das nach ihm die Aussagen des religiösen Redners gerichtet sein sollen, oder nach dem Heilsgut, das den eigentlichen Gegenstand der christlichen Predigt bildet. Ich gehe hier aus von einer Betrachtung, die sich mir zunächst beim Studium der Predigten selbst und zwar der Predigten aus Schleiermachers letzten Jahren 1830—34 aufgedrängt hat, also aus denselben Jahren, in denen dann auch die Glaubenslehre ihre endgültige Gestalt empfangen, in denen er sich — sein Tod unterbrach diese Arbeit — zur Herausgabe seiner Dialektik anschickte. Ein Begriff, der in diesen Dokumenten eine ganz auffallende Rolle spielt, ist der Begriff des Friedens. Wenn der alte Schleiermacher auf der Kanzel geeifert hat — und er hat dies besonders in den Homilien über Markus, die er damals als Frühprediger hielt, häufiger getan als man denken sollte — dann geschah dies außer gegen die Verehrung des toten Buchstabens vor allem und in deutlichem Zusammenhang damit gegen alle scharfen Gegensätze und Trennungen innerhalb der christlichen Kirche. Ihm ist ein wichtigstes Anliegen die Empfehlung der „großartigen Milde des Erlösers" (VI, 39). Unverkennbar hat er in den Pharisäern und Sadduzäern von Mc. 12, 17—27 die Pietisten und Rationalisten des damaligen Berlin geweissagt gefunden, und die Nutzanwendung, die er aus diesem Text zieht, lautet dahin: „der Erlöser hielt es mit keiner von den beiden Schulen, sondern er stand über ihnen. Das sollen die Christen auch tun." (Pr. VI, 164 f.) Mögen und müssen solche Gegensätze entstehen und sich auswirken — aber nur keine Absonderung, keine Verhärtung gegeneinander, nur keinen Streit! Aber nicht nur um Neutralität, nicht nur um das Unterlassen des Streites solle es sich handeln: „Die eine und selbige Kraft der Erde bringt tausend verschiedene Gewächse hervor, aber seht auf die schönste Pracht des Gartens, geht zu der unscheinbarsten Blume des Feldes: die Biene summet und dreht sich hinein in diese wie in jene und aus allen trägt sie denselben köstlichen Honig zusammen. Möchten wir uns als solche Bienen vor unseren Brüdern zeigen, die gelernt haben, den Honig aus Allem zu ziehen, worin sich etwas findet von einer geistigen Lebenskraft." (Pr. III, 105.) Wir haben es hier nicht mit einer zufälligen, sondern mit einer hochprinzipiellen An-

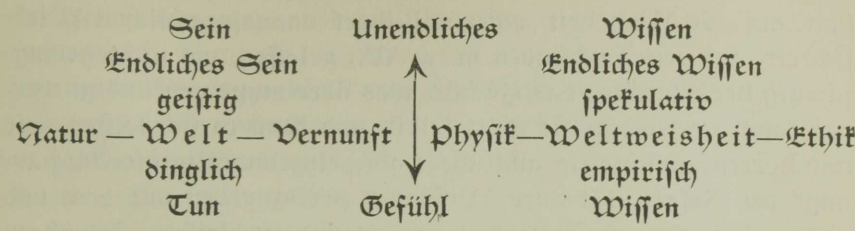
gelegenheit zunächst der Schleiermacher'schen Kirchenpolitik zu tun. Er ist nicht zufällig der große Theologe der preußischen Union gewesen und Union hieß für ihn — so sehr ihm auch daran gelegen war — nicht nur die Unschädlichmachung des ohnehin auf weite Strecken obsolet gewordenen Gegensatzes zwischen Lutheranern und Reformierten, sondern noch viel mehr des Gegensatzes eben zwischen der orthodox-pietistischen und der rationalistischen Partei in der geeinten evangelischen Kirche selber. Mit um dieser Tendenz willen hat er eine Absicht fallen lassen, deren Ausführung zwar seinem ganzen Lebenswerk keinen anderen Charakter, wohl aber in den Augen von sicher 90 Prozent der Zeitgenossen und Nachfahren einen ganz anderen, nämlich noch viel kirchlicheren Aspekt gegeben hätte. Er hat nämlich (S.L. S. 33 f.) daran gedacht, die Reihenfolge der beiden Hauptteile seiner Glaubenslehre umzukehren, also den christologisch-soteriologischen Teil nach der Einleitung an den Anfang und den vielangefochtenen Teil über die allgemeinen (in spezifisch christlichen mitenthaltenen) religiösen Voraussetzungen an den Schluß zu stellen. Er hat es mit darum unterlassen, um nicht dadurch dazu beizutragen, „die würdigen Männer, die man Rationalisten nennt", „aus unserer Kirchengemeinschaft herauszunötigen". Indem er jenem ersten Teil seine Stellung läßt, will er sich zu ihrem Anliegen bekennen, der Zeitströmung entgegengesetzt sich relativ auf ihre Seite stellen, „aus natürlicher Furcht, das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen". Aber der Begriff der Union hat bei Schleiermacher nicht nur kirchenpolitische, sondern grundsätzlich theologische Bedeutung oder vielmehr: seine kirchenpolitische wurzelt in seiner viel tiefer liegenden theologischen Bedeutung. Kehren wir zunächst zu den Predigten zurück, so ist festzustellen, daß die positive Absicht des Predigers durchgängig, wenn auch in den verschiedensten Abwandlungen, gerichtet ist auf ein x, das gedacht ist als ein Zusammensein eines Entzweiten, als Ausgleich zweier widerstrebender Kräfte, als ein Gemeinsames in zwei Verschiedenheiten, als ein Indifferenzpunkt zwischen zwei auseinander oder gegeneinander strömenden Bewegungen. Darunter kann nach den Predigten z. B. zu verstehen sein: das (etwa an Lebenswichtigkeit) Große und Kleine, das Starke und Schwache, Freude und Schmerz, das Einzelne und das Ganze, Jugend und Alter, Bitte und Dank im Gebet, geistiges und leibliches Wohl, Innen- und Außenwelt, Rezeptivität und Spontaneität, das menschliche Gemüt und der heilige Geist,

schließlich auch die menschliche Sünde und die göttliche Gnade. Immer geht die erteilte Belehrung darauf hinaus, daß es gelte, diese Gegensätze in ihrer Relativität, in ihrer bloß quantitativen Gegensätzlichkeit zu verstehen, in ihrer *Mitte* oder über ihnen das „gemeinsame Gefühl" oder den „ausgleichenden gemeinsamen Ton", das „Eine, was not tut", die „gänzliche Ruhe der Seele in Gott", das „Gute" (dessen Merkmal es ist, eines zu sein, während das Böse ein Mannigfältiges ist), die „Gemeinschaft", die „Einheit", die „Gleichheit", die „Einfalt des Gemütes Jesu" zu finden, der Ort, wo wir z. B. „den Trieb unseres eigenen Gemütes und die Eingebung und das Werk des hl. Geistes nicht mehr zu unterscheiden vermögen. (Pr. III, 332.) Dieses Jenseits aller Gegensätze, dieses 1, das alles 2 in sich aufnimmt, ist der tiefere Sinn des Schleiermacher'schen Begriffs der *Union*. Das ist gemeint, wenn er den *Frieden* predigt. Wir verstehen von da aus die dritte Front, auf der (nicht ohne Zusammenhang mit jenen zwei ersten) die Schleiermacher'sche Kanzelpolemik lebendig wird. Er ist ein abgesagter Feind aller Aufregung, alles Jähen, Plötzlichen, Unvermittelten im christlichen Leben. Eschatologische Texte, denen er etwa auf seinem Wege durch das Markusevangelium begegnet, werden ihm hauptsächlich Anlaß, vor allem eschatologischen Enthusiasmus dringend zu warnen. Eine Predigt der Buße, bei der etwa den Menschen zuerst ein Tod vorgehalten würde, durch den sie hindurchgehen müßten, eine Seelenqual ihnen angekündigt würde über ihren bisherigen Zustand, ein Vernichtungsgefühl von ihnen gefordert würde, kann er nicht für vom Guten halten. Die Forderung Christi, sich selbst zu verleugnen und das Kreuz auf sich zu nehmen, darf als zeitgeschichtlich bedingt, ja nicht verallgemeinert werden. Im Begriff des Gesetzes liegt die Trennung von Himmel und Erde, die in Christus gerade aufgehoben ist und nicht mehr erneuert werden darf. Wir verstehen von da aus die gründliche Abneigung Schleiermachers gegenüber dem Alten Testament (und im Neuen Testament gegenüber der Gestalt Johannes des Täufers), zu der er sich auch wissenschaftlich in aller Form bekannt hat. „In dem einen Wort Frieden liegt in der Tat alles!" ruft er einmal aus. In der Tat: in diesem 1, aus dem die 2 hervorgegangen sind, das auf die 2 wieder wartet, sieht er nach seiner ausdrücklichen Erklärung den göttlichen Geist selber oder die Gemeinschaft mit Gott oder das Reich Gottes. — Werfen wir von dieser Verkündigung aus zunächst einen Blick auf Schleiermachers allgemeine Wis-

senschaftslehre, wie er sie in seiner Philosophischen Ethik und in seiner Dialektik nicht ohne Wandlungen, aber soweit ich sehe und verstehe, in der Hauptsache eindeutig zur Darstellung gebracht hat, so sehen wir, daß eben jenes x, das er auf der Kanzel als den „Frieden" verkündigt hat, zusammenfällt mit dem letzten und höchsten Material- und Formalprinzip auch seiner philosophischen Lehre. Was dort das Reich Gottes heißt, das ist hier offenbar das absolute Subjekt-Objekt, das höchste Wissen in seiner Identität mit dem höchsten Sein (Ph.E. § 290), das der innerste Grund und Quell unseres endlichen Wissens und Seins ist, darüber hinaus vielleicht auch noch etwas Anderes in uns und für uns sein kann, dem aber unser S e i n jedenfalls gegenübersteht in der Zweiheit von Vernunft und Natur, nicht identisch mit, sondern nur in Beziehung zu unserem W i s s e n in der Zweiheit von idealem und realem, von Ethik und Physik (§ 55 f.). Und wie unser Sein in Vernunft und Natur noch einmal sich spaltet in geistiges und sinnliches Sein (§ 46), so auch unser Wissen in Ethik und Physik in ein „beschauliches", denkendes, allgemeines, spekulatives und in ein „beachtendes", vorstellendes, besonderes, empirisches Wissen (§ 57). Als spekulative Wissenschaften der ethischen Seite faßt Schleiermacher z. B. auf die Ästhetik, die Politik, die Religionsphilosophie, als empirische die Jurisprudenz, die Theologie, die Historie. Und wie die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schließenden Organismus die W e l t ist (§ 54), so ist die höchste Einheit des endlichen Wissens als vollkommene Durchdringung des ethischen und physischen und als vollkommenes Zugleich des intuitiven und des positiven Wissens die W e l t w e i s h e i t, die Philosophie. In Weiterverfolgung immer derselben Teilungsmethode hat Schleiermacher dann auch die einzelnen Wissenschaften bestimmt. Wir hörten schon, wie er die Idee der Dogmatik bestimmt als die Selbstdarstellung des christlichen Bewußtseins in der Mitte einerseits zwischen den Grenzbegriffen der Orthodoxie und der Heterodoxie, andererseits zwischen dem Geist der laufenden kirchlichen Epoche und dem in der jeweiligen Philosophie sich ausprägenden Zeitgeist. So hat er die Ethik im engeren Sinn, die eigentliche Sittenlehre, disponiert als die Lehre von dem auf das höchste Gut sich beziehenden einerseits organisierenden oder symbolisierenden, andererseits allgemeinen (identischen) oder individuellen Handeln. So ist seine Hermeneutik Lehre von einerseits grammatikalischem oder psychologi-

schem, andererseits divinatorischem oder komparativem Verstehen u. s. f. Es ist die Gestalt des Fadenkreuzes, wie man sie in astronomischen Fernrohren verwendet, die für den Aspekt dieser Methode der Gegensätze bezeichnend ist. Immer liegt der Idealfall der Wissenschaft genau in der Mitte, dort wo zwischen beiden oder vielmehr zweimal beiden Gegensätzen nun eben Frieden herrscht. Der Friede ist die Wahrheit. Wobei nun freilich zweierlei zu bemerken ist: 1. diese Mitte und also die Wahrheit wird von keinem endlichen Wissen auf keinem Gebiet faktisch erreicht, sondern faktisch steht alles endliche Wissen nach mindestens zwei Seiten in irgend einem Übergewicht und also in einer Fehlstellung (Ph.E. § 37—38, 41). Warum dem so ist, wird sich gleich zeigen. 2. Die sämtlichen erwähnten Gegensätze, mit Ausnahme des letzten und obersten, sind keine strengen ausschließenden, sondern sie sind relative, qualitative, fließende Gegensätze. Endliches Wissen ist z. B. immer auch irgendwie endliches Sein, Natur auch immer irgendwie Vernunft. Philosophie versteht alles ethische Wissen auch als physisch, alles physische auch als ethisch, alles spekulative auch als empirisch und umgekehrt und entsprechend steht es mit dem Gegensatz des Geistigen und Dinglichen auf der Seite des Seins. Im strengen Sinn problematisch können alle diese Gegensätze bei Schleiermacher nicht werden und man müßte sich eigentlich wundern, warum der „Friede" zwischen ihnen nicht faktisch erreichbar sein sollte, wenn es nun nicht doch einen wirklich problematischen Punkt gäbe, nämlich den Nagel, an dem das ganze System aufgehängt ist, der Urgegensatz zwischen dem endlichen und darum gespaltenen Sein und Wissen in seiner Totalität einerseits und jenem unendlichen und darum identischen Sein und Wissen, dem absoluten Subjekt-Objekt, andererseits. Diesen Gegensatz auch noch zu relativieren, d. h. aber Welt und Weltweisheit, die Totalität des endlichen Seins und des endlichen Wissens zunächst unter sich und sodann: das Sein und Wissen im Gegensatz mit dem Sein und Wissen ohne Gegensatz identisch zu setzen, diesen letzten Schritt zu tun, wie ihn die philosophischen Idealisten, am radikalsten Hegel, getan haben, hat Schleiermacher gezögert. Er hat ihn getan und nicht getan. Nicht getan, sofern er in seiner Dialektik dabei stehen bleibt, Weltweisheit auf die Welt sich beziehen zu lassen, der Philosophie als solcher also ein Erfassen des transzendenten Grundes der Welt abzustreiten. „Das höchste Sein ist für uns weder als Ding noch als Tätigkeit vorhanden und das höchste

Wissen ist weder als Satz noch als Begriff in uns." (Ph.E. § 32 u. 33.) Unser Wissen ist und bleibt ein *Bild* des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens (wie unser Sein ein Bild des über alle Gegensätze gestellten höchsten Seins ist und bleibt). (Ph.E. § 36.) Unter Voraussetzung dessen, was er unter Philosophie versteht, ist Schleiermacher als Identitätsphilosoph nicht anzusprechen. Aber nun *erhebt er sich als Dialektiker eben über das, was er „Weltweisheit" nennt* und konstatiert (der Tatbestand in seiner „Dialektik" ist übrigens verwickelt und umstritten, ich meine aber das auf alle Fälle herausspringende Ergebnis so formulieren zu dürfen): einerseits das jenseits des Gegensatzes von endlichem Wissen und Sein sich erhebende *Problem* des absoluten Grundes, andererseits jenseits der gespaltenen psychologischen Wirklichkeit des Denkens und Wollens, nicht von diesem zu lösen, sondern als ihren Gewißheitsgrund in ihnen mitenthalten, die Einheit des *Gefühls*, in dem er nun auch den Gegensatz des Unendlichen zum Endlichen aufgehoben „den Urgrund" ebenso in uns „*gesetzt*" findet „wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind". (Dialektik S. 430) — *nicht wißbar* — sobald dieses Gesetztsein des Urgrundes zum Wissen wird, gilt von ihm, was vom Wissen überhaupt gilt: daß es nur ein *Bild* sein kann des Urgrundes — (wir verstehen nun die Schleiermacher'sche Skepsis in Bezug auf das Wort!) — aber eben *fühlbar*. Sofern Schleiermacher das Gefühl als den Ort der Präsenz Gottes behauptet hat, hat er also jenen großen Schritt (bei aller Zurückhaltung in Bezug auf die *Wißbarkeit* dieser Präsenz) offenbar mit den großen Identitätsphilosophen *doch* getan. Er wußte, was er tat, wenn er auf der Kanzel jenen „Frieden" verkündigte: er wußte es, insofern er nämlich um jenes *Gefühl* wußte als um einen notwendigen und zwar den unmittelbarsten, ursprünglichsten, umfassendsten Bestandteil des menschlichen Selbstbewußtseins, der, wie er an sich schon der Friede, die ruhige Mitte ist über Denken und Wollen, so auch und gleichzeitig nicht mehr und nicht weniger als der Repräsentant Gottes, des absoluten Subjekts-Objekts im Menschen. Und Schleiermachers Dialektik ist insofern *doch* Identitätsphilosophie, als sie auf ihrer Spitze zum Wissen wird um dieses Gefühl und um das, was in ihm „gesetzt" ist, eben um jenes Andere, was der Urgrund (neben dem, daß er die unzugängliche Quelle unseres Seins und Wissens ist) für uns sein kann.



Und nun können wir unmittelbar hinüberblicken zu Schleiermachers theologisch-wissenschaftlicher Prinzipienlehre und mit dem berühmten § 3 der Glaubenslehre fortfahren: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht (das Gemeinsame, was allen ihren noch so verschiedenen Äußerungen zugrunde liegt), ist rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins", diejenige Bestimmtheit nämlich nach § 4, kraft welcher sich der Mensch seiner selbst als schlechthin abhängig oder was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt ist. Daß der Gegenstand der christlichen Predigt und Lehre, das eigentliche Heilsgut, das Objekt auch der Theologie nach Schleiermacher die Frömmigkeit selbst, das christliche Selbstbewußtsein oder Gefühl ist, das beruht sehr einfach und klar 1. darauf, daß eben das Gefühl als frommes, mit Rücksicht auf seinen Inhalt begriffen weder ein Wissen noch ein Tun ist (mag es immer von einem solchen beständig begleitet sein), sondern die siegreiche Mitte über beiden, das friedliche Tertium oder vielmehr Unum über allen Gegensatz, denn welcher Gegensatz wäre in dem von Wissen und Tun nicht eingeschlossen?, 2. darauf, daß eben in dieser Mitte schlechthinige Abhängigkeit, „oder was dasselbe sagen will, Beziehung zu Gott" stattfindet. „Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn" (Joh. 1, 51); diesen Text hat Schleiermacher 1832 ausdrücklich bestätigt gefunden durch die „vollkommenste und seligste Erfahrung eines gläubigen Gemüts", für das zwischen Himmel und Erde keine Trennung mehr besteht. (III, 167 f.) Frömmigkeit sucht nicht nur, hofft nicht nur, erwartet nicht nur, betet nicht nur an, sondern ist jenes x, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft; und indem sie ganz und gar nur sich selbst verkündigt, verkündigt sie (und darum kann ihr Lehrer und Hörer, obwohl des

unvermeidlichen Wortes sich bedienend, auf alle wißbare Wahrheit, auf alle Wahrheit außerhalb ihrer unaussprechlichen Wirklichkeit, auf den Buchstaben m. a. W., gelassen, wo nicht geringschätzig herabblicken) das Höchste, was überhaupt verkündigt werden kann, verkündigt sie Gott selbst, und kann es sich leisten, wie wir hörten, gleichzeitig auch Gott als „einzelne religiöse Anschauung" der Relativität alles Wißbaren preiszugeben und doch und gerade so wahre Frömmigkeit zu sein und zu bleiben. Berühren wir, bevor wir weitergehen, noch kurz drei (nur scheinbar weit auseinanderliegende) Punkte des Schleiermacher'schen Lebenswerks, an denen die Bedeutung dieses Prinzips der Mitte bezeichnend und folgenschwer ans Licht tritt.

Ich denke 1. an die Darlegung des Religionsbegriffes in den Reden, der vorzüglich geeignet ist, uns über das Verhältnis der beiden entferntesten und zugleich nächsten Punkte des Schleiermacher'schen Systems, über das Verhältnis zwischen Gott und dem frommen Selbstbewußtsein ins Klare zu setzen. Religion sei weder Denken noch Handeln, hören wir zunächst auch hier, dann aber, auf den ersten Blick etwas verwirrt, wenn wir von den Werken der Schleiermacher'schen Reifezeit herkommen: sie sei Anschauung und Gefühl des Universums. Man lasse sich nicht verwirren! Die hier scheinbar vorliegende Erweiterung des Religionsbegriffes durch den Begriff der Anschauung neben dem des Gefühls ist doch nur eine entwicklungsgeschichtliche Vorstufe dessen, was Schleiermacher später als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl mit einem Worte zu sagen gelernt hatte oder vorzog. „Anschauung" in den Reden ist die rezeptive, Gefühl die spontane Seite des Bewußtseinsaktes, durch den der Mensch im Endlichen des Unendlichen, des „Universums", wie er damals sagte, teilhaftig wird. Anschauung steht in den Reden für das, was Schleiermacher in der Glaubenslehre das Mitgesetztsein des Woher? des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls im frommen Selbstbewußtsein nennen wird, Gefühl für das Affiziertsein des frommen Selbstbewußtseins durch dieses Gefühl als solches. Der Sprachgebrauch ist ein anderer, die Sache ist dieselbe. „Gefühl" im Sinn der Glaubenslehre ist auch in den Reden alles. Schleiermacher selbst bittet uns ja schon in den Reden (S. 72 f.), ihm zu vergönnen, einen Augenblick zu trauern darüber, daß er von Anschauung und Gefühl nicht anders als getrennt reden könne. „Der feinste Geist der Religion geht dadurch verloren für meine Rede." „Anschauung ohne Gefühl ist nichts . . .

Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eins und ungetrennt sind." Ihr ursprüngliches und eigentliches Wesen ist der „geheimnisvolle Augenblick" des Zusammenseins jener beiden Momente. „Könnte und dürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens ohne ihn zu entheiligen! Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies, sondern er ist dies alles selbst . . . Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele; denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblick mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eigenen und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahndung wie die meinigen. Die geringste Erschütterung und es verweht die heilige Umarmung und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, ich messe sie und sie spiegelt sich in der offenen Seele wie das Bild der sich entwindenden Geliebten in dem aufgeschlagenen Auge des Jünglings, und nun erst arbeitet sich das Gefühl empor und verbreitet sich wie die Röte der Scham und der Lust auf seiner Wange. Dieser Moment ist die höchste Blüte der Religion. Könnte ich ihn euch schaffen, so wäre ich ein Gott — das heilige Schicksal verzeihe mir nur, daß ich mehr als Eleusische Mysterien habe aufdecken müssen. — Er ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion." Es lohnte sich in mehr als einer Beziehung, diese Stelle, die R. Otto „den Schlüssel zu Schleiermachers Gedanken vom Erleben des Ewigen" genannt hat, ganz zu uns reden zu lassen. Das Eine werden wir ihr mit Sicherheit entnehmen müssen, daß es auch über dem Gegensatz des religiös Affizierenden und des religiösen Affiziertseins ein Schleiermacher'sches Unum, einen Frieden gibt, dem auch dieser Gegensatz relativ, fließend ist, das Ziel der religiösen Rede seine Überwindung, das Heilsgut nicht in einem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, sondern in ihrer Indifferenz zu suchen ist. Und die Erinnerung an die Predigt des alten Schleiermacher über die schließliche Ununterschiedenheit zwischen den Trieben des eigenen Gemütes und dem Werk des hl. Geistes mag uns nochmals sagen, daß der Redner von 1799, wie anders seine Sprache auch geworden sein mag, sich selber durchaus treu geblieben ist.

2. Ich spielte bereits einmal darauf an, daß das Prinzip der Mitte bedeutsam wird auch in Schleiermachers *Lehre von Sünde und Gnade*. Bekanntlich ist dies der „Gegensatz", den Schleiermacher zum Thema und Einteilungsprinzip des 2. Teiles seiner Glaubenslehre gewählt hat. „Entwicklung der Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bedingt sind" heißt der Titel dieses zweiten Teils und dann wird disponiert: „Des Gegensatzes erste Seite. Entwicklung des Bewußtseins der Sünde" — „Des Gegensatzes andere Seite. Entwicklung des Bewußtseins der Gnade". Wie verhält es sich mit diesem „Gegensatz"? Nach Schleiermachers eigenen Erläuterungen besonders in § 11, 62, 63, 64 seines Werkes, zu denen sich aber Parallelen genug auch in seinen Predigten finden, so, daß in der einen übergreifenden Klammer des Erlösungsbewußtseins (da Erlösung, wie Schleiermacher ausdrücklich feststellt, einen Übergang bezeichnet und nicht eine „Umschaffung") zusammengefaßt sind: das Bewußtsein der Sünde, d. h. der Gehemmtheit des höheren Lebensbewußtseins, der „nicht vorhandenen Leichtigkeit" der Entstehung „frommer Lebensmomente", des Nicht-Dominierens des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und der Gnade, d. h. der „Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein einzubilden vermögen", wobei das Bewußtsein der Sünde zugleich das einer menschlichen Tat und das Bewußtsein der Gnade zugleich das einer göttlichen Mitteilung ist. Kein wirkliches christliches Bewußtsein, in dem nicht diese beiden Zustände und zwar im Verhältnis eines „Mehr und Minder" und zwar in „fließender Differenz" enthalten wären. Ein gegensatzloses, absolutes Verhältnis zu Gott im negativen oder positiven Sinn hält Schleiermacher zwar für denkbar — man merkt, daß er gewisse Möglichkeiten der pietistischen Psychologie im Auge gehabt hat — im Ernst kann er nicht damit rechnen, denn „offenbar ist unser frommes Selbstbewußtsein nicht ein solches, in welchem kein Mehr und Minder gesetzt wäre, sondern das unsrige schwankt zwischen jenen beiden Extremen, indem es die Ungleichheiten (von Entwicklung und Hemmung, von Lust und Unlust) des zeitlichen Lebens teilt." Immer beides ineinander und miteinander ist sich der Christ der Sünde und auch der Gnade bewußt und nur die Darstellung erfordert es (§ 64), beides zu trennen, zuerst von dem einen und hernach von dem andern zu handeln. Die Wirklichkeit, deren sich der Christ bewußt ist, liegt auch hier durchaus

in dem Und und in dem Auch, sodaß es in einer Predigt einmal heißen kann, „daß unser Bewußtsein nicht eben vollkommen sein kann, bis auch die Sünde wirklich zur Erscheinung gekommen ist". (III, 7 f.)

Der 3. Punkt, dessen in diesem Zusammenhang notwendig zu gedenken ist, ist merkwürdigerweise kein anderer als Schleiermachers Lehre von der Ehe, wie er sie in den „Monologen", in den „Vertrauten Briefen über Fr. Schlegels Lucinde" 1800, durchaus in der Linie bleibend 1818 in den berühmten Hausstandspredigten und endlich in den einschlägigen Partien seiner philosophischen und theologischen Ethik entwickelt oder skizziert hat. Diese Lehre ist unter mehr als einem Gesichtspunkt wichtig zum Verständnis Schleiermachers. Zunächst jedenfalls darum, weil sich die Geschlechtsliebe nach ihm in einer so außerordentlichen Nähe der Religion befindet, daß eine begriffliche Bestimmung der einen Größe auf ihrem Höhepunkt jedenfalls eine bis zur Identifikation fortschreitende Reminiszenz an die typischen Bestimmungen der anderen notwendig macht. Wir hörten schon, daß Schleiermacher kein Hindernis gesehen hat, den „geheimnisvollen Augenblick" des Zusammenseins von Anschauung und Gefühl in den „Reden" unter dem ziemlich deutlich ausgeführten Bild einer Liebesszene zur Darstellung zu bringen. Sehen wir ihn hier auf einer vor und nach Bernhard von Clairvaux viel begangenen Spur religiöser Darstellung, für deren Berechtigung schließlich außer so manchem Erzeugnis orientalischer Religionslyrik auch das biblische Vorbild des Hohen Liedes angerufen werden kann, so bewegt er sich auf eigentümlicheren Bahnen, wenn er umgekehrt der Liebe bezw. der idealen Ehe einen Inhalt gibt, den er nicht nur ausdrücklich Religion nennt, den er nicht nur als Mystik oder Mysterium, als heiligste Anbetung der Menschheit und des Universums, als ein ewiges Werk der ewigen Liebe verherrlicht, sondern der, auch wenn er ihn lehrhaft konstruiert hat, in seinen entscheidenden Elementen mindestens als ein für ihn höchst wichtiges Paradigma des Inhalts der religiösen Erfahrung angesprochen werden muß. Auch die Liebe, bezw. die Ehe, wird nämlich von Schleiermacher nach der Methode der Gegensatzüberwindung, des Prinzips der Mitte konstruiert. Vielerlei ists, was auch hier in einem Indifferenzpunkt zur Vollendung kommt: das menschliche Individuum natürlich vor allem durch das ihm begegnende, ihm bestimmte Individuum des anderen Geschlechts, die Sonderwünsche und Strebungen des Man-

nes und der Frau, die in dieser Gemeinschaft nicht nur unterdrückt oder ausgeglichen werden, sondern als solche zu existieren aufhören sollen — dies das Ideal der irdischen Liebe. Darüber hinaus in der himmlischen Liebe nach der Lehre der Hausstandspredigten das Einswerden der Beiden mit Christus als dem Dritten im Bunde. Wobei dann wieder himmlische und irdische Liebe (in seiner Frühzeit sagte Schleiermacher geistige und sinnliche) unter sich nicht zwei, sondern eins sein sollen. Indem Schleiermacher nach den Monologen glaubte an eine Art Prädestination zweier Individuen für einander oder nach den Hausstandspredigten daran, daß die vollkommene Ehe im Himmel geschlossen sei, verkündigt er die „absolute Einzigkeit" als das „Ideal der romantischen Liebe" (Ph.E. § 260), bestreitet er wenigstens theoretisch die Möglichkeit der Ehescheidung aufs Entschiedenste und erklärt er sogar das Eingehen einer zweiten Ehe verwitweter Personen als christlich eigentlich unstatthaft. Er hat in den Reden (215) in der Ehe die Umschmelzung zweier Personen, wodurch sie zu Werkzeugen des schaffenden Universums werden, gesehen und er hat im Alter gerade in Bezug auf die Entwicklung der Liebes- und Ehemoral die höchsten Erwartungen und Hoffnungen auf die Zukunft eines immer mehr zu christianisierenden Menschengeschlechtes gesetzt. „Der Gott ist in den Liebenden", mit diesem Wort aus den Lucindebriefen mag die Schleiermacher'sche Mitte auch von dieser Seite angedeutet sein.

3. Religion als Leben.

Wir wissen nun also: einmal, daß die Wirklichkeit, von der das religiöse Wort Zeugnis gibt, diesem gegenübersteht als das große Ineffabile und daß sie darum Gegenstand dieses Wortes ist, weil sie als Überwindung aller Kontraste des geistigen wie des natürlichen Daseins zugleich dessen Fülle und, teilnehmend an der Überwindung des letzten ursprünglichen Kontrastes von Wissen und Sein, die Fülle, das Vollkommene schlechthin bedeutet. Wir möchten weiterfragen nach Wesen und Art dieses x? Aber dürfen wir es? Gibt es hier überhaupt eine positive Antwort? Wird unser Führer etwas anderes zu tun vermögen, als den Finger auf den Mund legend, uns Schweigen zu gebieten, weil jedes Wort über das große Nicht! hinaus hier zu viel sei? Was soll von diesem Ineffabile und Neutrum anderes zu sagen sein, als daß es dem

Tode vergleichbar ist? Wir hätten das Bisherige falsch verstanden, wenn wir das erwartet hätten. Schleiermacher selbst ladet uns durchaus ein, weiterzufragen. Will man ihn als Mystiker ansprechen, so muß man jedenfalls beachten, daß er gerade das Schweigen oder das Nein der konsequenten Mystik nicht mitmacht. Er hat positive Antwort gegeben. Nicht nur da, wo er konkret, geschichtlich, christlich redet auch im Ausdruck, sondern auch da, wo er scheinbar losgelöst das Allgemeine verkündigt, das die Substanz dieses Besonderen ist. Oder genauer ausgedrückt: er wagt es konkret, geschichtlich, christlich zu reden, weil das Allgemeine, jenes Ineffabile und Neutrum, jene Fülle, von der er reden will, von Haus aus die Fülle der Konkretion, die Summe und der Inbegriff und die Kraft des Besonderen ist, weil er von keiner Negation weiß außerhalb des Kosmos der das Universum ausdrückenden, widerspiegelnden, darstellenden Positivitäten, weil Religion für ihn heißt: Anschauung und Gefühl des Unendlichen im Endlichen. Eben dieses Letzte, sein Verständnis des Wesens der Religion, erklärt diese Grundkonzeption, erklärt, warum Schleiermacher nicht konsequenter, nicht negativer Mystiker, sondern Positivist und Lebensphilosoph wird. Anschauend und fühlend hat er das Universum, wird er eins mit ihm, das er im ganzen geistig-natürlichen Kosmos bloß sich darstellen sieht. In der Religion sieht er Gott gesetzt im Menschen. Sie ist das finitum, welches capax ist infiniti. Darum scheidet der Todesgedanke aus für die Bestimmung des Wesens und der Art des Ineffabile. Das im Menschen Gesetzte, Präsente und zwar als Unmittelbarstes seines Selbstbewußtseins, als tiefstes Kontinuum seines Gemütes Gesetzte und Präsente, es wird als Leben erfahren im gleichen Sinn und im gleichen Atemzug, in dem der Mensch sich selbst erfährt als lebendig. Daraufhin wagt er es, das Ineffabile, das Universum in allen seinen Abspiegelungen, das Unendliche in allem Endlichen als Leben zu begreifen, als Lebenskraft, Lebensgeist, Lebensprozeß, unter dessen positiven Vorzeichen alles endliche Leben steht oder unter das es vielmehr, weil Leben Wachstum ist, immer mehr zu stehen kommt. Wobei doch — und das ist entscheidend — alle von da aus möglichen Aussagen etwa über Natur und Geschichte von dem Zentral- und Fundamentalsatz: „Religion ist Leben" in keiner Weise abstrahiert werden, sondern nur als Variationen dieser Gleichung auftreten dürfen. Spekulativen Gebrauch wollte Schleiermacher von dem so gefundenen Prinzip in Bezug auf die Welterklärung so wenig gemacht wissen

als in Bezug auf den Gottesbegriff. Es bleibt alles im Gefühl und so ist es schließlich doch nur dieser Hauptsatz, daß Religion Leben ist (und keine Natur- oder Geschichtsphilosophie etwa), der für Schleiermacher bezeichnend und wichtig ist. Unter Leben ist bei Schleiermacher zu verstehen die Bewegung oder Tätigkeit, die der Vernunft und der Natur gemeinsam eigen und zugleich beiden überlegen ist, die Bewegung oder Tätigkeit des Universums, wie er in seiner Frühzeit gerne sagte. Man vergröbert also seine Meinung, wenn man seine Anschauung ohne weiteres als Naturalismus bezeichnet. Als „höheren Realismus" will Schleiermacher selbst sie verstanden wissen (R. 54). Religion atmet nach ihm da, wo die Freiheit selbst schon wieder Natur geworden ist (52). Immerhin: Realismus, Natur. Als Idealist ist Schleiermacher jedenfalls nicht anzusprechen. Durch sein Gewichtlegen auf das Gesetzt- und Präsentsein der Religion als des finitum capax infiniti wird die vita infinita selber in die Sphäre des Gegebenen, Gesetzten, Präsenten hineingerückt, ihre Bestimmungen bekommen unverkennbar — das Gleichgewicht erscheint gestört — mehr naturhaften als geistmäßigen Charakter. Wir hörten ja schon, daß der Urgrund „ebenso in uns gesetzt gefunden wird wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind". Nicht als ein Ding, aber eben: sowie die Dinge. Das ist der Schleiermacher'sche Positivismus, der nun für die Beantwortung der Frage nach Wesen und Art des Ganzen seiner Lehre allerdings entscheidend ins Gewicht fällt. Die Religion gehört zur Natur des Menschen, sagen die „Reden". Sie hat ihren Ort in einem „Teil der Seele" (269) in einer „eigenen Provinz des Gemütes" (37). Sie ist ein „Kontinuum im Menschen" (298), das (R. 230 f, Hausstandspredigten und Gl.L. § 6, 4) durch die Familie fortgepflanzt wird und das (R. 16 f.) in Deutschland ein gedeihlicheres „Klima" findet als etwa in England oder Frankreich. Von Produkt, Anlage, Trieb, Kraft, Instinkt, von Prozessen bald chemischer bald vegetabilischer Art, von „der Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen" (267) wird in den Reden fortwährend gesprochen. Auf derselben Linie befinden wir uns offenbar noch in einer Predigt von 1832 (III, 179), wo vom göttlichen Geist gesagt wird, daß er „an und für sich als eine unendliche Kraft", doch in der christlichen Kirche und in jeder Seele als „eine dem Gesetz der Natur unterworfene Kraft" wirke. Keimen, wachsen, zunehmen, fortschreiten, sieht gerade Schleiermacher, der Prediger die Religion. Darum ist die Figur: „immer

mehr" eine der bezeichnendsten Erscheinungen seiner Kanzelsprache. Immer mehr soll sich das göttliche Leben in uns verherrlichen, immer mehr sollen wir uns hineinleben in seine Gemeinschaft; und daß er sich in dieser Aufwärtsbewegung schon befinde und nur darin zu verharren brauche, das ists, was hier dem zu erbauenden Christen als Voraussetzung alles weiteren immer wieder zugerufen wird. Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Religion als Leben ist sodann das Prinzip der Individuation. Wir stehen vor dem Punkt, an dem sich Schleiermacher 1804 in seiner vielbeachteten Rezension von Schellings „Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums" von diesem losſagte, sofern er die „hohe Willkür" des Christentums nicht verstanden habe. Wie verhält es sich damit bei Schleiermacher? Wie das große X auf Grund seines Erlebnisses als Leben erkannt wird, so ist andererseits das Leben immer nur in Form des Erlebnisses, einer einmalig-besonderen Gefühlsbewegung des Einzelnen gegeben, die dann freilich trotzdem die Fähigkeit hat, durch Übertragung Gemeinschaft zu begründen und so vom Religions-Individuum zur Religions-Gattung, zum Religions-Typus zu werden. Im Endlichen das Unendliche! Mit einem unbegreiflichen Faktum, mit einer Denkwürdigkeit, mit einer einzelnen abgesonderten Anschauung aus Natur, Geschichte, Gesellschaft oder eigenem Innenleben fängt nach den Reden die Religion an. Sie ist immer bestimmte positive nicht allgemeine natürliche Religion. Nur wer sich in einer solchen Zentralanschauung niederläßt, hat einen festen Wohnsitz und aktives Bürgerrecht in der religiösen Welt (261), die doch insofern „eine vollkommene Republik" (184) ist, als keine der möglichen Zentralanschauungen auch nur eine der möglichen anderen etwa ausschließt, vielmehr unzählige verschiedene Anschauungen des Universums nacheinander und nebeneinander ihr Recht haben als „die herrlichen Zweige, in welche der himmlische Baum der priesterlichen Kunst seine Krone verteilte" (221). Hat das (als solches nie und nirgends gegebene) Eine seine Wirklichkeit im Einzelnen, so hat das Einzelne, weit entfernt davon das Einzige zu sein, seine Wahrheit in dem Einen. Empfängt z. B. das Christentum nach § 10 der Glaubenslehre „Farbe und Ton", historische Breite und Existenzmöglichkeit durch den von Christo ausgegangenen Impuls, so ist sein Inhalt das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl (auf der höchsten Stufe in der Ausprägung als Erlösungsbewußtsein) jenes das Einzelne, dieses das Eine, jenes seine Wirklichkeit, dieses seine Wahrheit. Ein

wichtigstes Dokument zum Kapitel Individuation ist der Zusatz zu § 10 der Glaubenslehre. Er unterrichtet uns nämlich abschließend über die Korrelatbegriffe des Positiven und der Offenbarung. Man kann Schleiermachers Meinung kurz dahin zusammenfassen: das Positive ist eben das Individuelle oder Individualisierte, die Offenbarung dagegen das Individualisierende in jeder Religion, die „Urtatsache", die dieser bestimmten Religion diese bestimmte Gestalt gibt, offenbar dasselbe, was in den Reden als „Zentralanschauung" bezeichnet wurde. Schleiermacher legt Gewicht auf die Bestimmung Urtatsache. Die Offenbarung lehrt nicht, sondern sie wirkt. Sie erzeugt einen „Totaleindruck". Sie hat mit dem Gegensatz des Wahren und Falschen nichts zu tun. Wahr ist alle Offenbarung und keine. Vollkommene Wahrheit einer Offenbarung würde ja voraussetzen eine Kundgebung Gottes selbst; aber wie sollte eine solche objektiv möglich und subjektiv erkennbar sein? nicht daß sie wahr ist, sondern daß sie wirksam ist, nicht daß sie Gott wie er an und für sich ist, sondern daß sie Gott in seinem Verhältnis zu uns aussagt oder vielmehr auswirkt, macht die Offenbarung zur Offenbarung. Sie ist Grund, sie ist „Causalität" einer bestimmten Modifikation unseres Selbstbewußtseins. Wo Religion ist, da ist psychologisch unableitbar, historisch aber sehr wohl ableitbar, als Anfang des Lebensprozesses dieser Religion auch Offenbarung. Darin besteht also die gegen Schelling verteidigte „hohe Willkür" des Christentums, das in diesem Sinn eine positive, eine Offenbarungsreligion ist. Die soeben aufgetauchte Kategorie der Causalität führt uns nun, immer unter dem Gesichtspunkt „Religion als Leben" noch einmal zu § 4 der Glaubenslehre, wo es sich im Gegensatz zu dem eben berührten Thema nicht um die Einzelheit des Einen, sondern um die Einheit alles Einzelnen, um das sich selbst gleiche Wesen aller Frömmigkeit handelt, um die berühmte Definition, daß wir uns in der Religion unserer selbst als schlechthin abhängig oder was dasselbe sagen will als in Beziehung mit Gott bewußt sind. Auf die zahlreichen Interpretationsfragen dieses vielumstrittenen §, auf die sachkritische Frage, inwiefern es Schleiermacher gelungen oder nicht gelungen ist, den Begriff der schlechthinigen Abhängigkeit klar in sich selber und begründet in seinen Voraussetzungen darzustellen, können wir hier nicht eintreten, sondern müssen uns begnügen mit der Feststellung dessen, was er im Allgemeinen gewollt und herausgearbeitet hat. Darum, haben wir schon gehört, ist das Gefühl die siegreiche Mitte

über Wissen und Tun, weil es in seiner Tiefe als frommes Gefühl verstanden, Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist. Als schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein muß also die Religion auch als Leben zu verstehen sein. Es ist das Leben, das innerste Leben des Menschen, indem er sich nicht etwa schlechthin frei (das gibt es überhaupt nicht) auch nicht bloß relativ abhängig und relativ frei, in Wechselwirkung begriffen wie der Welt gegenüber, sondern schlechthin abhängig weiß von einem, (Schleiermacher sagt: von etwas) seine ganze Selbsttätigkeit, und da diese niemals = o ist, sein ganzes Dasein begleitenden Anderen. Im menschlichen Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein von diesem Anderen eingeschlossen, gesetzt, offenbart, sofern Selbstbewußtsein von Haus aus Bewußtsein um ein es absolut Mitbestimmendes, um ein Woher?, einen Grund absoluter Abhängigkeit, absoluter Notwendigkeit seines So und Soseins ist. Aktualisierung des Selbstbewußtseins in dieser Richtung ist Frömmigkeit, weil dieses mitbestimmende Andere, das Woher? der schlechthinigen Abhängigkeit eben Gott ist und also Aktualisierung des Selbstbewußtseins in dieser Richtung, Aktualisierung des Gottesbewußtseins. Der Satz kann also gewagt werden: Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise (§ 4, 4), gegeben offenbar als die nicht-gegenständliche Ursache, deren Wirkung das irgendwie gegenständliche, aber im Unterschied zum Wissen und Tun gegenstandslose Gefühl selber ist. Sofern Schleiermacher trotz dieser Vorbehalte (die Ursache, Gott, nicht-gegenständlich, die Wirkung, das Gefühl gegenstandslos) das Gegebensein Gottes im Gefühl nun doch überhaupt unter der Kategorie von Ursache Wirkung vorstellig zu machen versucht hat, wird man gerade an dieser Stelle einen besonders starken Schein von überwiegender Naturhaftigkeit seiner Beschreibung des religiösen Lebens zu konstatieren haben. — Ich möchte als Letztes in diesem Zusammenhang auf den eigentümlichen Charakter der Schleiermacher'schen Systematik verweisen. Schleiermacher ist, in seiner Glaubenslehre für die Dogmatik vor allem, aber auch in seiner Kurzen Darstellung für die Theologie überhaupt und in seinen philosophischen Werken schließlich für die ganze Wissenschaft gelungen, was vor ihm einem Augustin, einem Thomas, einem Melanchthon, Zwingli, Calvin in ihren entsprechenden Werken mit ihren Kapiteln, Artikeln oder Loci nicht gelungen ist, eine einfach bewunderungswürdig durchgeführte Zusammenschau der disjecta membra des historisch-christ-

lichen Glaubens. Aber wenn man Schleiermacher deswegen schon oft als Künstler gefeiert hat, so möchte ich, ohne das bestreiten zu wollen, die Frage aufwerfen, ob es nicht noch näher liegt, seine systematischen Konzeptionen statt mit Kunstwerken mit natürlichen Organismen zu vergleichen. Ist es ein Zufall, wenn er selbst in der Kurzen Darstellung die philosophische Theologie die Wurzel, die historische den Körper, die praktische die Krone eines Baumes nennt? Haben seine Distinktionen gerade auch in der Relativität, in der sie alle gemeint sind, nicht etwas von der Art der Zellteilung an sich? Denkt man bei so vielen Dispositionen, wo es sich irgendwie zuerst um das Ausgehen von der religiösen Unmittelbarkeit in die Reflexion, dann um die Rückkehr aus der Reflexion in die Unmittelbarkeit handelt, nicht unwillkürlich an ein aus- und einatmendes animalisches Lebewesen oder an Systole und Diastole seines Herzschlags? Sollte das richtig empfunden sein, so wäre es eine indirekte Bestätigung für den naturmäßigen Charakter des Lebens, das Schleiermacher darstellen wollte, eines Charakters, der dann in dieser Darstellung in der Tat künstlerisch adäquat zum Ausdruck kommen würde. — Sicher ist, und damit fassen wir das hier Gesagte zusammen, daß Schleiermacher im ersten Sendschreiben an Lücke nicht stark genug versichern konnte, daß seine Analyse des christlichen Selbstbewußtseins" ganz einfach und ehrlich nur empirisch" gemeint sei, daß er „wirkliche erfahrungsmäßige Tatsachen" darstellen wolle und nicht vor der Erfahrung hergehende Tatsachen des Bewußtseins (S. 21) und daß jedenfalls seine Fixierung der Grundtatsache des Gefühls selbst in § 3—4 der Glaubenslehre dieser Beteuerung rechtgibt. Er fixiert dieses Datum des religiösen Lebens wirklich als Datum, als eine gegebene, nicht als eine nicht-gegebene Größe, nicht als Apriori, nicht als Geist. Und er hat es auf der ganzen Linie theoretisch-praktisch als Gegenstand einer *positiven Wissenschaft* behandelt. Ob er es sich letztlich als ein Drittes über dem Gegensatz von Geist und Natur, über dem Kantischen Gegensatz des Transzendentalen und Empirischen gedacht hat? Nach seinen ganzen Voraussetzungen müßte man es eigentlich annehmen. Tatsächlich besteht sein selbst erklärter Positivismus doch darin, daß er mit überwiegend naturwissenschaftlichen Voraussetzungen und Methoden an diesen Gegenstand herangetreten ist.

4. Das Historische in der Religion.

Nochmals: die Rede von Schleiermachers Naturalismus kann ein Stück weit schätzbare Dienste leisten. Als zusammenfassende und erschöpfende Formel für sein theologisches Denken gemeint, würde sie doch eine unerträgliche Verkürzung des Sachverhaltes bedeuten. Überwiegt vielleicht naturwissenschaftliches Empfinden in diesem Denken, da, wo es sich auf Religion als gegebene, gegenwärtige Größe richtet, so ist doch daran zu erinnern, daß auch für ihn, sobald er sich der Frage der Begründung oder vielmehr der Genesis der Religion zuwandte, das Problem des Historischen akut wurde und wenn etwa letztlich zu sagen sein sollte, daß durch den überwiegend naturwissenschaftlichen Zug seines Denkens auch das Historische mehr oder weniger naturalisiert wurde, so ist geltend zu machen, daß er damit jedenfalls nicht fertig geworden ist, daß er das Problem immerhin so lebhaft empfand, daß er das Historische (nicht ganz absorbiert von den andersartigen Elementen seiner Konzeption, nicht ganz seiner Rätselhaftigkeit entkleidet) stehen und gelten lassen mußte, der Konsequenz seines Systems zum Trotz stehen und gelten lassen wollte. Man kann Schleiermachers Christologie — denn von ihr haben wir hier zu reden — als eine wenig gelungene Konzession ablehnen, man darf sich aber, um Schleiermacher gerecht zu werden, dem in dieser Konzession vorliegenden, in sich konsequenten, wenn auch vielleicht im Zusammenhang seiner Theologie inkonsequenten, aber jedenfalls ernsthaften Wollen nicht verschließen. Er wollte Christus verkündigen als den Träger des großen Friedens, als den Urheber und Bringer des Lebens. Er hat es versucht mit einer für jeden Kenner vor allem seiner Predigten fraglosen inneren Beteiligung und auf eine jedenfalls für die Zeitgenossen höchst eindrucksvolle Weise. Ob er es in Wirklichkeit getan hat? wer will darüber Richter sein? Versuchen wir kurz uns zu vergegenwärtigen, wie er es versucht hat. Wie kommt Christus, Jesus von Nazareth, in diese Theologie des Ineffabile, der Mitte, des Lebens? Nach den Predigten zunächst sehr einfach so, daß er eben Alles in Einem: die zur Beglaubigung der vorgetragenen Wahrheit oder vielmehr Wirklichkeit angerufene Autorität, die Quelle des Geistes, der Kraft, des Lebens u. s. f., der Anfänger des Reiches Gottes, d. h. des das Gesetz, den Gegensatz überwindenden vollkommenen Gottesverhältnisses ist. Der „Erlöser", so lautet Schleiermachers stereotype und durch seine Glau-

benslehre ausgibig begründete Formel. Erlösung bedeutet nach § 11, 2 passiv den Übergang des Menschen aus dem schlechten Zustand der gehemmten Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseins zu dem besseren seiner relativen Befreiung, aktiv die dazu von einem Andern dem Menschen geleistete Hilfe. Dieser Andere ist eben Christus, der Erlöser. Das Christentum unterscheidet sich (§ 11) dadurch von anderen Religionen derselben religionsgeschichtlichen Stufe, daß alles in ihm „bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung" (beides zu betonen!). Oder negativ ausgedrückt (§ 14): „Es gibt keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten als durch den Glauben an Jesus als den Erlöser." Diesem Prinzip hat Schleiermacher als Prediger jedenfalls nachgelebt. Er hat mit seinem Christozentrismus den Rationalisten seiner Zeit ein unerhörtes Novum gegenübergestellt, die Supranaturalisten weit in den Schatten gestellt und es den Erweckungstheologen seiner Zeit mindestens gleich, an systematischer Konsequenz, Christus Alles sein zu lassen, sogar ihnen zuvorgetan. Durchgängig, wenn auch in den mannigfaltigsten Umkehrungen und Abwandlungen, ist sein homiletisches Schema dieses: 1. Teil: Christus, sein Wesen, Wollen und Tun. 2. Teil: Wir, unser Wesen, Wollen und Tun, wie es dazu bestimmt, wie es schon darin begriffen ist, mehr und mehr von jenem erfüllt durchdrungen, erneuert zu werden. Die beiden Größen rücken oft merkwürdig nahe aneinander, ja scheinen gelegentlich ineinander zu verschwimmen. Christus erscheint oft merkwürdig abstrakt in seiner Rolle als Beweger, Geber, Anfänger dessen, was im Menschen im Werden ist und umgekehrt, oft merkwürdig konkret als Träger des Prinzips dessen, was im Menschen schon geworden ist, merkwürdig ähnlich — dem Prediger selber! Aber die Absicht ist deutlich: um zwei Pole, wie eine Ellipse und nicht um einen Pol wie ein Kreis will diese Verkündigung sich bewegen. Das Historische mit den durch es bedingten Spannungen zwischen Sollen und Sein, Geben und Empfangen, Anfang und Fortsetzung, Einmaligem und Jedesmaligem, Vorbild und Nachfolge ist „irgendwie" auf dem Plan und kommt zur Geltung. Fragen wir zunächst, wie es eigentlich dazu kommt, wie Schleiermacher sich das Überspringen des berühmten „garstigen Grabens" der 1800 Jahre gedacht hat, so antwortet darauf am besten der die § 87—88 der Glaubenslehre beherrschende Begriff des Gesamtlebens, nämlich des auf die Wirkung Jesu zurückgehenden Gesamtlebens in der Erlösung.

Schleiermacher versteht darunter ganz konkret einen bestimmten „Impuls des geschichtlichen Lebens", gegeben von Jesus von Nazareth, von dem die an ihn Glaubenden als solche bewegt sind und durch den verbunden sie räumlich und zeitlich getrennt oder ungetrennt ein lebendiges Ganze bilden. Die Wirkung Jesu ist unmittelbar zu diesem Ganzen, nicht zum Einzelnen, der als solcher in der Theologie Schleiermachers überhaupt eine kleinere Rolle spielt als man denken sollte. Daß er von diesem Gesamtleben, das wie ein Strom durch die Länder und durch die Jahrhunderte geht oder wie das Blut durch die Adern der Menschheit kreist, erreicht, ergriffen und getragen wird, das macht ihn zum Christen, das setzt ihn in jene Beziehung zu der durch Jesus von Nazarath vollbrachten Erlösung. Die Kategorie, unter die Christus fällt, ist also zweifellos die der Offenbarung, d. h. nach dem früher Festgestellten: der in dieser bestimmten, der christlichen Religion, wirksamen Urtatsache, durch die in ihrer Gemeinschaft das Gottesleben bestimmt ist, in der Terminologie der „Reden": der „Zentralanschauung" dieser Religion. Werfen wir, bevor wir uns der abgeschlossenen Christologie des älteren Schleiermacher zuwenden, einen Blick auf die in dieser Hinsicht einzigartig wichtige „Weihnachtsfeier" von 1806, in der wir die Probleme, die ihm hier zu denken gaben, noch sozusagen im Stadium des Bewegungskrieges kennen lernen. Was feiern wir an Weihnacht? Das ist Thema dieser Gesprächsnovelle, deren Kern bekanntlich in den auf ihrem Höhepunkt vorgetragenen theologisch-philosophischen Meinungsäußerungen dreier gebildeter Männer zu suchen ist, deren jeder uns Schleiermachers eigenes Denken von einer bestimmten Seite zeigt, über denen man aber ja nicht übersehen darf, daß die Antwort zunächst durch die lyrische Empfindung der Frauen gegeben wird, die sich ganz schlicht und direkt auf das in Maria und Jesus dargestellte ewige Verhältnis von Mutter und Kind richtet, und deren Ausdruck, der fromme Gesang, die Musik überhaupt, zum Schluß ausdrücklich allen in Worten zu gebenden Antworten gegenüber als der bessere Teil gerühmt wird. Darüber hinaus hören wir die Männer, ohne eigentliche Diskussion und vor allem ohne zu einem gemeinsamen Resultat zu kommen, erwägen 1. ob etwa die reine Menschlichkeit, wie sie an der deutschen Weihnacht so erfreulich zutage tritt, das Primäre und der vermeintliche „Anlaß" des Festes, Christus, vielmehr sein rückwärts geworfener Reflex sein möchte? (Leonhard), 2. ob es vielmehr die Idee (in der 2. Auflage 1826 fügte Schleiermacher hinzu:

die Erfahrung) des Anfangs, des Kryſtalliſationszentrums eines neuen ungetrübten, nicht gegenſätzlichen Lebens in der Menſchheit ſei, was wir an Weihnacht feiern? (Ernſt), z. ob es ſich vielmehr um die menſchliche Natur handelt, angeſehen und erkannt aus dem göttlichen Prinzip d. h. in ihrer Identität von Werden und Sein, wie ſie in keinem Einzelnen, wohl aber in der Kirche als dem Selbſtbewußtſein der Menſchheit ſtattfindet, was uns veranlaßt, nach dem Punkt zu ſuchen, von dem aus dieſes Selbſtbewußtſein ausgegangen und mitgeteilt wäre — der Punkt, der dann in Jeſus Chriſtus gefunden und zu Weihnacht gefeiert wird? (Eduard). Nochmals: in dem Allem iſt Schleiermacher, nicht nur auf der mittleren Linie des Ernſt! Chriſtus notwendig als Grund der tatſächlichen Vollkommenheit und Allgemeinheit der Liebe unter den Menſchen, Chriſtus das höchſte Liebeszeichen, das größte Sinnbild der Gnade Gottes — dieſer Ton der Leonhardrede (um von dem der Eduardrede nicht zu ſprechen) klingt durchaus auch durch die Predigt des älteren Schleiermacher. Die Chriſtologie ſeiner Glaubenslehre dagegen verläuft in der Tat im Ganzen ungefähr in der Richtung der Ernſt-Rede der „Weihnachtsfeier", wobei doch die hiſtoriſch-ſkeptiſche und die ſpekulativ-myſtiſche Umkehrung aus der Leonhardt- und der Eduardrede auch hier im Hintergrund ſtehen und nicht aus dem Auge zu verlieren ſind, wenn man verſtehen will. Steht doch das Hauptſtück „Von Chriſto" § 92—105 gemeinſam mit den anderen, das den Ordo salutis der alten Dogmatik behandelt § 106—17 unter dem Obertitel: „Von dem Zuſtande des Chriſten, ſofern er ſich der göttlichen Gnade bewußt iſt." Aber auf das Hiſtoriſche in dieſem Zuſtand, auf den zweiten, relativ gegenüberſtehenden Brennpunkt der Ellipſe, alſo nicht darauf, daß — in der Sprache der Reden — vom Gefühl aus eine entſprechende Anſchauung zu poſtulieren iſt, ſondern darauf, daß in und mit dem Gefühl dieſe Anſchauung gegeben iſt, alſo darauf, daß Chriſtus einen Anfang gemacht hat, daß von ihm ein Impuls, eine Bewegung, eine Mitteilung ausgegangen iſt und noch ausgeht, darauf fällt jetzt aller Nachdruck. Man geht am beſten aus von den Beſtimmungen über das Werk Chriſti (§ 100 f.). Schleiermacher ſagt zwar § 92, daß die eigentümliche Tätigkeit und die ausſchließliche Würde des Erlöſers im Selbſtbewußtſein des Gläubigen unzertrennlich eins ſeien. Die Reihenfolge, in der er das in § 92 ſagt und ſeine ganzen Vorausſetzungen machen es doch unzweifelhaft, daß ſeine Gedanken über Chriſti Perſon auf die über Chriſti

Werk (wie diese wiederum auf die Beschreibung des Gnadenstandes an sich) begründet sind und nicht umgekehrt. „Wenn", so sagt Schleiermacher am Anfang von § 93 „die eigentümliche Würde des Erlösers nur gemessen werden kann durch seine gesamte auf ihr beruhende Wirksamkeit, diese aber nur vollständig anzuschauen ist in dem von ihm gestifteten Gesamtleben, . . . so muß die Würde des Erlösers so gedacht werden, daß er dieses zu bewirken vermag." Wir fühlen uns gerade hier lebhaft an die Leonhardt- und an die Eduard-Rede der Weihnachtsfeier erinnert und folgen dem gegebenen Wink, lassen uns also vor allem § 100 sagen: „der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf und dies ist seine erlösende Tätigkeit". Der Christ erfährt nämlich die zu seiner eigenen Tat gewordene Tat des Erlösers: die Förderung seines höheren Lebens. Es findet durch Christus eine göttliche Einwirkung statt auf die menschliche Natur, weltbildend als Ganzes, personbildend im Einzelnen betrachtet, eine Einwirkung, für die sich Schleiermacher die Bezeichnung mystisch will gefallen lassen, sofern darunter die wahre Mitte „zwischen einer magisch-unmittelbaren" und einer „empirisch" d. h. bloß durch Lehre und Beispiel sich vollziehenden Einwirkung zu verstehen ist. Der Erlösung folgt dann nach Schleiermacher oder ist in ihr beschlossen wie ein engerer Kreis in einem weiteren (§ 101), die Versöhnung durch die Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft der ungetrübten Seligkeit des Erlösers, ungetrübt nämlich durch das nicht verschwundene, aber das innere Leben, den neuen Menschen nicht mehr berührende Bewußtsein von Übel und Sünde und ihres Zusammenhanges, also das Bewußtsein seiner Strafwürdigkeit. Dies ist das versöhnende Moment der Sündenvergebung, dem dann als zweites das selige Gesamtgefühl für alle Gläubigen und jeden besonders folgt. Auch für diese Lebensgemeinschaft mit Christus will Schleiermacher die Bezeichnung mystisch in derselben Antithese gegen Orthodoxie und Rationalismus ausdrücklich akzeptieren. Gefragt nach der Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi in diesem Zusammenhang antwortet Schleiermacher, daß dieses nur ein Element zweiter Ordnung sein könne, da Erlösung und Versöhnung vollkommen begreiflich sein müssen auch vor dem Tode Christi. Der Tod Christi bedeutet die Erscheinung der erlösenden und versöhnenden Tätigkeit Christi in ihrer Vollkommenheit, sofern er sich im Gehorsam hingab an das Leiden und sofern er in demselben Gehorsam durch das Leiden nicht überwunden wurde.

Schleiermacher pflegte darum auch am Karfreitag durchaus elliptisch zu predigen über den Gehorsam und den Sieg des Gehorsams. Christi, dessen Frucht darin besteht, daß er in uns und durch uns nachgebildet wird. Erlösung und Versöhnung sind nach Schleiermacher eine Fortsetzung desselben schöpferischen göttlichen Aktes, der mit der Personbildung Christi selber begann. Mit dem neuen Leben, das durch die Einwirkung Christi in uns geweckt und immer intensiver erhöht wird, wird die ursprüngliche Bestimmung des Menschen erreicht, über die hinaus für eine Natur wie die unsrige nichts weiteres zu denken und zu erstreben ist. — Wir wenden uns von da aus rückwärts zu Schleiermachers Anschauung von der Person (der „eigentümlichen Würde") des Erlösers. Ist sein *Werk* die Mitteilung der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, seiner ungetrübten Seligkeit an die Anderen, so muß offenbar die Lehre von seiner *Person* von der Einpflanzung beider, oder von dem ursprünglichen Sein Gottes in der menschlichen Natur und ihm selber handeln. Die Selbsttätigkeit des neuen Gesamtlebens in der spezifisch christlichen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins mußte nach § 93 ursprünglich in dem Erlöser sein, ursprünglich, d. h. nicht bloß vorbildlich, sondern urbildlich, d. h. vollkommen und produktiv, denn das Unvollkommene könnte sich nicht untereinander ergänzen zur Vollkommenheit: Hätte die Menschheit, so antwortet Schleiermacher sich selbst auf einen naheliegenden Einwand, das Vermögen, von sich aus dieses Urbild zu erzeugen, so wäre ihr Zustand der Sündhaftigkeit unbegreiflich. Kennt sie jenes Urbild trotz ihrer Sündhaftigkeit, so folgt, daß es nur zu verstehen ist aus einem schöpferischen göttlichen Akt, in welchem sich der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet. Als geschichtliches Einzelwesen ist also der, von dem diese Wirksamkeit ausging und ausgeht, zugleich Urbild, die an ihm gemachte Erfahrung die Erfahrung der Idee des Menschen. Weil er Gegenstand von Erfahrung, weil er als Urbild zugleich geschichtlich ist, so muß ihm ein Werden, eine Entwicklung, eine nationale Bedingtheit auch seines Gottesbewußtseins in der Zeit zugeschrieben werden, nur daß diese Entwicklung als ganz frei von allem Kampf zu denken ist, als ein „stetiger Übergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit", einer Reinheit, die weder als Tugend bezeichnet, noch aus äußerer Bewahrung, sondern allein aus dem höheren ihm mitgegebenen Gottesbewußtsein abgeleitet werden darf, nur daß die nationale Bedingt-

heit seiner Person nicht als ein abstoßendes oder ausschließendes Prinzip zu denken ist. Unter diesem Vorbehalt trägt jeder geschichtliche Moment seiner Erscheinung zugleich das urbildliche in sich. Ist also, so fährt § 94 fort, die Sündlosigkeit Jesu keine Auflebung der menschlichen Natur, sofern die Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung mit dem Begriff der menschlichen Natur nicht unvereinbar ist, sofern die Versuchung auch für ihn bestand, so zeichnet doch eben diese Sündlosigkeit ihn aus vor allen Menschen, auch vor Adam vor dem Fall, erklärt Schleiermacher, sofern wir uns Adam auch vor dem Fall auf die Sünde mindestens vorbereitet denken müssen, was von Christus eben nicht zu sagen ist. Seine Würde besteht in dem in seinem Selbstbewußtsein mitgesetzten schlechthin kräftigen Gottesbewußtsein. Dieses sein Gottesbewußtsein ist nun aber identisch mit dem Sein Gottes in ihm (und kraft seiner Mitteilung in uns). Von unserem getrübten und unvollkommenen Gottesbewußtsein an und für sich, abgesehen von ihm, könnte man das nicht sagen, sondern nur sofern wir Christus mit hinzubringen und es auf ihn beziehen. Er ist der einzige ursprüngliche Ort dafür. Sofern nun erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird und erst durch die menschliche Natur die Gesamtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann — ist alles Sein Gottes in der Welt durch ihn vermittelt, welcher die ganze neue (nämlich die eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde) Schöpfung in sich trägt. Der Anfang seines Lebens, in dem diese Einheit von Gottesbewußtsein und Sein Gottes anhob, ist als erste nicht von der Sünde affizierte Tat der menschlichen Natur die Vollendung ihrer Schöpfung. Denn während die Erscheinung des ersten Menschen nur das physische Leben des Menschengeschlechtes konstituierte, (während der Geist im Ganzen in die Sinnlichkeit versenkt blieb) konstituierte die Erscheinung des zweiten Adam das neue geistige Leben, beide zusammen auf einen ungeteilten göttlichen Ratschluß zurückgehend und beide zusammen im höheren Sinn einen und denselben, wenn auch uns unerreichbaren Naturzusammenhang bildend.

Ich habe mich begnügt, Schleiermachers Christologie nach ihrem positiven Gehalt und in ihrem eigenen Zusammenhang vorzuführen und will die § 95—99 und 102—05, seinen Versuch sich mit der biblischen und orthodoxen Tradition, teils akkomodierend, teils kritisch eskamotierend auseinanderzusetzen, bei Seite lassen. Was

Schleiermacher wollte, dürfte auch so deutlich geworden sein. Er wollte dem Moment der Begründung der Gemeinschaft von Gott und Mensch durch den Anderen, Christus, das er in der theologischen Überlieferung, die er aufnahm, vorfand und dessen Notwendigkeit er sich prinzipiell nicht entziehen konnte noch wollte, zu seinem Recht verhelfen. Er hat sich auch diese Begründung in Form einer Kausalreihe vorstellig gemacht. Der Begriff der menschlichen Natur erweist sich ihm auch hier als der übergeordnete, innerhalb dessen er dann zu jenem Aufstieg vom Sinnlichen zum Geistigen, vom getrübten zum kräftigen Gottesbewußtsein und andererseits zu jener Wirkung Christi auf uns kommt. Es bleibt also in der Schleiermacher'schen Lehre von Christi Person und Werk bei dem Bild von der Ellipse mit den beiden Brennpunkten und der Tendenz, sich in einen Kreis mit einem Mittelpunkt aufzulösen, wobei es fraglich bleibt, ob der methodische Ausgangspunkt, die erhöhte Menschlichkeit des Christen nicht auch sachlich der ursprüngliche, Christus der abgeleitete und zum Verschwinden bestimmte ist. Schleiermacher versteht unter Erlösung schließlich doch nur eine Kräftigung und unter dem Erlöser schließlich doch nur einen kräftigen Helfer oder eine helfende Kraft. Es kann also von einer Begründung jener Gemeinschaft im strengen Sinn bei ihm nicht die Rede sein, sondern nur von einer Bestätigung und kontinuierlichen Vollendung der schon bestehenden. Dieser Relativismus hat natürlich nach allen Seiten seine Folgen. Er spiegelt sich z. B. darin, daß in Schleiermachers Geschichtsbetrachtung die Momente der Autorität und der Freiheit einander nicht nur die Wage halten, sondern beständig ein Vorschlagen des zweiten relativierenden Moments stattfindet. Daß etwa die neutestamentlichen Schriften prinzipiell Dokumente der Kirchengeschichte sind so gut wie irgendwelche späteren, das wird in der Kurzen Darstellung sehr viel sichtbarer als das andere, was Schleiermacher auch sagen will, daß sie kanonisch, daß sie immerhin Dokumente des Ur-Christentums sind: die Silbe Ur- bekommt eben hier wie in dem Wort Urbild, weil sie letztlich doch nur „anfänglich" bedeutet, eine gewisse Harmlosigkeit. Er spiegelt sich darin, daß sein Kirchenbegriff durch die Bestimmung der Christlichkeit als einer schwächer oder stärker subjektiven Erregung entschieden greifbarer und eindrucksvoller charakterisiert wird als durch die (nach Schleiermacher doch nur scheinbar) entgegengesetzte, daß die Gemeinde „die volle Offenbarung des höch-

sten Wesens in der Welt ist". (Pr. III, 591.) Er spiegelt sich in der eigentlichen Verlegenheit, in die merkwürdiger Weise gerade der ältere Schleiermacher als Kanzelredner sich verwickelte, indem er immer wieder und unter den verschiedensten Gesichtspunkten das durch gewisse starke Stellen in der Glaubenslehre für ihn doch scheinbar erledigte Problem der Absolutheit bezw. Nicht-Absolutheit des Christentums vor seinen Hörern zu Dreifaltigkeit aufzurollen sich getrieben fühlte. Warum gerade Christus als Inkarnation des Friedens mit Gott? Geht es nicht vielleicht auch ohne ihn? Vielleicht statt seiner mit einem Anderen? Vielleicht mit einem solchen, der noch kommen konnte? Ist er nicht etwa bloß „für jetzt" das Beste? Schleiermacher hat die Ansicht von der Überbietbarkeit des Christentums einen „Wahn", eine „Fabel" genannt; er beschwört die, die so reden, die Unvollkommenheiten der Kirche nicht Christus zur Last zu legen, sich klar zu machen, daß der ganze Fortschritt des menschlichen Geistes und Lebens mit Christus zusammenhänge, sich durch die „Erfahrungen der ganzen Weltgeschichte" sagen zu lassen, daß alles Herrliche in der Menschheit nur ein Abglanz von Christus sein könne. Er zitiert Novalis: Wenn alle untreu werden u. s. f.! Er ruft ihnen einmal zu (III, 9): „Das Bild einer stets mit Gott einigen Seele, wo hätten wir es her? Die Spitze unseres Bewußtseins fehlte uns, wenn er nicht gewesen wäre! . . . Nein ohne diese Fülle von Lebenskraft und Freude, die uns das Dasein des Erlösers gibt, möchte ich nicht leben!" Aber steht nicht im Hintergrund dieser Versicherungen, nicht widerrufen, sondern bestätigt durch § 10 der Glaubenslehre die Feststellung der Reden (307 f.), daß die Grundanschauung jeder Religion an sich ewig ist, weil sie ein ergänzender Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem Alles ewig sein muß?, so daß ihnen ultimativer Ernst offenbar nur insofern zukommt, als das versichernde Subjekt solchen ultimativen Ernst sich selber, bezw. dem Gesamtleben seiner Kirchengemeinschaft beimißt? Wie dem auch sei: Schleiermacher hat das eben getan oder sagen wir: aufrichtiger und frommer Weise tun zu können gemeint. Er wagte es, die Sache auf diese Spitze zu stellen: ein vorhandenes göttliches Leben zu konstatieren, von diesem auf eine es erzeugende Wirkung, von dieser auf einen entsprechend ausgestatteten Wirkenden zu schließen. Er meinte beharrlich, der Wirklichkeit des Lebens, des Friedens, den er verkündigen wollte, nicht anders gerecht werden zu können als in Form dieses Regresses, in Form

dieſer, der chriſtlich-hiſtoriſchen Beziehung, in Form der Chriſtologie, alſo. Und er meinte eben ſo beharrlich, dem durch die überlieferte Chriſtologie, durch das Paradoxon des Hiſtoriſchen im Chriſtentum geſtellten Anſpruch nicht anders gerecht werden zu können, als damit, daß er ihm dieſen Inhalt, dieſe Bedeutung gab, indem er dieſe Form füllte mit jenem großen X, von dem er noch auf dem Sterbebette, kämpfend zwiſchen Bewußtſein und Bewußtloſigkeit, geſagt haben ſoll: „Wie iſt mir Alles ſo ſchön, vermittelnd, wie herrlich!" Sicher iſt, daß er ſich damit zwiſchen zwei Feuer gebracht hat. Es iſt problematiſch, ob die Wirklichkeit, die er meinte, es ertrug, in die Form einer Chriſtologie gegoſſen zu werden. Daß ſie es nicht ertrage, das haben ihm ſeine Kritiker zur Linken vorgeworfen. Und es iſt problematiſch, ob die Form der Chriſtologie die Füllung mit dieſem Inhalt ertrug. Daß ſie es nicht ertrage, das hat man von rechts her geſagt. Beide Urteile begründen ſich darauf, daß das große X, das Schleiermacher gemeint habe, nicht ſowohl die chriſtliche Offenbarung als vielmehr das modern-heidniſche Lebensgefühl und dem gegenüber die chriſtologiſche Form ſo oder ſo ein aufgeklebter Fremdkörper geweſen ſei. Das Material zur Erhebung dieſer Anklage iſt erdrückend ſtark. Man könnte es mit ſymboliſcher Kraft zuſammengefaßt finden in dem berühmten Vorgang der letzten Viertelſtunde in Schleiermachers Leben. Er verlangte ſtürmiſch darnach, mit den Seinigen das Abendmahl zu feiern. Der Arzt hatte ihm aber den Wein ausdrücklich verboten. Da legte er — nach den Aufzeichnungen ſeiner Frau — die beiden Vorderfinger an das linke Auge, wie er oft tat, wenn er tief nachdachte und fing an zu ſprechen: „Ich habe nie am toten Buchſtaben gehangen. Wir haben den Verſöhnungstod Chriſti, ſeinen Leib und ſein Blut; ich aber habe immer geglaubt und glaube es auch jetzt noch, daß der Herr Jeſus das Abendmahl in Waſſer und Wein gegeben hat." Währenddeſſen hatte er ſich aufgerichtet, ſeine Züge fingen an ſich zu beleben, ſeine Stimme ward rein und ſtark. Er fragte mit prieſterlicher Feierlichkeit: „Seid Ihr auch eins mit mir in dieſem Glauben, daß der Herr Jeſus auch das Waſſer in dem Wein geſegnet hat?" Worauf wir ein lautes Ja antworteten. „So laſſet uns das Abendmahl nehmen! Euch den Wein und mir das Waſſer", ſagte er ſehr feierlich. — Wurde, ſo wäre hierzu zu fragen, das Waſſer im Wein dazu geſegnet, daß das Waſſer allenfalls auch an die Stelle des Weines treten, ohne daß das Ganze darum aufhörte,

Abendmahl zu sein? Was hat das Wasser mit dem Abendmahl und was hat das Abendmahl mit dem Wasser zu tun? War der Inhalt der Schleiermacher'schen Christologie, dieser Szene entsprechend: an Stelle des Weins der christlichen Offenbarung das Wasser des modernen Lebensgefühls, dann ... Aber so kann man vielleicht doch nur (jene Szene ist vielleicht allzu symbolkräftig) sehr ernsthaft *fragen* und im übrigen sich daran halten, daß er, wie er wirkliches Abendmahl feiern *wollte*, so auch in seiner Christologie wirklich Christus zu verkündigen *meinte*. Sprechen überwiegende Indizien dagegen, daß er das wirklich *getan* hat, so ist zu bedenken, daß es die Problematik des ganzen Jahrhunderts ist, die hier sichtbar wird, daß er darum besonders exponiert dasteht, weil er nach beiden Richtungen kühn und beharrlich gewesen ist, wie kaum einer neben ihm weit und breit, und daß das letzte Urteil über den Sachverhalt bei ihm, ob er als ein auf verlorenem Posten ausgezeichnet sich schlagender Streiter, oder ein ebenso ausgezeichneter Verräter Christi gewesen ist, als in das Weltgericht gehörig von Mitmenschen weder im einen noch im anderen Sinn beantwortet werden kann.

5. Mystik und Kultur.

Unsere Skizze der Grundgedanken der Schleiermacher'schen Theologie würde eine allzu empfindliche Lücke aufweisen, wenn wir nun nicht wenigstens eine letzte Frage noch aufwerfen würden, deren Beantwortung durch Schleiermacher für das ganze Jahrhundert entscheidend und bezeichnend geworden ist: ich meine die Frage nach dem ihm als christlichen Prediger bezw. Redner über die Religion vorschwebenden *Lebensideal*. Wie sieht der Schleiermacher'sche Mensch aus, was tut er, in welcher Richtung geht er im Besitz des ihm irgendwie durch Jesus mitgeteilten Lebensgeistes, im Begriff sich jener Mitte immer mehr anzunähern? Es ist, zunächst nach Schleiermachers Predigten, besonders deutlich gegeneinander abgesetzt überall da, wo Schleiermacher auf die Frage des *Gebets* zu sprechen kommt, *eine doppelte Bewegung*, in der sich der Christ befindet und befinden soll, deren beide Komponenten ihm offenbar grundsätzlich gleich wichtig sind, auf deren zweite aber bei ihm praktisch doch unverhältnismäßig viel mehr Nachdruck fällt. Ich habe sie bezeichnet mit der Überschrift „Mystik

und Kultur". „Gebet und Arbeit" oder „Religion und Weltleben" oder „innere und äußere Tätigkeit" hätte ich ebensogut sagen können. *Beides* ist Schleiermacher wichtig, aber das Zweite ist ihm wichtiger und das Erste ist ihm vielleicht nur um des Zweiten willen wichtig. Das ists, was mir in der Darstellung von E. Brunner zu kurz zu kommen scheint. Man versteht von Brunner aus nicht, inwiefern man die durch Schleiermacher charakterisierte protestantische Theologie der Neuzeit doch wohl mit Recht a parte potiori *Kultur*protestantismus und nicht etwa *mystischen* Protestantismus hat nennen können. Gewiß ihm bedeutet religiöses Leben als Tätigkeit des Menschen zunächst eine ganz nach innen gerichtete Tätigkeit, eine Sammlung vor Gott, bezw. da Gott durch Christus in uns ist, in sich selbst. Sie ist Gebet, d. h. (Gl.L. § 146) die aus dem Gegensatz von Ergebenheit und Dankbarkeit sich ergebende innige Verbindung des auf das beste Gelingen gerichteten Wunsches mit dem Gottesbewußtsein, eine Befriedigung „des immer sich erneuernden täglichen Bedürfnisses des Herzens zur Erhaltung des geistigen Lebens" (Pr. III, 59) ein Rückzug von der Teilnahme an und der Bewegtheit durch die Dinge dieser Welt, eine Einkehr in die tiefe Stille des Inwendigen, wo, wie wir gehört haben, eine Vereinigung des Menschen mit Gott stattfindet und immer wieder stattfinden soll, die Schleiermacher selbst im Gegensatz zu Orthodoxie und Rationalismus als Mystik bezeichnet hat. Schleiermacher kennt und empfiehlt Akte der Absonderung des Religiösen, eine isolierte, auf dieses Ziel gerichtete Tätigkeit. (Er ist im Zusammenhang damit schon in den Reden ein entschiedener Vertreter der staatsfreien Kirche gewesen.) Aber bei solcher Isolierung kann er nun nicht stehen bleiben. Nur der Auftakt, die Vorbereitung, den Übergang zu einer ganz anderen Haltung kann dieses Tun bilden. „Ist das Wort erst aufgenommen in die Tiefen des menschlichen Herzens und keimt daselbst . . . dann ist auch unser Leben nicht mehr nur wie das Zeugnis des Johannes eine Stimme in der Wüste." Das Leben Christi, welches nun in uns ist, soll heraustreten aus der Wüste in die Welt „und es soll dann keinen Unterschied mehr geben zwischen der Wüste und Jerusalem, keinen Unterschied zwischen den Augenblicken der sich erneuernden Sammlung in der Stille der Zurückgezogenheit . . . und unseres tätigen Lebens selbst". (Pr. III, 728.) Wie kommt es zu dieser Wendung? Gerade die Predigten Schleiermachers über das Gebet und § 147 Glaubenslehre geben darauf ganz klare Antwort: indem der Mensch

im Gebet Gott sucht und findet, findet er ja die Mitte jenseits des Gegensatzes von Ruhe und Bewegung, von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit. Gebet kann nach Jesu Vorbild nur die Richtung auf den Willen Gottes sein, also ist Gebet nicht als etwas Besonderes neben der Gemeinschaft mit Gott überhaupt zu unterscheiden, also auch nicht von jeder ihm wohlgefälligen Tätigkeit (Pr. III, 682—87). Gebet selbst wird auf seinem Höhepunkt notwendig zur Arbeit, die besondere zur allgemeinen, die mystische zur kulturellen Tätigkeit, der homo religiosus zum idealen Kulturmenschen. Es ist interessant (als Anzeichen, daß wir uns auch hier durchaus im Sanktuarium der Schleiermacher'schen Theologie befinden) festzustellen, daß auch diese Wendung ihre Parallele hat in Schleiermachers Lehre von der Ehe. Die Liebe, so heißt es in der 1. Hausstandspredigt von 1818, „kann nur solche Menschen segnen, die einen Beruf ganz erfüllen, ihrer Bestimmung sich in keiner Weise entziehen. Nur dann können zwei Menschen sich gegenseitig genug sein, wenn sie in einem tätigen Leben stehen, mit Versuchungen und Prüfungen zu schaffen und sich gegenseitig zu helfen haben; auch der geliebtesten Seele können wir uns nur freuen, wenn wir sie in ihrer natürlichen Tätigkeit erblicken." (Pr. I, 578.) Oder wie es schon in den Luc.-Briefen 1800 (gewiß nicht ohne Kritik an dem geistreichen Bummler Fr. Schlegel) hieß: „So Einiges von dem Ritter sollte der Leichtfertige doch an sich haben und dem Herkules auch in seinen Taten gleichen. Wer nicht das Seinige verrichten kann in der Welt, der soll auch nicht lieben." Aber zurück zu unserer Hauptlinie! Also das Sanktuarium hat eine Türe, durch die man hinein und eine andere, durch die man hinausgeht. Denn „in den Frieden des Herrn sind alle Güter eingeschlossen", „alles, was wir tun vermöge der geistigen Kraft, mit welcher Gott das menschliche Geschlecht ausgerüstet hat, wird ein Werk Gottes, von dem die Gabe kommt". „Alles, was das wahre Wohl der Menschen betrifft in allen ihren Angelegenheiten, steht in einem nahen Zusammenhang mit dem Reich Gottes." „Von allem Großen und Guten werden wir wissen, daß es von ihm ausgeht." Es handelt sich — alle die bezeichnenden modern-kirchlichen Termini in dieser Sache finden sich schon bei Schleiermacher — nur darum: Alles zu veredeln, zu durchdringen, die „weisen Sprüche" des Herrn darauf anzuwenden. Einer merkwürdigen Sonderlehre Schleiermachers über die Bedeutung des biblischen Wunders ist in diesem Zusammenhang zu gedenken: Er findet in

ihm als dem erstaunlichen Sieg des Geistes über die Natur nichts Geringeres als eine anspornende Weissagung in Bezug auf unser eigenes Tun. Es heißt ja: „Wer an mich glaubt, der wird dieselben Werke tun und noch größere als diese." Was ist damit gemeint? Ihr sollt die Erde „beherrschen durch den göttlichen Geist der Liebe. Der soll und wird euch immer mehr das Auge des Geistes erleuchten; er wird euch tiefer und immer tiefer eindringen lehren in alle Geheimnisse der Natur; ihr werdet durch ihn neue Kräfte in ihrem Innern anfangen, welche geschlafen haben und in dem gemeinsamen Leben des Geistes und der Natur wird die Macht des ersten sich von einem Geschlecht zum andern erweitern, ohne daß ihr ein Ende absehen könnt: bis diese ganze Welt, wie sie dem Menschen übergeben ist, auch durchsichtig für ihn geworden sein wird und dem göttlichen Geist in ihm dient.. Und sehet das alles, was der menschliche Verstand geleitet vom Geist fortschreitend vollbringen wird, ist die Fortsetzung der Wunder des Herrn; und wir sind berufen, nicht nur an sie zu glauben, nicht nur sie zu verkündigen, sondern sie zu tun." (III, 457 f.) Eine Weissagung, die aufs Herrlichste in Erfüllung zu gehen im Begriff ist: „Ob die Berge versetzt werden, das kann uns gleichgültig sein; aber wir schreiten darüber, als wenn sie nicht da wären." „Wo sind wohl mehr Kräfte in Bewegung, um die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, daß er Herr sein soll über Alles, was auf Erden ist, in einem höheren Maße zu erreichen, wo sind wohl mehr solche Kräfte in Bewegung als in der christlichen Welt?" wobei es Schleiermachers ausdrücklich ausgesprochene Meinung ist, daß mit anderen Wundern, als eben mit diesem großen geweissagten und erfüllten Wunder der menschlichen Kultur für Gegenwart und Zukunft nicht mehr zu rechnen ist. „Das Wunderbare, das Übernatürliche ist nun verschwunden, mit der Entfernung des Erlösers von der Erde mußte es nach der Gnade Gottes in das Gebiet der Natur einkehren" (Pr. V, 58). Das ist Feststellung und Dekret zugleich: Es kann sich also bei der aus jener inneren hervorgehenden äußeren Tätigkeit nur handeln um eine Tätigkeit im Rahmen des regelmäßigen Laufs der menschlichen Dinge, dessen Teleologie mit der Teleologie des Reiches Christi schlechterdings zusammenfällt. Denn „es geschieht Alles, so wie es geschieht, zur Förderung des Reiches Christi". (Pr. III, S. 147.) „Was von Gott kommt, das kann nur durch Menschen von Gott kommen; was Gott tun muß, um dieses oder jenes hervorzubringen, das tut er nur durch den

Dienſt derer, die ſeinen Willen vernehmen." „Seine Sorge auf den Herrn werfen", bedeutet „zunächſt vertrauen auf die gemeinſame Kraft derer, welche zu dem Guten verbunden ſind, vertrauen auf die von der Frömmigkeit unterſtützte Weisheit derer, welche das Ganze vermöge einer göttlichen Anordnung leiten." „Nicht wider den Stachel löcken", wie Saulus bedeutet, mit der verborgenen treibenden Gewalt gehen, d. h. Recht, Licht und Ordnung feſtzuſtellen und geltend zu machen ſuchen. Der Glaube, der Berge verſetzt, beſteht darin, daß wir friſch fortſchreiten ſollen auf dem Wege, der uns angewieſen iſt zu gehen und wenn ihr Glauben hättet, ſagt Jeſus zu ſeinen Jüngern, ſo würdet ihr in eurem Beruf alle Schwierigkeiten überwinden, alle Hinderniſſe aus dem Wege räumen. Schleiermacher hat einen Hauptgedanken A. Ritſchls vorweggenommen in ſeiner Schätzung der Pflichterfüllung im bürgerlichen Beruf als einer Betätigung zugleich im Reiche Gottes. Er hat aber reicher als Ritſchl dieſen Gedanken gekreuzt durch die Aufforderung zu unermüdlichem Fortſchreiten auf allen Gebieten des Kulturlebens. Er hat einerſeits, ein ſtrammer Preuße, der nicht umſonſt in ſeinen Akademiereden immer wieder auf Friedrich den Großen zu reden kam, die Wohltat der Ordnung beſonders in Form des Staates gepredigt, andererſeits aber in einer in ſeiner Zeit geradezu prophetiſchen Weiſe die Forderung vor allem des ſozialen Ausgleichs, den Ruf nach einem Verſicherungsweſen, nach ſozialer Fürſorge als einem Recht, nicht einer Wohltat, nach Verkürzung der Arbeitszeit erhoben. Es darf Schleiermacher auf keinen Fall vergeſſen werden, daß er in dieſer Hinſicht Dinge geſehen und geſagt hat, für die die großen Erweckungsprediger ſeiner Zeit, deren Deszendenten dann Wichern und Stöcker ſein werden, weder Augen noch Herz gehabt haben. Den prinzipiellen Hintergrund dieſer ganzen Wendung von der Myſtik zur Kultur wird man in § 9 der Glaubenslehre zu ſuchen haben. Ich ſage abſichtlich nur „Hintergrund" nicht Begründung. Im Rahmen der religionsgeſchichtsphiloſophiſchen Ortsbeſtimmung des Chriſtentums handelt es ſich dort, nachdem es in § 8 neben Judentum und Islam auf die höchſte, die monotheiſtiſche Religionsſtufe geſtellt worden iſt, es der Art nach von dieſen beiden Konkurrenten zu unterſcheiden. Schleiermacher bedient ſich dabei als Teilungsprinzip der Frage, ob das Selbſtbewußtſein durch die Komponente des frommen Gefühls mehr in der Richtung der Paſſivität oder der Aktivität beſtimmt werde, nennt die Religion im erſten Fall äſthetiſche,

im zweiten Fall teleologische Frömmigkeit und sucht zu beweisen, daß der Islam ganz der ersten, das Judentum vorwiegend und das Christentum ganz der teleologischen Art angehöre, indem in ihm das Gottesbewußtsein ganz bezogen werde auf die Gesamtheit der Tätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes. Das Merkwürdige in diesem § besteht nun darin, daß der in den vorhergehenden §§ geführte Beweis für die Höchstordnung des Christentums als Stufe hier, wo es sich um die Arten handelt, nicht fortgeführt wird, sondern an die Stelle des Beweisens ein kampfloses Konstatieren tritt, daß das Christentum dieser der teleologischen Art angehöre. Und wenn man mit Recht eine Höherwertung der teleologischen Art darin sehen will, daß Schleiermacher sie im Christentum verwirklicht gefunden hat, so steht dem die eigentümliche Schwierigkeit gegenüber, daß nach Schleiermachers Voraussetzungen über den rein passiven Charakter des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die ästhetische passive Frömmigkeit entschieden als die primäre, die teleologische als die sekundäre hätte beurteilt werden müssen, so daß Schleiermacher eigentlich vor dem Dilemna stand, entweder es als ästhetische Religion zu bestimmen, um es an die erste Stelle zu setzen oder aber ihm, wenn er ihm wirklich teleologischen Charakter zuschreiben wollte, den Islam und das Judentum überzuordnen. Beides konnte und wollte Schleiermacher nicht. Er war wie für den Höchstwert des Christentums, so auch für dessen teleologisch-ethischen Charakter, für die Wendung von der Mystik zur Kultur entschieden *vor* und *abgesehen* von jener Ortsbestimmung an Hand der Logik des schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtseins. Diese für sich hätte ihn in eine andere Richtung gewiesen, ähnlich wie im Rahmen seiner Lebenslehre seine Christologie streng genommen ein Fremdkörper ist. Er hat aber wie dort so auch hier der aus seinem Grundansatz sich ergebenden Tendenz gegenüber ein Sic volo sic jubeo, ein stürmisches Bedürfnis, der mystischen Haltung, die seiner Grundlehre als Lebensideal am Besten (und zwar am besten als die allein mögliche, alles andere ausschließende) entsprochen hätte, ein Korrelat und Korrektiv gegenüberzustellen, auf das dann, nicht in der Glaubenslehre, wohl aber in Schleiermachers Predigt sogar jenes ungleich stärkere Gewicht fällt, während das Zentrum der Glaubenslehre, das rein in sich ruhende und befriedigte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bezw. Erlösungsbewußtsein hier wie gesagt mehr die Rolle eines Auftakts zu dem bildet, was der Prediger *eigentlich* von den

Leuten will: *sie als ihrer Erlösung Bewußte in die Welt, an die Arbeit an den Aufgaben der Kultur zu stellen.* Als Frage sei angesichts dieses komplizierten Sachverhalts zum Schluß die Konstruktion gewagt, ob Schleiermacher in seiner eigentlichen Absicht nicht am besten als christlicher *Kulturtheologe* d. h. als Verkündiger einer religiös-christlichen fundamentierten Durchdringung der Natur durch die Vernunft anzusprechen ist, daß er als solcher zur Sicherung jenes religiös-christlichen Fundaments angesichts des modernen Abfalls *Apologet* werden, die Frage nach einem (der vermeintlichen Alleingültigkeit der reinen Logik-Ethik gegenüber) überlegenen, gesicherten Wesen der Religion und des Christentums stellen mußte, daß er auf diesem Weg, mehr mit dem Kopf als mit dem Herzen zu jener mystisch-naturalistisch-pietistischen Religionslehre kam, an der ihm doch nur darum gelegen war, weil er zwar *Kulturtheologe*, aber immerhin *Kulturtheologe* sein wollte, weil ihm, anders als den meisten seiner großen Zeitgenossen, das Christentum zur Bewältigung der unermeßlichen durch die neue Zeit dringlicher als je gestellten und von ihm freudig bejahten Aufgabe unentbehrlich erschien, in einer anderen als jener mystischen Form aber unannehmbar gewesen wäre. Die gewisse öfters bemerkte *trotz* ihres oder *in* ihrem Pathos nicht zu verleugnende Kälte der Reden über die Religion, um von der gemütlichen Dürre der Glaubenslehre gar nicht zu reden, würde hier seine Erklärung finden: Schleiermacher war eben hier *nicht* in seinem Element. Die Christlichkeit seiner Theologie würde dann darin zu suchen sein, daß er gegen den Strom schwimmend auf alle Fälle nicht nur nicht moderner Mensch sein wollte ohne den christlichen Vorbehalt, sondern sogar das moderne Menschentum durchaus eben durch das Christentum begründet und geleitet wissen wollte. Die tragische Schuld aber, oder der Abfall in seiner Theologie läge nach dieser Vermutung 1. darin, daß ihm schließlich nur um der *Kultur* willen am Christentum gelegen war, eine Rangordnung mit der schon alles verloren war, 2. folgerichtig darin, daß er sich in die grundsätzlich unwürdige Stellung eines *Apologeten* drängen ließ und in dieser Stellung, um der Apologetik willen und unter apologetischen Rücksichten über das Christentum nachdachte und seine Bestimmungen über das Christentum aufstellte, 3. (aber wirklich erst 3., es kam nicht mehr viel darauf an, das Spiel war doch verloren) nun gerade in diese, die *mystisch-naturalistische*

Ecke sich drängen ließ, wo das Historische im Christentum nur jene problematische Rolle spielen konnte.

Sollte diese Vermutung unrichtig sein, so könnten wir auch schließen mit der einfachen Feststellung, daß wir in dem Nebeneinander von Mystik und Kulturfrömmigkeit bei Schleiermacher in dem jähen Übergang vom einen zum andern, wozu dann als drittes selbständiges Motiv noch das apologetische hinzukäme, ein letztes, vielleicht nur persönlich zu erklärendes Rätsel im Bild dieses auf alle Fälle großen, kühnen und frommen Theologen vor uns hätten.

Verantwortl. Herausgeber: Pfarrer Georg Merz in München, Arcisstr. 44/II.
Druck von Albert Sighart, Fürstenfeldbruck.

Predigt über die Geburt Jesu Christi

gehalten am Weihnachtstag vor der Feier des heiligen Abendmahles

Von

Johannes Calvin

Jede Übersetzung ist ein Wagnis, bei einer Predigt umsomehr, weil bei einer Predigt die Sprache von der Sache kaum zu trennen ist und bei Calvin umsomehr, weil seine Sache nicht anders als die Luthers in seiner Sprache lebt, eine verdeutschte Predigt Calvins neben die Predigten Luthers gestellt dabei fast unvermeidlich in ein ihrer Würdigung ungünstiges Verhältnis gerät. Es ist selbstverständlich meine Meinung, daß man Calvins Predigten französisch lesen muß, um sie zu kennen. Ich möchte aber mit der Probe, die ich hier in Übersetzung vorlege, auf Calvins Predigten aufmerksam machen, weil sie in der deutschen Calvinforschung, obwohl sie im Corpus Reformatorum in fast unübersehbarer Fülle vorliegen, noch kaum herangezogen, auf ihren theologischen Gehalt untersucht und zur Darstellung Calvins verwertet worden sind. Das übersetzte Stück ist (wie alle Predigten Calvins nach einem Stenogramm) 1558 zuerst gedruckt worden und findet sich im C. R. Band 46 der Werke Calvins S. 955 f. Auslassungen habe ich mir nicht erlaubt. An die sichtlich unter sehr äußerlichen Gesichtspunkten erfolgte Einteilung der Absätze in der Vorlage glaubte ich mich dagegen nicht halten zu sollen. Karl Barth.

Luc. 2, 1—14.

Wir wissen: unser Gutes, unsere Freude und Ruhe, besteht ganz in unserer Verbindung mit dem Sohne Gottes. Wie er unser Haupt ist, so sind wir sein Leib und von ihm haben wir unser Leben und unser Heil und alles Gute. Wirklich, wir sehen wohl ein, wie jämmerlich unsere Lage wäre, wenn wir nicht unsere Zuflucht zu ihm nehmen könnten, um, bewahrt durch ihn, erhalten zu werden. Aber in solche Höhe zu steigen, wäre keine Kraft in uns vorhanden — haben wir doch die größte Mühe, uns auch nur auf der Erde zu bewegen — wenn er sich nicht seinerseits uns nahte und schon genaht hätte in seiner Geburt, in der er sich mit unserem Fleisch bekleidete und sich zu unserem Bruder machte. Wir vermöchten nicht unsere Zuflucht zu nehmen zu unserem Herrn Jesus Christus, der zur Rechten Gottes seines Vaters sitzt in der Herrlichkeit des Himmels, wenn er sich nicht so tief erniedrigt hätte, sich zu einem sterblichen Menschen zu machen und gemeinsam mit uns in derselben Lage zu sein. Darum heißt er, wenn man ihn den

Mittler zwischen Gott und den Menschen nennt, vor allem Mensch und aus demselben Grunde Immanuel, d. h. Gott mit uns.

Wollen wir also unseren Herrn Jesus Christus suchen, um bei ihm Hilfe in all unserem Jammer und einen sicheren und unfehlbaren Schutz zu finden, so müssen wir anheben bei seiner Geburt. Da wird uns nicht nur erzählt, daß er Mensch wurde wie wir, sondern daß er dermaßen sich selbst preisgab, daß er auch unter den Menschen kaum einen Platz fand. Er war wie ausgewiesen aus aller Herberge und Gesellschaft; nur ein Stall und eine Krippe waren bereit, um ihn zu empfangen. So steht es also: wir sollen darin die Enthüllung der unendlichen Schätze der Güte Gottes erkennen, daß er wollte, daß sein Sohn sich für uns *demütigte*. Wir sollen erkennen: unser Herr Jesus Christus hat von seiner Geburt an für uns *gelitten*, damit wir, wenn wir ihn suchen, keine weiten Umwege machen müßten, um ihn zu finden und wahrhaft eins mit ihm zu werden. Denn dazu hat er sich aller Schmach unterzogen, sich aus der Mitte der anderen Menschen wie ausstoßen lassen. Wir sollen aber auch lernen, daß wir klein werden müssen, um von ihm aufgenommen zu werden; denn zwischen dem Haupt und den Gliedern muß doch wohl Gleichheit bestehen. Daß die Menschen sich erst preisgeben, um aller Geltung zu entsagen, ist ja nicht nötig, da sie von Natur Armseligkeit genug in sich finden, um Anlaß zu haben, sich erniedrigt zu wissen. Wir sollen uns aber erkennen, so wie wir dran sind, um uns unserem Herrn Jesus Christus in wahrer Demut darzustellen, damit er uns wiedererkenne und bekenne als die Seinigen.

Bemerken wir aber auch: wenn wir in der Geschichte, die uns S. Lucas hier erzählt, einerseits das zu lernen haben, wie sich der Sohn Gottes ganz preisgegeben hat zu unserem Heil, so andererseits doch auch das, daß er auch nicht ohne ein gewisses unfehlbares Zeugnis dafür war, daß er der zu allen Zeiten verheißene Erlöser der Welt war, sodaß unsere Lage, die er sich aneignete, ihn nicht hinderte, seine himmlische Herrlichkeit zu behaupten. Beides wird uns hier gezeigt: unser Herr Jesus Christus ist da in einer Krippe und wie ausgestoßen von der Welt, in äußerster Armut, ohne irgendwelche Ehre, ohne Rang, wie der Sklaverei überliefert. Dennoch empfängt er den Lobpreis der Engel des Paradieses, die ihm ihren Gruß entbieten. Zuerst bringt ein Engel die Botschaft von seiner Geburt; aber dann wird dieser eine begleitet von einer großen Menge, ja von einem ganzen Heer, die alle da sein und er-

scheinen müssen als von Gott gesandte Zeugen, um zu erweisen, daß unser Herr Jesus Christus, also erniedrigt zum Heil der Menschen, darum nicht aufhört, der König der ganzen Welt zu sein und Alles unter seiner Herrschaft zu haben. Auch der Ort Bethlehem bezeugt, daß er der zu allen Zeiten Verheißene war. Hatte doch der Prophet Micha so von ihm gesprochen: Und du, Bethlehem, wie verachtet du auch seiest als ein kleiner Flecken ohne viel Volk, so soll mir doch aus dir kommen der, der mein Volk regieren soll und dessen Ausgänge von Ewigkeit her sind. Wir sehen also hier einerseits, wie unser Herr Jesus Christus seiner selbst nicht geschont hat, damit wir einen offenen Weg zu ihm hätten und nicht daran zweifeln müßten, als sein Leib angenommen zu werden, wie er nicht nur ein sterblicher Mensch sein wollte, bekleidet mit unserer Natur, sondern wie ein armer Wurm entblößt von allem Guten — zweifeln wir also nicht daran, daß er uns, was für Elende wir auch sein mögen, auf alle Fälle als seine Glieder festhalten werde! Aber andererseits sehen wir ihn hier wie gezeichnet von der Hand Gottes, ohne Mühe erkennbar als den, von dem das Heil zu erwarten ist und durch den wir in das Reich Gottes aufgenommen sind, aus dem wir zuvor ausgeschlossen waren. Denn wir sehen, daß er eine göttliche Majestät in sich hat, in dem die Engel ihn erkennen als ihren Oberen und souveränen König — wir sollen also nicht zweifeln, daß er, wenn wir in seiner Obhut sind, Macht habe, uns zu erhalten. Verstehen wir also, daß seine Erniedrigung keine Einschränkung seiner göttlichen Gewalt bedeutet und kein Hindernis sein kann, daß wir uns unter seiner Führung sicher wissen.

Wir sehen nun, was das Entscheidende dieser Geschichte ist: in erster Linie uns zu zeigen, daß der Sohn Gottes, der unser Mittler ist, sich so mit uns vereinigt hat, daß wir nicht zu zweifeln haben: wir sind auf alle Fälle teilhaftig seines Lebens und aller seiner Reichtümer. Aber auch das, daß er uns mitgebracht hat Alles, was zu unserem Heil erforderlich ist. Denn, wie schon gesagt, er hat sich nicht so preisgegeben, daß er nicht seine göttliche Majestät gewahrt hätte und wenn er vor den Menschen keine Rangstellung hatte, so ist er nichtsdestoweniger als Haupt der Kirche nicht nur Erbe dieser Welt, sondern auch wahrer Gott geblieben.

Lernen wir von denen, die uns hier zu Meistern und Vorbildern gesetzt werden, wie man zu unserem Herrn Jesus Christus kommen muß. Die Weisen dieser Welt sind freilich von Stolz und Anmaßung so aufgeblasen, daß sie sich kaum herablassen werden,

Schüler dieser ungebildeten Leute und armen Feldhirten zu werden. Dennoch liegt alle Weisheit darin, daß wir von den Hirten, von denen hier die Rede ist, lernen, zu unserem Herrn Jesus Christus zu kommen. Denn wenn wir alle Wissenschaften der Welt in unseren Kopf gestopft hätten, was hülfe es uns, wenn das Leben uns fehlte, nämlich das Leben, in dem, wie Paulus sagt, die Schätze aller Weisheit verborgen sind? Hier ist das Ende, mit dem wir anfangen müssen: es wird uns nichts schaden, denen zu folgen, die uns den Weg gezeigt haben, um zu unserem Herrn Jesus Christus zu kommen. Nicht den Großen dieser Welt, noch den Weisen, noch den Reichen, noch den Vornehmen, hat Gott diese Ehre angetan, sondern er hat dazu die Hirten erwählt. Da dem so ist, folgen wir dieser Ordnung! Wohl sind die Weisen aus dem Morgenland gekommen, um unseren Herrn Jesus Christus zu grüßen; aber die Hirten mußten den Anfang machen, um alle Anmaßung niederzuschlagen und damit der, der für einen Christen gelten will, wie ein Narr dastehe in der Welt. Wir sollen also keine törichte Überheblichkeit zu Worte kommen lassen, um nach unserem Gutdünken die wunderbaren Geheimnisse Gottes zu beurteilen, sondern wir sollen sie in aller Einfalt anbeten. Betrachten wir den Glauben dieser Hirten, so werden wir uns nicht schämen, ihnen zu folgen. Sie kommen den Erlöser der Welt anzubeten — und in welchem Zustand finden sie ihn? In einer Krippe und eingewickelt in ein paar Tüchlein und das war das Zeichen, das ihnen durch den Engel gegeben war! Es kommt einem vor, das hätte sie befremden und verscheuchen sollen, sodaß sie Jesus Christus nicht als ihren Heiland erkannten. Denn die Schriftgelehrten und Lehrer der Juden dachten, daß der verheißene Erlöser in großer Pracht kommen und sich die ganze Welt unterwerfen, daß ein großer Wohlstand entstehen werde, daß ihnen Glück bis zur Berauschung und alle Reichtümer der Welt zuteil werden würden. Es war also ein Ärgernis, das diesen armen Leuten wohl den Mut nehmen konnte, daß sie nicht zu unserem Herrn Jesus kamen, sondern von ihm abgeschreckt wurden, wenn ihnen gesagt wurde, daß sie ihn in einem Stall in Fetzen gewickelt finden sollten. Das war das ihnen gegebene Zeichen des Erlösers: Er wird in einer Krippe liegen wie ausgeschlossen aus der Gesellschaft der Menschen. Und das macht sie nicht abwendig! Sie kommen und erkennen ihn als den Herrn, bekennen, daß Gott sich ihrer erbarmt, endlich seine zu allen Zeiten gegebene Verheißung erfüllt und sich selbst in diesem Geschehen bestätigt

hat. War es nun so, daß der Glaube dieser Hirten so groß war, daß er es gewann gegen alles, was sie davon hätte abwendig machen können zu unserem Herrn Jesus Christus zu kommen, so würden wir doppelt schuldig und von jeder Möglichkeit uns herauszureden entblößt sein, wenn wir nicht in ihrer Schule lernen wollten, wenn die Geburt unseres Herrn Jesus Christus, in der allerdings keine Würde, Pracht oder Vornehmheit dieser Welt zur Erscheinung kommt, uns zu einem Ärgernis würde, das uns aufhalten oder vom guten Weg ablenken dürfte, sodaß wir nicht kämen, uns ihm zu übergeben als unserem souveränen König und als dem, dem alle Herrschaft übergeben ist im Himmel und auf Erden. Wirklich, wir haben eine solche Mahnung nötig; denn wie schon berührt: die Lehre des Evangeliums kann denen nur Ärgernis bringen, die von Stolz und Torheit besessen, sich selbst für weise halten. Wir sehen ja, wie viele solche Phantastiker alles verwerfen, was ihrem Gehirn zuwider ist. Und es gibt andererseits Spötter, die nie von einem Gefühl ihrer Sünden berührt worden sind, die in ihrer profanen Art nicht daran denken, daß sie einmal Rechenschaft abzulegen in die Lage kommen könnten und nichts wissen von einem besseren Leben als dem, das sie hienieden sehen. Die meinen dann, es sei bloß Einfalt, dem Sohne Gottes so zu folgen und sich ihm anzuschließen. Im Blick auf solche müssen wir umsomehr gewappnet sein durch die Einsicht, daß der Sohn Gottes nichts verlor von seiner Majestät und Herrlichkeit, daß er nicht geringer wurde dadurch, daß er sich zu unserem Heil demütigte, daß uns vielmehr gerade das hinreißen muß in Erkenntnis seiner unschätzbaren Güte und der Liebe, die er uns entgegengebracht hat.

So also müssen wir von dieser Lehre Gebrauch machen, daß wir nicht davon ablassen, zu unserem Herrn Jesus Christus zu kommen, so wenig wir auf den ersten Blick bei ihm das finden, wonach unser Fleisch, d. h. unser natürlicher Sinn verlangt. War es auch in Windeln gewickelt und in eine Krippe gelegt bei seiner Geburt — bedenken wir kräftig, daß er nichtsdestoweniger der Mittler war, um uns zu Gott seinem Vater zu ziehen, um uns Eingang in das Himmelreich zu geben, von dem wir völlig ausgeschlossen waren. Und wenn es heute noch so ist, daß er nicht mit Pracht regiert, daß seine Kirche verachtet ist, daß sein Wort von einer Einfalt ist, die die Großen dieser Welt verschmähen — lassen wir darum nicht davon ab, uns an ihn zu halten und uns seiner Herrschaft zu unterwerfen in wahrem Glaubensgehorsam. Z. B. die

Predigt ist wirklich keine Sache, die uns anziehen könnte, wie wir es sonst gewöhnt sind. Wir hören einen Menschen sprechen — und wer ist der? Er wird wohl weder Würde noch Rang haben. Alles in allem hat er eben nur das Wort geltend zu machen. Andererseits gibt es im Evangelium genug Dinge, die uns gegen alle Vernunft zu gehen scheinen, wenn wir darüber nach unserem Gutdünken urteilen wollten. Da muß es uns klar werden, daß wir uns dem, was Gott uns zeigt und sagt, nicht fügen könnten, es wäre denn, daß wir vor allem erniedrigt würden. Als Bestätigung, die seinem Wort hinzugefügt ist, haben wir die Sakramente. Wird uns ein Tropfen Wasser genügen, um uns zu versichern, daß uns unsere Sünden vergeben sind, daß Gott uns als seine Kinder angenommen hat, daß wir in unserer ganzen Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit dennoch mit seiner himmlischen Herrlichkeit, die kein Ende haben wird, bekleidet werden sollen? Können wir ein bischen Wasser annehmen als Unterpfand und Sicherheit für so große und gewaltige Dinge? Werden uns im heiligen Abendmahl ein Stücklein Brot und ein Tropfen Wein genügen, uns zu versichern, daß Gott uns erkennt als seine Kinder, daß wir leben in Jesus Christus und daß es zwischen ihm und uns keine Trennung gibt? Scheint es nicht vielmehr, daß eine solche Zeremonie, der noch dazu aller Glanz abgeht, ein Nichts sei? Umso besser sehen wir nun ein, daß das, was uns hier von den Hirten erzählt wird, uns angeht, und daß wir unsere Lehre daraus zu ziehen haben: daß wir nämlich nicht davon lassen sollen, uns unserem Herrn Jesus Christus zu nahen und gewiß zu sein, daß wir bei ihm alles Gute, alle Freude und Herrlichkeit finden, obwohl er offenbar noch heute im Stall und in der Krippe liegt in Windeln gewickelt, d. h. obwohl es noch heute genug Dinge gibt, die uns irreführen oder doch blenden könnten, sodaß wir die himmlische Herrlichkeit nicht mehr sähen, die ihm von Gott seinem Vater gegeben ist, nämlich in der menschlichen Natur, der unsrigen, die er angenommen hat. Als Gott hat er ja Alles aus sich selber (wie es im 17. Kapitel des S. Johannes heißt) aber nach seiner Menschheit hat er als Gnadengabe das empfangen, was er uns gebracht hat, daß wir aus seiner Fülle schöpfen und in ihm alles Wünschenswerte finden und in ihm allein unsere Ruhe und Befriedigung haben sollten.

Bemerken wir weiter, daß der heilige Geist uns auch versichern will, daß wir in der Nachfolge der Hirten, die uns hier zu Meistern und Führern gesetzt sind, keine Täuschung zu befürchten haben.

Hätten sie kein anderes Zeichen gehabt als Stall und Krippe, so könnten wir wohl sagen: arme ungebildete Leute, die sich töricht und vernunftlos einreden ließen, das sei der Erlöser der Welt! Aber damit würden wir es uns zu leicht machen. Wir könnten wohl zweifeln — aber die Hirten waren anderweitig gestärkt zu der Gewißheit, daß der in der Krippe lag, der Sohn Gottes war, nämlich durch die Erscheinung des Engels und durch das Hören des Lobgesangs, den S. Lucas beifügt, in welchem das ganze Himmelreich unserem Herrn Jesus Christus Zeugnis gibt, daß er alle Macht über die Geschöpfe im Himmel und auf Erden hat. Wir müssen, um im Glauben an Jesus Christus gewiß zu werden, lernen, uns sagen zu lassen, was uns hier gesagt ist. Sicher wollte Gott alle diejenigen der Undankbarkeit überführen, die heute seinen einigen Sohn zu ehren verschmähen, als er diese Engelschar sandte, um zu verkündigen, daß er der verheißene Erlöser sei. Es ist wirklich schön, wie wir uns in unserem Unglauben gefallen, wie wir das so viele stumpfsinnige Leute tun sehen, die auf das, was im Evangelium steht, nichts geben. Wie es ja sogar Verspötter Gottes gibt, die kaltblütig genug sind, daß ihnen alles, was man ihnen predigt, auf eins herauskommt: sie geben nicht mehr darauf als auf Fabeln. Darin liegt nun aber auch etwas, das geeignet ist, alle diejenigen des hartnäckigen und teuflischen Aufruhrs zu überführen, die sich unserem Herrn Jesus Christus nicht unterwerfen wollen, um ihm die Ehre zu geben: wieviel Ungläubige es geben mag, sie werden eine unendliche Zahl von Engeln des Paradieses als Zeugen gegen sich haben; denn die sind die Diener der Wahrheit Gottes. Mögen doch alle Bösen und in ihren Lastern und Verkehrtheiten Verschlossenen sich darin gefallen und verhärten soviel sie wollen in ihrem Unglauben, so haben sie nur zu kräftige Zeugen zur Bestätigung ihrer Verdammung. Denn die Engel des Paradieses sind erschienen, damit es keine Entschuldigung mehr gäbe, wenn wir Jesus Christus nicht aufnehmen als unseren souveränen König und uns vor seiner Majestät nicht demütigen. Bemerken wir aber auf der anderen Seite *), daß Gott mit der Sendung dieser Engelschar auch für unser Heil besorgt war: daß wir freien Mutes zu unserem Herrn Jesus Christus kommen, nichts mehr zu wiedersprechen oder zu bezweifeln hätten, sondern dahin

*) Lies: de l'autre côté. Die im C. R. wiedergegebene Lesart de nostre costé dürfte auf einem Gehörfehler des Stenographisten beruhen.

entschieden sein sollten, daß wir in ihm alles finden, was uns fehlt und daß bei ihm alles vorhanden sei, was nötig ist, um allen unseren Armseligkeiten aufzuhelfen, kurz, daß er der ist, durch den Gott sich uns mitteilen wollte. Wo wollen wir denn unser Leben suchen, wenn nicht in Gott? Nun ist aber alle Fülle der Gottheit in unserem Herrn Jesus Christus. Haben wir nun ein solches Zeugnis, so ist es, wie wenn Gott seine beiden Arme ausbreitete, um uns seine unschätzbare Güte fühlen zu lassen und uns zu zeigen, daß, wenn wir nur den Glauben an Jesus Christus, ich meine einen Glauben ohne Heuchelei, haben, uns ganz auf ihn verlassen, erkennend, daß wir alles nur durch ihn haben, wir teilhaftig sind alles Guten, das uns fehlt und nach dem uns hungert. Und wenn wir heute die Engel nicht sehen, die damals nur auf einen Augenblick erschienen, so ist ihr Zeugnis doch aufgezeichnet und darum authentisch. Denn der heilige Geist redet durch den Mund von S. Lucas. Halten wir uns daran, daß wir diesen Zeugen Gottes haben, der uns sagt, daß die Engel Zeugnis abgelegt haben von der Geburt unseres Herrn Jesus Christus, damit wir angesichts seiner Menschwerdung und Selbstpreisgabe uns zugut mitgerissen seien zu hoffen auf das Himmelreich und ihm so anzuhängen in der wahren Einigung mit ihm durch den Glauben.

Wir haben nun weiter zu achten auf den Ort seiner Geburt: Bethlehem. Es liegt keine geringe Bestärkung darin, zu sehen, daß der Sohne Gottes geboren wurde, wie es der Prophet so lange vorher gesagt hatte. Hätten Josef und Maria ihren Wohnort und Aufenthalt in Bethlehem gehabt, so wäre es nicht zu verwundern, daß sie gerade dort niederkam und Jesus Christus gerade dort geboren wurde; aber die Bedeutsamkeit des Umstandes für uns wäre dadurch doch erheblich verringert: es wäre dann nicht sichtbar, warum der Prophet gesagt hatte: Du, Bethlehem, die du heute verachtet bist als kleiner Flecken, aus dir soll mir kommen der, der das Haupt meines Volkes werden soll! Aber wenn nun Josef und Maria in Nazareth wohnen und in die Stadt Bethlehem kommen, genau auf den Tag, da sie niederkommen soll und so Jesus Christus dort geboren wird — wer sieht nicht, daß Gott das alles mit seiner Hand geleitet hat? Die Menschen müssen sich doch wissentlich mit einer gewissen Bosheit die Augen ausreißen, wenn sie hier das Werk Gottes nicht erkennen wollen, der seinen einigen Sohn so bezeichnet hat, daß man ihn zweifelsfrei erkennen kann als den Verheißenen. Freilich war ein Anlaß da, daß Josef nach Bethlehem

kommen mußte, nämlich das vom römischen Kaiser erlassene Edikt; aber daß die schwangere Frau dabei sein mußte und gerade auf ihre Stunde, das hat sicher nicht der Mensch so gelenkt; da hat Gott gewaltet. Wir sehen aber auch, was für seltsame Wege Gott geht um seinen Willen zu erfüllen. Denn was anderes bedeutete das Edikt des Cäsar als eine tyrannische Unterjochung: das Judenvolk sollte damals besteuert, eine Abgabe von jeder Person erhoben werden. Es war, wie um ihnen zu zeigen, daß sie keine Freiheit mehr zu erwarten hätten. Jesus Christus war verheißen als Befreier der Juden und aller Gläubigen von der Unterjochung Satans und von aller Tyrannei. Offenbar war dieses Edikt wie ein Torschluß: daß Gott niemals erfüllen werde, was er seinem Volke verheißen hatte. Und nun ist gerade das das Mittel der Erfüllung! Denn indem Josef und Maria dahin kommen als arme Leute, die einem Tyrannen unterworfen sind, wird Jesus Christus in Bethlehem geboren und die Prophetie erweist sich als Wahrheit. Und gerade hier schafft Gott den Seinen volle Gewißheit, daß sie an der Geburt unseres Herrn Jesus Christus nicht mehr zweifeln sollen!

So müssen wir die hier erzählten Dinge anwenden zu unserem Gebrauch und Unterricht. Denn es war nicht die Absicht des S. Lucas oder vielmehr des heiligen Geistes, der durch seinen Mund geredet, uns einfach die Geschichte zu erzählen von dem, was sich ereignet, sondern er hat uns dargestellt: einerseits wie der Sohn Gottes seiner selbst nicht geschont hat uns zu gut und andererseits wie er ein unfehlbares Zeugnis aufgebracht hat dafür, daß er der Erlöser sei, damit man ihn als solchen aufnehme. Seien wir also bedacht, den rechten Gewinn zu ziehen aus dieser Geschichte, damit wir einstimmen können in den Lobgesang der Engel, indem wir Gott die Ehre geben und so aufnehmen, was er uns hier gibt zur Freude unserer Seelen.

Zuerst sagt der Engel, nämlich der, der den Hirten die Botschaft brachte: Fürchtet nichts, ich verkündige euch eine große Freude! Und dann kommt das gemeinsame Zeugnis des ganzen von Gott gesandten Heeres: Friede auf Erden den Menschen! Das müssen wir also vor allem festhalten, daß wir unsere Freude in Jesus Christus zu suchen haben. Wirklich, wenn uns alle Genüsse und Lüste zugänglich wären, wenn es sich nur darum handelte, uns in Vergnügen zu baden, so müßten wir doch ganz eingeschlafen, ja stumpfsinnig sein, wenn unser Gewissen uns in Ruhe ließe. Wir würden gequält sein ohne Ende und Unterlaß; der Wurm, von dem

die Schrift spricht, würde an uns nagen; wir würden angeklagt sein von unseren Sünden und würden fühlen, daß Gott mit gutem Recht unser Gegner und Feind ist. Und darum wehe über alle Freuden der Welt, denn sie müssen sich in Zähneknirschen verwandeln, solange die Menschen nicht mit Gott versöhnt sind. Verflucht seien alle Freuden, alle Ehren, alle noch so wünschbaren Dinge, so lange bis wir merken, daß Gott uns aus Gnade annimmt und daß wir, also versöhnt mit ihm, uns freuen können nicht mit einer irdischen Freude, sondern mit der, die uns verheißen ist im heiligen Geist, damit wir sie *in ihm* suchen sollten. Friede und Freude sind Dinge, die nicht voneinander zu trennen sind. Können wir uns denn freuen, umgeben von so viel Jammer? Einsehend, daß wir in Adam verflucht, daß wir Kinder des Zornes sind, daß Gott als unser Richter mit Rache gewaffnet ist, uns zu vernichten — welcher Freude sollten wir den fähig sein in solcher Lage? Denken wir daran, so muß uns nicht nur Unruhe bedrücken, so müssen wir uns in einer entsetzlichen Hölle befinden, deren Angst alle Ängste dieser Welt übertrifft, es wäre denn, der Teufel hätte uns bezaubert, wie wir deren allerdings Viele sehen, die nicht ablassen, sich aufs Beste zu unterhalten, wie sehr sie auch gegen Gott im Krieg stehen mögen. Haben wir aber auch nur einen Tropfen Gefühl in uns, so ist es sicher, daß wir auf der Folter sind bis Gott uns erklärt, daß er uns gnädig ist. Dieser Friede muß also vorangehen: daß wir wissen, daß Gott uns als seine Kinder erkennt, daß er uns unsere Sünden nicht zurechnet. Haben wir diesen Frieden mit Gott? Dann haben wir Grund, uns zu freuen, nämlich, wie schon gesagt, mit Gott zu freuen. Denn die Ungläubigen haben wohl auch einen gewissen Frieden — sie sind nämlich so betäubt, daß ihnen das Gericht Gottes nicht heiß macht, ja daß sie es verachten — aber eben nicht Frieden mit Gott. Aber S. Paulus ermahnt uns, Frieden mit Gott zu haben, d. h. auf ihn zu sehen und danach zu suchen, wie wir mit ihm Frieden haben könnten, um in seiner Nähe seiner Liebe sicher und gewiß zu sein. Wie kommt es aber dazu? Durch die Vergebung unserer Sünden, durch die gnädige Liebe, die er uns in unserem Herrn Jesus Christus entgegenbringt. Bemerken wir also: es ist der Friede, den die Engel des Paradieses verkündigen, der die Freude bringt, von der der erste Engel geredet hatte: ich verkündige euch eine große Freude, das Heil, das ihr in Jesus Christus haben sollt! Er heißt unser Friede und dieser Name bedeutet, daß wir Gott gänzlich fremd sind, sofern er uns nicht durch seinen einigen Sohn an-

nimmt. Von daher kommt es auch uns zu, uns zu rühmen, daß Gott uns als seine Kinder erkennt, daß er uns die Freiheit gibt, ihn aus vollem Herzen als unseren Vater anzurufen, freimütig zu ihm zu kommen und bei ihm unsere Zuflucht zu haben.

Wir entnehmen unserem Text auch das, daß Gott die Predigt des Evangeliums durch Menschenmund angeordnet hat, nachdem die Engel dabei den Vortritt gehabt haben. Heute freilich muß die Kirche durch die Vermittlung sterblicher Geschöpfe unterrichtet werden. Aber wenn dem so ist, so bringen wir doch nichts Neues vor, sondern wir wiederholen nur die Verkündigung, die durch die Engel des Paradieses geschehen ist, nicht durch Wenige bloß, sondern durch eine unendliche Schar, ja ein gewaltiges Heer. Es kann ja nicht anders sein, als daß wir entflammt werden unseren Gott zu preisen, wenn wir seiner Güte wirklich gewiß geworden sind. Darum sind diese zwei Dinge verbunden: daß die Engel die ganze Welt auffordern, *Gott die Ehre* zu geben, weil er auf Erden einen solchen *Frieden* gestiftet hat. Wir freuen uns der Wohltat, die Gott uns gespendet hat durch unseren Herrn Jesus Christus, seinen einigen Sohn. Er hat diesen Frieden empfangen, damit unser Preisen empor steige, die Wolken durchbreche und alle Welt widerhalle von Lobgesang, daß Gott über alles gebenedeit und gerühmt werde. Freilich: unser Mund wird geschlossen bleiben und wir werden Gott nicht loben können, so lange er uns seine Güte nicht hat fühlen lassen. Wie sollen die armen Sünder, solange sie voll Verwirrung und Gewissensbisse sind, seinen Namen benedeien können, solange sie nicht wissen, ob Gott sie liebt oder haßt? Die Angst wird sie vielmehr wie würgen, daß sie den Mund nicht auftun können. Es ist also nötig, daß Gott uns zuerst die Liebe, die er uns entgegenbringt, bezeuge, daß wir uns darüber klar sind, daß er uns unter allen Umständen ein Vater sein wolle — dann sind wir in der Lage, seinen Namen zu benedeien. Da wir aber Gott nicht loben können bis er uns seine Güte verkündigt hat, so ist hier einzusehen, daß wir keinen toten oder müssigen Glauben haben können, sondern daß wir erst indem wir sehen, wie er die großen Schätze seiner Barmherzigkeit vor uns ausgeschüttet hat, aufgerufen sind, den Namen Gottes zu benedeien. Und dabei muß der Mund seinen Dienst auf der *einen* Seite tun, damit ihm unser ganzes Leben auf der anderen *antworte*. Denn das ist der wahre Lobgesang: daß ein Jeder sich dem Dienste Gottes weihe in der Erkenntnis, daß, nachdem er uns so teuer erkauft, wohl Grund vor-

handen ist, alle unsere Gedanken und Werke dem Zweck dienstbar zu machen, daß sein Name gebenedeit werde.

Und wenn wir uns nun wahrhaft als die Seinen erkennen, so sollen wir wissen, daß wir es nur darum sind, weil es ihm gefallen hat, uns zu sich zu ziehen und daß alles aus seiner freien Güte stammt. So heißt es nicht umsonst, daß der Friede den Menschen gegeben sei: nicht wegen irgend eines Verdienstes, nicht, daß sie ihn erworben hätten, sondern durch Gottes Wohlgefallen. Denn das Wort, das S. Lucas braucht, bedeutet, daß man keinen anderen Grund der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus suchen dürfe als Gottes Mitleid und Erbarmen mit unserem Jammer. Wie es auch im 3. Kapitel von S. Johannes Vers 16 heißt, daß Gott die Welt also geliebt hat, daß er seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern hat ihn für uns in den Tod gegeben.

Lernen wir es also, so zu unserem Herrn Jesus Christus zu kommen, daß die Botschaft, die hier durch die Engel verkündigt wird, uns wie eine brennende Lampe sei, die uns den Weg zeigt, den der Glaube uns führt, daß wir wissen: Er ist jetzt Gott in uns, ebenso wie er Gott mit uns ist. Er hat sich als unser „Gott mit uns" erklärt, indem er in unserer menschlichen Natur wohnen wollte als in seinem Tempel. Aber jetzt ist er „Gott in uns", d. h. wir fühlen uns mit ihm vereinigt mit noch größerer Kraft als der seiner Erscheinung und Darstellung als sterblicher Mensch. Er ist sowohl Gott als Mensch in uns. Denn zuerst macht er uns lebendig durch die Kraft seines heiligen Geistes; dann ist er Mensch in uns, indem er uns teilhaftig macht des Opfers, das er für unser Heil dargebracht hat und sagt uns, daß er mit Fug sein Fleisch die wahre Speise und sein Blut den wahren Trank genannt hat. Dazu ist uns auch der heilige Tisch bereitet: wir sollen erkennen, daß unser Herr Jesus, nachdem er zu uns herabgekommen und sich preisgegeben, nicht von uns getrennt ist dadurch, daß er aufgefahren ist in seine himmlische Herrlichkeit, sondern daß wir vielmehr gerade unter diesen Umständen seines Leibes und Blutes teilhaftig sein sollen. Wie das? Wir wissen, daß seine Gerechtigkeit und sein Gehorsam die Genugtuung ist für unsere Sünden, daß er den Zorn Gottes befriedigt hat durch das Opfer seines Leibes und Blutes, das er in unserer von ihm angenommenen Menschheit dargebracht hat. Da dem so ist, so ist kein Zweifel, daß Jesus Christus, wenn er uns zu diesem Tisch einlädt, empfangen wir gleich nur Brot und Wein, wahrhaft Wohnung in uns nimmt und wir so mit

ihm vereinigt werden, daß nichts sein ist, das er uns nicht mitteilen wollte. Möchten wir es lernen, den rechten Gewinn zu haben von diesem von ihm für uns eingesetzten Sakrament. Möchten wir, so oft wir es zu empfangen haben, einsehen, daß Gott uns aus dem Abgrund der Verdammnis, in dem wir uns befanden, wohl durch ein anderes Mittel hätte befreien können, wenn er es gewollt hätte, daß er uns aber die größere Gewißheit seiner Liebe gegen uns geben wollte, indem wir Jesus Christus zum Unterpfand haben, in dem wir alles Gute suchen und erkennen sollen, daß es für uns keine Freude gibt, bis daß er uns da gleichsam in unsere Mitte gegeben wird, so nahe, daß wir durch ihn ins Himmelreich geführt werden, aus dem wir ausgeschlossen, dessen wir beraubt waren, um unserer Sünden willen.

Unser Herr Jesus Christus ist der Retter, an den wir uns wenden müssen, wenn wir uns Gott nahen wollen, wenn wir begehren, nach der wahren geistlichen Freude, Zufriedenheit und Ruhe, wenn wir auch gewaffnet zu werden begehren gegen die Versuchungen, die der Teufel uns erregen könnte. Aber um Genossen dieses heiligen Tisches zu sein, gilt es uns vorzusehen und vor allem unseren Jammer zu begreifen, uns selbst darin zu mißfallen und uns gänzlich erledigt zu wissen. Dann aber zu begreifen, daß Gott, indem er sich dermaßen ausgeschüttet hat, in seinem einigen Sohn alle unsere Traurigkeiten und Ängste beheben und uns volle Freude bereiten wollte. Welchen Armseligkeiten dieser Welt wir unterworfen, wie bedrängt von Feinden als von reißenden Wölfen wir sein mögen — mag der Teufel fortfahren seine Beute in uns zu suchen und mögen die Ungläubigen bellen wie tolle Hunde, mögen wir von noch so viel Sorgen bewegt, von allen Seiten bedroht sein und noch so viel Verdruß zu überstehen haben — wir wollen darin fest bleiben, von dem Frieden mit unserem Gott nimmer zu lassen, wollen ihn bitten, ihn uns fühlen zu lassen durch seinen heiligen Geist — so gewiß das ein Ding ist, das, wie wir schon von S. Paulus gehört haben, alles menschliche Gefühl übersteigt — und lernen uns mit unserem Herrn Jesus Christus und den geistlichen Gütern, deren er uns teilhaftig macht, zufrieden zu geben, und so allen Jammer und alle Betrübnis dieser Welt geduldig zu tragen. Es soll uns nicht beschwerlich fallen, verachtet und beläßtigt zu werden von allen Seiten, aller Schmach und Schande ausgesetzt zu sein, wenn nur Jesus Christus bei uns ist und allen unseren Jammer und unsere Betrübnis segnet, sodaß wir eine solche Frucht aus

ihr gewinnen, daß man erkennen muß: wir möchten inmitten all unserer Armseligkeiten unserem Gott die Ehre geben. Und während die Weltmenschen triumphieren zu ihrem eigenen Verderben — sie können sich ja nur freuen, indem sie mit Gott im Kampfe stehen! — möge unsere wahre Freude die sein, ihm zu dienen in wahrer Furcht und Demut und uns völlig in den Gehorsam gegen ihn zu stellen. Das ists, was wir uns hier sagen zu lassen haben.

Kulturelle Formung und kirchliches Handeln

Theologische Bemerkungen zum Berneuchener Buch

Von

Wilhelm Loew

Mit einem Buch, das die geistige Lage der Zeit als eine Not empfindet, wissen wir uns verbunden. Wir merken, daß hier gesehen und verdeutlicht wird, was uns und unsrer ganzen Generation irgendwann und -wie in Loslösung von dem älteren Geschlecht sich aufgedrängt hat. Es gibt Probleme, die in ihrer Allgemeinheit sich geltend machen, an denen zu arbeiten und sich zu mühen ein Zeitalter berufen ist, denen gegenüber die Willkür individuellen Daseins und die Neigung des besonderen Berufs eingeordnet sind zu einer Gemeinsamkeit, die nicht verkannt werden sollte.

So verbindet uns der zeitgeschichtliche Charakter mit dem Berneuchener Buch und den Theologen, die in ihm zu Wort kommen. Was da gezeichnet ist von der Auflösung, in die wir gestellt sind, von ihren tiefen Wurzeln und ihrem Eingreifen bis in die innerste Haltung der Menschen, das findet in mancherlei Büchern, die für unsre Tage bezeichnend sind, seine Parallele. Was sich abspielt, ist ja nicht im Denken Vereinzelter erst zum Bewußtsein gekommen, es bricht als Wunde auf, macht sich auf allen möglichen Gebieten unserer Kultur bemerkbar und ruft einen Chor von verantwortungsbewußten Menschen auf, die, unter verschiedenen Gesichtswinkeln, auf das eine Anliegen hinweisen. Daß man dabei als Theologe besonders wesentliche Einblicke in die Ursache der Not und die Hilfe haben kann, macht den Wert einer Zeitbeleuchtung von dieser Seite aus, obwohl auf allen Gebieten in merkwürdiger Übereinstimmung verwandte Fragen auftauchen. Aber daß es dem

Theologen in alledem nicht um sachliche Anliegen der Kulturgebiete, sondern um den Menschen geht, den Menschen, der in schwankender Zeit in Gefahr ist, seine Haltung zu verlieren, gibt der theologischen Rede einen nicht zu überhörenden Ton letzter Verpflichtung. Wir begreifen es gut, wenn über solcher dringenden Angelegenheit die theologische Arbeit selbst als eine Art Fach, als Spezialistentum erscheint — an dem wir reichlich kranken und das in der Kulturkrise ein eigenes dunkles Kapitel einnimmt — und daß der Satz fällt: „Es liegt uns nichts daran, die innerkirchliche theologische Debatte durch etliche neue Thesen weiterzutreiben" (S. 10). Wahrhaftig, die Kirche als Spezialgebiet mag zurücktreten!

Dagegen trete sie in den Vordergrund, in ihre alte Bedeutung, als formgebende Größe, als gestaltender geistiger Faktor in der Welt, die offenbar ohne solche Vertiefung der Gestaltung, wie sie nur eine religiöse Macht leisten kann, dem Untergang zutreibt. Und die Kirche mit ihr, die in ihr Schicksal verflochten ist, wenn sie nicht den Wächterruf ausstößt und die Gefahr bannt. Freilich findet hier bereits der Satz von der innerkirchlichen theologischen Debatte, die gegenwärtig Nebensache sei, seine Korrektur. Denn das, was die Kirche ist, wie sie ihren Beruf auffaßt und was sie in ihm leistet, steht zweifellos in Zusammenhang mit der Theologie, die sie treibt und die das ständige Mittel ist, ihr Tun in Übereinstimmung zu bringen mit dem, wozu sie gesetzt ist. Alle Theologie ist auf die Kirche bezogen. Nachweisbar gilt das sogar von der Theologie, die mit einem gewissen Pathos sich selbst als kirchenfrei empfunden hat — wohl ein Zeichen dafür, daß diese Bezogenheit innerlichst begründet ist. Die Theologie, in jeder Ära, hat die Kirche ihrer Gegenwart bereinigen, berichtigen, bestimmen wollen, auch wenn sie geschichtlich das Handeln und Lehren der Kirche in der Vergangenheit darstellte. Es ging ihr wenigstens dabei um das Recht der Mannigfaltigkeit des religiösen Ausdrucks; es ging ihr immer um ihr eigenes Recht *in der Kirche* und um den Willen, sich Gehör zu verschaffen *in der Kirche*. Theologische Debatte und Kirche lassen sich schlechterdings nicht auseinanderreißen. Was in der theologischen Debatte sich vollzieht, wird in der auf die Welt weisenden Haltung der Kirche sich auswirken. Denn in der Debatte sucht sie sich in dem zu erfassen, was sie ist und soll.

Der obengenannte Satz des Berneuchener Buches aber scheint nicht nur eine flüchtig hingeworfene Äußerung zu sein. Es liegt in

dem ganzen Buch der Versuch vor, Theologie und Kirche von einem Punkt aus zu sehen, wo sie eine Synthese eingehen mit den zentralen Fragen der Kultur. Diese selbst wird in ihren Wegen und Abwegen von der Theologie her beleuchtet. Grundsätzlich besteht eine solche Möglichkeit synthetischer Schau und wird in Kraft treten dürfen — wenn die Theologie für ihre eigene Sache weiß, was sie tut. Von der Annahme aus, daß hier bereits der feste Punkt erreicht ist, auf dem man stehen kann, sieht das Buch mit einer gewissen Leidenschaft auf eine Theologie, die sich in der „Krisis" wohlfühlt, die vom Gericht Gottes auf unfruchtbare Weise redet, ohne ihm „die zielweisende Haltung unsres irdischen Handelns zu entnehmen" (S. 70 und in manchen gelegentlichen Antithesen). Es wäre allerdings verhängnisvoll, wenn sich eine Theologie fände, die sich in Untergangsweissagungen gefiele, ohne an den Bund zu denken, den Gott mit uns geschlossen hat, und an die Gebote, die er uns gibt, daß wir als sein Volk leben. Aber vielleicht ist hier garnicht eine Lehre ins Auge gefaßt, sondern nur eine Stimmung; nämlich die Stimmung — die in der Tat einmal gefährlich werden wollte — daß die Erkenntnis: „es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben" verwechselt wurde mit einer Art Erklärung der Kulturkrise in Permanenz. Ein zeitgeschichtlicher Vorgang wie der, der sich in unsern Tagen abspielt und hervorbricht (wenn die Deutung des Geschehens richtig ist), kann sehr wohl einmal die Einfallspforte bilden für eine wirkliche Erkenntnis des Menschen vor Gott. Verbindungen zwischen einer kräftigeren Verkündigung biblischer Erkenntnis und geschichtlichen Erschütterungen sind auch sonst dagewesen; warum sollen nicht auch die Elemente der Welt Gott dienen können? Aber mehr als ein Anlaß, auf eine ganz andere Krise des Menschen aufmerksam zu werden, können solche Vorgänge nicht gut sein. Und wenn von ihnen geredet wird als von der notwendigen Unruhe, die das Erstarrende aufstört, als von dem einen der beiden Pole der Lebensbewegung, die in Sein und Werden sich vollzieht, so wird aus einer Kulturphilosophie heraus geredet, deren Sätze wohl einmal den Sätzen der Theologie ähnlich sehen können, aber wahrhaftig nicht mit ihnen inhaltlich identisch sind. Es wird von etwas anderem geredet. Man kann es ja unternehmen, eine an Goethes morphologischen Einsichten orientierte Weltanschauung — und das sind sie heute durchweg, ob sie aus erster oder zweiter Hand schöpfen — mit christlichen Begriffen zu versehen, man kann infolge des ebengenannten Parallellaufens von

Kulturkrise und biblischer Einsicht vom Wesen des Menschen annehmen, der Theologe meinte dasselbe: und man spricht doch nicht von dem, was sich zwischen Gott und Mensch ereignet, sondern von innerweltlichen geschichtlichen Gesetzen. Nein, die Krise des Menschen vor Gott ist nicht das Korrektiv zu seinem Schöpfertum. Darum hat es keinen Sinn, der theologischen Rede etwas vorzuhalten, was sie nicht erfüllen darf, da sie es nicht mit den Größen dieser Welt und ihren Formgesetzen zu tun hat, sondern mit der Offenbarung Gottes und dem damit gesetzten Verständnis des Menschen und der Welt.

Davon will, seine kulturelle Einstellung durch eine theologische durchkreuzend, aber auch das Berneuchener Buch sprechen. In ihm spielt der Begriff des Wortes Gottes eine große Rolle. Und es gehört sicher zu den erfreulichen Zeichen der Zeit, daß trotz des Abirrens in aktuelle Strömungen auf benachbartem philosophischem Gebiet die Verfasser den Zusammenhang mit diesem theologischen Grundbegriff bis in die Einzelheiten der kultischen Praxis hinein durchzuführen versuchen. Praktische Theologie, also nicht ein zweifelhafter Anhang an einen unkirchlichen Wissenschaftsbetrieb, vielmehr die Ausführung der Linie, die im Begriff des Wortes Gottes gegeben ist und die gerade da erst ihren Gipfel erreicht, wo das Wort zur Anrede wird, die uns heute trifft, also in der Kirche der jeweiligen Gegenwart und ihrem Handeln, so fragwürdig es oft erscheinen mag, so gefährlich und gewagt es aussieht, das Amt der Verkündigung in der Kirche in einer Linie zu sehen mit dem Wort, das von Gott ausgeht. Es muß aber gewagt werden, und es ist ein Verdienst des vorliegenden Buches, daß es die praktische Theologie aus dem Winkel der zufälligen Praxis herausholt und in das Licht theologischer Systematik stellt.

So vertreten also die Verfasser eine Theologie und haben wesentliche Sätze im Hintergrund, teils in Bezug auf das Problem der Kultur, teils in Bezug auf das des kirchlichen Handelns. Und zwar fällt ihnen beides eng zusammen, es scheint ihnen, daß beides sich gegenseitig im Verständnis bedinge. Wenn sie sich nicht berufen fühlen, den Hintergrund in theologischen Sätzen heraustreten zu lassen, oder, weil ihnen das wichtiger dünkt, den Blick auf andere Fragen lenken, die unmittelbarer in die Not der Zeit eingreifen, so wird es doch für das Recht ihrer Ausführungen wesentlich sein, von welcher Theologie aus sie das Wort nehmen. Über die Zeitlage und ihre Deutung, über die bedrängenden Angelegenheiten, aus

denen man sich nicht auf eine Insel retten kann und darf, werden wir wahrscheinlich mit ihnen und vielen einig sein. Das Wort aber oder die Tat, die dabei der Kirche zufallen, können nur aus dem rechten Verständnis der Kirche, also aus der Theologie, gefunden werden. Damit haben wir es zu tun. Die Praxis wird sich daraus ergeben. Nicht die Kulturlage bestimmt das Tun der Kirche in dem Sinne, daß sie sich von da aus begreifen dürfte; wohl aber aktualisiert die konkrete Aufgabe ihr Tun, das zuvor in seiner grundsätzlichen Bedeutung erfaßt sein muß.

Auch hier, wo wir der Theologie uns zuwenden, ist an dem Berneuchener Buch die Beobachtung zu machen, daß es kulturell eingestellt ist. Einige Namen werden genannt, Theologen von heute, deren Werk und Person die junge Generation über das normale Maß eines wissenschaftlichen Lehrers hinaus bewegt. Was es ermöglicht, diese Namen zusammen zu nennen, ist wohl kaum die Gemeinsamkeit der Theologie. Es ist das gemeinsame Erschüttertsein, auf das jeder in seiner Weise reagiert hat. Es ist das Gemeinsame, das nicht aus einer Sicherheit heraus geredet wird, daß Ideologien zusammenbrachen, und daß etwas davon auch in der gediegensten Facharbeit als ein gewisser Unterton spürbar ist. Für die Verfasser ergab sich daraus die Möglichkeit der Zusammenschau. Sie haben die Theologen nicht als Theologen genommen, sondern als Exponenten einer Zeitlage, die ebensogut oder stärker auf literarischem und sonst künstlerischem Gebiet aufzuzeigen wären.

Es ist wahrscheinlich, daß der doppelte Ansatz des Buches, das Ineinander von Gesichtspunkten, die nicht zusammengehören, weil sie in der grundsätzlichen Fragestellung zu scheiden sind, dem Buch zum Schaden sind. Es geht uns bei dem kritischen Aufweis der sich überkreuzenden Linien nicht darum, etwas zu verurteilen, das in seinen beiden Motiven, dem kulturellen wie dem theologischen, durchaus zu verstehen und zu begrüßen ist. Vielmehr handelt es sich darum, daß die Fragestellungen auseinandergelöst und in ihrer Eigenheit erfaßt werden. Denn nicht durch eine Zusammenfügung sachlich geschiedener Probleme werden die Beziehungen zwischen Theologie und Leben herzustellen sein. Sie werden zu erwägen sein, wenn erst die Ausgangspunkte in ihrer Reinheit geschieden sind, um dann sich zu begegnen in der Existenz des Menschen in der Geschichte, auf den beide bezogen sind. Aber nicht durch eine vorzeitige Verbiegung von Gesichtspunkten, die nur in ihrer Unterschiedenheit fruchtbare Verbindungen eingehen.

I. Das kulturelle Anliegen der Formung und das theologische des Wortes sind grundsätzlich zu unterscheiden. Das Formproblem wohnt aller Kultur unbewußt und bewußt inne. Denn da sprechen wir von Kultur, wo eine bestimmte, geschichtlich einmalige Art einer Seinstotalität ihren dem Inhalt gemäßen Ausdruck findet. Alles Leben will zutiefst zur Form hin. Um das Werden mitzuumgreifen, gebraucht man heute mit Vorliebe das Wort „Gestalt", das aber durchaus in der Linie der Formung liegt; es soll damit ausgeschlossen sein sowohl die Zerreißung von Inhalt und Form, als auch das Starre des Fertigen, Unlebendigen. Gestalt ist lebendige Erscheinung, die Haltung gewonnen hat und in ihr sich bewegt, werdend und wachsend. Mit all diesen Ausdrücken versuchen wir das Gleiche zu umschreiben, nämlich die Erscheinung einer Größe, die wir mit Begriffen erfassen und bestimmen können. Eine Größe also, die uns aus der Analogie unseres Bewußtseins verfügbar ist, die in der der Lebendigkeit eigentümlichen Weise zugleich gegeben und aufgegeben ist, geworden und sich wandelnd, und dennoch sich uns nicht entzieht, weil wir die Lebendigkeit selber in uns tragen.

Die Kirche ist, nach S. 20 des Berneuchener Buches, eine „Gestaltung der Geschichte", eine „unvergleichliche Versinnbildlichung eines ewigen Gehalts" in ihrer jeweiligen geschichtlichen Einmaligkeit. Der Formgedanke wird also auf die Kirche angewendet. Darüber hinaus auf den Kultus der Kirche, besonders das kultische Zeichen, das Symbol, worunter die Verfasser das Sakrament und andere Weihehandlungen verstehen. S. 50 ist die Rede von der „bunten Fülle sinnerfüllter Zeichen . . . aus früheren formkräftigen Jahrhunderten", im Gegensatz zur heutigen „Verkümmerung des Formwillens". Die „Symbolkraft der Form" wird genannt (S. 51) und von der Kirche erwartet, daß sie das gottesdienstliche Leben so gestalte, daß „in diesen Formen das Gleichnis ihres eigenen Wesens" in die Welt gestellt werde. Formen „können und sollen verbum visibile sein". (S. 52.)

Jedes Wort ist hier zu unterschreiben, sofern es sich gegen die Gedankenlosigkeit der kirchlichen Bräuche, gegen die Sinnentleerung der Zeichen auf der einen Seite, gegen die Überschätzung der begrifflichen Rede auf der andern Seite richtet. Es gibt in der Tat ein Reden — und es soll auf Kanzeln nicht unbekannt sein —, das schon in seiner Sprachwelt zeigt, daß es mit der Existenz des Menschen, mit dem, was ihn angeht, nicht mehr viel zu tun hat, und es

gibt andrerseits ein wirklichkeitsnahes Sprechen und Handeln, das die irdische Qualität des Anspruchs, des Angriffs auf den Menschen in sich trägt. Aber darüber hinaus ist alle Vorsicht am Platz, nicht um der Begriffe, sondern um der Sache willen, von der in der Kirche gehandelt wird. Entspricht der Formgedanke, oder der Gedanke der Gestalt, des Ausdrucks, des Zeichens usw. einem Inhalt, der zur Darstellung zu bringen ist, so darf er nicht aus der kulturellen Sphäre in die der Kirche, sofern sie mehr ist als ein Faktor der Kultur, hinübergenommen werden. Denn welcher Inhalt stünde uns zur Verfügung, daß wir ihn ausdrücken könnten? Sprechen oder wiederholen wir das Wort Gottes, und wenn wir lauter Bibelworte gebrauchten? Ist nicht das das Wesen des göttlichen Wortes, daß er selbst redet in voller Freiheit, wo er sich vernehmen lassen will? Bringt die Kirche im Gottesdienst oder wie auch immer ihren Inhalt zum Ausdruck, wie es das Berneuchener Buch tatsächlich sagt, so würde eine solche Kirche vielleicht eine recht wertvolle Erscheinung der menschlichen Gesellschaft sein, aber nicht die Kirche des Wortes Gottes. Und wenn dann das Buch selber sich an mehr als einer Stelle genötigt sieht, die oben zitierten Sätze richtig zu stellen, wenn also die theologische Linie in ihm sich geltend macht, so bleibt die Frage, was denn nun in der Kirche geschieht, und die Überlegung muß sich aufdrängen, daß offenbar die Kategorien der Formung aus einem falschen Gesichtspunkt gewählt sind und die Sache nicht zu beschreiben vermögen, die hier darzustellen wäre. Nämlich das uns nicht verfügbare, aber in der Freiheit Gottes, im souveränen Wehen des heiligen Geistes begründete Verhältnis zwischen Wort Gottes, Schrift, Sakrament und Predigt. Daß hier mit dem Hinweis auf Verlebendigung der Sprache, gar mit dem Sprachunterricht (S. 91) nichts gesagt ist, da auch die lebendigste Sprache nicht die „Transparenz" besitzt, Wort Gottes zu sein, es sei denn durch den heiligen Geist, dürfte klar sein. Es ist da zu erinnern an die geheimnisvolle Wirkung selbst des Gleichnisses Jesu, also der anschaulichsten und mit wirklichkeitsvollen Entscheidungen geladenen Sprache, bei dem man doch mit hörenden Ohren nicht hörte, es sei erinnert an die stets sich wiederholende Verstockung gegenüber dem prophetischen Wort, selbst wo es in der deutlichsten Weise in Gleichnishandlung auftritt. „Geist verwirklicht sich nur im Wort" (S. 91); ja, aber Wort als Wort Gottes enthält nicht in sich den Sinngehalt „ewiger Wahrheit" und ist nicht das Transparentwerden Gottes im Gleichnis, sondern

ebenso die Verhüllung, die keine Sprachkraft löst, die in keiner Formgewalt aus der im Heiligen Geist geschehenden Offenbarung Gottes zum „kräftigen Symbol" der eigentlichen „tiefen" Welt- und Lebenswirklichkeit wird.

II. Man kann sich das Unmögliche des Versuchs, von dem Formgedanken her das Wesen der Kirche und ihres Handelns richtig zu verstehen, auch von einer andern Seite her verdeutlichen. Welches ist die Form, in der das Wort Fleisch wurde? Es ist das Inkognito des Sohnes Gottes, das wahrlich nicht erst im Neuen Testament als Inkognito erscheint; „Er war der Allerverachtetste"; das vorhanden ist in der Unerkennbarkeit des Volkes Gottes im alten Bund, dessen Qualität als Volk Gottes schlechterdings und ausschließlich in der göttlichen Erwählung liegt und in nichts sonst. Es ist dann aber weder zu erwarten noch zu erstreben, daß das Inkognito des Leibes Christi, der Kirche Gottes, aufgehoben wird bis zum Ende der Tage, und es ist nicht Gegenstand der praktischen Theologie noch einer kirchlichen oder christlichen Bemühung, dem in Christus verborgenen Leben Form und Gestalt zu geben, sodaß die Unerkennbarkeit ein Ende hätte. Es bleibt die Kirche der Sünder, in der das Wort von der Vergebung verkündigt wird, es bleibt die Gemeinde der Heiligen, denen Christus gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung (1. Kor. 1, 30). Dies so zu verkündigen und zu verdeutlichen, daß der Mensch merkt, daß es ihn in seiner Existenz angeht, gehört in die Arbeit der Gemeinde, zu der auch allerlei Technisches beizubringen und nicht zu verachten ist. Aber es geht da nicht um Formung, weil es nicht um einen Inhalt geht, der unser wäre. Man muß verstehen, daß mit der Anwendung von Kategorien des kulturellen Lebens die Sache selbst im entscheidenden Punkt verfehlt werden muß und in ihrem Verständnis ernstlich gefährdet ist. Die nur zu glaubende Kirche kann ihre Aufgabe nur in der täglichen Bitte um den heiligen Geist tun und darf auf die dem Wort gegebene Verheißung bauen, ohne daß sie ein Mittel hätte, dem „symbolkräftige" Gestalt zu geben, der als Gottes Geist der Geist von oben bleibt. Derartiges mag man von einer sog. „ewigen Wahrheit" sagen, in der wir das Wesen der Welt tiefer erfassen, man kann es nicht sagen von der Wirklichkeit Gottes, die uns in seine Gemeinschaft zieht nicht durch vertiefte Erkenntnis unserer Wirklichkeit, durch die wir von ihm geschieden würden, sondern durch die Aufhebung unseres Selbst und unserer Welt in der Ver-

gebung der Sünden. Gott ist paradoxerweise das Subjekt des kirchlichen Handelns. Diese Erkenntnis kann aber nicht nebenbei auch gesagt werden, sondern ist das Grundproblem des kirchlichen Handelns, an dem sich jede Zeile orientieren muß. Wenn wir darüber theologisch im klaren sind, dürfen wir weiter verhandeln über die konkrete Situation der Zeit, in der das kirchliche Handeln heute geschehen muß. Aber keine vorweggenommene Synthese!

III. Zum Denken über das gestaltete und zu gestaltende Dasein gehört die Frage nach dem begrifflich geprägten Bild, in dem der Mensch sein Leben in den immanenten Gesetzen der Lebendigkeit erfaßt. Mag es sich einmal für den antiken Menschen um vollendete Endlichkeit gehandelt haben, die im Kunstwerk der menschlichen Natur und des geschlossenen Stadt-Staates ihr Symbol fand, so geht es uns jedenfalls nicht um etwas Abgeschlossenes, sondern um Werdendes, um Hindrängen zur Form und Weitergehen über das Zerbrechen, um eine in der Existenz selbst liegende Spannung von Sein und Werden, die von erschütternder Tragik sein kann. Nun bietet sich als bildhaft starke Formel für die im Bewußtsein zum Tragischen sich steigernde Gespanntheit und Auseinandersetzung zwischen Chaos und Gestalt innerhalb des christlichen Kulturkreises das Kreuz. Wiederum darf an den Grundtypus des eine Weltanschauung des Werdens prägenden modernen Menschen, an Goethe, erinnert werden. Das Kreuz als Formel des gebändigten, in der Gestaltung sich beschränkenden und durchs Zerbrechen in neuem Umkreis wiedererstehenden Lebens. Da ruft der Gedanke des Kreuzes den der Auferstehung notwendig hervor, erst in beiden vereinigt kommt die Lebensbewegung zur Darstellung, in sich wiederkehrend in immer neuen Steigerungen. Man kann dem gleichen Gedanken eine etwas theologischere Färbung geben mit den Formeln Gericht und Gnade; diese bezeichnen dann die Gesetzmäßigkeit des Lebensvorgangs auf der Stufe der Verantwortlichkeit.

Die Gesichtspunkte sind fruchtbar für die Haltung gegenüber den Werten der Kultur. Auch diese müssen durch Wandlungen, durch Zerbrechen und Neuformung hindurch, und nur insofern sie als „Gestaltung, Umgestaltung, des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung" teilhaben an Sterben und Auferstehung, sind sie Werte und nicht „Götzen", wie man in der modernen Sprache zu sagen pflegt. Es werden durch diese Betrachtung die Grundzüge ethischen Tuns gewonnen: Mitarbeit und eine letztlich doch gewahrte innerweltliche Askese. Als die Gesetze der Wirklichkeit, die wir leben und

an der wir teilhaben, sind uns diese Gedanken und ihre Folgerungen wohlbekannt.

Von dem Kreuz Jesu Christi und seiner Auferstehung sprechen sie nicht. Denn das sind keine Wahrheiten von der Allgemeingültigkeit der Lebensgesetze. Hier wird das Ende des Lebens, seiner Höhen wie seiner Tiefen, seiner Standpunkte und seiner Bewegungen, offenbart, und die neue, unvergleichliche, nicht in einem Werdezusammenhang mit unserm Dasein zu begreifende, göttliche Möglichkeit der neuen Kreatur. Daß wir aber dabei beteiligt sind, eingepflanzt in das Sterben Christi und in die Kraft seiner Auferstehung, hat mit den Spannungen, Werdenöten und Überwindungen unseres Lebens nichts zu tun und ist nicht eine bildkräftige Deutung dessen, was die tiefere Wahrheit des Menschenwesens ist. Es ist eine Profanisierung, wenn die Wirklichkeit des redenden Gottes, der uns die unerhörte Möglichkeit der Erlösung real gibt, den wirklich eschatologischen Ausblick auf das Ende und die neue Schöpfung, die von Grund aus anders sind als die Erneuerungen im natürlichen und sittlichen und welchem Wachstum sonst, wenn diese Wirklichkeit zu einer Daseinsdeutung gemacht wird. Die Kirche hat nicht eine tiefsinnige Lebenswahrheit zu vertreten, sondern darf und soll das menschliche Mittel und Werkzeug sein, durch das sich das erlösende Tun Gottes selber vollzieht. Wenn die Kirche das Wort Gottes verkündigt, so legt sie nicht einen geistigen Inhalt dar, der Wahrheit ist; vielmehr vollzieht sich (oder vollzieht sich nicht, denn wir verfügen nicht darüber) der Vorgang selbst, daß Gott dem Menschen Vergebung, Gemeinschaft und Leben schenkt.

Das Berneuchener Buch redet vom Kreuz und der Auferstehung als von einer Wahrheit, einer Deutung, die für die persönliche Haltung und das kulturelle Leben in allen ernsthaften Angelegenheiten lichtvoll ist. Es rächt sich darin, daß das theologische Denken überkreuzt wird von einem andern, und nicht beide Anliegen zuerst und unerbittlich in ihrer Eigenart erfaßt werden, ehe sie als aktuelle Frage behandelt werden.

IV. Die folgenden Ausführungen über Gleichnis und Symbol werden z. T. eine besondere Anwendung dessen sein, das eben dargelegt wurde. Auch Kreuz und Auferstehung sind ja dem Berneuchener Buch Symbole, zwar nicht Symbolhandlungen oder -bilder, sondern -begriffe. Die Qualität des Symbols hängt an seiner Ausdruckskraft, an seiner Eindrucksfähigkeit. Ein Symbol ist Zeichen

oder Gleichnis, durch das eine nicht zu Tage liegende, tiefere Schicht des Daseins eindrucksvoll bezeugt wird. Es unterliegt neben der sachlichen Zulänglichkeit auch ästhetischen Kategorien, denn es hat mit dem Kunstwerk das gemeinsam, daß in ihm mit den Mitteln sinnlicher Darstellung etwas zum Ausdruck gebracht wird, was mehr ist als die den Sinnen unmittelbar zugängliche Erscheinungswelt. Es ist „das irdische Gleichnis eines unsichtbaren und unaussprechbaren Geheimnisses". (S. 51.) Es gehört zu den kulturellen Aufgaben der Religionen, an denen sich ihre Kraft und ihr Erlahmen messen läßt, daß sie der Einheit eines leib-seelischen Kulturganzen die Bilder geben, die im besten Sinne dazu dienen, daß es zu sich selbst kommt und sein Wesentliches findet. Solche Gleichnisse werden in Bau und Bild bestehen, in Brauch und Fest, in kultischen Zeichen und Handlungen. Je reicher das Leben von ihnen durchwoben ist und durch sie in seinen Wendungen und Stufen Weihe empfängt, je bindender und innerlich packender sie zu dem Menschen und zum Volksleben sprechen, umso besser. Die katholische Kirche ist noch heute Meisterin in der Handhabung der Lebensweihe, wie es ursprünglich jede Religion wohl noch durchgreifender gewesen ist; ihre Sakramente begleiten als Weihehandlungen das Leben von der Geburt bis zum Grab, und für besondere Stände und Aufgaben hat sie noch mehr Handlungen in Bereitschaft, die die Besonderheit in bedeutenden Formen ausdrücken.

Da wird dann die Wirklichkeit „transparent", die dem am Sinnlichen haftenden Auge verborgenen Untergründe tuen sich auf, und weil sie überzeugende und eindringliche Gestalt gewinnen, bändigen sie das Chaos, von dem wir stets umdroht sind, über dem jede Kultur nur wie eine gebrechliche Formung liegt. Wie bedauerlich arm sind die evangelischen Kirchen an solchen Gleichnissen, und wie besonders spürbar ist in ihrem Bereich die Krisis des Volkslebens, das der chaotischen Willkür und Verantwortungslosigkeit der modernen Strömungen ohne starke im Leben selbst hervortretende und es fassende und recht führende Dämme preisgegeben ist. Man muß es bedauern. Und doch hat nicht von ungefähr die Reformation die Weihung des Lebens verfallen lassen. Predigt und immer wieder Predigt tritt an die Stelle, auch die Sakramente sind ein Stück der Predigt. Das ist nicht aus Ablehnung gegenüber dem Kultus geschehen, der als Leistung des Menschen mißverstanden werden kann; nicht nur aus Überschätzung der begrifflichen Rede. Das ist schon deshalb nicht richtig, weil eine Kultusscheu bei den

Reformatoren nicht bestanden hat. Man denke daran, daß in Wittenberg wie in Genf die Gottesdienste (mit allerlei Nötigung, sie zu besuchen) etwa in der gleichen Häufigkeit wie vorher fortbestanden. Und in Bezug auf die Überschätzung der begrifflichen Rede ist zu bemerken, daß die Predigt der Reformation gesättigt ist von Bild und Anschauung, und überhaupt die ganze Volksordnung wie vorher nicht ohne religiöse Bräuche sich vollzieht. Vielmehr liegt in der Verschiebung des kultischen Inhaltes eine echte Erkenntnis vor. Die Abwendung nämlich von dem Versuch, die Totalität der Wirklichkeit in einem System der Werte zu erfassen und darin jedem Stand, jeder Handlung, jedem Geschehen seinen Ort zuzuweisen, durch den es bezogen ist auf den Gipfelpunkt des Ganzen und an seinen Kräften nach Maßgabe der Verbindung teil hat. Das Mittelalter hat Weltanschauung, und zwar in dem Sinn, daß alles seine eigentliche Bedeutung erst in der religiösen, tieferen Seinserkenntnis gewinnt, und weitere Folgerungen daraus zieht durch Einordnung aller Größen in ein Institut, das gemäß dieser Erkenntnis eine Gesellschaftsordnung schafft und sanktioniert. Der mittelalterliche Kultus entspricht der mittelalterlichen Weltanschauung, er versieht die einzelnen Lagen mit den Weihungen, die ihnen gemäß der Gesamtschau zukommen. Die Reformation bricht die Linie ab. Luther brandmarkt die Theologia gloriae, die Erkenntnis, die zum Himmel hinaufsteigt. Mit dem Blick religiöser Hellsichtigkeit sieht er die Schau der Erde und Himmel umfassenden Totalität in gleicher Verdammnis mit der Werkgerechtigkeit. Hier wie dort wird mit der Größe „Gott" gerechnet und mit möglichen Annäherungen an ihn. Und diese Größe ist der Schlüsselpunkt zur eigentlichen Wirklichkeit, in ihr bricht das Tor zur Wesensschau auf, kraft deren der Mensch sich und alle Kreatur in Gott erkennt. Was in Scholastik, Mystik, dem ethischen System und dem Kultus des Katholizismus geschieht, ist jedesmal derselbe Vorgang in neuer Wendung: Erkenntnis der tieferen Wirklichkeit als unser und aller Geschöpfe wahres Sein, gefühlsbetonte Versenkung in die Wesenhaftigkeit, die uns und alle Kreatur in Gott umfängt, praktische Gestaltung der Gesellschaft unter der Voraussetzung ihrer in Gott begründeten Ganzheit, Zuleitung der Gnadengüter entsprechend der in Gott verbundenen Ordnung. Ob es der Reformation gelungen ist, das System in allen Teilen gleichmäßig zu erschüttern, ist eine Frage für sich. Wo sie aber die Voraussetzung gesehen hat, hat sie sich mit Entschiedenheit und grundsätz-

lich von der religiösen Wirklichkeitserkenntnis abgewandt, obwohl sie so fein das Dasein in göttlichen Tiefen begründet, und hat jede Gottesschau und Lebensüberhöhung durch die Erkenntnis der Sünde, des Kreuzes, der Auferstehung abgeschnitten. Da ist nun nichts mehr zu sehen, was eine beruhigende Lösung des Daseinsrätsels verbürgte: der Welterkenntnis steht am Anfang der uns erkennbaren Welt als beherrschende Tatsache der Sündenfall, die Innenschau entdeckt statt der letzten Einheit von Gott und Mensch den von Gott geschiedenen Menschen, die Ethik setzt die in jedem Menschen und an jeder Stelle vorhandene Spannung, eine Problematik des Tuns, die durch kein System der Werte überwunden, vielmehr jedem ins Gewissen geschoben wird, und der Kultus als Austeilung der Gnadengüter fällt hin, da in dieser Welt kein Mensch und keine Einrichtung über göttliche Qualitäten verfügt. In vertiefter Wirklichkeitseinsicht stoßen wir also auf den Teufel und nicht, wie wir wähnten, auf Gott. Was aus dieser Lage herausführt, ist kein menschliches Mittel. Gott selber, im Fleisch, verhüllt, nur sich selber offenbarend, aber sich wirklich offenbarend, in unserm Fleisch, unsere Wirklichkeit schonungslos enthüllend, aber gnädig und barmherzig sie zerbrechend, vom Protevangelium an auf den ersten Blättern der Geschichte bis zum Erscheinen Christi in der Wiederkunft und der Auferweckung der Toten der, der herausrettet aus der uns allein zugänglichen Todeswelt. Das ist biblische und reformatorische Einsicht in die Wirklichkeit: das erkennbare Wesen der Welt ist die Sünde, und das unanschauliche Wesen der Welt wird hervorbrechen in der Auferstehung der Toten. Daß wir aber den zweiten Teil des Satzes hören dürfen und als für uns geltend aufnehmen und für die Wirklichkeit nehmen dürfen, die mit dem ersten Teil des Satzes fertig wird, das vollzieht sich, wenn Gott selber sich Gehör, Glauben, Gehorsam schafft. Es ist keine Wahrheit, sondern eine im Handeln Gottes, dem Vorgang selbst sich ereignende Wirklichkeit.

Wie deutlich Luther die Unterscheidung gesehen hat zwischen Wesensschau und Gotteswirklichkeit, die sich ereignet, indem Gott uns seine Gemeinschaft schenkt, sei durch einige Stellen belegt:

„In ihm war das Leben: Diesen Spruch ziehen sie gemeiniglich in das hohe Spekulieren und schweren Verstand von dem zweierlei Wesen der Kreatur, da die platonischen Philosophi von berühmt sind. Nämlich daß alle Kreaturen haben ihr Wesen einmal in ihr eigen Natur und Art, wie sie geschaffen sind; zum andern in der

göttlichen Vorsehung von Ewigkeit, darinnen er alle Ding zu schaffen bei sich selbst beschlossen hat. Und also wie er lebet, so sind alle Ding in ihm auch lebend, und dasselb Wesen der Kreatur in Gott, sprechen sie, ist edler denn das Wesen in ihr eigen Art und Natur." ... „Wie man nun Christus Wort auslegt, da er sagt: Ich bin das Leben, also soll man dies auch auslegen, gar nichts von dem Leben der Kreaturen in Gott auf philosophisch, sondern wiederum wie Gott in uns lebe und seines Lebens uns teilhaftig mache, daß wir durch ihn, von ihm und in ihm leben." ... „Gleich wie sie das Leben gezogen haben aus dem Wege der evangelischen Meinung, so haben sie dem Licht auch getan, und richten scharf und hoch, wie das Wort Gottes sei ein Licht, das da natürlich leuchte und allezeit geleuchtet habe in der Vernunft der Menschen, auch der Heiden. ... Das sind alles noch menschlich, platonische und philosophische Gedanken, die uns aus Christo in uns führen, so doch der Evangelist uns will aus uns in Christum führen. Denn er will das göttliche, allmächtige, ewige Wort Gottes nicht handeln noch von ihm reden, denn als in dem Fleisch und Blut, das auf Erden gangen ist. Es will uns nit zerstreuen in die Kreatur, die durch ihn geschaffen sind, daß wir ihm da nachlaufen, suchen und spekulieren sollen, wie die Platonici tun, sondern er will uns aus denselben weitläuftigen, spazierflüchtigen Gedanken sammeln in Christum . . ." (Kirchenpostille, 1522, Weihnachten, zu Joh. 1, 1—4. W.A. 10, I, 1, S. 195. 199. 202.)

Was Offenbarung ist im Gegensatz zur Wesensschau, kommt hier mit voller Deutlichkeit heraus. Sie bleibt Gottes in seinem gnädigen Willen allein begründetes Tun, der unserm Fleisch und Blut, das nicht beschönigt wird, seine Gemeinschaft schenkt. Den Unterschied zwischen einer Erkenntnis Gottes, die Schau ist, und einer solchen, in der er sich mitteilt, hebt auch die folgende Stelle klar hervor, während die beiden danach anzuführenden unterstreichen wollen, daß in der Schau, wenn sie wahrhaftig wäre, gerade die Kluft aufgerissen würde zwischen Gott und uns, und wir statt Gottes den Ankläger finden, der uns verdammt. Gott, der unser Gott ist, ist der Deus volens auxiliari et misereri, der Gott, der unsere Wirklichkeit aufhebt:

„Philosophi disputant et quaerunt speculative de Deo et perveniunt ad qualemcunque notitiam, sicut Plato intuetur et agnoscit gubernationem divinam. Sed omnia sunt objectiva tantum,

nondum est cognitio illa quam habet Joseph, quod curet, quod exaudiat et opituletur adflictis, hoc non potest statuere Plato. Manet in cogitatione metaphysica, wie eine Kuh ein neues Tor ansieht. Sed illa demum vera cognitio est, qua agnoscimus Deum volentem, sapientem, potentem auxiliari et misereri . . ." (Vorlesungen über 1. Mose von 1535—45, W.A. 44, S. 591 f.) — „Laß einen andern disputieren und vergeblich forschen, was Gott droben im Himmel vorhabe, denn du wirsts doch nicht erlangen, ob du dich zu Tode spekulierst . . . daß dir und aller Welt hiemit durch Christum gesagt sei: Was machest du, daß du willst Gott anders suchen denn in mir, oder ander Wort und Werk, denn die ich rede und schaffe, sehen und hören? Weißt du nicht, daß ich im Vater und der Vater in mir ist? Danach höreſt du mich in St. Paulo . . . Du aber hüte dich, daß du nicht außer mir fahreſt. Denn alſo findeſt du nicht Gott, ſondern den leidigen Teufel." (Das 14. und 15. Kapitel St. Johannis gepredigt und ausgelegt. 1537. W.A. 45, S. 525.) — (Man meint) „ſo ſoll man doch nun, da ſolches (nämlich Chriſti Sterben) geſchehen und Chriſtus gen Himmel gefahren iſt, nicht mehr an dem Fleiſch hangen, ſondern ſich höher erſchwingen und im Geiſt hinauffahren zum Vater etc. Weil ſie nun die Menſchheit ſo hinwerfen und für unnütz halten, ſo muß ihnen widerfahren, daß ſie auch der Gottheit fehlen. Denn . . . wer hinfort Gott ſuchet und treffen oder finden will anders denn in dem Chriſto, der findet und trifft nicht Gott, ſondern den Teufel ſelbſt an Gottes ſtatt." (Wochenpredigten über Joh. 16—20, 1528/29, W.A. 28, S. 119.)

Sind wir dadurch auf den Kernpunkt deſſen, was Offenbarung iſt, nachdrücklich und unmißverſtändlich hingewieſen, ſo ergibt ſich daraus, daß die Verkündigung nicht als Gleichnis und Symbol behandelt werden kann. Symboliſch darſtellen kann man eine Sache, die in der Sphäre höherer Erkenntnis liegt, deren weſentlicher Gehalt in der Regel nicht dem Begriff zugänglich iſt (obwohl hier Platos Beiſpiel vor vorſchnellem Urteil warnt), den wir Menſchen aber vergegenwärtigen können, weil es uns gegeben iſt, in der ſinnlichen Erſcheinung überſinnlichen Inhalt dem Verſtehenden zu vermitteln. Das geſchieht etwa im Gebiet der Kunſt, deren Realismus geladen ſein kann mit geiſtigen Potenzen. Die Vorausſetzung iſt jedoch, daß es ſich um einen unſerm geiſtigen Sein zugänglichen Inhalt handelt. Dieſe Vorausſetzung iſt nicht vorhanden, wenn es

um die letzte (nicht innerweltliche, sondern eschatologische) Aufhebung unserer ganzen Existenz geht, wie in dem Glauben der Reformation. Darum kann hier nicht angedeutet, sondern muß selber vollzogen werden, und zwar muß Gott vollziehen. Das Instrument des göttlichen Handelns ist sein Wort, nicht das Gleichnis der Weltentiefe, nicht der Ausdruck eines in ihm zu erahnenden geistigen Geheimnisses. Sein Wort ist, wenn es ist, der Anbruch der neuen Schöpfung selber und nicht bloß ihr Gleichnis. Und die Reformatoren können nicht anders, als Gott die Ehre geben, indem sie alles, alles setzen auf den Vollzug der Verkündigung, in dem Gott, wenn *er* es ist, der das Wort ergreift, das Wunder der anbrechenden Erlösung *vollzieht*; das Wort Gottes — um mit den Thesen des Sakramentsstreites zu reden — *bedeutet* nicht etwas, sondern *ist* etwas. Und es ist etwas, obwohl es Wort des Menschen ist; ein Menschlein (homuncio quispiam sagt Calvin, gerade wo er vom Gotteswort in der Predigt spricht) besteigt die Kanzel und redet. Es ist ein fast beispielloses Wagnis, eine Kirche auf die Hoffnung zu stellen, daß in diesen Reden, wahrhaftig nicht immer, der heilige Geist dem Menschenwort die Qualität der Offenbarung Gottes gibt. Es wäre zu viel gewagt, wenn das Wort nicht die Verheißung hätte. Wir verstehen jedoch gut, daß Luther vom Wort als einem fahrenden Platzregen spricht, und Calvin in der Vorrede an König Franz zur Institutio mit Grauen in der zeitweiligen Verborgenheit der Kirche, die keine Gestalt hat, das schreckliche Gericht Gottes über die Erde sieht. Denn hier ist alles auf Gott gestellt und nicht auf die Formkraft unseres geistigen Schaffens.

Es ist nun wohl klar, daß auch das Sakrament nicht in Analogie zum Kunstwerk treten kann; es ist wirklich nur ein Stück Predigt. Die sinnlichen Elemente in ihm verkündigen den Tod Christi, nicht die Reinigung an und für sich, nicht die Teilnahme am göttlichen Sein an und für sich, nicht die Wahrheit der Gemeinschaft mit der oberen Welt und so auch untereinander. Sie machen nicht das morgentliche Waschen zum tiefsinnigen Sinnbild geistiger Erneuerung und das Essen und Trinken zum Symbol der vom Sterben sich nährenden Menschengemeinschaft. Das alles und wenn möglich noch Höheres bedeuten sie nicht. Sie sind die Verkündigung der einmal für alle Male von Gott gestifteten Erlösung, in der wir als die Kinder des Todes leben dürfen in Hoffnung der Herrlichkeit Christi, mit dem unser verborgenes Leben hervortreten wird. Die

Sakramente sprechen nicht von der Gegenwart des Menschen, deren tieferen Gehalt sie andeuten; sie geben uns im Glauben die Zukunft, in deren Hoffnung wir jetzt schon leben können unter dem Angeld des Geistes; sie sind durch und durch eschatologisch, als wirksame Verkündigung des neuen Menschen und der vollendeten Gemeinschaft im Reiche Gottes. Das verhindert, daß man sie mit irgendwelcher Weihehandlung zusammenstellt, die ihrer Natur nach nichts anderes kann als die Lage deuten. Mit Mißtrauen sehe ich ein Netz von religiösen Handlungen im Berneuchener Buch über das Menschenleben gebreitet. Wenn es nichts anderes soll, als Gelegenheiten zeigen, in denen Gottes Wort, aber wirklich Gottes Wort in konkreter Situation Menschen nahe zu bringen wäre, so wäre es gut. Aber es sollen damit Ausdeutungen angeregt, Symbole und Zeichen aufgestellt werden, und damit wird die feine und zu wagende Linie der Verkündigung verlassen zugunsten einer Erkenntnis tieferer Weltschichten. „Die Welt ist tief, und tiefer als der Tag gedacht." Das ist Romantik, nicht Reformation.

V. Um die Kirche geht es dem Berneuchener Buch. Was aber, fragen wir zuletzt, kann es unter Kirche noch meinen, wenn es so, wie wir darlegten, Wort und Sakrament versteht? Es ist da zunächst der gesunde Zug zu nennen, daß das Buch nicht von einer Kirche der Zukunft redet, sondern von unserer Kirche heute, wie sie ist. Es vermeidet es also, ein Kirchengebilde kühn zu entwerfen, das in den Wolken schwebt und zu dem hin sich die empirische Kirche auf der Erde umgestalten soll. Denn die Kirche, von der man sinnvoll als von unserm Anliegen in Glauben und Arbeiten sprechen kann, ist ein Stück Welt, rechtlich verfaßt und begrenzt, sündig und ungeschickt, das dennoch eine eigentümliche Sonderart, ja Würde hat als Bote des Evangeliums. Kirche ist eine sichtbare und irdische Größe, und das Unsichtbare, das sie zur Kirche Gottes, zum Leib Christi qualifiziert, wird nicht in der Idee erfaßt, sondern ist dem Glauben (der im Neuen Testament ausdrücklich Nichtschauen ist) in dieser Irdischkeit gegeben. Not und Hoffnung der Kirche — und nicht etwa nur die Not, während die Hoffnung sich auf ein Kirchenideal richtet — sind Not und Hoffnung angesichts der „Körperschaft öffentlichen Rechts", oder was sie sonst sein mag. Es gilt von ihr dasselbe wie vom Christen: Sünde und Glaubensgerechtigkeit müssen zugleich ausgesagt werden.

Wir stellen diesen Vorzug des Berneuchener Buches vor andern

aktuellen Büchern über die Kirche fest, müssen aber zugleich hinweisen auf eine schwere Gefährdung, die dem Kirchenbegriff von dem Mißverständnis des Wortes Gottes her droht. Die Kirche, in der das Wort Gottes das deutende Wort von der tieferen Wirklichkeit ist, ist das Bett des geistigen Lebensstromes, in dem der Mensch immer und selbstverständlich steht und nur, sicherlich zu seinem Schaden, oft nicht weiß, daß er dahin gehört, und nicht ermißt, was das für ihn heißt. Sie ist aber nicht das Wunder, das Gott tut durch mächtige Hand und ausgereckten Arm, nicht das aus dem Feuer gerettete Scheit. Sie ist der Platz, wo bewußt ist und bewußt gemacht wird, was ohnehin wahr ist. Und es folgt weiter daraus, daß diese Kirche nicht von der Gnade lebt, sondern von einer sogenannten ewigen Wahrheit, daß sich also nichts ereignet, was als Entscheidung zu uns käme. Hier ist nur noch zu entdecken, was fertig ist, und hier tritt das „Wort", dessen Verkündigung die Kirche zur Kirche macht, mag es noch so volltönend als Gotteswort bezeichnet werden, nicht aus dem Charakter der Interpretation eines Seins heraus, es wird nicht das Schöpfungswort Gottes, das die Wirklichkeit der Sünde zerbricht und die Toten ins Leben ruft. Während das Wort Gottes selbst das Ereignis des göttlichen Handelns ist, wird es hier nur als Hinweis auf die Wirklichkeit Gottes verstanden, und demgemäß hat die Kirche nur die Verwaltung der Symbole, die nichts schaffen, wenn es nicht schon ohne ihre Verkündigung wahr wäre. Statt die Kirche der Erwählten und Berufenen Gottes zu sein, deren Anfang und Hilfe im Namen des Herrn steht, wird sie geistige Gemeinschaft, der die Sinndeutungen von Leben und Welt zum Handhaben und Weitergeben anvertraut sind, und die nun in der Tat gut daran tut, möglichst alle Begebenheiten, die im menschlichen Leben als Marksteine von Stufen und Ständen vorkommen, mit ihrer frommen Rede zu begleiten. Diese Kirche ist also im Grunde die von christlicher Symbolik durchtränkte wahre Menschengemeinschaft, sicherlich als solche keine verächtliche Sache, aber nicht die an Gottes Erwählen, Schaffen und Retten hängende Kirche des alten und neuen Bundes. Denn an der Kirche in der Bibel hat der Mensch nicht schon dann teil, wenn er sich selbst recht versteht. Unsere Zugehörigkeit zur Kirche der Erwählung vermögen wir nicht zu verstehen. Sie wird uns gesagt, und wir glauben sie trotz des Widerspruchs und der Anklage, die aus uns selbst und den Mächten dieser Welt mit Grund dawider laut werden. Der tiefe Graben zwischen biblischem und weltanschau-

lichem Denken wird wohl an keiner Stelle so sichtbar und unüberbrückbar, als im Begriff der Kirche.

Es mußten in entscheidenden Punkten theologische Thesen abgewehrt werden, die hinter dem Berneuchener Buch stehen. Aber bei aller Kritik sehen wir und glauben so deutlich als jene die Todesgefahr zu sehen, in der unsere Welt schwebt. Das Buch betrachten wir als einen Versuch, in stärkerer Formgebung den Sinngrund wieder zu gewinnen, der so verhängnisvoll verlorengegangen ist. Aber auf diesem Weg können wir nicht mitgehen. Es gibt keinen Dienst, den wir Theologen der Kultur leisten können, es sei denn, daß wir unsere Grundfragen zunächst ohne praktische Seitenblicke mit Rücksichtslosigkeit durchdenken. Denn mit einer neuen Ideologie ist der Welt nicht geholfen, und mit einer neuartigen Verweltlichung der Theologie nicht gedient. Es möge uns darum vorläufig geglaubt werden, daß wir mit gleicher Sorge und Beunruhigung die Lage sehen wie die auf jenem uns verwehrtem Wege Gehenden, und daß wir sie in ihrem Anliegen nicht behindern wollen. Es ist auch das unsere. Wir sehen, daß die im Berneuchener Buch herausbrechenden Fragen nicht willkürlich gestellt sind. Wenn wir die Theologie des Buches nicht für begründet halten, so denken wir nicht daran, uns in der Ablehnung zu gefallen. Die Dinge können nicht zu Ruhe kommen. Es wäre nicht gut, wenn eine etwa besser begründete Theologie darin versagte. Insofern ist das Anliegen auch das unsre. Aber wir können nur warnen: in der Übertragung des Gestaltproblems in die Theologie liegt der Beitrag nicht, den wir der Welt zur Zeit schuldig sind.

Theologie der Geschichte

Kritische Bemerkungen zu Hans Wilhelm Schmidts „Zeit und Ewigkeit" *)

Von

Paul Schempp

Es ergreift einen beim Lesen von Schmidts Buch ein gewisses Heimweh nach der eindeutigen Terminologie der Kampfschriften Luthers, aber die Geschichte der Theologie seit Luther ist doch zu wenig Heilsgeschichte, als daß die Kritik eines neuen Versuchs nicht Grund genug hätte, bescheiden innerhalb der Grenzen der Humanität zu bleiben, selbst auf die Gefahr hin, daß die von Schmidt vertretene Theologie der Geschichte dadurch in ihrem Vertrauen auf den auch nach dem Fall verbliebenen guten Kern des Menschen, an den Gottes Heilsordnung anknüpft, noch gestärkt wird. Vielleicht ist der Satz Schmidts richtig, daß „die Wahrheit immer als Paradoxon geboren wird und als „Trivialität" stirbt" (372), obwohl gerade eine einlinige Theologie nicht von Geburt und Tod der Wahrheit reden und vollends nicht gegen alle ihre Prinzipien der Trivialität ihre Unsterblichkeit nehmen sollte, aber wozu dann der heftige Kampf Schmidts gegen die Theologie der Paradoxe? Die Dialektiker kennen trotz Schmidts falscher, oft an Verleumdung grenzender Interpretation, die hartnäckig gerade die Hauptsache, die Dialektik selber ignoriert, keine andere Theologie als die der Geschichte, aber sie wissen das Schmerzliche, daß eine wirkliche Theologie der Geschichte an der Wahrheit stirbt und von der Trivialität lebt, von der Trivialität, die Schmidt verächtlich so charakterisiert: „Die Dialektiker können ihre Dogmatik auf einen kleinen Zettel schreiben, Gott ist nicht Mensch, Offenbarung und Erlösung ist nicht Geschichte, Ewigkeit ist nicht Zeit" (285). Mit dem ersten Satz dieser kleinen Dogmatik wird auch Schmidt einverstanden sein und daß er den Wert einer Dogmatik nach ihrem Umfang mißt, traut ihm niemand zu. Unter dieser unparadoxe Voraussetzung kann sich also wohl eine Kritik stellen, die auf eine Polemik Theologia contra Theologiam wenig Wert legt, wohl aber

*) Hans Wilhelm Schmidt, Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie. 394 S. Bertelsmann, Gütersloh.

darauf, daß einzusehen ist, daß eben diese ihre Voraussetzung „Gott ist nicht Mensch" selber sehr polemisch ist.

J. Schmidt verlangt von der Theologie, sie müsse „dazu übergehen, sich in einer Erkenntnistheorie einen Standpunkt zu verschaffen" (190). Man darf wohl fragen: ist eine solche Forderung nicht eigentlich nur da möglich, wo es schon ausgemachte Sache ist, daß Mensch und Gott im Subjekt-Objekt-Verhältnis stehen, daß Philosophie und Theologie, Anthropologie und Soteriologie, Schöpfung und Erlösung, Geschichte und Offenbarung, Zeit und Ewigkeit sich in harmonischer Ordnung aneinander anschließen, ja daß der Mensch nicht nur die Fähigkeit besitzt, Gott zu erkennen, sondern auch die Freiheit, vom Wissen zum Glauben und von der Naturordnung zur Heilsordnung weiterzuschreiten? Schmidt läßt keinen Zweifel darüber, daß er seinen Standpunkt in der Harmonie mit dem Unendlichen besitzt. Er treibt mit einer Zuversicht Theologie, als laufe hier alles auf ein neues Patent und auf Produktionssteigerung hinaus. Er beutet die Philosophie, vor allem die phänomenologische, in einer Weise aus, als gälte es nur, einem Dutzend „richtiger" Ansätze etlicher Philosophen als Kopf die noch richtigere Einsicht eines in soziologisch bestimmtem Verhältnis zu Gott (351) stehenden Theologen aufzusetzen, um als den Sinn der Geschichte die Geschichte des Christus aufzuzeigen mit der ganzen Großzügigkeit eines Romantikers, der sich das Recht nicht nehmen läßt, das zu erleben, was er als Konfirmand gelernt hat. Für wen Gott innerhalb der Grenzen der menschlichen Erkenntnis steht, von dem darf man, wenn er nicht gerade als Prophet auftritt, erwarten, daß er nicht seine sämtlichen Problemlösungen fertig aus dem geheimnisvollen Dunkel seiner Erlebnisse bezieht, sondern auch noch einen allgemeiner zugänglichen Ort angibt, an dem Gott darauf wartet, mit jeder Seele den freisittlichen Verkehr aufnehmen zu dürfen. Darum vereinigt Schmidt das theoretische und das intuitive Verfahren. Weil nämlich „das Denken sowohl wie das Erlebnis entstellende Symptome an den Gegenstand herantragen" (249), so muß die Intuition das Erkennen und die Ratio das Erleben kontrollieren und korrigieren, obwohl beide Erkenntnisarten auf ganz verschiedenen Ebenen liegen (260). Es ist nun sehr eigenartig, daß die Ratio dann, wenn der heilige Geist eingreift, um dem Erlebnis die absolute Gewißheit durch das innere Zeugnis zu schenken, vornehm zurücktritt, um die Tatsächlichkeit anzuerkennen. „Da sich der spröde Stoff der Tatsachen nie den Erkenntnis-

formen anpaßt, so muß die Vernunft nachgeben und durch eine Revolution des Denkens, durch ein konsequentes Umdenken, durch eine Metanoia sich eine neue Begriffsbildung zur Aufgabe machen. Das geschieht schon bei jeder gewöhnlichen Entdeckung eines neuen Objekts" (372). Ist denn wirklich die höchst banale Kapitulation der Vernunft vor dem Tatsächlichen eine Metanoia? Ist das „Erlebnis" des Negers am Radio qualitativ dasselbe wie das des Petrus vor Caesarea Philippi?

Nur die Dialektiker sagen hier Ja, weil sie nämlich Offenbarung und Erlebnis gerade nicht in direktem Verhältnis sehen. Wessen Vernunft aber vor der göttlich-historischen Heilsökonomie nur gerade so kapituliert wie vor dem Bericht eines neuen Höhenrekords, der steht im Verdacht, daß er den heiligen Geist doch etwas zu sehr kompromittiert, indem er ihm die Rolle zuweist, als himmlischer Lautsprecher des Herzens die historischen Nachrichten der Bibel als den Tatsachen entsprechend zu bestätigen, wobei er selber anscheinend für Schmidt keine Legitimation nötig hat. Was soll man denn zu einer theologischen Erkenntnistheorie sagen, die den Satz aufstellt: „Wenn der Glaube sagt, daß Jesus Christus von den Toten auferstanden ist, dann darf die Historie nicht behaupten, daß das Grab nicht leer war" (369)? Der Glaube schöpft seine Gewißheit nach Schmidt aus dem biblischen Zeugnis und aus dem Erlebnis der göttlichen Heilsgegenwart. Das leere Grab läßt sich ja wohl direkt nicht erleben, also ist vom Erlebnis des gegenwärtigen Christus auf das leere Grab zurückzuschließen. Aber wie legitimiert sich Christus im Erlebnis? Doch etwa nicht durch das biblische Zeugnis vom leeren Grab, nach dessen Tatsachenhintergrund ja eben gefragt ist. Also glaubt Schmidt seinem Erlebnis und der Glaubensgrund setzt den Glauben schon voraus. Man sollte meinen, über diesen Zirkel sei schon genug geschrieben worden, als daß Schmidt ein sonderliches Recht hätte, von Krankheitssymptom zu sprechen, wo ein Widerstreit zwischen historischem Erkennen und Offenbarungsgewißheit auftrete. Die historische Funktion der paulinischen Schweißtücher wird auch Schmidt nicht durch Intuition feststellen können. Entweder glaubt er dem biblischen Bericht, weil die Apostelgeschichte eben in der Bibel steht, und dann verzichtet er auf alle historische Kritik, oder er gebraucht seine Ratio zur Kritik, dann wird auch er der Krankheit des Widerstreits nicht entgehen, außer wenn er von vornherein historisches Erkennen und Glauben identifizieren wollte, was freilich das Erlebnis der

praesentia salutis entbehrlich machen würde. Der Ort, wo Wissen und Glauben ebenso wie Philosophie und Theologie harmonieren, wo man aber auch so ehrlich ist, der historischen Wissenschaft die Ergebnisse durch das Dogma vorzugeben, dieser Ort ist — die katholische Kirche. Wenn aber nicht das Dogma der Kirche, sondern, wie Schmidt öfters betont, die Tatsächlichkeit entscheidet, dann muß es um eine Erkenntnistheorie schlecht bestellt sein, die zum historischen Zeugnis noch das Erlebnis der praesentia salutis braucht, in dem eben die Tatsächlichkeit auch wieder nur durch die gläubige Hinnahme festgestellt wird, weil ja die Vernunft der Impression des heiligen Geistes weichen muß. Woher weiß denn Schmidt, daß „das Wunder permanent geworden ist" (355)? Die Katholiken wissen es durch die Kirche als dem fleischgewordenen Leib Christi, Schmidt durch sein Erlebnis, das in diesem Fall nicht einmal durch die Ratio korrigiert wird, obwohl doch jedes Erlebnis entstellende Symptome an den Gegenstand heranträgt. Die biblische Exegese Schmidts muß wohl auch trotz seines erkenntnistheoretischen Standpunkts als ein permanentes Wunder der ständigen Harmonie von historischem Erkennen und gegenwärtigem Erleben betrachtet werden, aber auch hier wird die Wahrheit rasch zur Trivialität, wenn die Harmonie als Produkt des Zirkelverfahrens erkannt wird. Die Macht der historischen Kritik entsteht nach Schmidt da, „wo das Gebetsleben stirbt und der Heiligungsprozeß aussetzt" (370). Aber „der Verkehr des Christen mit der Welt der Ewigkeit knüpft an das von der Schrift bezeugte Wunder der Heilsoffenbarung Gottes an", um dann erst „in seinem Verlaufe selbst Wunder zu erleben" (358). Das primäre Prinzip der Glaubensgewißheit ist die vergangene Offenbarung, aber nur wer gegenwärtige Offenbarung erlebt, erkennt die vergangene, denn nur „für den lebendigen, vor der Heilsgegenwart stehenden Glauben wird das menschliche Zeugnis zum Gotteswort" (358). Es wird Schmidt schwer fallen, dem Verdacht zu entgehen, daß er im Glauben all das als tatsächlich vorausgesetzt hat, dessen Möglichkeit er erkenntnistheoretisch beweisen will und doch nicht anders beweisen kann als durch die Berufung auf erlebte Tatsächlichkeit.

2. Die Tübinger Stiftsannalen berichten von einem jungen Geistlichen, der allen Ernstes behauptete, bei jeder Taufe sei der heilige Geist unsichtbar in Gestalt einer Taube gegenwärtig. Eine rationale Widerlegung dieser Behauptung dürfte schwer fallen und doch wird es niemand einfallen, sie in seinen Katechismus auf-

zunehmen. Dieses Schicksal teilt auch Schmidts Zeitbegriff. Die Zeit ist für ihn ewiges Jetzt, ein vorformales Etwas, das selber keine Form ist, an keinen Inhalt gebunden ist, wohl aber jedem Inhalt die ihm zukommende Form gibt, dem Endlichen endliche, dem Absoluten absolute. Wenn Schmidt im Augenblick die ganze Zeit und die Zeit als ewige Gegenwart erlebt, so ist dagegen nichts einzuwenden, vollends wenn er uns versichert, daß „das wunderbare Wesen der Zeit sich seines Geheimnisses nicht entkleiden, das nunc aeternum sich nicht vor das Tribunal des Erkennens schleppen läßt" (229). Zugegeben, daß die „Zeit allein die nur erlebbare, nie vorstellbare Gegenwart" ist (225), zugegeben auch, daß „die Intuition, das Erlebnis, die Anschauung schweigt" und nur „die Erkenntnis redet" (260), aber dann dürfte doch gerade die Grundlage einer systematischen Theologie in höchst bedenklichen Zusammenhang mit dem Charakter und Temperament des Dogmatikers und zugleich mit der Zufälligkeit aller Erlebnisse kommen, denn einmal ist die Erlebnisfähigkeit der Menschen sehr verschieden, ferner lassen sich Erlebnisse nicht kommandieren und endlich werden die gleichen Tatsächlichkeiten erfahrungsgemäß durch die verschiedenen Perspektiven der Erlebenden um ihre Gleichheit gebracht. Vollends wenn es sich um ein „letztes, irrationales Datum" handelt (218), das erlebt werden soll, und sich dieses Erlebnis nicht einmal aufdrängt, sondern „die Zeit innerhalb der Bewußtseinswelt nur der leise mitschwingende Oberton ist, der in wesenloser Eintönigkeit die stark bewegte Melodie der Inhaltlichkeit begleitet" (241), also nur im Zusammensein mit einem Inhalt erlebbar ist, dann dürfte dieses geheimnisvolle vorformale Etwas, das der Ort des Relativen und des Absoluten sein soll (313), als Ermöglichungsgrundlage für eine Theologie der Geschichte wenig geeignet erscheinen, außer wenn behauptet wird, daß jeder normale Mensch an jedem beliebigen Inhalt diesen Oberton hören kann, und wenn nachgewiesen wird, daß die von Schmidt erlebte Zeit transsubjektiven Charakter hat. Ist der Beweis der Transsubjektivität des nunc aeternum erbracht, so muß es möglich sein, die Zeit ohne Rücksicht auf den von ihr begleiteten Inhalt in jedem Augenblick als nunc aeternum zu erleben, und dann können sich die Leser friedlich scheiden in solche, die erlebt haben, und solche, die den Oberton noch nicht gehört haben, zu denen wohl auch die Dialektiker gehören, die es darum bisher mit gutem Grund „versäumt haben, durch eine Phänomenologie und Metaphysik der Zeit ihren Gedanken den not-

wendigen und begründenden Unterbau zu geben" (185), weil sie der Ansicht sind, der Glaube könnte sich durch einen metaphysischen Unterbau nur blamieren. Wie beweist nun Schmidt den transsubjektiven Charakter der Zeit? „Die Gewißheit, daß auch der innerste Kern meines Wesens, mein Ich zeitlich verläuft, die Beobachtung der Gebundenheit an die Zeitgegebenheit fordert an sich noch nicht mit Notwendigkeit die Behauptung einer transsubjektiven Zeit" (241). „Aber trotz der Nähe und Unmittelbarkeit, mit der die Zeit uns umflutet, steht sie doch wieder als etwas Unabhängiges da". Es haftet ihr das Merkmal der Notwendigkeit an. „Zugleich mit der Unabhängigkeit der Zeit von unserm Ichwesen ahnen wir die Abhängigkeit des Ichwesens von der Zeit. Sie ist als der Ermöglichungsgrund unseres Personenlebens das Allerinnerlichste und zugleich die schicksalhafte Macht über uns. Das begründet ihre Transsubjektivität" (242). Die Ahnung der schlechthinigen Abhängigkeit des Ichs von der Zeit soll also doch ihre Transsubjektivität bestätigen. Kann man wirklich sagen: „Mit der Behauptung einer transsubjektiven Zeit überschreiten wir den Bannkreis der Bewußtseinsimmanenz" (240), wenn man schließlich gestehen muß: „Nur auf dem Wege des Erlebens läßt sich der transsubjektive Charakter der Zeit ganz deutlich machen" (245)? Aber „auch die unmittelbare Intuition trägt ja Entstellungen in das Urbild des Wirklichen hinein" (261) und nun soll wieder die Ratio zurechtkorrigierend eingreifen, obwohl wir doch bereits hörten, daß das nunc aeternum sich nicht vor das Tribunal des Erkennens schleppen läßt. Das Denken führt ja gerade vom Wirklichen ab, ist nach Schmidts kritischem Realismus nur durch die beständige Intention der Rückschau auf das unmittelbar Erlebte mit der Wirklichkeit verbunden (74). „Erlebte Zeit und erkannte Zeit ergeben zusammen das perspektivische Zeitbild" (249), also gerade nicht das theoretisch unbetroffene Zeitwesen, das nunc aeternum als transsubjektive Wirklichkeit. Es bleibt also dabei, daß uns nur das Erlebnis Schmidts dafür bürgt, daß der Augenblick ewig ist. Man wird darum nicht fehl gehen, wenn man vermutet, daß hinter der ganzen, mühsam erarbeiteten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlegung Schmidts nichts anderes steht als der Glaube an die creatio continua, nur ist dabei zu beachten, daß bei Schmidt dem Glauben immer das Offenbarungserlebnis vorausgeht. Schmidt redet selber von einer ununterbrochenen Neuschöpfung des immer identischen Jetzt (229). Freilich erstreckt sich

für Schmidt die creatio continua nicht zugleich auf alle Inhalte; das würde ja die menschliche Freiheit beeinträchtigen, vielmehr ist die Zeit Richterin über den Inhalt, indem sie ihm nur die ihm gebührende Form gibt, und der Inhalt umgekehrt „zwingt die Zeit zur Hergabe einer Gestalt, die ihm angemessen ist" (265). Auch hier ist einfach der Glaube an die ständige Harmonie von Form und Inhalt Voraussetzung, der jede Begründung fehlt, und zwar mit gutem Grund, denn hier beginnt die Frage der Theodicee, die selber wieder zu der Frage weiterführen könnte, ob denn der Glaube an den ersten Artikel möglich ist ohne den an den zweiten. Es wird Schmidt schwer fallen, den Beweis zu führen, daß alle Inhalte die ihnen zukommenden Formen besitzen; gerade das Neue Testament könnte ihn da verlegen machen, wenn er nicht die mutige Ausrede hätte von der Offenbarungskenose, durch die das Vollzeitliche aus Konzession an den freien Willen des Menschen (319) eben Halbzeitsformen angenommen hat, um dann in werdender Offenbarung immer mehr zu Vollzeitsformen überzugehen, obwohl doch nur die Tatsächlichkeit darüber entscheidet, ob die Zeit auch unendliche Formen hergibt (301), eine solche Tatsache aber vor der Parusie nicht vorliegt, denn die geschichtliche Auferstehung Jesu ist nur „partikulare Parusie" (329), so daß der Glaube immer nur proleptisch ist und auf die Erfüllung, auf die Vollzeitlichkeit warten muß (377). Also die einzige erlebbare Tatsächlichkeit, durch die bewiesen werden könnte, daß das nunc aeternum auch dem Absoluten seine gebührende Form gibt, gerade sie ist in Halbzeitsformen verhüllt. Wer nicht selber in der glücklichen Lage ist, ewige Gegenwart erlebt zu haben, muß eben Schmidt unangefochten im Besitz seiner erlebten Geheimnisse lassen, kopfschüttelnd darüber, wie man ein „ordnendes Prinzip" (255), das nicht Form ist und an keinen Inhalt gebunden ist, als transsubjektive Wirklichkeit erleben kann, wenn man nicht gerade Geisterseher ist oder entweder Chronos selber oder einer der Parzen begegnet ist.

3. Schmidts Zeiterlebnis könnte noch als harmlose Privatromantik anerkannt werden, wenn mit seiner phänomenologischen Deutung dieses Erlebnisses nicht eine Dogmatik verbunden wäre, deren Luthertum anscheinend nicht bloß mit dem Unendlichen, sondern auch mit Rom Frieden geschlossen hat. Schmidt sucht das wahrhaft Ewige in der Gegenwart (237), er redet von direkter Offenbarung Gottes in der menschlichen Seele (375), er findet zwar, daß es „auch in der tiefsten Tiefe unseres Wesens keinen Ichheitskern gibt, der

nicht beim Schritt über die Grenze der Zeit sterben müßte" (305), aber das kann er ja nicht von der wahren Zeit meinen, denn diese ist ja keine extensive Größe, hat also keine Grenze, nur ist dann der Satz nicht mehr ganz verständlich: „schon die Innerlichkeit des Ich kommt zu einer gewissen Überwindung der Zeit in der Zeit" (307), denn ist hier auch die vorgestellte Zeit gemeint (292 und 300 lassen dies vermuten), so gibt es also doch einen zeitüberwindenden Ichheitskern, ist aber hier die wahre Zeit gemeint, so wäre damit der oben zitierte Beweis der Transsubjektivität der Zeit, der sich gerade auf die Abhängigkeit des Ichs von der Zeit stützt, wieder in Frage gestellt. Jedenfalls läßt Schmidt keinen Zweifel darüber, daß für ihn der Mensch schöpfungsmäßig darauf angelegt ist, das Ewige zu erleben, an der Heilsgeschichte teilzunehmen und unter Wahrung der Identität seiner Persönlichkeit aus den relativen Zeitformen in die absoluten überzugehen. „Der Schöpfungsgedanke schließt die Dialektik aus" (287). „Das Subjekt, das in der Zeit das ewige Leben erharrt und erhofft, muß dasselbe sein wie das Subjekt, welches in der Ewigkeit des Hoffnungsgutes teilhaftig wird" (284). Das hoffende Subjekt ist nun aber nicht ausschließlich der neue Mensch des Geistes, sondern der kreatürliche Mensch, der sich für Gott entschieden hat, weil er nicht nur eine „passive Kapazität für die Gnade" (369) hat, sondern der Glaube selber „Tat des freien Willens und der gehorsamen Entscheidung" ist (381). Genau so wie das geheimnisvolle nunc aeternum „der Generalnenner für das ist, was bei den Dialektikern als „Zeit" und „Ewigkeit" in Gegensatz gestellt wird" (301), so ist das religiöse Subjekt oder die Person der Generalnenner des alten und neuen Menschen. Fragen wir wieder, wo Schmidt auf „die Tatsache der frei wollenden und frei handelnden Persönlichkeit" (255) gestoßen ist, so weist er uns auch hier zu dem Geheimnis des Erlebens. „Persönlichkeit ist Bewegtheit, Leben, Verwurzeltsein in den geheimnisvollen Tiefen der Zeit. Gerade die letzten Bestimmungen charakterisieren das wahre Wesen des Persönlichen. In den Grund dieser Wirklichkeit kann aber nur das Erleben hinabdringen" (282). Um auch Menschen von bescheidenem Selbstvertrauen einleuchtend zu machen, daß sie freie Persönlichkeiten sind, gründet Schmidt sein „Bekenntnis zur Humanität" nicht nur auf das Icherlebnis, sondern auch auf die Offenbarungstatsache (369). „Innerhalb der Grenzen der Humanität stoßen wir nach der Schrift auf die ewige Wirklichkeit" (53). — Daß sich Schmidt an dieser Stelle ausgerechnet auf das

Wort der Offenbarung beruft: „Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen", ohne zu bedenken, daß sich diese Stelle ausdrücklich auf einen neuen Himmel und eine neue Erde bezieht, sei nur angemerkt. — Nun können aber nach Schmidt Offenbarungstatsachen nur in der lebendigen Gegenwart unmittelbar erlebt werden. Ist also im Offenbarungserlebnis das Erlebnis der persönlichen Freiheit mitenthalten, so kann sich der Mensch für das Erlebte erst dann bewußt entscheiden, wenn er sich bereits entschieden hat d. h. wenn er die mit der Offenbarung erlebbare Entscheidungsfreiheit bereits gläubig bejaht hat, um sie dann anzuwenden. An eine unbewußte Entscheidung kann ja nicht gedacht sein, wenn Schmidt erklärt: „Gott wollte in einem durch Freiheit und Entscheidung bestimmten Verkehr sich den Sündern nahen" (318). Das Icherlebnis der freien Persönlichkeit muß also dem Glauben an die Offenbarung vorangehen. Auch hier geben wir wohl nicht fehl, wenn wir hinter dem Icherlebnis den von Schmidt gegen die Dialektiker immer wieder ins Feld geführten Schöpfungsgedanken vermuten. Der Glaube an die Schöpfung ermöglichte Schmidt auf dem Weg über das Zeiterlebnis eine Erkenntnistheorie und Metaphysik, durch die Vernunft und Glaube auf einander abgestimmt werden, sodaß nicht nur die Möglichkeit der Offenbarung beweisbar ist, sondern der Mensch überhaupt einen Gegenstand „gerade wegen seiner logischen Undurchdringlichkeit für real hält" (280). Der Glaube an die Schöpfung ermöglicht Schmidt auch auf dem Weg über das Icherlebnis eine Anthropologie, die einen freisittlichen Verkehr zwischen Gott und Mensch als möglich aufweist dadurch, daß sie beiden das Prädikat der freien Persönlichkeit gibt. Von hier aus wird die Behauptung Schmidts nicht mehr recht glaubhaft, er bejahe den unendlichen, qualitativen Unterschied zwischen Himmel und Erde (293). Aber dafür hat auch Schmidt viel gewonnen. Schöpfung, Fall, Erlösung, Heilsgeschichte und Eschatologie bilden eine gerade Linie historischer Ereignisse. Der Mensch bleibt auch nach dem Fall das hohe Geschlecht", sein Herz „ist ja zu Gott hingeschaffen" (369), er besitzt ein kreatürliches Offenbarungsapriori (368); der heilige Geist kann nun von Person zu Person mit den Menschen in Verkehr treten (und zwar ist sein Zeugnis ein Wort, nicht ein mystischer, ungeistiger und unaussprechbarer Eindruck (355), obwohl Schmidt immer wieder vom unmittelbaren Erlebnis der Offenbarung redet). Nun ist die Sünde freie Tat des Menschen, bzw. der kreatürlichen Persönlichkeit (309), ebenso wie der Glaube

die freie Entscheidung für Gott ist. Nachdem der Erlebnisbefund sowohl die Zeit wie das Ich für fähig erklärt hat, Ewiges in sich aufzunehmen, ist eine objektive und eine subjektive Heilsgeschichte möglich geworden. Fragen wir, wo die objektive Heilsgeschichte beginnt, so hören wir, daß Christus der Mittelpunkt und Höhepunkt der Geschichte ist und mit ihm die Welterlösung begonnen hat (321). Über die Heilsgeschichte des Alten Testaments und die Möglichkeit einer Entscheidung für Gott bei denen, die vor Christus gelebt haben, läßt uns Schmidt im Unklaren. Aber „es setzt sich nach dem Tod die Geschichte zwischen Mensch und Gott fort" (346) und zwar in der Zeit, so daß die Annahme berechtigt erscheint, Schmidt glaube an eine humanere Art von Fegfeuer, in dem jedem noch die Möglichkeit gegeben ist, in die Heilsgeschichte einzutreten, was zur Voraussetzung hätte, daß jeder seine Persönlichkeit über den Tod hinaus rettet, daß der heilige Geist auch dort wirkt und der Inhalt der Schrift auch dort jedem zugänglich ist. Nur wird es dann wieder recht unklar, was Schmidt meint, wenn er schreibt: „Der Tod ist nicht nur Gericht, er ist auch nicht nur Gnade, sondern beides. In die Welt der „letzten Dinge" kann man nicht hineinschreiten, wenn man nicht aus dem Reich der Sünde und des Übels herausschreitet" (389). Wozu ist denn noch ein weiterer Heiligungsprozeß notwendig, wenn man schon aus dem Reich der Sünde heraus ist? Und wenn der Tod Gericht ist, so ist also eine Entscheidung nach dem Tod ausgeschlossen. Der Glaube der Frommen des alten Bundes muß also schon die ganze Heilsgeschichte vorweggenommen haben, wenn diese erst mit Christus beginnt, obwohl doch die Hoffnung blind ist, wo die Erfahrung fehlt (281). Wenn aber die Heilsgeschichte schon mit der Schöpfung begonnen hat, so daß auch Abraham sein Anteil an ihr gesichert bleibt, und wenn die Offenbarung eine werdende, sich in der Geschichte vollziehende und direkte ist, so daß „das Göttlich-Vollzeitliche immer mehr die verhüllenden Momente seiner Offenbarung ausscheidet" (321), dann bleibt die partikulare Offenbarung Gottes im historischen Jesus weit hinter der Partikularität zurück, die die Offenbarung heute erreicht hat, das Leben Jesu wird zur markanten Episode im werdenden Gottesreich, Schmidts Erfahrung des „Schon" der Offenbarung müßte dann in der jüngsten Vergangenheit ungleich reicheren Stoff finden. Aber auch wenn die Erlösung erst mit dem historischen Christus beginnt, so bleibt dem christlichen Theologen doch die Aufgabe, neben der Schrift auch die Weltgeschichte seit Chri-

stus zu exegesieren und aus ihr mit Hilfe des Geistzeugnisses die Heilsgeschichte herauszuschälen. Wenn Schmidt von einer „positiven Würdigung der geschichtlichen Werte und der Kulturgüter, einer Bejahung der christlichen Missionsarbeit und der humanistischen Bemühungen um soziale, nationale und internationale Reformen", von einer „sinnvollen christlichen Kulturgeschichte, die vor der Ewigkeit bestehen kann," (334/5) redet, so nimmt die Heilsgeschichte bei ihm offenbar einen ziemlich breiten Raum ein. Die Angst und Verfolgung, die den Christen in der Welt zugesprochen ist, hat also mit gutem Grund abgenommen und wenn Gott in der werdenden Offenbarung der objektiven Heilsgeschichte seine wachsende Enthüllung nicht wieder erheblich zurücknimmt, so wird die letzte böse Zeit zur direkten Vorstufe des Paradieses. Aber die Kontinuität zwischen diesem und dem kommenden Aeon muß gewahrt bleiben und so „mündet die Halbzeitlichkeit der abgefallenen und sündigen Kreatur kraft Gottes wundermächtiger Gegenwart ein in die Herrlichkeit der Vollzeitlichkeit" (309). Der Teufel geht einer Zeit trostloser Arbeitslosigkeit entgegen und die späteren Journalisten werden fast nur noch vom „permanenten Wunder" zu berichten haben, das dadurch in seinem Wundercharakter erheblich beeinträchtigt würde. Findet die Annahme einer in der Geschichte wachsenden Offenbarung Gottes im katholischen Kirchenbegriff nicht eine weit bessere Folgerung als im Gedanken einer christlichen Kulturgeschichte, in der „die Menschheit mit ewigen Kräften arbeitet" (335)? Gerade über den Inhalt einer christlichen Kulturgeschichte verrät die Geschichte der Theologie trotz der Berufung ihrer Vertreter auf Schrift und Geist eine erstaunlich geringe Einigkeit, sodaß die Autorität eines Papstes zur direkten Verwirklichung einer solchen Kultur eigentlich nur förderlich wirken könnte. Manchmal gibt Schmidt der pausenlosen Geschichte Gottes mit den Menschen auch einen engeren Rahmen und redet dabei nur vom Gebetsleben des Christen, das Erhörung findet, vom Sakrament, von der Kirche und den Gaben des heiligen Geistes (327), aber dann finden sich wieder Stellen, bei denen jede Unterscheidung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte aufgehoben zu sein scheint. „Die Weltgeschichte mündet in das Reich Gottes ein" (336). „Es bildet sich ein Flußbett, das neben dem alten Lauf des allgemeinen Geschichtsstromes einherfließt und zusammen mit ihm in das Meer der Vollendung einmündet; die Heilsgeschichte gibt auch der Gesamtgeschichte der Menschheit ihr Telos. Die Endgemeinde ist die

Gemeinde aller Menschen" (349). Was dabei der Tod als Gericht und dann noch einmal ein eschatologisches Endgericht noch zu tun hat, bleibt dunkel. Nehmen wir an, daß Schmidt mit der Endgemeinde die zum Gericht versammelte Gemeinde meint, so ist zu sagen: da der Verkehr Gottes mit den Menschen ein freisittlicher, entscheidungsmäßiger, soziologisch bestimmter gewesen ist, so muß doch jeder wissen, ob er sich für oder wider die Gnade entschieden hat, ob er am werdenden Reich Gottes teilhatte oder nicht. Das Endgericht ist also Strafvollzug, nicht Urteilsspruch; Überraschungen, wie sie das Neue Testament voraussagt, gibt es da nicht. Auch das von Schmidt vertretene Verhältnis von Schöpfungsordnung und Heilsordnung läßt noch Fragen offen. Beide Ordnungen sind nicht identisch, stehen aber in voller Harmonie. Das Böse darf auf keinen Fall in den Heilsplan Gottes eingeordnet werden (308). Nun gibt es „wirkliche Geschichte nur dort, wo Entscheidungen fallen und die Taten in Freiheit geschehen" (319). Wie entsteht nun Heilsgeschichte? Schmidt redet von einem „Hineingreifen Gottes in das Weltgeschehen" (356); Gott wirkt ohne Pausen Wunder. „Gott ist es, der den Anfang macht" (366) durch seine Selbstbezeugung in der Geschichte. Ist nun dieses Wirken Gottes in der Geschichte immer zugleich die Tat der freien Entscheidungen des Menschen für Gott? Kann man das etwa von einer Gebetserhörung behaupten? Wo bleibt die freie Tat, wenn Gott das Gebet eines Volkes um Sieg oder die Fürbitte um das Heil eines andern erhört? Fallen in der Schöpfungsordnung alle menschlichen Entscheidungen gegen Gott, weil da, wo sie für Gott fallen, ja Heilsordnung ist? Beschränkt sich also Gott auf die Heilsökonomie, durch die in geheimnisvoller Zusammenarbeit mit den Menschen das Reich Gottes verwirklicht wird? Macht also der Mensch die Weltgeschichte allein? Bleibt dann für die Schöpfungsordnung nicht nur die Schöpfung selber und die Naturgeschichte übrig? Wenn sich die Weltgeschichte unter der Zurückhaltung der göttlichen Allmacht vollzieht, dann gibt es doch keine aktive Verstockung des Menschen durch Gott und ebenso keine aktive Offenbarung des göttlichen Zorns vor dem Endgericht, von der die Schrift doch auch redet. Wie steht die Erbsünde in Harmonie mit der menschlichen Freiheit? Gehört das Übel zur Schöpfungs- oder zur Erlösungsordnung? An welcher objektiven Geschichte ist eigentlich die Liebe der göttlichen Heilsökonomie erlebbar, in der sich alle Rätsel lösen sollen, außer an der Auferstehung Christi, die doch keine freie Men-

schentat war? Vollzieht sich der beständige Übergang von Schöpfungsordnung in Heilsordnung in dem rätselhaften Dunkel von göttlichem und menschlichem Zusammenwirken, sodaß es Aufgabe des inneren Geistzeugnisses bleibt, jeweils die göttliche Beteiligung festzustellen und dem Menschen die Grenze zwischen Gottesreich und Weltreich aufzuzeigen? Es dürfte keine große Kunst sein, nachdem man die Erbsünde, den göttlichen Zorn und den Satan in den Hintergrund geschoben hat, Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung innerhalb der Geschichte widerspruchslos aneinanderzureihen, wenn man alle Harmonien in die Tiefen nur erlebbarer Geheimnisse versenkt oder aber — postuliert. Schmidt redet selber von dem „Postulat einer innersten, willentlichen Beteiligung der Person" (346), gerade so wie sein Zeiterlebnis die Möglichkeit geschichtlicher Vollendung „fordert" (268). Die objektive Heilsgeschichte wird begonnen und vollendet durch Christus (321). Das trinitarische Problem berührt Schmidt nirgends (vielleicht mit gutem Grund, weil dabei das Verlegen der Einheit in das Rätsel der Persönlichkeit schwer fallen dürfte). Das christologische Problem erfährt einige richtunggebende Andeutungen. Schmidt bestimmt es als eine „innergeschichtliche Frage" (321) und begründet die Partikularität der Gottesoffenbarung in Christus mit der Konzession Gottes an die Freiheit des menschlichen Willens und mit der Heilsökonomie der göttlichen Liebe. Er behauptet eine Offenbarungs-, nicht eine Wesenskenose (319/20). In Bezug auf die noch nicht erfüllte Offenbarung ist der Glaube proleptisch; sie ist eine Lücke, auf deren Füllung der Glaube hofft. Selber kann der Glaube die Vollendung nicht setzen, er ist nur offene Form für sie (377). Das heißt doch: im historischen Jesus verhüllt sich Gott teilweise und offenbart sich teilweise. Das Leben Jesu wird aufgeteilt in Offenbarungstatsachen und Verhüllungstatsachen; Kriterium der Aufteilung bleibt das der Schrift gegenüber gemachte Offenbarungserlebnis. Auf Erfahrung gegründeter, inhaltserfüllter Glaube und proleptischer Formalglaube ergeben zusammen die auch für Schmidt paradoxe Aussage, daß der Gekreuzigte der Herr ist (315). Das ist doch aber eine Aussage über das Wesen Christi. Die Frage bleibt also bestehen: ist der ganze Mensch Christus der ganze Gott? Teilweise Verhüllung heißt: Jesus ist ganz Gott, das Menschliche ist nur verhüllende Form. Teilweise Offenbarung heißt: Jesus ist ganz Mensch, das Göttliche ist nur offenbarende Form. Doketismus und dynamistischer Monarchianismus schließen

sich aber aus. Hinter der Offenbarungskenose steht also doch die Antinomie: Gott ist Mensch. „Antinomien sind aber immer da, um aufgelöst zu werden" (290)! Es ist schade, daß das nunc aeternum der Persönlichkeit Schmidts nicht eine Form gegeben hat, die es ihm ermöglicht hätte, am Konzil von Chalzedon teilzunehmen; er hätte dort Arbeit gefunden in der Auflösung von Antinomien. Fragen wir, wo die der objektiven entsprechende subjektive Heilsgeschichte oder „innerliche Gewissensgeschichte" (356) beginnt, so hörten wir schon vom kreatürlichen Offenbarungsapriori und von der freien Entscheidung des Menschen gegenüber der Offenbarung. Der Glaube ist Produkt der Offenbarung und seine Gewißheit gründet sich auf beides zugleich, auf vergangene und auf gegenwärtige Gottesgeschichte, auf Schrift und Geist. Auch das Apriori selber wird durch zwei Faktoren erklärt, durch die kreatürliche Bestimmung des menschlichen Erkennens auf Gott hin und durch die „Sehnsucht" der Seele nach dem „Ewig-Vollzeitlichen" (370). „Die Gewißheit des Glaubens hat ihr Zentrum in unserem menschlichen Erkennen" (369). „Das religiöse Apriori kann allein durch die Funktionen des menschlichen Erkennens gebildet werden" (374). Solche Sätze lassen vermuten, daß der Inhalt des Glaubens innerhalb der Erkenntnissphäre aufgenommen wird. Aber „die erste Tür, durch die das Ewigkeitserlebnis in den Menschen einzieht, ist das Gewissen, nicht das Wissen" (376). Aber auch das ist ungenau. „Das Gotterlebnis und die Intuition der Ewigkeitsschau" ereignet sich in einer noch tieferen Innenschicht, „in einer vorrationalen, vom Willen noch unbestimmten Sphäre" (375). Erst von da aus dringt es in die Schicht des Erkennens, Fühlens und Wollens vor, zieht also nicht erst in den Menschen ein. In dieser Schicht verwandelt sich vortheoretische „Schau" in theoretisches „Wissen", d. h. es entsteht Gnosis, wenn der Offenbarungseindruck in gläubiger Hingabe bejaht wird (373). „So erheben sich über dem Offenbarungserlebnis in gegenseitiger Durchdringung christlicher Glaube und christliche Gnosis" (373). Der Glaube, der „ein integrierendes Moment des christlichen Bewußtseins" genannt wird, muß aber von der Gnosis streng abgegrenzt werden (379), weil die endgültige Überwindung des Glaubens durch die Gnosis allein Gottes Sache ist. Läßt das nicht den Schluß zu: je mehr die Offenbarung weiterschreitet, desto mehr wächst die Gnosis auf Kosten des Glaubens? Bleibt da dem Glauben nicht bloß der noch verhüllte Rest der Gottesgeschichte vorbehalten? Aber Glaube ist ja Be-

jahung der vergangenen und gegenwärtigen Gottesgeschichte in der Sphäre des Bewußtseins. Klarheit und Eindeutigkeit in der Verwendung der Begriffe Glauben und Schauen (Gnosis soll Anfang des Schauens sein) scheinen nicht erreicht. Da Schmidt ja die Verbindung von Mystik und Wort für durchaus möglich hält (380) und selber immer wieder vollzieht, so ist vielleicht seine Meinung die, daß Wort und Erlebnis, Erkenntnis der Heilsgeschichte und Gottesschau in einer irrationalen Seelenschicht eine Einigung gewinnen, die im Bewußtsein bejaht Glauben und Gnosis zugleich schafft. Aber da „das Gotteserlebnis Motiv einer verstandesmäßigen Reflexion wird" (376), wie unterscheidet sich da noch der Glaube vom einfachen Erkenntnisakt, von der verstandesmäßigen Einsicht in die auf den Einzelnen zulaufende Gottesgeschichte? Bezieht sich Glaube als „Vertrauensakt" also doch eigentlich nur auf die Vollendung dieser Geschichte, ist also nur ein eschatologischer Begriff? Aber dann heißt Schmidt den Glauben wieder „die paradoxe Ausschaltung des exklusiven Verhältnisses von Vergangenheit und Zukunft" (377), was doch bereits im Zeiterlebnis gegeben ist, also ohne den Glauben, der im Bewußtsein aktualisiert wird, noch dazu in freier Tat. Aber vielleicht sieht hier nur der Schwierigkeiten, dem das Erlebnis mangelt. Auch bei der Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit ist es schließlich der nur erlebbare Ichheitskern, der Prädestination und Synergismus harmonisch und doch spannungsvoll vereint. „Die Gnade ist nie unverdient und die Freiheit nie unbegnadigt" (384). Die im Begriff der Persönlichkeit angedeutete Einheit kann nur erlebt, nicht gewußt werden. „In eben dieser persönlichen Sphäre hat auch die Rechtfertigung ihren Platz" (385). Die „metaethische Lösung" der Sündennot bei Althaus wird abgelehnt, aber dafür behauptet: einer metaethischen Würdigkeit werde die Gnade zuteil in der Sphäre der nur persönlichen Freiheit, was dann zur Setzung der autonomen sittlichen Freiheit führe. Die Gnade habe darum nicht nur das erste, sondern allein das Wort. Hier ist zu sagen: Haben alle Menschen eine „tiefste Innerlichkeit", dann entweder Begnadung aller oder Prädestination; besteht die Menschheit nur zum Teil aus Persönlichkeiten, dann entweder auch Prädestination — weil die andern schuldlos ohne Persönlichkeit sind — oder aber: vorhergehende Disponierung zur Innerlichkeit, zur religiösen Sehnsucht, Bildung des religiösen Apriori durch Funktionen des Erkennens oder vielleicht durch das Zeit- und Icherlebnis u. dgl., dann aber hat nicht

die Gnade allein das Wort. Schmidts Weg ist die Flucht ins Irrationale, in das Erlebnis, in dem Gnade und Freiheit sich in wirbelndem Kreis bewegen. Daß Schmidt ausdrücklich den Begriff des Glaubens bei der Rechtfertigung durch den Begriff der vertrauensvollen Liebe zu Gott ersetzt und daß nach ihm die Gnade Gottes den würdigen Personen — obwohl ihre Würdigkeit allein in dem Personsein, nicht in den Werken besteht — in wachsendem Maße geschenkt wird, was doch wohl die Annahme eines Rechtfertigungsprozesses bedeutet, das sind von Luther aus gesehen nicht unbedenkliche Zeichen einer Verdrängung des „sola fide".

4. Apologetische Versuche gegenüber der Kritik Schmidts an der dialektischen Theologie sind in diesem Rahmen aussichtslos. Abgesehen von den Zitaten ist wenig Richtiges in der Schmidt'schen Darstellung dieser Theologie, oft weniger deshalb, weil Schmidt schon ihre Konsequenzen ziehen und daraus ihre Unhaltbarkeit beweisen will, ohne gemerkt zu haben, daß ihre Antinomien gar nicht in der Offenbarung, sondern im Offenbarungsverhältnis liegen, daß also Dialektik keine Ontologie ist, als vielmehr darum, weil die Konsequenzen dieser Theologie viel verheerender und mit den direkten Gotteserlebnissen und Geistbegegnungen in der Geschichte viel unverträglicher sind als Schmidt meint. Der grundsätzliche Angriff kann erst dann einsetzen, wenn Schmidt seine eigenen Positionen noch mehr vertieft und ausgeglichen hat und sich aus dem, was jetzt noch fast an so etwas wie eine spekulativ verarbeitete Geschichte der Theologie seit Schleiermacher erinnert, eine Theologie der Geschichte von konsequenter Ausgestaltung sowohl der schwärmerisch-subjektiven als der katholisch-objektiven Prinzipien herausentwickelt, und wenn, was dann zu erwarten ist, seine eigene Kritik noch schärfer geworden ist. Um von der dialektischen Theologie abzusehen, sei als kleines Beispiel nur Schmidts Kritik an Heim erwähnt. Heim knüpft nach Schmidt die Offenbarung an eine menschliche Bedingung; bei ihm „ist es nicht mehr Gott allein, der uns den Glauben aufzwingt" (354). Es bedarf wohl keines Beweises, daß hier Kläger und Verklagter mit gutem Grund die Rollen tauschen könnten. Aber Kritik ist nicht Selbstzweck, auch dann nicht, wenn sie allein steht und die Positionen nur implicite zu suchen sind, und selbst dann nicht, wenn sich dem Kritiker, um auf dem Boden der Toleranz bleiben zu können, oft nur noch die Waffe der Ironie anbietet. Daß es nur Theologie der Geschichte geben kann, diese Einsicht gehört zu den wenigen Selbstverständlichkeiten,

die sich die Theologie erlauben kann. Aber ob das Reden von einem direkt erfahrbaren, innergeschichtlichen eschatologischen Rhythmus, der dazu noch pausenlos ist, von einer allmählichen, wenn auch nicht sich mechanisch-evolutionistisch, so doch ununterbrochen vollziehenden Auffüllung der Halbzeitlichkeit bis zur Vollzeitlichkeit trotz der behaupteten dramatischen Einheit und Schönheit noch Theologie und nicht spekulative Religionsphilosophie, -geschichte und -psychologie ist, das ist die Frage.

Zum religiös-sozialen Problem

Von

Eduard Thurneysen

Vorbemerkung: Ich veröffentliche hier in etwas erweiterter Form ein Votum, das ich im Anschluß an einen Vortrag von Prof. Ragaz (Zürich) auf einer Konferenz schweizerischer Pfarrer in Bad Lauterbach abgegeben habe. Es ist erstmals abgedruckt im Septemberheft der „Neuen Wege".

Prof. Ragaz hat in umfassender Weise und von überlegenem Standorte aus ein Bild der geistigen Lage gegeben. Seine Darlegungen waren getragen von einem hohen Willen zum Sehen und Verstehen alles dessen, was unsere unruhige Zeit erfüllt und bewegt. Und nicht nur Sehen und Verstehen wollte Prof. Ragaz, sondern er hat alles Gesehene von vornherein unter große, positive Vorzeichen gerückt. Etwas von adventsmäßigem Hoffen lag in seinen Worten, darauf daß alle, auch die widerstrebendsten Erscheinungen, sich der großen Erfüllung werden fügen müssen, auf die wir als Christen warten. Prof. Ragaz hat dabei, meines Wissens von seiner Seite zum ersten Mal, auch die an Karl Barth sich anschließende theologische Bewegung ausführlich dargestellt. Da ich diese in meiner Weise mitvertrete, möchte ich das Wort dazu nehmen und als erstes dieses sagen, daß ich Prof. Ragaz dafür danke, daß er auch unser Wollen unter das große positive Vorzeichen gestellt hat, das seine Ausführungen beherrschte. Seine Darstellung enthielt wohl Vieles, was ich als Mißverständnis unserer Position empfinden mußte, es wurden Dinge ausgesprochen, denen ich sachlich nicht zustimmen könnte, ich denke etwa an das über die Rechtfertigung oder über das Verhältnis des Paulus zu Jesus Gesagte, aber ich habe sie als Ganzes doch als großzügi-

gen Versuch empfunden, auch uns zu verstehen und gerecht zu werden, als eine dargebotene Hand, und es ist mir eine Freude, gerade in diese Hand einzuschlagen. Ich fasse das von Prof. Ragaz Ausgesprochene auf als den Beginn eines Gespräches von ihm zu uns, von uns zu ihm, eines Gespräches, dessen langen Unterbruch oder wohl noch gar nicht Begonnenhaben manche von uns auf beiden Seiten schon oft schmerzlich empfunden haben.

1. Lassen Sie mich zunächst zweierlei sagen. Einmal: Prof. Ragaz hat unser Beginnen als ein ganz und gar theologisches gekennzeichnet. Und für ihn liegt darin wohl schon eine ernste kritische Bewertung unserer Sache: Theologie ist als solche etwas grundsätzlich Verdächtiges. Sie entfernt sich vom Boden des Wirklichen und damit auch des Göttlichen. Ich möchte auf diese Kritik an der Theologie hier nicht eintreten; ich kann zunächst nur rückhaltlos zugeben, daß wir um Karl Barth herum in der Tat Theologen sind und es auch sein wollen. Aber ich möchte darauf aufmerksam machen, wie sehr auch wir, gerade wir, in einem Kampfe liegen gegen nichts anderes als — die Theologie und die Theologen, allerdings selber auf theologische Weise und allerdings nicht gegen die Theologie an sich, sondern „nur" gegen eine bestimmte Theologie, gegen die Theologie von gestern, könnte ich vielleicht sagen, die allerdings auch noch die Theologie von heute ist, gegen diese aber in grundsätzlichster Weise. Sollte das nicht unseren Kritikern im religiös-sozialen Lager mehr zu denken geben, als es der Fall zu sein scheint? Könnte nicht in der scharfen, kritischen Wendung gegenüber der gangbaren, der Theologie des 19. Jahrhunderts, wie sie Karl Barths Position kennzeichnet, ein Anzeichen dafür liegen, daß in der Theologie Karl Barths, obwohl sie schlecht und recht Theologie ist, sich etwas zu Worte meldet, das einer tiefen, elementaren Nötigung entspringt, und das darum mit einer allgemeinen Ablehnung aller Theologie n i c h t erledigt ist?

2. Ich möchte als weiteres Kennzeichen dieser Theologie das sagen, daß sie zwar durchaus in der Studierstube, aber trotzdem aus der aktuellen Lage unserer Zeit heraus entstanden ist. Erlauben Sie mir — so wenig ich solche persönlichen Bemerkungen sonst liebe — eine kleine Mitteilung über das Wie ihrer Entstehung. Nicht weit von hier liegt Safenwil und noch etwas weiter Leutwil, wo Karl Barth und ich während der Kriegsjahre Pfarrer waren. Wir waren beide zunächst wie viele andere religiös-sozial, wie man es eben damals sein mußte, wenn einen der mächtigste Ruf

der Zeit, der Ruf der sozialen Not und Aufgabe, und die Stimmen derer, die diesem Ruf Worte gaben, aus dem Kirchenschlaf aufgeweckt hatten. Der Sozialismus, wohl noch verbunden mit Abstinenz, war die Bewegung, in der wir in der konkreten Lage von damals das eindrücklichste Gleichnis, vielleicht sogar die Gleichung des Himmelreichs erkannt hatten, des Himmelsreiches, von dem wir am Sonntag auf unseren Kanzeln als Pfarrer im übrigen in ganz unpolitisch-biblischer Weise predigten. Die Predigtaufgabe war uns schon damals — wir hörten nicht umsonst vor allem auf Hermann Kutter! — ein zentrales Anliegen. Und dann kam der Krieg. Und im Zusammenbruch des Krieges erkannten wir zunächst ganz einfach das Gericht über ein nur allzusehr verbürgerlichtes Christentum, von dem wir schon vor dem Kriege mehr oder weniger entschieden abgerückt waren. — Aber dabei blieb es nicht. Sondern je umfassender das Gericht des Krieges sich auswirkte über alles, was damals fest und hoch gebaut schien, desto mehr brach für uns nicht nur die bürgerlich-christliche, sondern auch die religiös-soziale Ideologie in sich zusammen. Nicht nur die großen „Ismen" zur Rechten, angefangen beim Nationalismus und Militarismus, sondern auch die „Ismen" zur Linken, also auch der Sozialismus, an den wir geglaubt hatten, erschien von Anfang an deutlich unter das Gericht gestellt. Auch er wurde ja in allen Ländern, rechts und links der Schützengräben, nicht nur national, sondern nationalistisch, und zwar ohne Brechung, ohne Vorbehalt. Auch er ließ einen also in der Flut aufsteigender Fragen nach dem Was? dem Warum? und Wohin? des Geschehens, das da so plötzlich, so elementar, wie aus dem Abgrund heraufgestiegen über der Welt zusammenschlug, ohne jede wirkliche Antwort, selbst ohne jeden Hinweis, in welcher Richtung allenfalls eine Antwort gesucht und gefunden werden könnte. Er gab sich wohl auch damals weiter als Antwort, als Führer zu einer neuen Welt aus, aber es war allzu klar geworden, daß er es nicht war. Ein großes, gähnendes Loch ging damals vor einem auf, und wenn wir die von allen Seiten gegebenen bürgerlichen, sozialistischen oder auch kirchlichen und theologischen Aufschlüsse über den Sinn des Geschehens, das die Zeit erfüllte, mit Deckeln vergleichen wollen, die herzugetragen wurden, um dieses Loch zuzudecken, so ist zu sagen, daß alle diese Deckel sich als viel zu klein erwiesen, um dieses Loch wirklich zu schließen. Sie fielen ganz einfach wirkungslos selber in seinen Schlund hinunter. Es war die Zeit, wo man irre wurde an fast allen seinen

Lehrern von bisher. Man konnte ihre Meinungen nicht mehr entgegennehmen, und je sicherer sie vorgetragen wurden, desto weniger. Väter und Söhne verstanden sich nicht mehr. Bis hinein in engste Beziehungen gingen schmerzliche Risse. Man wurde auch bitter und ungerecht und sagte manches Wort, das man heute bereut. Es wird uns allen mehr oder weniger so ergangen sein. Man hat uns Jüngeren damals oft Hochmut vorgeworfen. Aber eigentlich waren wir nicht hochmütig, auch wenn wir uns so gaben. Wir waren im Gegenteil nach Führung hungriger als je, aber wir fanden sie in dem nicht, was uns etwa in der kirchlichen Verkündigung oder Theologie als Führung angeboten wurde. Dankbar gedenken wir freilich dessen, was uns auch in diesen schwierigen Jahren die alten religiös-sozialen Führer bedeutet haben. Prof. Ragaz hat für uns alle Seezeichen aufgerichtet, an die wir uns halten konnten. Mir persönlich und mit mir auch Karl Barth hat Pfarrer Kutter Entscheidendes bedeutet. Er hat uns mit seinem eindringlichen Hinweis auf Gottes Tun allein und seinem Wegrufen von allem menschlichen Machen die Wege gewiesen, die uns weiterführten. Diese Wege haben uns, wie schon gesagt, über den alten religiösen Sozialismus hinausgebracht. Wohin? Hier muß ich zuerst einem Mißverständnis vorbeugen. Wir sind niemals, auch in diesen Jahren nicht, irgendwie irre geworden an der Gerechtigkeit und an der bittern Notwendigkeit der politischen und gewerkschaftlichen sozialistischen Arbeiterbewegung. Die stand uns nie und steht uns auch heute nicht in Frage. Wir lebten in unseren Industriegemeinden viel zu sehr mit dem arbeitenden Volke, um nicht zu sehen, wie notwendig seine Bewegung war. Wir haben sie weiterhin bejaht und auch nach außen kein Hehl daraus gemacht. Aber es geschah allerdings illusionsloser, auf eine sachlichere Weise als vorher. Die vorher damit verbundene Ideologie, die weltanschauliche oder sogar religiöse Verklärung, die darüber gelegen hatte, war uns genommen. In dieser Hinsicht standen wir nun auch an diesem Punkte, auch dem Sozialismus gegenüber vor dem großen Loch, der Leere, von der ich geredet habe. In dieser Situation widerfuhr uns nun — aber auch da wird es Vielen mit uns nicht anders ergangen sein — es widerfuhr uns etwas im Grunde sehr Einfaches: wir wurden ganz neu aufmerksam auf die Bibel. Sie schob sich uns in die leere Stelle und fing an, sie auszufüllen. Wir hatten sie wahrhaftig auch bisher schon gekannt. Aber wir hatten sie durch die Brille gewisser Deutungen gelesen. Diese Deu-

tungen zerbrachen in dem Maße, als uns die Theologie und Weltanschauung ins Wanken kam, die diese Deutungen erzeugt und gestützt hatte. Und nun lasen wir die Bibel neu, mit viel weniger Vorbehalten als bisher. Ich wage nicht zu sagen: mit gar keinem mehr, denn geschähe das wirklich, so sähe alles noch ganz anders aus! Wir lasen sie (das wage ich zu sagen!) bußfertiger, viel mehr als früher als ein an uns und unsere Zeit gerichtetes ewiges Wort. Wir krittelten weniger daran herum. Wir wollten nicht mehr einfach nur unsere schon vorhandenen bürgerlichen oder religiös-sozialen, kritischen oder konservativen Meinungen darin finden. Wir lasen sie mit den Augen von Schiffbrüchigen, denen alles über Bord gegangen ist. Und das geschah, wie sich gezeigt hat, nicht ganz umsonst. Die Bibel ging uns neu auf. Jenseits aller Deutungen fing ihr eigentliches Wort wieder an zu reden: das Wort von der Vergebung der Sünden, die Ankündigung des nicht von Menschen, sondern von Gott her kommenden Reiches. Ich will nichts weiter darüber sagen. Es war ja immer noch wenig genug, was wir nun von diesem Reden der Bibel auffingen. Aber das möchte ich nun sagen: aus dieser inmitten der Not der Zeit geschehenen Begegnung mit der Bibel heraus ist in jenen Jahren Karl Barths Römerbrief geschrieben worden und hat uns all das ganz neu zu beschäftigen und zu bewegen angefangen, was in den so weithin abgegriffenen Worten: Wort Gottes, Kirche, Sünde, Gnade, Rechtfertigung aus Glauben allein, Wiederkunft Christi, Versöhnung und Erlösung verborgen liegt an großer, aktueller Wahrheit. Ganz direkt hat uns die Bibel auch wieder mit der Reformation zusammengebracht, und Bibel und Reformation haben uns weiter und weiter festgehalten durch alle die Jahre hindurch. Zweierlei muß ich hierbei ausdrücklich bemerken: Einmal war die Beschäftigung mit diesen Dingen zwar eine möglichst exakte und genaue, auch wissenschaftlich genaue, wir fingen ganz neu an zu studieren, aber sie war ganz und gar beherrscht und getrieben von dem aktuellen Interesse an der Lage, in die wir uns mit allen unseren Zeitgenossen verstrickt sahen. Wir glaubten, hier in der Bibel endlich den Ort gefunden zu haben, an dem es zu graben galt, um wieder zu wirklichen Antworten zu kommen für die Not der Zeit. Und zweitens: was uns dabei aufzuleuchten begann, war uns wirklich, so gewiß es nur wieder um die alten, längstgekannten, eben genannten biblischen und reformatorischen Worte ging, ganz und gar neu. Sie, diese Worte und was sie meinen, schienen uns in keiner Weise Selbstverständlichkeiten zu

enthalten, die man irgendwie schon wisse, um mit diesem Wissen dann endlich zur Tat überzugehen. Wir hatten, was sie uns nun zu sagen schienen, bei unseren Lehrern von bisher so noch nicht vernommen. War das nur unsere Schuld? Wir hatten es auch beim religiösen Sozialismus nicht vernommen. Gerade Paulus lag ihm doch immer (von Kutter abgesehen!) irgendwie ferne. Ich weiß, wie wir damals am liebsten jede religiös-soziale oder sonstige Konferenz sofort in ein Bibelkränzchen verwandelt hätten, weil wir der Meinung waren, es gebe jetzt nichts wichtigeres als gemeinsames Studium, vor allem des Neuen Testamentes; für die Not der Zeit würden wir dabei ganz gewiß auch nicht leer ausgehen. Ich sage das nur, um zu zeigen: es war für uns diese ganze Wendung zur theologischen Arbeit keine Schrulle und kam nicht aus einer Enttäuschung oder Verbitterung, es war eine elementare Notwendigkeit. Und wir werden nie mehr dahinter zurückkönnen. Daß dabei allerlei Dinge, die auch gut und notwendig sind, zurücktreten müssen, daß der ganze Weg große Gefahren in sich birgt, daß wir Schüler haben sollen, die diesen Gefahren bereits deutlich verfallen sind, das wird alles wahr sein: aber hat nicht jeder Weg seine Gefahren, und sind sie ein Grund, ihn nicht zu gehen? Und gibt es nicht überall Gefolgsleute, wie man sie sich nicht wünscht? Ich sage das nicht leichthin, denn ich weiß um die besonderen Gefahren, die gerade den Weg des Theologen bedrohen, ich weiß um den Abgrund der Schriftgelehrten und Pharisäer aller Zeiten, in den man da täglich zu stürzen sicher sein kann, wenn einen nicht eine ebenfalls besondere Hand ohne Verdienst vor diesem Absturz bewahrt, der schlimmer ist als der Absturz in irgendeine andere, noch so furchtbare Sünde.

3. Aber nun läßt sich vielleicht von da aus etwas Vorläufiges sagen über unser Verhältnis zu dem Standort, an dem auch in seinen heutigen Ausführungen Prof. Ragaz sich uns gegenübergestellt hat. Es sind freilich solche Bestimmungen mit aller Vorsicht zu treffen und mit allen Vorbehalten zu umgeben. Es handelt sich ja um eine durch und durch bewegte Lage. Und alle solche Bestimmungen haben etwas statisches, starres an sich, das der innern Dynamik der Sache, um die es geht, nicht entspricht. Ich möchte unter diesem nicht aus den Augen zu lassenden Vorbehalt das Anliegen, das uns beim Blick auf die Not der Zeit vor anderen bewegt, bezeichnen als das Anliegen des Wortes Gottes. Es wird nach dem Gesagten ungefähr klar sein, wie ich dazu komme,

und vielleicht auch ein wenig klar sein, was ich Bestimmtes in diesem Ausdruck zusammenfasse. Was ich aber aus sozusagen allen Äußerungen von Prof. Ragaz, auch aus den heutigen, als das ihn und seinen Kreis im Blick auf die Lage vor allem bewegende Anliegen heraushöre, möchte ich demgegenüber als das Anliegen der Wirklichkeit bezeichnen. Sein Anliegen ist, daß die Christenheit keinen Augenblick vergesse die reale Not des Bruders, der in der Tiefe des Daseins zu leben hat. Und nun lautet doch wohl sein großer Einwand gegen uns, daß wir uns mit unserer Theologie entfernt hätten von dieser Wirklichkeit, von der Wirklichkeit des Lebens mit seinen nicht nur intellektuellen, sondern sehr realen Kämpfen und damit auch von der Wirklichkeit Gottes. Was ist darauf zu antworten? Implicite, das heißt: eingeschlossen in das bisher Gesagte, habe ich darauf bereits geantwortet. Unser Weg ist durchaus kein selbsterklügelter Weg weltabgewandter Intellektueller, und ich persönlich kann mir keine Erkenntnis vorstellen, die tiefer hineingreift in die wirkliche Wirklichkeit des Menschen und Gottes, als wie sie in dem großen biblischen und reformatorischen Begriffspaar Sünde-Gnade enthalten ist, das wieder besser, lebendiger zu verstehen das eigentliche Anliegen unserer theologischen Arbeit geworden ist. Aber das will ich allerdings sofort zugeben, daß wir alle die großen biblischen Worte wieder ganz neu, ganz anders buchstabieren, verstehen und aussprechen lernen sollten, als es heute geschieht. Ich wehre mich gegen keine Anklage, die das meinen sollte. Ich weiß, daß wir uns auf dieses ganz andere, ganz neue Reden des alten Wortes noch kaum verstehen. Und zwar meine ich mit einem solchen ganz anderen, ganz neuen Verstehen und Aussprechen des Wortes Gottes nun allerdings auch einfach ein ganz anders, ganz neu lebensnahes Reden der Kirche. Und hier möchte ich die Warnung von Prof. Ragaz an uns aufnehmen: denn ein lebensnahes Wort, das heißt wohl nichts anderes als ein in die Wirklichkeit eingreifendes, die Wirklichkeit wirklich treffendes und bewegendes Wort. Es fehlt ja auch heute nicht an Worten, die die Wirklichkeit bewegen und sogar aufwühlen. Es können hohe und edle Worte darunter sein, aber es sind menschliche Worte und führen uns darum nicht wirklich vorwärts. Vorwärtsführen kann nur Gottes eigenes majestätisches Wort, weil nur es den Menschen wirklich trifft, überwindet und gefangen nimmt, so daß er nicht sein eigener Herr ist. Aber eben dieses Wort Gottes selber, das biblische Wahrheitswort, wie es der Kirche anvertraut wäre, als

heute lebendiges, uns wirklich treffendes, prophetisch in die Wirklichkeit unseres Lebens, unserer Zeit hineingesprochenes, wo ist es zu finden? Das Wort Gottes (aber wirklich dieses und kein anderes!) und dieses Wort wieder lebensnah (also nicht als erstarrte Formel, sondern Gott selber darin wieder redend zum Menschen von heute!): das ist das Erfordernis der heutigen Zeit wie aller Zeiten. Daß es daran so weithin fehlt, darin liegt die eigentliche Not unserer Zeit. Prof. Ragaz hat andeutungsweise von einer neuen Reformation geredet, die heute im Anbrechen sein könnte. In der Tat, das war wohl im 16. Jahrhundert die Reformation, daß damals Gottes Wort wieder so lebensnahe gesagt und gehört werden konnte, durfte, mußte, daß eine ganze Zeit davon ergriffen und umgestaltet worden ist. Es war auch Theologie dabei (ich denke vor allem an Calvin), aber es war eine auf das Leben gerichtete Theologie, so abstrakt sie sich auch geben mochte. Es war das Wissen um Gottes eigenes, lebendig gewordenes Wort darin. Ich könnte von unserer Zeit nicht sagen, daß sie diesem Ereignis schon wieder nahegerückt sei. Liegt nicht i h r Kennzeichen eben im Unterschied zu einer wirklich reformatorischen Zeit darin, daß die beiden Punkte: Wort Gottes und Wirklichkeit heute noch auseinanderliegen? Daß sie (leider!) zu getrennten Anliegen zweier sich sogar oft befehdender Lager geworden sind? Daß sie wie die Brennpunkte einer Ellipse nicht zusammen-, sondern auseinandergerückt erscheinen und alsbald auch Trennungen erzeugen? Es wird ja selbst in wirklichen Reformationszeiten die innere Spannung dieser zwei Anliegen weiter bestanden haben. Es wird auf Erden überhaupt unmöglich sein, daß sie ganz in eins fallen. Denn es würde ein volles zur Deckung kommen Gottes mit der Wirklichkeit dieses Lebens den jüngsten Tag bedeuten. Dieses Ereignis ist uns — biblisch gesprochen — erst in der Hoffnung gegeben. In der Hoffnung, die mit dem Worte Gottes zu uns kommt, das uns als dieses Wort der Hoffnung versöhnt. Versöhnung aber ist noch nicht das Ende, die Erlösung. Doch lassen wir das. Sicher ist, daß es Vorwegnahmen dieses Geschehens gibt, Geschichtstage, an denen etwas aufleuchtet von dem Geschehen des jüngsten, des ewigen Tages. Es wird auch solche Vorwegnahme in nichts anderem bestehen als in einem besonderen, qualifizierten Verstehen des Wortes von der Vergebung der Sünden und der Hoffnung auf die ganze, die endgültige Erlösung. Wieder denke ich an die Reformation und in abgestufter Weise an das, was in größter zeitlicher Nähe um die

beiden Blumhardt herum sich ereignet hat, zu denen wir ja beiderseits aufsehen. Und sicher ist, daß in einem Sichnäherkommen dieser beiden Anliegen die Vorwärtsbewegung unserer Zeit, wenn sie uns geschenkt wird, wird, vor sich gehen müßte. Die beiden Anliegen können sich gegenseitig nicht entbehren, eines ist durch das andere bedingt. Und von da aus sage ich nun für unsere Seite: Wir werden uns zwar das uns in die Hand gelegte Anliegen des Wortes Gottes, seines tieferen Erfassens und Verstehens, und das heißt für uns ganz einfach ausgedrückt: unseren Dienst in der Kirche nicht nehmen lassen, wir müssen daran festhalten mit allen Kräften. Auch unsere Theologie gehört dazu, denn wir haben sie nie als sogenannt freie, losgelöste Wissenschaft betrachtet und betrieben, es gab sie für uns nur (und wir glauben: es gibt sie überhaupt nie anders als) im Zusammenhang dieses Dienstes. Aber wir wollen nicht aus den Augen lassen das andere Anliegen, das was wir den „Anspruch der Wirklichkeit" nennen könnten. Wir wollen die ungeheure Gefahr sehen, die Gefahr des Leerlaufes, die da entsteht, wo man ein Wort Gottes haben und bekommen möchte, das nichts zu tun hat mit dem wirklichen Leben. Wort Gottes gibt es nur da, wo der Anspruch, der aus der Not des Lebens aufsteigt, gehört wird. Ich sehe darin das bleibend Wertvolle des religiösen Sozialismus, daß er uns in unserer Zeit dieses Anliegen auf die Seele gelegt hat. Wir werden ihn daher nie verleugnen können oder auch nur verleugnen wollen. Auf der anderen Seite wird man aber ebenso wenig etwas wirklich Hilfreiches tun können, wenn das, was das Wort Gottes zur Not des Menschen zu sagen hat, nicht voll gehört wird. Ja, in diesem Hören wird die Hilfe selber liegen. So sind es wohl zwei Anliegen, aber es ist *ein* Bogen, der sie beide umspannt. Gewiß ist freilich das eine, daß es keinerlei *künstliche* Synthesen gibt zwischen zwei solchen realen Anliegen. Man kann sie wohl intellektuell zusammenordnen, man kann in Gedanken einen Bindestrich zwischen sie setzen und eine neue Parole daraus machen, aber damit ist man noch nicht wirklich zusammengekommen. Wenn etwas daran wahr ist, daß das Zusammenkommen dieser beiden Anliegen eine Reformation bedeuten würde, so ist auch das klar, daß dies nicht von Menschen gemacht werden kann, sondern reine Gnade ist, auf die wir nur warten können.

4. Was aber sollen wir nun tun? Eines bleibt übrig. Wir können wartend auf diese Gnade einstweilen unseren Weg fortsetzen. Jeder den seinen, aber doch in neuer Weise. Vorsichtiger, umsich-

tiger als bisher. So daß wir im Vorwärtsgehen auf unserem Wege zugleich immer auch den Anderen sehen im Vorwärtsgehen auf seinem Wege. So daß wir uns im Vertreten unseres Anliegens immer auch begrenzen lassen durch das Anliegen des Anderen. So daß wir uns, jeder auf seiner Seite, vorwärts- und entgegenbewegen einem großen Dritten, das noch nicht erschienen ist, noch nicht Gestalt gewonnen hat unter uns, und in dem doch Beider Anliegen aufgehoben sein werden. Was das nach jeder Seite im Einzelnen und Konkreten bedeuten könnte, darüber versage ich mir jedes weitere Wort. Ich will auf keinen Fall ein Programm aufstellen für irgendeine neue Aktion. Ich will mit einem Bilde schließen: Wir sind Nachbarn. Wir wohnen unter einem Dache, in verschiedenen Zimmern, aber Wand an Wand. Das wollen wir nie vergessen. Denn das bedeutet, daß wir aufeinander angewiesen sind und uns auf keinen Fall loslassen dürfen. Das bedeutet Gespräch. Gespräch aber bedeutet Gemeinschaft. Gemeinschaft selbst dann, wenn man sich in diesem Gespräch auch etwa widersprechen sollte.

Adolf Schlatter

Von

Georg Merz

Der bekannte philosophische Verlag Meiner hat der Deutschen Theologie einen eigenartigen Dienst erwiesen, indem er als Gegenstück zu anderen Wissenschaftszweigen „Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen" *) zu Worte kommen läßt. Liest man den ersten Band der dort gegebenen Selbstdarstellungen durch, so bekommt man einen befremdenden Eindruck. Das Akademisch-Zünftige überwiegt das Theologisch-Kirchliche, zum mindesten in der Erinnerung der meisten dieser Männer, in erschreckendem Maße. Selbst bei einem Gelehrten vom Ausmaß eines Theodor Zahn spielt alles Akademische: Berufungen, mögliche Berufungen, vereitelte Berufungen eine fast groteske Rolle. Weit von all diesen Berichten unterscheidet sich das, was Adolf Schlatter über sein Werden und Schaffen schreibt. Mir erscheint dieser Eindruck bezeichnend für die ganze Stellung Schlatter's in der Theologie der Gegenwart.**) Er hat als einer der ganz wenigen, ja nahezu als der Einzige unter den akademischen Theologen der vergangenen Generation Fragen gestellt und Lösungen versucht, die aus einem Bemühen stammen, das auch das unserige sein muß.

Dies scheint zunächst in der Persönlichkeit Schlatter's begründet. Ich weiß nicht, ob Schlatter in Wirklichkeit diese Verbindung von Urchrist und Urwaldmensch ist, als die ihn sein Porträt darstellt. Aber soviel ist doch klar, hinter Schlatter steckt eine elementare Kraft und zwar eine Kraft, die nicht in den Dienst einer theologischen Schule oder einer kirchenpolitischen Partei gestellt ist, sondern die sich gebeugt hat unter die Zucht des Geistes. Als Schlatter junger Pfarrer in Zürich war, riet ihm einst ein wohlmeinender Freund, er möge sich größere Zurückhaltung auferlegen, sonst könnte

*) Bis jetzt sind 3 Bände erschienen. (Herausg. Erich Stange; geb. 12 Mk.)

**) Vgl. zum Folgenden außer dem genannten Sammelwerk: „Erlebtes" (Furche-Verlag, 112 S., 2.50 Mk.) und „Die Entstehung der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" (Bertelsmann, Gütersloh).

er sich seine Karriere verderben. Schlatter konnte über diesen Rat nur lachen, denn daran, daß ein Pfarrer Karriere machen könne, dachte er nie in seinem Leben. Tatsächlich ist sein Dienst schlichte, sachliche Hingabe und wenn irgendwo, so klingt es in seiner Biographie wahrscheinlich, daß sich alle die Übergänge seines Lebens (vom Amt in einem kleinen thurgauischen Dorf in die Berner Dozentenstelle, dann von den kleinen Verhältnissen der Schweiz in die weiten von Deutschland, schließlich von Greifswald nach Berlin und Tübingen) frei von jedem persönlichen Ehrgeiz nach Erwägungen innerer Notwendigkeiten vollzogen haben. Es ist darum nicht zufällig, daß Schlatter seinem Lebensabriß das Wort voransetzt, das auf dem Denkmal Vadians, des Reformators seiner Heimatstadt St. Gallen steht: „Ich muß es tun".

Wir finden bei ihm einen erquickenden Einklang von Leben und Denken. Er gibt seinem Werke die Form harmonischer Geschlossenheit. Kein größerer Gegensatz in der Art, wie sich theologische Arbeit literarisch kundgibt, als wenn man die innere Notwendigkeit, aus der Schlatter die Probleme seiner theologischen Arbeit erstehen läßt mit dem berüchtigten Satz Albrecht Ritschl's vergleicht „im Herbst muß ich wieder anfangen ein Buch zu schreiben . . ., worüber, weiß ich noch nicht". (Biographie I S. 179.) Wenn Schlatter schrieb, so wußte er immer, worüber, sonst schrieb er eben nicht. Mit einem Wort: Adolf Schlatter ist kein Literat, er ist es so wenig, daß er bis zu seinem 30. Jahre nichts geschrieben hatte und erst dann anfing zu schreiben, als ihm von Außen her der Anstoß gegeben war. Das aber ist in einer Zeit, wo die ganze Theologie in Gefahr kommt, literarisch und journalistisch zu werden und damit etwas n e b e n dem Leben zu sein, von großer Bedeutung. Es erklärt auch, warum Schlatter nie akademisch, immer aber kirchlich, nie Professor, immer aber Diener am göttlichen Wort ist. Bei ihm ist das Lehramt des Dozenten ebenso dem Dienst der Gemeinde unterworfen, wie dies dem Pfarramt geboten ist. Damit hängt es auch zusammen, daß er als Exeget weder der Gefahr der biblischen Philologie noch der der religionsgeschichtlichen Vergleichung unterlag. Er fragt immer darnach: wie verstehen w i r das Neue Testament, was sagt es u n s, j e t z t, h e u t e? Er hat erstaunliche Studien über das mit Jesu gleichzeitige Judentum gemacht, Studien, die ihn bis in entlegene Winkel der neutestamentlichen Wissenschaft, hin zur Archäologie, Topographie, Chronologie führten, aber alles dies dient einer großen Aufgabe, nämlich das neue

Teſtament dem Verſtändnis der heutigen Gemeinde nahezubringen. Er hat, und auch das iſt nicht zu unterſchätzen, den Mut gehabt, der heutigen akademiſchen Zunft gegenüber dem pecca fortiter nicht auszuweichen und zu bekennen: „Ich hatte den Mut, Dilettant zu ſein".

Dieſem Schlatter, dem Mann, der ſich mit ſeiner ganzen Perſönlichkeit für ſein Werk einſetzt, der nichts will, als der chriſtlichen Gemeinde dienen und zwar dienen mit dem in der Gegenwart lebendigen Wort, ihm müſſen wir zuſtimmen, ſein Fragen ſind die unſeren, ſein Tun unſer Vorbild. Aber damit iſt noch nicht der Ort beſtimmt, wo Schlatter inmitten der reichbewegten Landſchaft der heutigen Theologie ſteht. Um ihn nun aufzufinden, möchte ich nochmals zu der Galerie moderner Theologen zurücklenken, von der wir vorher ſprachen und wo uns ſein Bild zwiſchen Kittel und Seeberg entgegentritt. Der Beitrag, der dort am meiſten von den übrigen Sympathie für ſich zu gewinnen vermag, iſt der von Ludwig Ihmels. Aber iſt es nicht für Ihmels ebenſo charakteriſtiſch wie für Schlatter, daß er nahezu zwei Drittel ſeines ganzen Lebensabriſſes zu einer Apologie Schleiermachers verwendet, zu dem Nachweis nämlich, daß Schleiermacher tatſächlich in epochemachender Weiſe der Forderung einer reformatoriſchen Glaubenslehre genug getan hat, während bei Schlatter der Name Schleiermachers einfach fehlt? Schlatter iſt unter den Theologen der vergangenen 50 Jahre neben ſeinen engeren Freunden Hermann Cremer und Martin Kähler, aber noch ausſchließlicher als dieſe, der Syſtematiker, der Schleiermachers Anregungen vollkommen beiſeite läßt. Das unterſcheidet ihn von Marburg und von Erlangen, von Harnack und von Seeberg. Wir ſtehen heute in einer theologiſchen Auseinanderſetzung, der es zum beſondern Schickſal geſetzt iſt, über die Stellung Schleiermachers nachzudenken und wir ſind für den Augenblick, vor allem ſeit dem kühnen Vorſtoß von Emil Brunner geneigt, Schleiermacher nicht näher an Luther heranzubringen als z. B. Thomas von Aquino. Das zwingt uns zur Frage, wie weit der Proteſt Schlatters gegen dieſen großen Theologen, der doch ebenſo reformierter Theologe ſein wollte, wie er es iſt, mit dem unſerigen übereinſtimmt und wie weit die Begründung der Theologie, die er dann auf ſeinem eigenen beſonderen Pfad verſuchte, ſich mit der unſeren deckt. Nun hat bekanntlich ſchon zu ſeinen Lebzeiten Hegel gegen Schleiermacher und ſeine Philoſophie Einſpruch erhoben und Emil Brunner hat ungeſcheut manche der

damals von Baur und Zeller erhobenen Einwände sich zu eigen gemacht. Schlatter aber will auf keinen Fall in diese Reihe gehören. Man braucht nur in seiner — für den Lehrer und den Schüler gleich aufschlußreichen — Tübinger Rede über seinen Lehrer J. Tobias Beck lesen,*) wie er über die Hörsäle Hegel'scher Wissenschaft dachte, um zu erkennen, daß er Hegel in die gleiche Verdammnis weist, wie Schleiermacher. Beide galten ihm als abstrakte Denker. Er aber will konkret sein. Beide waren für ihn vom griechischen Geiste erfüllte Idealisten, er aber will von biblischem Geiste erfüllter Realist sein. Diese Gegensätze sind bei Schlatter ganz persönlich erlebt. Er fühlte sich, zum fragenden und aufgeschlossenen Knaben erwacht, in den Gegensatz hineingestellt zwischen dem biblisch-pietistisch-frommen Elternhaus und dem reformerischen d. h. vom Geist des Deutschen Idealismus beseelten Schweizer Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Schon in der Schule glaubt Schlatter seine Berufung erlebt zu haben zu seinem späteren Kampf gegen eine humanistische Ethik, schon als Student zum notwendigen Streit mit der idealistischen Dogmatik. Der griechischen Ethik glaubt er vorwerfen zu müssen, daß sie den gottlosen Individualismus erzeuge, der den Menschen zum philosophischen Aristokraten mache, indem er das Ideal des vollkommenen Weisen aufstelle. Die idealistische Philosophie aber setze an Stelle der Geschichte des lebendigen Christus die leere Abstraktheit einer sich in Begriffen darstellenden Gotteslehre.

Der Theologie der Gegenwart, der die Auseinandersetzung mit dem Idealismus als besondere Aufgabe gestellt ist, ist von hier aus die Bedeutung der Reformation in neuem Licht erschienen. Wer „lutherischer" Theologe sein will und sich mit der Voraussetzung reformatorischer Theologie wirklich vertraut macht, glaubt sich zum Kampf gerüstet mit Schleiermacher und Hegel, mit humanistischer Ethik und idealistischen Systemen. An Luther gebundener Theologe aber wollte Schlatter nie sein. Er hat sich nicht nur zeitlebens im scharfen Gegensatz zu der Erneuerung des Luthertums durch Albrecht Ritschl gefühlt, er ist nicht nur nie, wie er selbst ausdrücklich erwähnt, zu Wilhelm Löhe gepilgert (wie er auch gelegentlich hochkirchliche Neigungen ostelbischer Lutheraner scharfem Spott preisgegeben hat), sondern er sieht in Luthers Tat überhaupt nicht die radikale Erneuerung der Kirche, als die sie uns in den letzten Jahren in neuem Lichte erschienen ist. Er hat zwar als

*) J. T. Becks theologische Arbeit (1904, Gütersloh).

junger Dozent in Bern einmal über die Theologie von Franz von Baader gelesen, aber es ist ihm, soweit ich sehen kann, nie eingefallen, über die Theologie Luthers zu lesen, im Gegenteil, er ist überzeugt, daß man als Schrifttheologe nicht nur Kritik am Deutschen Idealismus, sondern auch Kritik an der Reformation üben muß.

Seine rückwärtigen Verbindungen liegen anderswo. Sie liegen im schwäbischen Pietismus und in der Philosophie von Franz von Baader. Zu dem schwäbischen Pietismus gehört er von Geburt und Erziehung. Sein Elternhaus verdankt seine Frömmigkeit der Erweckung, die aus Württemberg kam und die stärksten Eindrücke, die er als Student empfing, erhielt er im Hörsaale von Johann Tobias Beck. Was er in der oben erwähnten Rede über Beck als Größe seiner Persönlichkeit und seiner Theologie aufzeigt, die enge Verbundenheit mit der großen Tradition, die von Albrecht Bengel und Friedrich Christoph Oetinger ausgeht, die Gebundenheit an das Wort der Schrift, sein Denken, das in das Leben gefangen ist, seine Offenheit für das Walten Gottes in der Natur, seine Abneigung gegen jede idealistische Doktrin — indem er Becks Wort (einleitendes System der christlichen Lehre, S. 279): „Das Auge des Weisen sieht, was da ist, aber das Hirn des Eitlen dichtet Hypothesen", zitiert, nimmt er doch gleichsam seine eigene Erkenntnistheorie vorweg — die theologische Geduld (mit der er die Toleranz meint, mit der Beck wahrhaft unionbildend wirkte), die kritische Einstellung zur orthodoxen Dogmatik wie zur pietistischen Evangelisation, all dies bestimmt zugleich das eigene Ideal, dem er nachlebte und das er zum großen Teil verwirklichte. Schlatter gehört, daran ist kein Zweifel, in die Reihe derer um und nach Bengel, aber ebenso charakteristisch, wie die Bewunderung, der er dort Beck gegenüber Ausdruck gibt, ist für ihn die Ablehnung wichtiger Stücke der Beck'schen Theologie. Ich erwähne zunächst eine scheinbar geringfügige Stelle. Nachdem Schlatter (S. 37) Beck's Eigenart positiv geschildert hat, spricht er davon, daß Beck die gesamte Geschichte, die Völker, Staaten, Kirchen schafft, ablehnt, sie soweit als möglich ignoriert und soweit sie ihn unabweislich berührt, zum Leid und Kampf bereit, mit radikalem Ernste bekämpfte. Als Beispiel erwähnt er eine Rede Becks nach dem preußischen Sieg bei Königgrätz, wo er die Gesichtspunkte der Macht und des Erfolgs, des Naturprozesses und Geschichtsprozesses, der Nützlichkeit, der Opportunität und konventionellen Zweck-

mäßigkeit verurteilte, ohne, wie Schlatter rügt, nur den geringsten Blick zu haben für die Wohltat, die im Gefolge dieser Schlacht auch Württemberg erwiesen sei. Im Zusammenhang damit spricht Schlatter von der „weiten Distanz", die seine Theologie und die seiner Zeitgenossen Beck gegenüber einnehme. Er meint damit ohne Zweifel seine große Zurückhaltung zum Zentrum Beck'scher Gedankengänge, zu seiner Echatologie. Diese Zurückhaltung trifft nicht nur den realen Inhalt der Beck'schen Lehre von den letzten Dingen, jene ungehemmte Ausmalung der Endzeit, sondern vor allem das ihr zugrundeliegende kritische Prinzip, die Ablehnung jeder selbständigen Schätzung der geschaffenen Ordnungen dieser Welt. Es ist dies der Punkt, wo Schlatter, wider seinen Willen, in der Gegenwart zum vielberufenen Anwalt der, gerade von ihm leidenschaftlich bekämpften Ritschl'schen und Hegel'schen Theologie und zum willkommenen Eideshelfer der jüngsten, idealistisch-gerichteten neulutherischen Schule wird.

Woraus erklärt sich nun wohl diese weite Distanz Adolf Schlatters von den Lehren seiner Jugend und den geistigen Vätern seiner Theologie. Soll man einfach sagen, er ist hier ein Kind seiner Zeit, der Zeit, die den Aufstieg des modernen Deutschland, den Sieg Bismarcks und den Glanz der wilhelminischen Epoche erlebte, oder treten hier vielmehr elementare Züge seines Wesens übermächtig hervor? Erwähnen möchte ich jedenfalls zwei Züge aus seiner Lebensgeschichte, die mir nicht zufällig zu sein scheinen. Er erzählt einmal, daß ihm in der Eisenbahn plötzlich eine wunderschöne Frau aufgefallen sei, die wie ein Bild vor ihm saß, womit ihm das Problem gegeben war: wie stehen wir von der Ethik Jesu aus zu dem ganzen Gebiet des Schönen? Er erzählt weiter mit besonderer Liebe von dem Züricher Prediger Fröhlich, der als Maler in die Schönheit der Schweizer Berge hinauszog und in der Tasche seine Romantiker mit sich führte, vor allem aber ihn mit Franz v. Baader und St. Martin bekannt macht. Dazu nehmen wir noch die Tatsache, daß er es, wie er sich selbst ausdrückt, bei seinem philosophischen Nachdenken eine Zeit lang mit Spinoza, nie mit Kant versucht hat. Weiter erinnern wir uns daran, daß er nicht, wie sein Freund Martin Kähler *) aus einer bewegten, von unendlichen Versuchungen umgebenen Jugendzeit durch schmerzlichen Bruch hindurch zu

*) Martin Kählers Entwicklung liegt nun liebenswürdig geschildert vor in „Theologe und Christ". Erinnerungen und Bekenntnisse. Herausgegeben und ergänzt von Anna Kähler. (Furche-Verlag, 400 S., 10 bzw. 12 Mk.)

Christus kam, sondern daß sein Jugendkampf darum ging von der Welt Christi, die ihm an Vater und Mutter entgegentrat, die reiche Welt der Bildung zu verstehen, wie sie ihm in den sympathischen Lehrern des Gymnasiums und in den bedeutenden Männern der Basler Universität, einem Burckhardt und einem Steffensen entgegentrat. All dies zusammen zeigt uns seinen charakteristischen Unterschied gegenüber einem Mann, wie Kähler, der zeitlebens das Wesen einer Dogmatik nach ihrer Stellung zur Sünde beurteilte und zu Cremer, für den die ganze Theologie am Schuldbewußtsein orientiert war, und eröffnet auch den Zugang zu der natürlichen Geistesanlage Schlatter's. Er gehört ohne Zweifel zu den goetheverwandten Naturen. Wie er, geht er nie vom Begriff, immer von der Anschauung aus, nie will er ein System formen, immer aber die gesamte Wirklichkeit im Gleichnis schauen. Ist es schließlich nicht auch von da aus zu erklären, daß er der kritischen Bedeutung der eschatologischen Botschaft gegenüber der ganzen Geschichte abweisend gegenübersteht, ja es sogar unternimmt, die von ihm als asketisch bezeichnete Ethik der alten Kirche einfach aus dem Hellenismus zu erklären?

Solche Erwägungen machen es begreiflich, daß Schlatter's Gedankengang und Wortprägungen von Theologen übernommen werden, die über Luther und den Idealismus anders denken, als er. Sie lassen sich aber durch ihn nicht irre machen, sondern nehmen ihn gleichsam als einen Verwandten der gleichen geistigen Herkunft, wenn auch nur aus der Seitenfamilie Spinoza-Goethe-Baader. Die Erkenntnis dieser Zusammenhänge spricht uns aber nicht frei, Schlatters Problemstellung ernsthaft zu würdigen. Seine Behauptung „der Distanz zwischen Paulus und Luther" bedeutet einen gewichtigen Einwand, der uns veranlassen soll, zunächst seine Kritik an Luthers Römerbriefvorlesung zu bedenken.

Dieser Beitrag stammt ebenso, wie der folgende aus einem theologischen Freundeskreis, der sich in Referaten und daran anschließenden Gesprächen mit Schlatter's Theologie beschäftigte. Vorgetragen wurden sie bereits im Frühjahr 1926. Ihre Veröffentlichung verzögerte sich, weil ein 3. Beitrag (Adolf Schlatter als Prediger), dessen schriftliche Fixierung aus äußeren Gründen bisher unterblieb, hinzugenommen werden sollte. Ich möchte aber doch die Predigten und Andachten Schlatters nachdrücklich empfehlen (Der Ruf Jesu², Calwer Verlagsbuchhandlung Stuttgart; Neue Predigten, ebenda; Andachten, Günther Dresden). Sie zeichnen sich ebenso durch ihre Schriftgemäßheit wie ihre Sachlichkeit aus und gehören zu den wenigen Werken der modernen Erbauungsliteratur, die nicht um der „Erbaulichkeit" willen auf Erkenntnis verzichten und gerade dadurch erbauen.

Schlatters Kritik an Luthers Römerbriefvorlesung

Von

Eduard Ellwein

Als Beitrag zur vierten Säkularfeier der Reformation erschien im Jahre 1917 innerhalb der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" ein Heft aus der Feder Schlatter's mit dem Titel „Luthers Deutung des Römerbriefes". Vom überlegenen Standort aus entwickelt Schlatter hier die großen Grundgedanken der Vorlesung und zeigt bald ihre Übereinstimmung, bald ihre Abweichungen von Paulus auf. Darin besteht der Reiz dieser kleinen, aber ungemein inhaltsreichen, zu fruchtbarem Nachdenken nötigenden Schrift, daß hier ein Mann von der Originalität, Selbständigkeit und Schriftgelehrsamkeit Schlatters auf dem heißumstrittenen und für die Reformationsgeschichte entscheidenden Boden des Römerbriefes einem so mächtigen Geist, wie es Luther ist, begegnet. Ich möchte in Folgendem versuchen, in Kürze den Gedankengang dieses Büchleins zu skizzieren und einige Randbemerkungen, die allerdings mehr als Fragen gedacht sind, hinzuzufügen. Damit soll erneut auf diese wertvolle Schrift Schlatters aufmerksam gemacht und zu eigenem Studium ermuntert werden.

Schlatter spricht zuerst vom Glauben und sagt, daß sich Luther's Glaube in der Erkenntnis und schonungslosen Enthüllung der Sünde bewähre. Luther weiß sich dazu berufen „magnificare peccatum" (die Sünde groß zu machen), um eben damit auf die Gerechtigkeit Gottes hinzuweisen, die wir allein aus Glauben besitzen. Er ist der Meinung, daß Paulus auch die kirchliche und christliche Sünde, ja sie vor allen Dingen, enthülle. Eben darin sieht aber Schlatter eine Änderung. Paulus stellt, wie Schlatter sagt, die Christenheit nicht als sündig dar. Er zeigt den griechischen und jüdischen Christen, das was sie vorher waren und was in ihnen fortwirkt, und weist sie eben damit auf das von ihnen zu begehrende Ziel hin. Er macht sie wehrhaft gegen ihre Sünde. Der vom Fleisch geknechtete Mensch wird vom Geist geführt und erhält damit die Regel, der er zu gehorchen hat. Luthers Blick dagegen ist

auf die Verderbtheit der christlichen Frömmigkeit und Kirche gerichtet. Er rückt die Aussagen des Briefes über die Sünde unmittelbar in die Gegenwart hinein: Der Jude vom 2. Kapitel ist der „heuchlerische Fromme", der dem Gesetz unterworfene Mensch vom 7. Kapitel ist zum Christen gemacht. Scharf heben sich hier an einem für die Auffassung des ganzen Briefes entscheidend wichtigen Punkte die Deutungen Luthers und Schlatters von einander ab. Nach Luther redet in Kapitel 7 nicht der unter dem Gesetz stehende, sondern gerade der geistliche, der neue, der unter der Gnade stehende Mensch. Der Mensch, der ausspricht: „Ich aber bin fleischlich" (7, 14), der, der um seine Sündhaftigkeit und um die furchtbare Zwiespältigkeit in seinem Innern weiß (7, 18), der aus einer letzten Erschütterung heraus ruft: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!" (7, 24), eben dieser Mensch ist der homo spiritualis, ja spiritualissimus. Er allein kann wahrhaft seufzen und die Finsternis in seinem Inneren erkennen, weil sein Geist, wie Luther sagt, im Lichte steht. Diese Auffassung des siebten Kapitels ist bei Luther wieder ganz neu zum Durchbruch gekommen und hat bekanntlich die gesamte reformatorische Exegese beherrscht.

Luther kann aber nur deswegen so von der Sünde reden, sie bis auf den letzten, tiefsten Grund enthüllen, weil er um die Vergebung der Sünde weiß, die uns in Jesus Christus geschenkt wird. Hier steht Luther nach dem Urteil Schlatters ganz auf dem Boden des Paulinischen Evangeliums. Im Glauben gerechtfertigt sein, heißt die Vergebung der Sünden haben. Die justificatio ist die reconciliatio und mit ihr kommt die Fülle der göttlichen Gaben zu uns. Auch in einem anderen Punkt herrscht Übereinstimmung mit Paulus: in der Einigung der Buße mit dem Glauben. Das ist neutestamentliche Frömmigkeit, während die nachapostolische Generation die Buße als einen selbständigen Akt nach dem Glauben und vor den Gehorsam gesetzt hat. Buße und Glauben begründen sich wechselseitig. Die Buße wurzelt im Glauben. Sola fide erkennen wir, daß wir Sünder sind. Und umgekehrt: Die Buße hat kausale Bedeutung für den Glauben. Gute und heilige Werke, sagt Luther, sind tanquam praeparatoria. Sie sind nicht die Gerechtigkeit, aber sie sind ein Ausdruck des Suchens (quaerere) und dieses Suchen zeigt sich nicht nur im Seufzen und Bitten, sondern auch im Handeln. Doch ist der von Schlatter in dieser Weise umschriebene Gedankenkreis damit noch nicht vollständig geschlossen. Die beide

Hälften, Glaube und Buße, synthetisch zusammenfassende Klammer ist der Gedanke der Alleinwirksamkeit Gottes. Buße und Glaube gehören zusammen, weil beide ein opus Dei sind, der in uns wirkt das Wollen und das Vollbringen. Dieser Gedanke der Alleinwirksamkeit Gottes durchzieht wie ein mächtiger cantus firmus die ganze Vorlesung.

Diese Einigung von Buße und Glaube zeigt sich einmal in der absoluten Reinheit und Schärfe der Bußpredigt, die sich gegen alle „Verkrümmungen" des Menschen und seine eitle Selbstbeschaulichkeit wendet, zum andern in der Zusammenschau der beiden Sätze: daß der Glaubende beides zugleich ist, sündig und gerecht, und daß sein Handeln ebenfalls sündig und gut ist, sofern er nämlich einerseits selber der Wirkende ist und andrerseits als Glaubender Gott recht ist.

Das Problem der Sünde führt Luther nun aber hinüber zum Problem des Leides. Sünde und Leid gehören zusammen. Luthers ganze Römerbrief-Auslegung ist erfüllt von „Todesweisheit". Immer steht er vor dem Geheimnis des verborgenen Gottes und vor dem Rätsel des göttlichen Handelns: Gott schenkt uns die Gerechtigkeit in der Sünde, die Herrlichkeit in der Ohnmacht, den Frieden im Kampf, die Seligkeit im Leid. Mit der Sünde versöhnt ist Luther aber auch mit dem Leid versöhnt. Er nimmt das Kreuz willig auf sich. Ja der zum Leiden bereite Glaube gewinnt für die Auslegung eine grundlegende Bedeutung. Damit wird der Glaube von allen menschlichen Motiven gereinigt, die in uns wirksam sind: vom Verlangen nach Glück und nach Erkenntnis. Das was uns allein die Befreiung von der Sünde schenkt und Kraft zum Leiden gibt, ist die Gerechtigkeit Gottes. Da wir aber die Gerechtigkeit nur durch den Glauben haben, ist für Luther der ganze Zweck des Briefes die Begründung des Glaubens. Alle Arbeit der Kirche in der Verkündigung des Wortes und in der Verwaltung der Sakramente besteht in der Erweckung des Glaubens, des bereuenden Glaubens und der gläubigen Buße.

Wieder trennen sich hier Luthers und Schlatters Wege in der Deutung des Briefes. Nach Schlatter ist der Blick des Briefes nicht rückwärts auf das Werden des Glaubens, sondern vorwärts auf sein Ziel gerichtet. Deshalb sieht Schlatter in der Auslegung Luthers eine gefährliche Verengung. Denn wenn die Begründung und Erweckung des Glaubens das Hauptziel ist, so bildet schon Rm. 5 den Höhepunkt. Was nach-

folgt, ist Widerlegung von Einwänden, Verankerung der Rechtfertigungslehre in der Erwählungslehre und Beschreibung des Werkes, das aus der Gerechtigkeit Christi fließt. Bei dieser Deutung aber wächst der Brief nicht zu einem letzten Ziel empor, sondern der Gedankengang sinkt hinab. Was will aber denn der Glaube empfangen?, fragt Schlatter. Die Gerechtigkeit. Diese aber ist eine unerschöpfliche göttliche Machtwirkung. Also steht der Glaube in unaufhörlicher Bewegung. Und eben die aus dem Glauben kommende Bewegung hat Paulus im Auge. Die Anleitung zum Werk der Liebe ist der Zweck des Briefes. Luther aber verharrt im Anblick der Sünde, der uns zum Glauben bewegt. Er will alle Selbstliebe bis auf den Grund vernichten und fürchtet die selbstische Befleckung der Liebe. Darum wendet er unverwandt seinen Blick nach innen auf die Begründung des Glaubens. Der natürliche Mensch muß getötet werden, also beharrliche Verneinung der in uns wirksamen Sünde bis zum Ende des Lebens, und ein Leben aus der Hoffnung, die zu dem hinüberfliegt, was jenseits des Todes ist. Demnach redet auch Luther in Kapitel 2 bis 8 vom Werden des Glaubens. Spricht dort aber, so fragt Schlatter, Paulus nicht von der „Erneuerung"? Diese ganze Frage der Erneuerung tritt aber bei Luther in der Auslegung von 1516 stark zurück. Das magnificare peccatum und damit die Erweckung des Glaubens nimmt sein ganzes Interesse gefangen.

So kräftig hier Schlatter auch das zentrale Anliegen Luthers unterstreicht und hervorhebt, so wird er hier doch nicht der Fülle der in der Auslegung Luthers enthaltenen Aussagen gerecht. Auch Luther spricht von der Erneuerung. Allerdings zeigt sich für Luther eben in der völligen Erkenntnis und radikalen Verneinung der Sünde und in dem vom Heiligen Geist gewirkten Leben der Hoffnung jene Neuheit des Lebens (καινότης ζωῆς), von der Paulus in Kapitel 6 redet. Eine Neuheit, die als Gottes Werk zwar verborgen ist, die aber gleichwohl zur Quelle für ein ganz positives Wollen und fruchtbares Handeln wird. Hier, bei der Deutung dessen, was Paulus unter der „Neuheit des Lebens" versteht, blitzt der tiefste Gegensatz zwischen den beiden Auslegern auf. Darüber wird unten noch Einiges zu sagen sein.

Wir sagten schon vorhin, daß Luther seinen Blick unverwandt nach innen richte, insofern, als es ihm um die Begründung des Glaubens geht. Diese Blickwendung ist in der Tat für Luther höchst charakteristisch. Sie bestimmt seine ganze Auslegung und

unterscheidet sie von derjenigen Schlatters. Während Luther von außen nach innen sieht, sieht Schlatter von innen nach außen. Bei Luther liegen alle Aussagen und Gedanken sozusagen in konzentrischen Kreisen ineinander und stehen in einem engsten sympathetischen Zusammenhang miteinander. Glaube und Bewegung, die aus dem Glauben kommt, Begründung des Glaubens und Anleitung zum Werk der Liebe fallen bei Luther letztlich zusammen. Wohl sind auch bei Schlatter alle Aussagen aufs innigste miteinander verknüpft, sie treten aber bei ihm viel mehr flächenartig auseinander und gestatten daher in einem weit höheren Grade eine gegenseitige Abgrenzung und relativ selbständige Nebeneinanderstellung als dies etwa bei Luther der Fall ist. Dieser eigentümlichen Struktur des Denkens, die ja ihrerseits wieder auf die beherrschenden Grundüberzeugungen hinweist, werden wir im Folgenden immer wieder begegnen.

Völlig einig ging Luther mit Paulus in dem, was er über das Werden des Glaubens sagt. Der Glaube gehört nicht in die Reihe der Tugenden. Er ist kein Erzeugnis des Menschen, sondern Gottes Werk. Ja, unsere ganze Tugend muß zuerst vollständig zunichte werden, ehe es zum Glauben kommt. Er ist die Gewißheit der göttlichen Vergebung, die als Gottes souveräner Majestätsakt jenseits unseres Bewußtseins liegt. „Wir sind unwissentlich gerecht und wissentlich ungerecht." Von dieser Position aus kämpft Luther mit großer Schärfe gegen die Anmaßung, mit der die Kirche vom Glauben redet. Er gab der Gewißheit den Stachel der Ungewißheit. Denn Glaube ist kein ruhiger, gesicherter Besitz, sondern ein immer neu zu gewinnendes Ziel, durch immer neu vollzogenen Blick auf Christus erworben. Von einer mystischen Qualität weiß Luther nichts.

Weil der Glaube ein Werk Christi ist, ist er auch nicht ein Erzeugnis unseres Denkvermögens. Darum kämpft Luther so leidenschaftlich gegen die „Klugheit des Fleisches". Von ihr sieht er die ganze wissenschaftlich-theologische, durch Aristoteles bestimmte Arbeit beherrscht. Ihr Merkmal ist die ätiologische, nach den Ursachen forschende Methode. Luthers Denken aber ist ganz und gar teleologisch, auf das Ziel gerichtet. Hier klafft der Gegensatz zu Erasmus, der dem Brief eine rein historische Erklärung gibt. Er sieht hinter Paulus antijüdische Polemik. Bei dieser Methode verliert er aber den Inhalt der paulinischen Gerechtigkeitslehre, während Luther die in der historischen Lage gegebenen Voraussetzun-

gen übersieht. Und doch kann Luther, so sagt Schlatter, den Kausalgedanken in einem höheren Sinne nicht verwerfen, ohne seinen Grundüberzeugungen zu widersprechen: Der böse Wille kommt aus den Affekten, der Glaube aus dem Wort. Aber auch die Auslegung des Briefes benötigt den Kausalgedanken, weil Paulus „das Ziel, das er den Glaubenden vorhält, durch Erinnerung an die früheren Zustände verdeutlicht hat". Für Luther aber besitzen solche geschichtlichen Hinweise und Rückblicke nur die Bedeutung, daß sie den allgemeinen Satz beweisen, daß alle Sünder seien. Paulus aber rede nie abstrakt von der Sünde, sondern beschreibe ganz konkret die griechische und jüdische Sünde; er finde sie auch nicht in den Anfängen des Willens, sondern in dem Handeln, das das Leben zerstört. Trotz seines Einspruchs gegen die Aristotelische Logik kann sich also nach Schlatter Luther aus dem Bann der Syllogistik des Aristoteles nicht freimachen. Er sehe noch nicht deutlich, daß sich die Glaubensgewißheit auf dem festen Fundament wahrgenommenen Tatbestandes gründet, und daß damit eine über den Gegensatz der ätiologischen und teleologischen Denkweise hinausgehende Logik gegeben ist. Weil er diese hohe Synthese nicht kenne, erliege er selber in einem gewissen Grade der ätiologischen Denkweise, insofern, als der Satz, daß der Brief den Glauben begründe, unter der Herrschaft der antiken Logik dahin umgebogen wird, daß die Notwendigkeit des Glaubens erschlossen werden solle. Daher die beherrschende Absicht: magnificare peccatum, während die positive Seite, die Anbietung der Gnade durch Christus selten ausgesprochen wird. Daher auch weiterhin das Bemühen, alle konkreten Tatbestände durch abstrakte Begriffe zu ersetzen und damit den Reichtum des göttlichen Wirkens und die ihm entsprechende Verschiedenheit der menschlichen Zustände in die engen Formen des Syllogismus hineinzuzwängen. Z. B. wenn Paulus Rm. 2 von dem guten Werk spricht, das Gott wohlgefällt, und von den Juden und Griechen, die das von dem Gesetz Gebotene wirklich tun, wenn er das dem Gesetz der Sünde unterworfene Fleisch von der an das Gesetz Gottes gebundenen Vernunft unterscheidet und davon redet, daß nicht die Völker, sondern einzig Israel dem Gesetz unterstellt seien, so geraten diese Aussagen mit dem von Luther geübten Syllogismus in Widerspruch, weil dieser seinem Wesen nach darauf ausgeht, eine Reihe verschiedener konkreter Vorgänge unter einen einheitlichen abstrakten Gesichtspunkt zu bringen.

Man wird gewiß hier im Einzelnen auf Schlatter sehr aufmerk-

sam zu hören haben und seine kritischen Einwendungen gegen Luthers Exegese sorgfältig erwägen. Man wird freilich im Einzelnen vielleicht zu anderen exegetischen Ergebnissen kommen. Auch kann man beobachten, daß der Reichtum und die Fülle der Aussagen Luthers in seiner Vorlesung den auch noch so weit und kühn gespannten Bogen des Syllogismus an vielen Punkten sprengt. Im Einzelnen dieses auszuführen, würde weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen. Es sei hier nur grundsätzlich die Frage aufgeworfen, ob sich denn tatsächlich die Begründung und Erweckung des Glaubens und der Erweis der Notwendigkeit des Glaubens in einem so unversöhnbaren, einander ausschließenden Gegensatz gegenüberstehen, wie es Schlatter darstellt. Gewiß wird der Glaube nicht durch einen solchen Erweis seiner Notwendigkeit begründet. Er ist Gottes Werk. Das hat niemand vollmächtiger gesagt als Luther in seiner Auslegung. Wenn er aber auch den Erweis seiner Notwendigkeit führt, so ist doch sehr darauf zu achten, *wie* er ihn führt. Wahrhaftig nicht in einer intellektualistischen Beweisführung nach der Art der Aristoteliker, sondern in einem den Menschen an der Wurzel treffenden, höchst existenziellen Verfahren, das den Menschen an den Punkt führen möchte, wo ihm der Atem ausgeht und er nach der Hilfe Gottes schreien muß, das ihm also zum bußfertigen Glauben helfen möchte. Auf das Ganze gesehen, tritt uns auch hier wieder deutlich die Eigentümlichkeit der beiden Ausleger entgegen. Luther denkt in konzentrischen Kreisen, die sich ständig nach innen verjüngen. Er sieht z. B. hinter den Sünden in ihrer konkreten Tatsächlichkeit und historischen Anschaulichkeit *die* Sünde, das radikale Böse, die Wurzel, und ihr allein wendet er seine ganze Aufmerksamkeit zu. Oder wenn er vom Glauben redet, so redet er auch von Christus und umgekehrt. Der Bereich des Glaubens und der Bereich Christi decken sich. Die alttestamentlichen Frommen, die um ihres Glaubens willen vor Gott gerecht sind, sind als solche an Christus Glaubende. Die Kreise liegen sozusagen ineinander. Dieses Ineinander kennt Schlatter nicht. Er wittert darin eine syllogistische Verengung und bleibt seinerseits in einem zähen Interesse an dem Boden der konkreten Tatbestände haften. Das gibt seiner ganzen Theologie eine wunderbare Plastik und eine fast dinghafte Natürlichkeit, im Unterschied zu Luther, dessen Denken in einer mächtigen Innenbewegung sich gleichsam von der Peripherie des Kreises loslösend auf die Mitte des Kreises zustrebt.

Was empfängt nun aber der Glaube? Die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist das Werk und die Gabe Gottes. Damit ist sie nicht, wie in der aristotelischen Ethik, eine Leistung des menschlichen Willens. Gott ist der Wirker und wir empfangen diese Gerechtigkeit nur durch die Botschaft, die uns Jesus Christus verkündigt. Das Wort also ist die rettende Kraft, und durch den im Wort erscheinenden göttlichen Gedanken, den λογισμὸς wird das Verhältnis Gottes zum Menschen neubestimmt. Damit hängt zusammen, daß aus dem Glauben nicht die res, sondern die spes entsteht. Was empfängt nun der Mensch durch das glaubende Hören des Wortes? Die Gerechtigkeit Christi. Wir werden dadurch gerechtfertigt, daß uns Gott die Gerechtigkeit Christi *zuspricht*. Der Begriff der imputatio beherrscht den Rechtfertigungsgedanken Luthers. Hier sieht nun Schlatter einen bedeutsamen Unterschied zwischen Paulus und Luther: Luther achte auf das, was Jesus ist, auf den crucifixus, auf das vollkommene Werk seines Gehorsams; Paulus aber auf das, was uns der wirkende und herrschende Christus bereitet. Vor Luther stehe der Christus, der durch sein Leiden und Sterben für die Sünde der Welt genugtut, das Lamm, das der Welt Sünde trägt. Rechtfertigung sei hier gleichbedeutend mit Vergebung der Sünde. Vor Paulus stehe der durch Kreuz und Leiden zum Leben Hindurchgedrungene und nun als der Lebendige königlich an uns Handelnde. Die Vergebung der Sünde sei wirksam, indem Christus ein Neues in uns schafft, in unsere Gegenwart die Zeugungskraft einer neuen Zukunft senkt und die von Gott gewollte Gemeinschaft aufrichtet. Das Werk Christi bestehe mithin nicht nur in der Begründung des Glaubens, sondern auch in der durch den Glauben wirkenden Königsherrschaft Christi. Christus, der Spender des Geistes, biete das ewige Leben an. „Bei Luther aber stand, wie überall in der Kirche an Stelle der Herrschaft des Christus über die Menschheit die in's Jenseits verlegte Unsterblichkeit, die am Ende des uns gegebenen Lebens ihre Voraussetzung hat." Damit aber sei das Pauliniſche Wort vom Geist, der das Leben ist, noch nicht erreicht.

Überblicken wir von hier aus noch einmal den von Schlatter entwickelten Gedankengang und vergleichen wir ihn mit Luthers Gedanken in seinem Römerbrief-Kommentar, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß Schlatter hier die Auslegung Luthers in einer starken Verkürzung gesehen hat. Gewiß, die von ihm aufgezeigte Linie — Christus, das Lamm Gottes, der cruci-

fixus, der durch sein Leiden und Sterben für uns Genugtuende; Rechtfertigung, die Bedeckung der Schuld, Anrechnung der Gerechtigkeit Christi — durchzieht in voller Deutlichkeit die Auslegung Luthers. Aber sie steht nicht für sich allein. Mit ihr ist das ganze Problem der Rechtfertigung für Luther noch nicht vollständig beschrieben. Zu dieser Linie tritt eine andere von gleicher Dignität hinzu und in der Einheit dieser beiden Linien besteht gerade das charakteristische Merkmal der Rechtfertigungslehre Luthers. Was hier gemeint ist, wird durch die Tatsache beleuchtet, daß Luther die Rechtfertigung des Sünders bald als Gerechtsprechung, bzw. als Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, bald als Gerechtmachung beschreibt. Daß die justificatio ein justum reputare und ein justum efficere sei, das kann Luther in einem Atemzuge sagen. Man kann also im Sinne Luthers den obigen Satz, daß aus dem Glauben nicht die res, sondern die spes entstehe, auch umkehren und sagen: Aus dem Glauben, der die Rechtfertigung ergreift, entsteht tatsächlich auch eine res, denn die Rechtfertigung ist für Luther nicht bloß Sündenvergebung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern auch Umwandlung, Erneuerung des Menschen, wie ja auch die Gerechtigkeit Gottes für Luther die Macht ist, kraft deren Gott die Menschen gerecht macht. „Das Wort ward Fleisch, damit das Fleisch Wort werde und der Mensch die Gestalt des Wortes annehme." Der Schlüssel zum Verständnis dieser Aussage ist darin zu suchen, daß für Luther das Wort Gottes immer zugleich ein Handeln Gottes ist. Das Vergebungswort ist als Gottes Wort zugleich Schöpfungswort, das eine καινότης ζωῆς, eine Neuheit des Lebens schafft. Man wird an das Wort Jeremias erinnert, daß das Wort Gottes wie ein Feuer ist und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt. Indem Gott den Sünder rechtfertigt, führt er „den Tod des Todes, die Sünde der Sünde, das Gift des Giftes, die Gefangenschaft der Gefangenschaft herbei". Damit aber ist die Gestalt dieser Welt zersprengt, das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden. Diese entscheidende Wendung des Gedankens, welche das rechtfertigende Handeln Gottes erst in seiner letzten Tiefe umschreibt, wird dadurch hervorgerufen, daß Luther die Rechtfertigung des Sünders im Tode und in der Auferstehung Christi begründet sieht. Sie sind ihm nicht nur ein Zeichen unserer Gerechtigkeit, sondern sie bewirken sie. Darin liegt aber beschlossen, daß in der Rechtfertigung des Sünders eine radikale Neuprädikation und damit Neuschöpfung vorliegt. Es geht hier nicht um ein

verlängertes Diesseits, nicht um eine Neuwerdung im Sinne einer fortschreitenden Heiligung, sondern um das, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, was aber Gott bereitet hat denen, die ihn liebhaben. Dieses neue Leben, das Werk der rechtfertigenden Gnade Gottes, ist nicht mit einer falschen Innerlichkeit zu verwechseln im Sinne der Mystiker; denn inwendig bleibt der Mensch ein Sünder. Es ist ebensowenig Gegenstand der Erfahrung, vielmehr ist es verborgen mit Christus in Gott, so tief verborgen, daß es unter seinem Gegenteil verborgen ist, das Leben unter dem Tode, die Gerechtigkeit unter der Sünde, das Himmelreich unter der Hölle. Es kann nur vom Glauben erfaßt werden, der nach Hebr. 11 ein Nichtzweifeln ist an dem, das man *nicht* siehet. Wir befinden uns also im Bereich der letzten Dinge, im „eschatologischen Raum", wenn wir von der Rechtfertigung sprechen. Diese Gewißheit um dieses neue, durch das Vergebungswort Gottes gewirkte Leben im eschatologischen Sinne des Wortes ist der Hintergrund der Rechtfertigungslehre Luthers im Römerbrief von 1516. Schlatter streitet hier Luther gerade das ab, was ihm gegenüber Melanchthon *und* Osiander die charakteristische Färbung gibt. Jener hat die Einheit zwischen dem vergebenden und neuschaffenden Wort nicht mehr verstanden, und dieser hat nicht gesehen, daß diese Neuschöpfung ein eschatologischer Vorgang und damit ein schlechthin verborgenes, nicht anschaulich greifbares Geschehen ist. Von dieser Position Luthers aus empfangen auch die starken negativen Aussagen Luthers ihre besondere Bedeutung. Über ihnen liegt der Schein der letzten Dinge. Darum sind sie voller verborgener Positivität. Sie weisen hin auf jene ungeheuere eschatologische Spannung, die Luthers Auslegung durchzieht. Luther verwendet zwar diesen Begriff nicht, aber tatsächlich ist seine ganze Theologie mit ihren gewaltigen Paradoxien von dieser Spannung erfüllt.

Schlatter sieht ja gerade in dem Vorwalten dieser negativen Tendenzen ein charakteristisches Merkmal der Auslegung Luthers, die sie stark von Paulus unterscheidet. Er weist z. B. hin auf die durch den augustinischen Spiritualismus und die asketische Ethik der Kirche bestimmte negative Schätzung des Leibes im Verhältnis zur Seele, fernerhin auf das nicht durch den Begriff der Liebe, sondern den des Dienstes bestimmte Verhältnis zur Welt und zu den Menschen, auf die Gefahr der Entwertung alles Menschlichen angesichts der Einzigkeit und Hoheit Gottes, endlich auf den „geknechteten

Willen". Nicht als ob Paulus der Gedanke der göttlichen Alleinwirksamkeit fremd wäre, aber „weil er den ihn gestaltenden Willen als Gnade faßte, empfand er die ihm gegebene Liebe als seinen eigenen freien Willen". Wohl redet auch Luther von der Freiheit der geistlichen Liebe, aber sofort fällt auf sie ein düsterer Schatten, indem er zur Freudigkeit des Willens das Bewußtsein der Ohnmacht hinzufügt. Dieses paradoxe Zusammensein von Freudigkeit und Furcht und Zittern ist allerdings für Luther, und nicht nur für ihn, charakteristisch. Sollte er darin Paulus wirklich nicht richtig verstanden haben? Auf derselben negativen Linie liegt für Schlatter das Zurücktreten der „Gemeinde" und das Hervortreten des Ich, auf das sich das gesamte Interesse konzentriert — bei Rm. 1,18 denkt Luther nur an die Antastung der göttlichen Wahrheit und Ehre, nicht auch an den Rechtsbruch, durch den wir untereinander unsere Gemeinschaft zerstören — fernerhin in dem Vordrängen psychologischer Untersuchungen, die den eigentlichen Sinn des Textes umdeuten. Nach Schlatter deutet z. B. Paulus bei dem Urteil über die Judenschaft auf den Kontrast zwischen der hellen Erkenntnis und dem verwerflichen Handeln hin, während Luther den Gegenstand in das Handeln des Subjekts selber hineinträgt und den Zwiespalt im widerwilligen Gehorsam aufdeckt. Schon die religiöse Stärke, die sich des Gesetzes und Gottes rühmt, ist Schein und Lüge, wie auch das Handeln nicht erst im Effekt, sondern schon an der Wurzel sündig ist. Vom „offenkundigen Sünder nach der griechischen Weise wendet sich die Anklage zum heimlichen Sünder nach der jüdischen Weise". Oder die weltgeschichtliche Betrachtung von Rm. 5, 12 wird durch psychologische Analyse über das Wirksamwerden der Erbsünde im Menschen ersetzt. „Nicht durch Analyse des seelischen Geschehens, sondern durch Wahrnehmung des der Menschheit bereiteten Zustandes gewinnt Paulus den Vordersatz, der ihm die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in Jesus verständlich macht."

Wieder drängt sich hier die Beobachtung auf, daß Luther, vom Gottesgedanken überwältigt, sich von dem Boden der konkreten menschlichen Verhältnisse loslöst, während Schlatter durch seinen starken Realismus dahin geführt wird, gerade die geschichtlichen und natürlichen Grundlagen und Ausgangspunkte ins Auge zu fassen und festzuhalten. Andererseits gibt gerade jene Blickrichtung nach innen, die wir bei Luther finden, die sozusagen viele Kreise überspringt und auf das Zentrum zufährt, seinem Angriff jene un-

geheuere, alles aushöhlende und erschütternde und unaufhaltsam bis auf den Grund hindurchstoßende Wucht. Gerade in seinen „psychologischen Untersuchungen" trägt Luther den Angriff bis in die vordersten Linien vor. In dieser mächtigen, nach der Mitte zu strebenden Gedankenrichtung Luthers einerseits und dem realistischen, jeglichem Spiritualismus feindselig gegenüberstehenden Anliegen Schlatters andrerseits dokumentiert sich wieder jener tiefe Unterschied, welcher die Grundzüge in der Theologie der beiden Ausleger bestimmt. Es ist die verschiedene Auffassung von dem Verhältnis zwischen Natur bzw. Geschichte und Gnade. Das tritt besonders beim dritten Abschnitt über das Gesetz hervor.

Luther kennt nach Schlatter das Gesetz als Bezeugung des göttlichen Willens. Er weiß um die zerstörende Wirkung des Gesetzes, aber er ehrt es mit Paulus als Gottes heilige Ordnung, der wir unbedingt Unterwerfung schulden. Ebenso macht er sich auch die Paulinische Predigt von der Freiheit vom Gesetz zu eigen, in der zwiefachen Erkenntnis, daß es auch weiterhin richtend und tötend am alten Menschen handelt, und daß die Freiheit vom Gesetz nicht eine müssige Beschaulichkeit schafft, sondern den Willen erweckt, um gehorsam vor Gott zu wandeln. Trotz dieser evangelischen Erkenntnis gelingt aber nach Schlatter Luther nicht die völlige Beseitigung der in der Kirche heimisch gewordenen vorchristlichen Gesetzespredigt. Hieher gehöre die nomistische Verwendung der Schrift, welche die Zitate als Beweise betrachtet, wo Paulus doch nur von der Schrift bezeugt sein läßt, was in Christus offenbar geworden ist. Hieher ferner die nomistische Deutung der Geschichte, die nur insofern für uns bedeutsam ist, als sie Vorbilder und Beispiele schafft. Hieher endlich das Mißverständnis vom Maß des Glaubens. Während der Glaube für Paulus jeweils etwas ganz Individuelles und darum auch mit einer unaufhebbaren Grenze versehen ist, sind für Luther, meint Schlatter, Unterschiede des Glaubens nur Mängel, an denen die Sünde offenbar wird. Darin liege aber eine nomistische Vergewaltigung eines schöpfungsmäßigen Tatbestandes. Eine weitere wesentliche Verkürzung der Paulinischen Aussage über das Gesetz zeigt sich nach Schlatter in dem Urteil über das vom Gesetz Gebotene. Der Inhalt des Gesetzes werde nicht durch konkrete Berufsaufgaben bestimmt, sondern durch die Hoffnung auf unsere künftige Vollendung. Er werde von allen Motiven losgerissen, die unsere eigene Selbsterhaltung oder das Glück der anderen im Auge haben und einzig und allein auf unsere über-

irdische Zukunft gelenkt. Aber dann sei die Buße „nichts als die Sehnsucht nach einem uns jetzt unmöglichen Zustand, aber nicht die entschlossene Beseitigung des Bösen in dem unserer Macht übergebenen Bereich". Damit hänge zusammen, daß Luther der Natur den Krieg erklärt: Das Natürliche ist nach ihm sündlich, denn es ist der Widersacher einer ganz rein auf Gott gerichteten Liebe, das Natürliche wird zum ἀδιάφορον entwertet, das wir dadurch beseitigen, daß wir seinen Einfluß ohne Schaden leiden. Für Paulus aber ist das Natürliche nicht ein ἀδιάφορον, vielmehr wird es zur Waffe der Gerechtigkeit. Diese Stellung Luthers zur Natur habe ihren Grund darin, daß er beständig nur den Gegensatz im Auge hat: Entweder wir selbst oder die Gnade. Es fehle ihm der Schöpfungsbegriff. Das, was durch die Schöpfungsordnung wird, falle nicht unter die Kategorie Gnade, entstehe auch nicht aus sich selbst, sondern durch Gott. Bei dieser Auffassung des Gesetzes, wie sie sich in der Auslegung Luthers findet, trete endlich auch die Größe dessen, was das Gesetz schafft, zurück. Es sei nicht mehr das Band, das viele einigt, sondern es wende sich an die vereinsamte Seele. Damit werde es zu einer von ganz bestimmtem Inhalt losgerissenen und in unerreichbare Höhen hinaufgetriebenen abstrakten Norm. Das Verbot werde die Hauptsache. Das vom Gesetz Gebotene beschäftige die Auslegung nicht. Darum komme es auch innerhalb der menschlichen Geschichte nicht zu einem gehorsamen Handeln nach Gottes Gebot, auf dem sein Wohlgefallen ruht. „Es gibt also in der Kirche und jenseits der Kirche nur Sünde, in der Gemeinschaft der Glaubenden begnadigte Sünder, darum vergebene Sünden, jenseits der Kirche gerichtete Sünder, darum strafbare Sünden." Darin liege aber nicht nur die Auflösung aller sittlichen Unterschiede in der vorchristlichen Menschheit, sondern auch der Unterschied zwischen dem christlichen und nicht christlichen Handeln verblasse. Entscheidend ist auch hier das Verständnis von Kapitel 7, wo nach Luther Paulus ja nicht das beschreibt, was das Gesetz, sondern was der Heilige Geist wirkt. Luther selber, urteilt Schlatter, scheute sich nicht vor dieser ständigen Selbstverurteilung; die große Schar derer aber, die sich zur neuen Kirche sammelten, erhielten durch diese Auffassung keine ausreichende Anleitung für die Tat, zu der sie doch beständig berufen wurden.

Zweifellos ergeben sich alle diese Einwände Schlatters in geradliniger Folgerichtigkeit aus den Grundvoraussetzungen seiner Theologie. Jeder, der sich mit Luthers Römerbriefvorlesung be-

schäftigt, wird sie sorgfältig erwägen müssen und sie als ein fruchtbares Korrektiv zu würdigen wissen. Eben darin besteht ja der Wert dieser Schrift Schlatters. Im allgemeinen ist noch zu fragen, ob nicht das Vordringen der scharf negativen Tendenzen in Luthers Auslegung aus der Notwendigkeit des καιρός heraus zu begreifen ist, aus dem Gebot der geschichtlichen Stunde. Denn es handelt sich darum, in einer völlig sicher gewordenen und von der „Theologie der Herrlichkeit" lebenden Kirche die „Theologie des Kreuzes" aufzurichten, damit aber auch das magnificare peccatum in den Vordergrund zu rücken. Dieses Verständnis des Paulus hat ja auch Luther nicht gehindert, in der Folge mit einer Fülle von praktischen Vorschlägen hervorzutreten, wie aus dem Schrifttum der nächsten Jahre deutlich zu ersehen ist. Daß Gott wirklich Gott sei und ihm allein die volle Ehre gegeben werde, das war das eine und einzigste Anliegen Luthers. Dieses Überwältigtsein von der Einzigkeit und Hoheit Gottes, von seiner „süßen Wundertat" in Christus Jesus, in einer die Schöpfungsordnung und alle konkreten, natürlichen und historischen Tatbestände und Voraussetzungen oft rücksichtslos verkürzenden grandiosen Einseitigkeit, die sich in dem mächtigen Drängen des Geistes nach der Einheit, nach der Mitte zu äußert, ist uns immer wieder als das entscheidende Charakteristikum Luthers entgegengetreten. Er denkt grundsätzlich vom zweiten und dritten Glaubensartikel aus, vom Kreuz und der Auferstehung Christi und vom futurum resurrectionis aus. Losgelöst von ihnen und für sich allein bestehend, lastet auf dem ersten Artikel, auf der ganzen Schöpfungsordnung und Geschichte das göttliche Todesgericht, die Nacht des Urfalles, während Schlatter dem ersten Artikel ein gewisses Eigenrecht zubilligt. In dieser vollständigen Hinwendung hin auf das Unsichtbare, auf den Gott, der in Christus offenbar ist in seiner Verborgenheit und verborgen in seiner Offenbartheit, in diesem radikalen Denken vom Ende, vom Tode, besser von der Auferstehung der Toten her verrät sich jene eschatologische Grundhaltung, die Luthers Auslegung in ihrer letzten Tiefe beherrscht. Mehr als von irgend einem anderen Werke gilt von diesem Buche „spirat resurrectionem", es atmet Auferstehung. Hier in diesem eschatologischen Orte liegt die Schlüsselstellung, von der allein Luthers Auslegung des Römerbriefes zu verstehen ist. Von hier aus hat aber auch eine kritische Würdigung der Theologie Schlatters einzusetzen.

Führt die Rechtfertigung aus dem Glauben notwendig zur Verweltlichung und zu Isolierungen?

Von

S. v. d. Trenck

Die vorstehende Frage, in welcher sich zurzeit der vielleicht sachlichste, aber auch tiefste und darum gefährlichste Vorstoß nachdenklicher katholischer Kreise gegen evangelisches Glaubensleben konzentriert, wird von neuem angeregt durch zwei Werke Erich Przywaras über katholische religiöse Prinzipienlehre (Religionsphilosophie). *)

In beiden führt E. Przywara seine umfassenden und eindringenden Untersuchungen über religionsphilosophische Grundprobleme, wie er sie in „Newman" begonnen, in „Religionsbegründung" und „Gottgeheimnis der Welt" **) fortgeführt hat, weiter durch. Immer mehr tritt ihm aus der Fülle der Gegensätze, die er in ihrer Zusammengehörigkeit und inneren Verbundenheit zu schauen versucht, als Hauptgegensatz aller Religionsbetrachtung „Gott über uns oder Gott in uns", also die Frage von Transzendenz und Immanenz, in den Vordergrund, d. h. dieselbe Frage, die innerprotestantisch zwischen den beiden Lagern des Protestantismus, dem des 19. und des 20. Jahrhunderts, im Mittelpunkte steht.

Schon im erstgenannten Werk, das eingänglich geschrieben ist, durch einen reichen Anmerkungsapparat aber auch wissenschaftliche Ansprüche befriedigt, stellt er diese Antithese ins Zentrum und behandelt daneben nach einer vorausgeschickten allgemeinen Orientierung über die Gottesfrage die Gegensätze: „Gott der Neuzeit und Gott der Antike", „Gott der Idee und der Geschichte", „Gott der Seele und der Gemeinschaft". Das Werk ist aus Vorträgen des Jahres 1924 entstanden, aber bis Juni 1925 auf den wissenschaftlichen Stand gebracht. Wie immer erfreut bei Przywara die innere Hingabe an die Fülle der Meinungen, der Wunsch und die Fähigkeit, jedem gerecht zu werden und dabei doch über der Menge der Nuancen die eigene große Linie nicht zu verlieren. Seine Fragestellungen sind auch hier fruchtbar und die Antworten so nach Möglichkeit objektiv gehalten, daß auch der von anderem Standpunkt Ausgehende ihm in der tatsächlichen Charakterisierung der religiösen und Konfessionstypen weitgehend folgen kann, wenn er auch naturgemäß in der Wertung der so charakterisierten Gestaltungsformen seine eigene Auffassung zur Geltung bringen wird. Gewiß sind die Werke ihrem letzten Instinkte nach Apologie des Katholizismus, wenn sie das, was

*) Gott, fünf Vorträge über das religionsphilosophische Problem von P. Erich Przywara S. J. 1926. Oratoriums-Verlag München. — Religionsphilosophie katholischer Theologie, von P. Erich Przywara S. J. in Handbuch der Philosophie, von A. Baeumler und M. Schröter. Oldenbourg München.

**) Verlag Herder Freiburg bez. Theatinerverlag München.

wir an ihm „weltlich" zu nennen geneigt sind (mit Unwertvorzeichen), ihrerseits mit dem Wertvorzeichen maßvoller „Kreaturbejahung" als der gottgewolltesten Form des Gottesdienstes versehen oder den (negativ gesagt) „Synkretismus" des katholischen Dogmas positiv als „Fülle der Spannungseinheit unendlicher Gegensätze" zu fassen suchen. Aber solche Apologie verletzt nicht, weil sie an den Tatsachen nicht rüttelt, sondern nur das tut, was jedermanns Recht ist: den unverfälschten Tatsachen die für seine Grundanschauung günstigsten Wertseiten abzugewinnen.

Negative Kritik treibt Przywara nur insofern noch etwas, als er in sachlicher Form, aber in diesem letzten Punkte doch ohne eine der Wichtigkeit der Frage und des Angriffs entsprechende noch tiefere, allertiefste Grunduntersuchung darüber, ob Gottes Wesen, Wirken und Wert überhaupt unterschätzt werden *kann*, die These verficht, Gott werde im evangelischen Glauben der Reformatoren zu stark betont, und an sie die weitere These anknüpft, daß aus dieser Überbetonung des transzendenten Gesichtspunkts im positiven Protestantismus mit Notwendigkeit kraft einer gesetzmäßigen Reaktion eine einseitige Überbetonung des *menschlichen* Elements, des Immanentismus, im liberalen Protestantismus folge, womit für den positiven evangelischen Menschen also nach seiner Meinung der Stab über den Positivismus selbst gebrochen sein würde. Daß diese These der Dynamik der Dinge und der ohne unser Zutun wirkenden Schwerkraft des Kreatürlichen nicht gerecht wird und sich mit der Frage auch nicht einmal *auseinandersetzt*, ob diese Schwerkraft nicht so groß ist, daß der Auftrieb der Gottesbetonung als Gegenkraft *gar nicht stark genug sein kann* und der Ausgleich sich praktisch gerade dann am besten und gottgewolltesten ergibt, wenn die wenigen religiös Wirksamen scheinbar die Kreatur ganz vergessen, das alles habe ich bereits an anderer Stelle erwähnt. (Hüben u. Drüben II ff. Eckart 1925.) Für Auseinandersetzungen dieser Art müssen eben, wie im Eckart-Ratgeber 1926, Religionen des Ostens, vom Unterzeichneten dargelegt, die Untersuchungsgrundlagen über den Rahmen des Christentums hinaus gezogen und insbesondere chinesische, vor allem indische Fragestellungen mitberücksichtigt werden. Der Gegensatz Immanentismus-Transzendentismus führt letzten Endes weiter zu dem von Pantheismus und Theopanismus und dieser, wie überhaupt das von Przywara hervorragend behandelte Polaritätsproblem, zur Frage linearen oder kreisförmigen Denkens.

Das zweitgenannte Werk, schwer, tief und gehaltvoll und vielleicht die bisher geschlossenste Darstellung der Przywara'schen Lehre, und damit bei dem wissenschaftlichen und menschlichen Range dieses Forschers, der zum Beispiel auch als erster im jenseitigen Lager und lange vor vielen Evangelischen Karl Barth erkannt und mit warmer und ehrlicher Verehrung und Freude anerkannt hat, eine der grundlegendsten Erörterungen katholischen Wesens überhaupt, gibt auf geringem Raum in starker Konzentration eine allgemeine Problematik des Religiösen als Vorbau und Unterbau, auf dem sich die eigentliche, spezifisch-katholische dogmatische Religionsbegründung erhebt, während der dritte Teil einen kurzen Aspekt katholischer Dogmengeschichte, wieder unter dem Gesichtspunkt des Transzendentismus und Immanentismus, darstellt.

In allen drei Teilen werden die zugehörigen Fragen des „Soseins-Problems" (darunter versteht Przywara den *Inhalt* der Religion) und

des Daseins-Problems, (Ursprung und Herkunft der Offenbarung) untersucht. Auch hier sucht Przywara nachzuweisen, daß überspannten Transzendentismus mit Notwendigkeit in Immanentismus überschlägt und deshalb die von ihm im Neuthomismus, wie er ihn versteht, erblickte gemäßigte Synthese beider die innerkatholisch wie gesamt-christlich wie überhaupt religiös befriedigendste Lösung darstellt.

Im übrigen scheint aber hier ein bemerkenswerter Fortschritt gegen die bisherigen Werke vorzuliegen, indem Przywara nunmehr doch, was nur begrüßt werden könnte, wenigstens in der einen Hälfte seiner weiter entwickelten Problemstellung von der dem von Natur ewigkeitserfüllten Menschen unbefriedigend erscheinenden, auch in der Form der bloßen Analogie (analogia entis des Thomas von Aquino) unbefriedigend erscheinenden Invergleichsetzung der Kreatur mit Gott zu der dem wirklichen Machtverhältnis entsprechenden Überbetonung Gottes fortschreitet. Nur hinsichtlich des Inhalts der Religion stellt er noch den Gott in uns mit dem Gott über uns ins Verhältnis zweier im Gleichgewicht schwebenden Wagschalen, während er in der Frage des Ursprungs und der Herkunft der Offenbarung nunmehr Anlaß nimmt, ausdrücklich zu betonen, daß hier die göttliche Seite überwiegt. Der Extrakt seiner Lehre ist also nunmehr, und damit kann man sich immerhin schon mehr befreunden (Seite 67) „Gott in = über Geschöpf, und dies von Gott her". Damit wird Gott sozusagen doch schon zum großen Teil in sein Recht eingesetzt. Die Kreaturbejahung gewinnt dadurch den Charakter der Erfüllung einer göttlichen Anordnung, und der Gesamtakzent ist eben doch nicht mehr auf die Mittellinie zwischen Gott und Geschöpf, wenn es eine solche überhaupt geben könnte, gelegt, sondern deutlich nach der göttlichen Seite hin verschoben. Damit fällt aber auch die polemische Möglichkeit, den positiven und insbesondere den neureformatorischen Protestantismus durch den protestantischen Liberalismus insofern ad absurdum zu führen und zu erledigen, als dieser eine notwendige Folge jenes darstellen soll (wobei die Wertlosigkeit des Liberalismus außerdem unterstellt wird, und zwar von dem stark, mindestens halb, immanentistischen Standpunkt der vorgehenden Bücher aus auch subjektiv zu Unrecht) in sich zusammen und zeigt zugleich, daß der Versuch, den Protestantismus religionsphilosophisch vom katholischen Standpunkte aus mit zwingenden Gründen zu widerlegen, auch auf diese Weise nicht durchführbar ist, wie denn auch der Verfasser in einem späteren Aufsatz in „Stimmen der Zeit" Bd. 111 S. 432 sich genötigt gesehen hat, den letzten Wesensgegensatz der Konfessionen in den juristischen Kirchenbegriff der römischen Kirche zu verlegen. *)

Trotzdem bieten diese Untersuchungen ein weit über das Maß des sonst üblichen hinausgehendes Interesse. Nur wird eben der thomistische Analogiebegriff, um der heutigen oder gar zukünftigen Welt- oder Gottesvorstellung brauchbare Hilfslinien zu geben, mit dem Leibniz'schen Begriff der Unendlichkeitsrechnung vermählt werden müssen. Er und er allein bietet für den, der nach so präzisen Ausdrücken für religiöse Dinge dürstet, den geeigneten Vergleichsbegriff, bei dessen wohlverstandener Anwendung Luther und Thomas

*) „Demgegenüber ist es das alles entscheidende für katholische Glaubensauffassung, daß in den Glaubensakt selber das Moment der sichtbar-juridischen Kirche eingeht." (Sperrung vom Berichterstatter.)

von Aquino *) in dieser Frage nicht mehr so sehr auseinandergehen dürften. Thomas von Aquino mag mit dieser Analogie vielleicht nicht so sehr eine Gleichwertigkeitsanalogie gemeint haben, als diejenige sehr entfernte, sehr „anologe" Analogie, die, über die endlichen Zahlen hinwegspringend, auch zwischen dem unendlich Großen und unendlichen Kleinen, Gott und Kreatur, noch besteht. Und ob Luther mit den Worten, die die Kreatur als nichtig bezeichnen, sehr viel anderes gemeint hat? Ob er sie der Existenz nach hat leugnen, effektiv = Null setzen wollen, oder ob er vielleicht auch nur ihre Kraft und ihren Wert als unendlich klein vor dem Allmächtigen und allein Guten empfand, so daß Akzentverschiebung vorgelegen hätte, wo Gegensatz erscheint?

Die von allem Unwesentlichen freie, in den Kern dringende Untersuchung muß als bedeutsamer Fortschritt religiöser Erkenntnis überhaupt und der Erkenntnis der letzten metaphysischen Unterscheidungsgrundlage der christlichen Bekenntnisse ernste Würdigung beanspruchen und wird hoffentlich dazu dienen, das Niveau der konfessionellen Auseinandersetzung weiter zu heben und diese selbst zu befruchten und zu beleben. Eine innerliche Verarbeitung dieser Gedankengänge ist nicht nur Belehrung, sondern auch Gewissensschärfung gerade für den Protestanten, und gerade wir können nicht dankbar genug für eine solche ernste Anregung zur Selbstkritik sein und sie in diesem Sinne benutzen.

Unsererseits werden wir aus brüderlicher Pflicht den katholischen Forscher zu fragen haben, ob nicht, gerade wenn man an diesen Grundunterschied von Gott über uns und Gott in uns, Transzendentismus und Immanentismus, Charakterisierung und Wertung anknüpft, die Stellung des Priesters und des Papsttums im Katholizismus sowohl den Gott über uns abschwächt, weil sie ihn durch menschliche Kreatur theoretisch vertreten und praktisch leicht ersetzen läßt, als auch den Gott in uns, weil der Nichtpriester dem Priester jene höhere Gewalt zuerkennen muß. Auch Przywara selbst erkennt in gewisser Weise diese Frage, und kämpft gegen „Kirchenvergötzung", ein Begriff, der prägnant und glücklich das zum Ausdruck bringt, was als nur spezifische Gefahr des Katholizismus erscheinen kann. Das Gleiche gilt von der zweiten, nicht so originellen, aber auch keineswegs leicht zu nehmenden Kritik des evangelischen Glaubens, daß er als zu individualistisch keine Kirche entstehen lasse. Auch sie kann man gewissenhaft in sich verarbeiten, wird dabei aber die Gegenfrage nicht unterdrücken dürfen, ob der Absolutismus des Vaticanums überhaupt noch Gemeinschaft genannt werden kann, und ob eine geschichtliche Tatsache werdende Seelenverwaltung mit diktatorischer Gewalt — bei allen Vorzügen, die ihr in anderer Beziehung anhaften mögen — Individium und Idee überhaupt noch bestehen läßt. Andrerseits wird die evangelische Einstellung aus Przywaras Synthesen lernen können, daß sich auch orthodoxer und liberaler Protestantismus nicht als feindliche Brüder, sondern als notwendige Bestandteile einer höheren Einheit, jedenfalls — wie letzten Endes auch die Konfessionen selbst — der Aufgabe nach zu fühlen suchen sollten.

Aufgabe im doppelten Sinne: Jede sich selbst Aufgabe, die Akzentseite, die Gott ihr anvertraut hat, in demütiger Fügung in die für gewisse Zeit von Gott gewiß nicht ohne Grund gewollte Arbeitsteilung tiefer und reiner aus-

*) Auch Josef Wittig!

zuarbeiten. Und jede der andern Aufgabe, um die andere in diesem Streben klar und bewußt, bewußt ihrer Fülle und ihrer Grenze, und liebebereit bei aller Energie zu erhalten. So aufgefaßt können derart tiefgreifende Auseinandersetzungen nur allen Seiten zum Segen gereichen.

Dann wird man aber auch als Erich Przywara nicht bei der Bejahung der in der Überschrift dieser Zeilen gestellten Frage als der Weisheit letztem Schluß verbleiben, sondern höchstens zu der Formulierung kommen dürfen, daß die evangelische Einstellung die mit dieser Fragestellung bezeichneten Gefahren mit sich bringen *könne*. Wenn sich so die Konfessionen, statt sich gegenseitig Fehler vorzuwerfen, zunächst einmal auf die mit dem jeweiligen Standpunkt des andern verbundenen *spezifischen Gefahren*, die Fehler seiner Vorzüge, freundschaftlich aufmerksam machen, und dasselbe auch innerhalb der verschiedenen Lager des Protestantismus befolgt wird, dann wird der Betroffene nicht mehr verletzt sein, sondern sich sagen, daß Gefahren dazu da sind, um überwunden zu werden. Das gilt von der evangelischen Gefahr zu großer Weltverneinung oder zu starker Individualisierung und Spiritualisierung ebenso wie von der katholischen Gefahr der Verweltlichung, Kirchenvergötzung und Überorganisation, oder wie man das auf beiden Seiten kurz mit Schlagworten nennen mag. Auch hier glaubt der Denkende beider Lager, diese Gefahren ohne Aufgabe des Grundstandpunkts vermeiden zu können, kämpft jedenfalls um ihre Vermeidung und glaubt an deren Möglichkeit. Und so muß es sein.

Absolute Stellungnahmen

Von

Hermann Zeltner

„Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion", so lautet der Untertitel des 1925 im Verlag der Philos. Akad. in Erlangen erschienenen Buches von Kurt Stavenhagen „Absolute Stellungnahmen". „Ontologisch" in dem Sinne, daß ihre Ergebnisse wohl a priori denkbar zu sein, nicht aber ihre Entsprechung in der Welt psychischer oder sonstwie realer Tatsachen zu haben beanspruchen. Die so konstituierte Entität „Religion" gewinnt St. aus einer Untersuchung der religiösen Noesen,*) die sich nicht gattungsmäßig, sondern nur als absolute (entsprechend dem Gegensatz „profan-heilig") von andern relativen Noesen unterscheiden können. Dieser Bedingung genügen die stellungnehmenden Noesen, die Gesinnungen; an Liebe und Verehrung bezw. deren Gegenbildern werden **) folgende Gesetzmäßigkeiten aufgewiesen:

1. sie sind auf das im Objekt (am stärksten in Persönlichkeiten) inkarnierte „Wesen" gerichtet: „sinngemäß" antwortet Liebe auf Güte, Verehrung auf Selbständigkeit;

2. sie entsprechen als solche der mehr oder weniger großen Wesens„fülle" des beschränkten menschlichen Ich („der Mensch ist nicht die restlose Totalinkarnation eines bestimmten „Wesens"") und sind darum relativ;

3. in ihnen vollzieht sich eine „Selbstformierung" des Ich dem Gegenstand gegenüber (Wir „tun mit uns selbst etwas");

4. sie treten auf als Akt (Stellungnehmen) und als Zuständlichkeit (Stellung);

5. aus den Stellungen sind abzuleiten die „umgeschalteten" Stellungen: durch eine „Gewichtsverlagerung von der Objektseite auf die Subjektseite wird z. B. aus Verehrung Demut, aus Liebe Heimischsein;

6. es gibt „Verschmelzungen" gleichsinniger (z. B. positiver) Stellungnahmen: „liebende Verehrung", „aufblickende Liebe". —

Die relativen Stellungnahmen enthalten in sich den Hinweis auf die absoluten: sie haben die Tendenz, ihr Noema zu vertiefen, gehen eigentlich auf den Gegenstand als Ganzen, und setzen ja schon als solche (relative) ein unbeschränktes Urbild voraus, das in der religiösen Stellungnahme (Verschmelzung von schlechthinniger Demut oder Nichtigkeitsbewußtsein mit schlechthinnigem Geborgenheitsbewußtsein gegenüber Gott als dem Unerbittlichen und Schlechthin-Väterlichen [R. Otto!]) gefunden wird.

In den letzten Kapiteln wird eine Theorie religiöser Erkenntnis gegeben: wie Stellungnahmen überhaupt nur aufgrund anschauender Akte vollziehbar

---

*) Noësis = Bewußtseinsvorgang
Noëma = das objektive Korrelat
} im ontologischen Sinn.

**) Bei St. in etwas andrer Reihenfolge.

sind, so sind absolute Stellungnahmen nur aufgrund von Offenbarung zu denken. Der Gegenstand solcher Offenbarung kann aus der sie überdauernden religiösen Stellung (umgeschalteter Art) „im Innesein ihrer selbst" erschlossen werden. Über diese „innere Erfahrung" hinaus greift seine „Verlängerung in die Außenwelt", das Ahnen, das mit subjektiver Evidenz Aussagen über den Gegenstand, das „X" der Offenbarung zu machen gestattet. Solche Evidenz vermag sich zu „übertragen" (Glaubensgemeinschaft, Begriff des Mittlers), oder aber: das neue psychische Leben vermag die (damit immer noch in Akten „fundierten") „Religionsüberzeugungen" anderer Menschen zu „stützen". Die „Ganzandersartigkeit" religiöser Stellungnahmen begründet die Gewißheit und Unangreifbarkeit religiöser Überzeugungen. Dagegen sind diese kein Gegenstand möglicher Wissenschaft. Die Religionswissenschaft ist Erfahrungswissenschaft aposteriorischer Art und gründet sich auf die Stellungnahmen selbst. Theologie wäre dagegen die apriorische Wissenschaft „von der absoluten Welt als bloß ontischer Idee"; ihr Ausgangspunkt wären entweder die religiösen Noesen (so St.) oder die relativen Noemata, deren absolute Gegenbilder sie zu entwerfen hätte. —

Kritisch ist zu sagen, daß die Analysen namentlich des ersten Teils ausgezeichnet durchgeführt sind. Das überrascht nicht bei der „verehrend-liebenden" Stellung des Autors zu den Arbeiten der Phänomenologie (ungezählte Zitate!). Die Beurteilung des Buches von der in vielen Punkten durch ihre Probleme der Fragestellung des Buches benachbarten Theologie aus ist jedoch durch die geringe metaphysische und erkenntnistheoretische Fundierung sehr erschwert. Während etwa Kant jede metaphysische Gesetzmäßigkeit durch Aufweis entsprechender Denkformen in der Gesamtstruktur des Bewußtseins verankert, ist das Apriori *) „Religion" bei St. nicht ebenso legitimiert. Wir weisen nur hin auf die Unvollständigkeit der Deduktion: Liebe und Ehrfurcht, zunächst (S. 39) nur beispielsweise herangezogen, gelten später (S. 346) ohne weitere Begründung als „die beiden möglichen Arten von Religion". Wenn wir die („sinngemäße") Entsprechung von relativer und absoluter Liebe bezw. Verehrung einerseits und partieller und totaler Inkarnation von „Wesen" andrerseits zugeben — dazu wäre eine Klärung des Personbegriffs notwendig —, so hat St.'s Gottesbegriff den Wert einer regulativen Idee. Und auch dann mag zwar apriorische Begründung in reinen Gesetzmäßigkeiten möglich sein, nicht aber die Sachverhalte selbst rein analytisch aufzufinden. „Religion" ist eben nicht wie die Zahl oder die geometrische Figur ein Apriori, das in reiner Anschauung gegeben wäre: St. selbst nennt als Voraussetzung ihrer Existenz, also wenigstens mittelbar konstitutives Element die Offenbarung. Er faßt freilich diesen Begriff rein formal als Manifestation „Gottes". Uns ist (theologisch — aber wer vermag hier einfach zu trennen?) Offenbarung notwendig verbunden mit dem Wort Gottes, das nicht formal, abstrakt, allgemein, sondern „denkbar" konkret ist. Damit ist schon gesagt, daß

*) Das „Apriori" hat natürlich im Sinne St.'s (wie auch bei Edm. Husserl) zunächst einen weiteren Sinn als bei Kant; aber wenn wir eine Einordnung in eine erkenntnistheoretisch fundierte Metaphysik fordern, so wird eine Bezugnahme auf Kant nicht irreführen können; begründet ist unsere Forderung in der von St. selbst vorgenommenen und notwendig vorzunehmenden Beziehung auf geschichtlich-empirische Erscheinungen.

es sich bei Offenbarung um Wahrheit handelt, freilich Selbstmitteilung Gottes (der Hinweis darauf, daß St. das Moment der Aktualität stark hervorhebt, sei nicht unterlassen), aber im Wort, d. h. unbedingt synthetisch. Daß wir darin das Entscheidende sehen müssen, zeigt sich am Begriff der Sündenvergebung im Sinne der Rechtfertigungslehre, für den St. keinen Ort hat. (Man vergl. Abschnitt 17.) Die Möglichkeit einer Scheidung von allgemeiner und spezieller Offenbarung ist damit noch nicht einmal berührt. Abgesehen aber davon, daß durch das Moment der göttlichen Wahrheit (die immer aktuell bleibt!) die Gottesbeziehung des Menschen eine andre wird als durch das (auch bei St. von Gott abhängige) „Erlebnis" der Stellungnahme, ist Offenbarung für die Religion etwas wesentlich Konstitutives, das ihre analytisch-apriorische Deduktion endgültig ausschließt.

Ein andrer Einwand erhebt sich, wenn St. das Moment der Furcht aus der Religion ausschließen will (er widerspricht in diesem Punkt ausdrücklich Karl Barth, der jedoch „den Abgrund zwischen der Religion und ihren in der Geschichte auftretenden Relativierungen gesehen" hat, vgl. S. 140): „Furcht wofür", also z. B. für die eigene Seele, ist nach ihm mit absoluter Verehrung unvereinbar. Aber hier steht in Wirklichkeit existentielles Denken gegen eine Abstraktion. Umgekehrt bemerken wir eine typisch „ästhetische" Fassung des Religionsbegriffs bei St., vor der ihn auch seine Orientierung an stellungnehmenden Akten nicht bewahrt. Ein Hinweis auf die Ottoschen Termini mag für diese Behauptung genügen.

So wäre unser Ergebnis neben vielen Wahrheitsmomenten, die das Buch zweifellos enthält, die jederzeit auch für die Theologie wichtige Beobachtung, daß ein konkret-existentielles und damit zugleich synthetisches Denken gefordert ist, wo es sich um die Frage nach dem Wesen der Religion handeln soll. —

Nürnberg. Hermann Zeltner.

Mitteilungen

Von Karl Barth erscheint Ende November „Die Dogmatik im Entwurf" 1. Band: Prolegomena: Die Lehre vom Worte Gottes (476 S., 12 bzw. 14 M.) Christian Kaiser-Verlag, München. Gleichzeitig erscheint im gleichen Verlag von ihm eine Erklärung des Philipperbriefes (132 S., 3.50 M. bzw. 5.20 M.) und von Eduard Thurneysen gesammelte Aufsätze unter dem Titel: „Das Wort Gottes und die Kirche" (231 S., 5.50 / 7.00 M.). Diese Vorträge enthalten die von Eduard Thurneysen in unseren Heften veröffentlichten Aufsätze grundsätzlichen Charakters, darunter auch der wichtige Aufsatz über „Schrift und Offenbarung", der in dem viel verlangten, aber leider vergriffenen Heft 6 vom Jahre 1924 veröffentlicht wurde. Neu sind unsern Lesern die umfangreichen Vorträge „Das Wesen der Reformation", „Vom Wesen der Kirche", „Die Aufgabe der Theologie". Dieser letzte Aufsatz setzt die Diskussion fort, die in unseren Heften bei Anlaß der Peterson'schen Broschüre geführt wurde und die Friedrich Gogarten in seiner neuesten Veröffentlichung „Theologische Tradition und theologische Arbeit", wieder aufnimmt (Hinrichs, Leipzig, 55 S., 2 Mark). Diese Arbeit Gogartens enthält gleichzeitig eine wichtige Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus und seiner Beurteilung durch Emanuel Hirsch. Da hier ebenso, wie in dem Aufsatz „Protestantischer Glaube" (Zeitwende 1927 Heft 10) die gleiche Frage verhandelt wird, wie in dem Vortrag „Was ist Gottes Wort", seien unsere Leser nachdrücklich darauf hingewiesen. Beide Veröffentlichungen sind wichtige Ergänzungen zu dem, was Gogarten in seinem Nachwort zu den Lutherpredigten (Diederichs, Jena) und in seinem Buch „Ich glaube an den dreieinigen Gott" (ebenda) ausgeführt hat. Bei dieser Gelegenheit verweise ich diejenigen Leser, die noch nicht davon Kenntnis nehmen konnten, auf Gogartens prinzipielle Erklärung zur Frage der Editionsmöglichkeit von Predigten Luthers in den „Theologischen Blättern" 1927, Nummer 8 (Hinrichs, Leipzig). M.

Berichtigung

Auf S. 389 Zeile 2 von oben lies statt „Vertikale": „Wagrechte".

Verantwortl. Herausgeber: Pfarrer Georg Merz in München, Arcisstr. 44/II.
Druck von Albert Sighart, Fürstenfeldbruck.

books2ebooks.eu

www.books2ebooks.eu

books2ebooks.eu

Tartu Ülikooli Raamatukogu

TARTU ÜLIKOOL
RAAMATUKOGU