books2ebooks.eu

Zwischen den Zeiten : eine Zweimonatsschrift 1926, Jg.4

1926

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

Zwischen den Zeiten

Eine Zweimonatsschrift

i 16018898

Dreizehntes Heft
4. Jahrgang / Heft 1

Chr. Kaiser Verlag München
1926

Der Umschlag wurde von Fritz Lometsch in Kassel gezeichnet. Den Druck besorgte die Firma C. Brügel & Sohn A.G. Ansbach. Copyright 1925 by Chr. Kaiser Verlag München.

Printed in Germany.



Verantwortlicher Herausgeber: Georg Merz, Pfarrer und Studienprofessor in München 42, Stadtlohnerstraße 9/II. An ihn sind die Schriftleitung betreffende Zuschriften zu senden. Für nichtverlangte Manuskripte ist Porto für Rücksendung beizulegen.

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).

Die Heidelberger Disputation Doktor Martin Luthers

Aus dem Lateinischen übersetzt von Georg Merz

Am 25. April 1518 — ein halbes Jahr nach dem Thesenanschlag — fand in Heidelberg das Generalkapitel der deutschen Augustiner statt. Im Anschluß daran, am 26. April trug Luther die unten aufgeführten Thesen vor. Sie fanden bei seinen alten Erfurter Lehrern, Usingen und Trutfetter, der ihnen allen ein „Theta" (Thanatos = Tod) vorsetzte, entschiedene Ablehnung, dagegen bei den Jungen unter den Zuhörern — darunter die späteren Reformatoren von Württemberg, Brenz, von Nördlingen, Billicanus, von Straßburg Martin Butzer — begeisterte Zustimmung.

Wir bringen zunächst einen Brief Luthers, der den Verlauf der Verhandlung schildert und dann die Thesen mit ihren Begründungen.

Der Übersetzung liegen zugrunde der lateinische Text von Endres, Luthers Briefe Bd. 1, S. 191—193 und der der Weimarer Ausgabe Bd. 1, S. 353—374 (E. v. a. O. I, 383—405).

Wittenberg, den 18. Mai 1518.

Lieber Spalatin!

Herzlichen Gruß, lieber Spalatin! Endlich bin ich durch Christi gnädige Huld wieder nachhause zurückgekehrt und am Samstag nach Christi Himmelfahrt in Wittenberg angekommen. Zu Fuß war ich ausgezogen, im Wagen bin ich heimgekehrt. Meine Oberen zwangen mich nämlich, mit den Nürnbergern beinahe bis Würzburg zu fahren, dann mit den Erfurtern und von Erfurt schließlich mit denen von Eisleben, die mich dann umsonst mit ihren eigenen Pferden nach Wittenberg bringen ließen. Auf der ganzen Reise fühlte ich mich gesund und wohlauf und Speise und Trank bekamen mir ausgezeichnet, so daß mich einige stärker und beleibter finden.

Der durchlauchtigste Pfalzgraf Wolfgang bereitete mir eine hervorragende Aufnahme, auch Magister Jakob Symler, sowie der Hofmeister Hazius. Er lud uns, d. h. den Vater Vikarius Staupitz und unseren Lang, der jetzt Provinzialvikar ist, ein und wir hatten bei guten und anregenden Gesprächen aneinander Freude, aßen und tranken und besahen alle Kleinodien der pfälzischen Hofkapelle, auch die Rüstkammer, schließlich so ziemlich alles, was dieser wirklich königliche und glänzende Hof an Kostbarkeiten besitzt. Magister Jakobus konnte sich gar nicht genug tun, die Empfehlungsschreiben zu rühmen,

die mir unser Fürst mitgab und sagte in seiner neckarpfälzischen Sprache: „Ihr habt by Gott einen kystlichen Credenz.“ Nichts blieb zu wünschen übrig, was man an Liebenswürdigkeit erwarten könnte.

Die Herren Doktoren ließen dann meine Disputation gerne zu und disputierten mit mir mit solch feinem Scharfsinn und solcher Mäßigung, daß sie sich mir dadurch aufs Beste empfohlen haben. Obwohl ihnen meine Theologie fremdartig erschien, kämpften sie doch nichtsdestoweniger geistreich und fein gegen sie, ausgenommen ein einziger. Es war der Fünfte und Jüngste in ihrer Reihe, der die ganze Zuhörerschaft zum Lachen brachte, indem er erklärte: „Wenn das die Bauern hörten, so würden sie euch steinigen und tot schlagen!“ Den Erfurtern ist meine Theologie eine Frucht zum Tode und besonders Dr. Trutfetter setzte allen meinen Lehren ein schwarzes Theta vor, nachdem er mir vorher brieflich erklärt hatte, daß ich schon in der Dialektik ein Ignorant sei, geschweige denn in der Theologie.

Ich hätte auch bei ihnen disputiert, wenn nicht die Tage der Kreuzgänge mich daran gehindert hätten. Doch traf ich mich mit Doktor Trutfetter persönlich und habe wenigstens das erreicht, daß er einsah, er könne seine Sätze nicht beweisen und meine nicht widerlegen, ja, daß ihre Meinungen vielmehr das Tier seien, das sich, wie es in der Fabel heißt, selbst auffrißt. Aber einem Tauben erzählt man vergeblich Geschichten. Zu hartnäckig haften sie an ihren feinen Unterscheidungen, wenn sie auch zugeben, daß sie durch keine andere Autorität gestützt sind, außer, wie sie es nennen, durch die Stimme der natürlichen Vernunft, was uns freilich ebensoviel ist, wie Chaos und Finsternis. Denn wir predigen von keinem anderen Lichte als von Christus Jesus, dem alleinigen und wahrhaftigen.

Mit Dr. Usingen habe ich mehr als mit allen anderen verhandelt, um ihn zu überzeugen. Er war nämlich mein Fahrtgenosse. Aber ich weiß nicht, ob ich etwas ausgerichtet habe. Er war nachdenklich und verwundert, als ich ihn verließ. Eine so arge Sache ist es, wenn man in schlechten Lehren alt geworden ist. Aber die Stimmung der Studenten und der ganzen Jugend ist ganz anders wie ihre und das ist mir eine hohe Verheißung, daß, so wie einst Christus, von den Juden verworfen, zu den Heiden sich wandte, jetzt auch seine wahre Theologie, die jene eingebildeten Alten verwerfen, sich zur Jugend wendet.

So viel von mir. . . . . .

Leb' wohl im Herrn!

Die Heidelberger Disputation

Ganz nach der Weisung des Heiligen Geistes: „Verlaß dich nicht auf deinen Verstand“ (Spr. 3, 5) gegen uns selbst mißtrauisch unterbreiten wir in aller Demut dem Urteil aller, die dabei sein wollen, folgende theologische Paradoxe, damit so offenbar werde, ob sie mit Recht oder Unrecht dem göttlichen Paulus, diesem erwähltesten Gefäß und Rüstzeug Christi, sowie dem heiligen Augustin, seinem treuesten Dolmetsch, entnommen sind.

1. Das Gesetz Gottes, die heilsamste Lebensregel, kann keinen Menschen zur Gerechtigkeit bringen, steht ihr vielmehr im Wege.

Das geht klar aus dem Worte des Apostels hervor (Röm. 3, 21): „ohne das Gesetz ist die Gerechtigkeit Gottes offenbart“ was der heilige Augustin in seiner Schrift vom Geist und vom Buchstaben also auslegt: „Ohne das Gesetz, d. h. ohne sein Zutun“ und Röm. 5, 20 heißt es: „Das Gesetz aber ist nebenein kommen, auf daß die Sünde mächtiger würde“ und Röm. 7, 9: „Da aber das Gesetz kam, ward die Sünde wieder lebendig“ weshalb er im Kap. 8, 2 das Gesetz ein Gesetz des Todes und ein Gesetz der Sünde nennt, ja 2. Kor. 3, 6 heißt es: „Der Buchstabe tötet“, was der heilige Augustin in seinem Buch vom Geist und vom Buchstaben durchwegs auf jedes Gesetz, auch das heiligste Gesetz Gottes deutet.

2. Noch viel weniger vermögen dies die Werke des Menschen und sei es auch, daß sie mit Hilfe der natürlichen Eingebung, immer, wie man sagt, von neuem wiederholt werden.

Wenn schon das heilige Gesetz Gottes, das unbefleckte, wahre, gerechte, das dem Menschen von Gott gegeben ist zur Hilfe, um ihn über seine natürliche Kraft hinaus zu erleuchten und zum Guten zu bringen, dennoch das Gegenteil erreicht, daß er vielmehr schlechter wird, wie kann er dann, seinen eigenen Kräften überlassen, ohne solche Hilfe zum Guten gebracht werden? Wenn er mit fremder Hilfe nicht das Gute tut, tut er es doch noch weniger aus eigener Kraft. Darum nennt der Apostel Röm. 3, 10 alle Menschen verderbt und untüchtig, ohne Gotteserkenntnis und ohne Frage nach Gott. Ja, er sagt: „Sie sind alle abgewichen.“

3. So gefällig und gut die Werke der Menschen auch immer erscheinen mögen, so ist doch anzunehmen, daß sie Todsünden sind.

Die Werke der Menschen scheinen nach außen gefällig, aber innen sind sie voll Unflat, wie Christus von den Pharisäern, Matth. 23, 27 sagt. Ihnen selber und anderen erscheinen sie gut und schön. Gott aber richtet nicht nach dem Schein, sondern prüft Herz und Nieren (Ps. 7, 10). Ohne Gnade und Glauben aber ist es unmöglich ein reines Herz zu haben: „Er reinigte ihre Herzen durch den Glauben" (Apostelgesch. 15, 9).

Der Beweis liegt also darin: Wenn die Werke der gerechten Menschen Sünde sind (wie These 7 sagt), um wieviel mehr sind es die von Menschen, die noch nicht gerecht sind. Die Gerechten aber sagen von ihren eigenen Werken: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht, Herr, denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht" (Ps. 143, 2). Ebenso sagt der Apostel Gal. 3, 10 „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, sind unter dem Fluch". Der Menschen Werke aber sind Werke des Gesetzes. Der Fluch aber wird nicht auf läßliche Sünden gelegt, also sind sie Todsünden. Schließlich heißt es Röm. 2, 21: „Du lehrst, man solle nicht stehlen und stiehlst", was Augustin also auslegt: „Nach ihrem Willen sind sie schuldig als Diebe, wenn sie auch nach außen andere als Diebe richten und erweisen."

4. Die Werke Gottes, so unscheinbar, ja schlecht sie scheinen mögen, sind in Wahrheit doch unsterbliche Verdienste.

Daß die Werke Gottes unscheinbar sind, geht aus Jes. 53, 2 hervor: „Er hat keine Gestalt noch Schöne", und aus 1. Sam. 2, 6: „Der Herr tötet und macht lebendig, führt in die Hölle und wieder heraus." Das ist so zu verstehen: Der Herr demütigt und erschreckt uns durch das Gesetz und den Anblick unserer Sünde, sodaß wir vor den Menschen und vor uns selbst nichtig, töricht, schlecht erscheinen, ja es wirklich sind; wenn wir das erkennen und uns dazu bekennen, so haben wir keine Gestalt noch Schönheit, leben aber in der Verborgenheit Gottes, d. h. in alleinigem Vertrauen auf seine Barmherzigkeit und können uns in uns selbst auf nichts berufen, als auf Sünde, Torheit, Tod und Hölle nach dem Worte des Apostels: „Als die Traurigen, aber allezeit fröhlich, als die Sterbenden und siehe wir leben" (2. Kor. 6, 9 f.) und das ist es was Jes. Kap. 28, v. 21 Gottes fremdes Werk nennt, denn es soll sein Werk an uns geschehen, d. h. er demütigt uns in uns selbst, indem er uns zur Verzweiflung bringt um uns zu erheben kraft seiner Barmherzigkeit, indem er uns Hoffnung bringt, wie es Hab. 3, 2 heißt: „Wenn du zürnen wirst, wirst du deiner Barmherzigkeit gedenken." Ein solcher Mensch hat also an sich selbst Mißfallen in allen seinen Werken, sieht keine Schönheit an sich, sondern allein seine Miß-

gestalt. Ja, er tut auch äußerlich, was anderen töricht und ungestaltet erscheinen muß.

Solche Mißgestalt aber entsteht in uns entweder, wenn Gott uns züchtigt oder wenn wir uns selbst anklagen, wie es 1. Kor. 11, 31 heißt: „So wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet vom Herrn", das ist es, was das Deuteronomium (5. Buch Mose) Kap. 32, v. 36 meint: „Der Herr wird sein Volk richten und über seine Knechte wird er sich erbarmen". So sind also die ungestalten Werke, die Gott in uns wirkt, d. h. die in Demut und Furcht vollbrachten, wahrhaft unsterblich, denn Demut und Gottesfurcht ist unser ganzes Verdienst.

5. Die Werke der Menschen, wir reden von solchen, die als gute Werke erscheinen, sind nicht derart Todsünde, daß sie Verbrechen wären.

Verbrechen sind nämlich solche Taten, die man auch vor Menschen verklagen kann, wie Ehebruch, Diebstahl, Totschlag, Verleumdungen usf. Aber Todsünde sind solche Werke, die als gut erscheinen und dennoch inwendig aus einer schlechten Wurzel stammen und auf einem schlechten Baume wachsen. (Augustin in seinem 4. Buch gegen Julian.)

6. Die Werke Gottes, wir reden von solchen, die durch einen Menschen geschehen, sind nicht in der Art Verdienste, daß sie nicht zugleich auch Sünde wären.

Der Prediger Salomo sagt: (7, 20) „Es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er Gutes tue und nicht sündige". Hier sagen manche: Ein Gerechter sündigt zwar, aber nicht, wenn er Gutes tut. Worauf zu antworten ist: Wenn dies der Prediger sagen wollte, warum verschwendet er seine Worte oder hat der Heilige Geist Freude am Wortschwall, am Geschwätz; denn eine solche Ansicht wäre übergenug ausgedrückt mit den Worten: Es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nicht sündige, aber wozu fügte er bei, daß er Gutes tue? Als ob ein anderer gerecht wäre, der Schlechtes tue, denn nur ein Gerechter handelt gut. Wo er aber von Sünde außer den guten Werken spricht, sagt er so: „Siebenmal täglich fällt der Gerechte" (Spr. 24, 16). Hier sagt er nicht: Siebenmal täglich fällt der Gerechte, wenn er Gutes tut. Ein Gleichnis: „Wenn einer mit einem rostigen und schartigen Beil zuschlägt, so macht sein Beil, mag er selbst als Handwerker noch so tüchtig sein, doch schlechte, holperige und rauhe Schnitte." So ist es, wenn Gott durch uns wirkt.

7. Die Werke der Gerechten wären Todsünde, wenn sie nicht in frommer Gottesfurcht selbst von den Gerechten als Todsünde gefürchtet würden.

Das ist klar aus der 4. These. Denn auf ein Werk sein Vertrauen setzen, durch das man eigentlich in Angst kommen müßte, heißt sich selbst Ehre geben und sie Gott wegnehmen, dem allenhalben Furcht gebührt. Das aber wäre völlige Verrücktheit, wenn man sich selbst gefalle, sich selbst in seinen Werken genieße und sich wie einen Götzen anbete. So macht es ein jeder, der sicher und ohne Gottesfurcht ist. Hätte er nämlich Furcht, so wäre er nicht sicher und hätte sein Gefallen nicht an sich, sondern gefiele sich nur in Gott. Zum Zweiten wird es klar aus den Psalmworten: „Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht" (Ps. 143, 2) und „Ich sprach: Ich will dem Herrn meine Übertretungen bekennen" (Ps. 32, 5). Daß es sich aber hier nicht um läßliche Sünden handelt, geht daraus hervor, daß es heißt: Für läßliche Sünden braucht man keine Buße noch Beichte. Wenn es also Todsünden sind und alle Heiligen dafür beten, wie es eben hier geschieht, dann sind also die Werke der Heiligen Todsünde. Der Heiligen Werke aber sind gute Werke, also sind sie für sie nur verdienstlich durch ihr demütiges und gottesfürchtiges Bekenntnis. Den dritten Beweis bringt das Gebet des Herrn: „Und vergib uns unsere Schulden" (Matth. 6, 12). Das ist ein Gebet der Heiligen, also sind die Schulden, für die sie beten, ihre guten Werke. Daß diese aber Todsünden sind, geht aus dem folgenden hervor: „Wo ihr aber den Menschen ihre Fehler nicht vergebet, so wird euch euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben" (Matth. 6, 15). Siehe, es sind also solche Sünden, die sie ohne Vergebung in Verdammnis brächten, wenn sie nicht aufrichtig dies Gebet beten und anderen vergeben würden. Zum Vierten „Und es wird nicht hineingehen irgendein Unreines in das Reich der Himmel" (Apokalypse, Offbg. Joh. 21, 27). Alles aber, was den Eintritt ins Himmelreich verwehrt, ist Todsünde. (Man müßte denn „Todsünde" anders bestimmen.) Aber auch eine läßliche Sünde verwehrt dies, weil sie die Seele unrein macht und nicht im Himmelreich bestehen kann, also . . . .

8. Noch viel mehr sind die Werke der Menschen Todsünde, da sie ohne Furcht in völliger böser Sicherheit getan werden.

Das ist nach dem Vorhergehendem klar. Denn wo keine Furcht, da keine Demut, wo keine Demut, da Hochmut, da Zorn und Gericht Gottes. Gott nämlich widersteht den Hochmütigen (Hiob 22, 29), ja, hörte der Hochmut auf, so wird nirgends mehr Sünde sein.

9. Sagen, Werke ohne Christus seien zwar tot, aber keine Todsünde, scheint mir eine gefährliche Preisgabe der Gottesfurcht.

So werden nämlich die Menschen sicher und damit hoffärtig, was gefährlich ist. So nämlich nimmt man Gott andauernd die ihm schuldige Ehre und gibt sie anderen, während man doch mit ganzem Eifer sich beeilen müßte, ihm je schneller, desto besser Ehre zu erweisen. So rät auch die Heilige Schrift: „Darum verziehe nicht dich zum Herrn zu bekehren" (Sir. 5, 8). Wenn ihn schon der beleidigt, der ihm seine Ehre nimmt, um wieviel mehr der, der sie ihm fortwährend entzieht und dabei noch ganz sicher einhergeht. Aber wer nicht in Christus ist und von ihm sich abwendet, entzieht ihm seine Ehre, was ja bekannt ist.

10. Ja, es ist sehr schwer einzusehen, wie solch ein Werk tot sein soll und doch nicht eine schädliche Todsünde.

Beweis: Wenn die Schrift von tot redet, so ist ihr Sprachgebrauch nicht so, daß etwas etwa „nicht tödlich" sei, was doch wieder „tot" ist. Ja nicht einmal nach der Grammatik stimmt es, wo „tot" mehr ist als „tödlich". Ein tödliches Werk heißt ein Werk, das tötet. Tot aber ist nicht ein Werk, das abgestorben ist, sondern das von vornherein nicht lebendig ist. Aber ein solches nicht lebendiges Werk mißfällt Gott, wie es in den Sprüchen Salomonis, Kap. 15, 8 heißt: „Der Gottlosen Opfer ist dem Herrn ein Greuel." Zum Zweiten. Der Wille muß doch bei einer solchen toten Handlung immer etwas tun, sei es, daß er sie haßt oder liebt. Hassen kann er sie nicht, weil er böse ist, also liebt er sie. Also liebt er das Tote und so erregt er gerade hier in seinem Willen etwas Böses gegen Gott, den er doch lieben müßte und ihn verherrlichen, hier wie in allen seinen Werken.

11. Vermessenheit kann nur da vermieden werden und wahre Hoffnung nur da sein, wo man bei jeglichem Werke das Gericht der Verdammnis fürchtet.

Das geht aus der 4. These hervor, denn es ist unmöglich auf Gott zu hoffen, ohne an allen Kreaturen zu verzweifeln und zu wissen, daß einem nichts nützen kann außer Gott. Da es aber keinen gibt, wie wir oben sagten, der solche reine Hoffnung habe und wir uns doch etwas auf das Geschaffene verlassen, so ist es klar, daß wegen solcher Unreinheit in allen Dingen Gottes Gericht zu fürchten ist. Und so soll Vermessenheit nicht nur beim Tun, sondern auch schon beim Verlangen vermieden werden, d. h. es muß uns mißfallen fernerhin im Vertrauen auf das Geschaffene zu bleiben.

12. Dann sind die Sünden bei Gott wahrhaft verzeihlich, wenn sie von den Menschen als Todsünde gefürchtet werden.

Das geht genugsam aus dem Gesagten hervor. Soweit wir uns anklagen, soweit entschuldigt uns Gott nach dem Worte: „Bekenne deine Missetat, auf daß du gerechtfertigt wirst“ und dem anderen: „Auf daß nicht mein Herz sich neige zu den Worten der Bosheit“, um die Entschuldigungen bei den Sündern zu entschuldigen. Ps. 141, 4.

13. Der freie Wille nach dem Sündenfall ist nur ein bloßer Name und wenn er tut, soviel an ihm ist, begeht er Todsünde.

Das erste ist klar, denn er ist ein Gefangener und ein Sklave der Sünde. Nicht, daß er nichts sei, sondern daß er nur Freiheit habe zum Bösen. Joh. 8, 34, 36: „Wer Sünde tut, ist der Sünde Knecht“, „Wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei“. Darum sagt auch Augustin in seinem Buch vom Geist und vom Buchstaben: „Der freie Wille ohne die Gnade hat nur Macht zum Sündigen“ und im 2. Buch gegen Julian: „Frei nennt ihr ihn, aber ein Geknechteter ist er“ und dies noch an unzähligen anderen Stellen.

Das Zweite geht aus dem oben Gesagten hervor und aus Hosea 13, v. 9: „Israel, du bringst dich in Unglück; denn dein Heil steht allein bei mir.“

14. Der freie Wille nach dem Sündenfall hat zum Guten Macht nur nach seiner ursprünglichen Bestimmung, zum Bösen aber allezeit eine tatsächliche.

Ein Gleichnis: Ein Mensch hat im Tod zum Leben nur seiner ursprünglichen Bestimmung nach ein Verhältnis, zum Tod aber in seinem Leben ein tatsächliches. Daß aber der freie Wille tot sei, dafür sind die Toten ein Gleichnis, die der Herr erweckte, wie schon die heiligen Kirchenlehrer sagen. Zudem beweist das Augustin an verschiedenen Orten in seinen Schriften gegen die Pelagianer.

15. Auch im Stand der Unschuld kann er nur seiner ursprünglichen Bestimmung nach stehen, nicht aber tatsächlich, geschweige denn im Guten Fortschritte machen.

Petrus Lombardus sagt unter Berufung auf Augustin in seinem zweiten Buch am Schluß folgendes: „Durch diese Zeugnisse ist augenscheinlich erwiesen, daß er Mensch ein rechtes Wesen und einen guten Willen bei der Schöpfung empfing und eine Hilfe erfuhr, durch die er hätte beharren können. Sonst könnte es scheinen, daß er nicht durch seine eigene Schuld gefallen sei.“ Er spricht hier von dem tatsächlichen Vermögen, was offenkundig gegen die Anschauung Augustins ist, der

in seiner Schrift „von der Zurechtweisung und der Gnade“ folgendes sagt: „Er hat das Können empfangen, sofern er wollte, aber nicht hatte er das Wollen, wodurch er konnte“, wobei er unter dem Können eine Bestimmung, unter dem Wollen, durch das er konnte, aber eine tatsächliche wirkende Kraft verstand.

Das Zweite aber geht aus derselben Stelle bei Petrus Lombardus hervor.

16. Der Mensch, der glaubt, er wolle zur Gnade dadurch gelangen daß er tue soviel an ihm ist, fügt Sünde an Sünde, sodaß er doppelt schuldig wird.

Aus dem Gesagten ist klar: Wenn er tut soviel an ihm ist, sündigt er und sucht allenthalben das Seine. Aber sollte er glauben, daß er durch die Sünde der Gnade würdig und dazu geschickt werde, fügt er schon volle Vermessenheit hinzu und hält die Sünde nicht für Sünde, das Böse nicht für Böses, was eine übergroße Sünde ist. So heißt es bei Jeremias im 2. Kap. im 13. Vers: „Eine zwiefache Sünde tut mein Volk, mich die lebendige Quelle verlassen sie und graben sich löcherige Gruben, die doch kein Wasser halten.“ D. h. durch die Sünde sind sie so weit weg von mir und dennoch maßen sie sich an, aus sich heraus Gutes tun zu können. Du sprichst nun: Was sollen wir denn tun? Sollen wir müßig gehen, weil wir nur Sünde tun können? Ich antworte darauf: Nein, sondern höre auf diese Worte und dann falle nieder und flehe um Gnade und setze deine ganze Hoffnung auf Christus, denn in ihm ist unser Heil und Leben, unsere Auferstehung. Denn darum werden wir so belehrt, darum macht uns das Gesetz mit der Sünde bekannt, daß wir unsere Sünde erkennen und dann Gnade erbitten und erflehen. So, so gibt er dem Demütigen Gnade (Hiob 22, 29) und „Wer sich erniedrigt, der wird erhöhet werden“ (Matth. 23,12). Das Gesetz erniedrigt, die Gnade erhöht. Das Gesetz schafft Furcht und Zorn, die Gnade Hoffnung und Erbarmen. Durch das Gesetz nämlich kommt Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20), durch die Erkenntnis der Sünde aber erlangt man Demut und durch die Demut Gnade. So führt Gottes fremdes Werk schließlich sein eigentliches Werk herbei (Jes. 28, 21), indem es nämlich Sünder macht, damit es Gerechte mache.

17. So reden heißt nicht Anlaß zur Verzweiflung geben, sondern zur Demut, und Ansporn die Gnade Christi zu suchen.

Das geht aus dem Gesagten hervor. Nach dem Evangelium ist das Himmelreich den Kindern und den Demütigen gegeben und sie sind

es darum, die Christus liebt. (Marc. 10, 14 ff.) Demütig aber können nur die sein, die es einsehen, daß sie verdammungswerte Sünder sind, deren Sünde zum Himmel schreit. Sünde aber kann nur durch das Gesetz erkannt werden. Darum ist klar, daß nicht die Verzweiflung, sondern vielmehr die Hoffnung gepredigt wird, wo gepredigt wird, daß wir Sünder sind. Solche Sündenpredigt — oder vielmehr die Erkenntnis der Sünde und der Glaube an solche Predigt — ist ja Bereitung zur Gnade. Erst muß Sündenerkenntnis da sein, dann hebt das Verlangen nach Gnade an. Erst wenn der Kranke das Übel seiner Krankheit einsieht, verlangt er nach Arznei. Wie es darum nicht Anlaß zur Verzweiflung oder gar zum Sterben bedeutet, wenn man einem Kranken das Gefährliche seiner Krankheit kund tut, sondern vielmehr Aufforderung für eine Arznei Sorge zu tragen, so bedeutet sagen, daß wir nichts sind und immerfort sündigen, wenn wir tun, was an uns ist, nicht Verzweiflung schaffen (man müßte denn voller Torheit sein), sondern Sorge um die Gnade unseres Herrn Jesu Christi wirken.

18. Es ist gewiß, daß ein Mensch von Grund aus an sich verzweifeln muß, um für den Empfang der Gnade Christi geschickt zu werden.

Das will ja das Gesetz, daß ein Mensch an sich selbst verzweifle, darum führt es ihn in die Hölle und macht ihn arm und erweist ihn als Sünder in allen seinen Werken, wie der Apostel in Römer 2 und 3 tut, in dem er spricht, wir sind überwiesen, daß wir alle unter der Sünde sind (Röm. 3, 9). Wer nun tut, was in ihm ist und glaubt, er schaffe damit etwas Gutes, kommt sich nicht durchaus als ein Nichts vor und verzweifelt nicht an seinen Kräften, ist vielmehr noch darin anmaßend, daß er, um Gnade zu erlangen, sich auf seine Kräfte verläßt.

19. Nicht der heißt mit Recht ein Theologe, der Gottes unsichtbares Wesen durch seine Werke wahrnimmt und versteht. —

Das wird an denen klar, die so waren und doch vom Apostel (Röm. 1, 22) töricht genannt werden. Das unsichtbare Wesen Gottes ist seine Kraft, Gottheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte u. ä. Die Erkenntnis aller dieser Dinge macht nicht weise und würdig,

20. sondern der heißt mit Recht ein Theologe, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als in Leiden und im Kreuz dargestellt, begreift.

Das der Welt Zugewandte, Sichtbare am Wesen Gottes ist dem Unsichtbaren entgegengesetzt, seine Menschheit, Schwachheit, Torheit, wie 1. Kor. 1, 25 von der göttlichen Schwachheit und Torheit spricht.

Denn da die Menschen die Erkenntnis Gottes auf Grund seiner Werke mißbrauchten, wollte wiederum Gott, daß er aus den Leiden erkannt werde und wollte darum solche Weisheit des Unsichtbaren durch eine Weisheit des Sichtbaren verwerfen, auf daß so die, die Gott nicht verehrten, wie er in seinen Werken offenbar wird, ihn verehrten als den, der in den Leiden verborgen ist, wie es 1. Kor. 1, 21 heißt: „Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl durch törichte Predigt selig zu machen die, so daran glauben." So ist es für niemand genug und nütze, Gott in seiner Herrlichkeit und Majestät zu erkennen, wenn er ihn nicht zugleich in der Niedrigkeit und Schmach seines Kreuzes erkennt. So macht er die Weisheit der Weisen zuschanden (Jes. 44, 25; Jer. 9, 22), wie Jesaja weiter sagt: „Fürwahr, du bist ein verborgener Gott (Jes. 45, 15).

Als so (Joh. 14, 8) Philippus in der Art der Theologie der Herrlichkeit sprach: „Zeige mir den Vater", lenkt ihn Christus sogleich ab und führte sein Denken, das Gott anderswo zu suchen ausschweifte, auf sich selbst zurück und sprach: „Philippus, wer mich sieht, sieht auch meinen Vater" (Joh. 14, 9), also in Christus dem Gekreuzigten ist die wahre Theologie und Gotteserkenntnis Joh. 10. „Niemand kommt zum Vater denn durch mich" (Joh. 14, 6); „Ich bin die Tür" (Joh. 10 9) usw.

21. Der Theologe der Herrlichkeit nennt das Schlechte gut und das Gute schlecht; der Theologe des Kreuzes nennt die Dinge beim richtigen Namen.

Das ist klar; da er ja Christus nicht kennt, kennt er auch nicht den im Leiden verborgenen Gott. Darum zieht er die Werke dem Leiden, die Herrlichkeit dem Kreuze, die Kraft der Schwachheit, die Weisheit der Torheit und überhaupt das Gute dem Bösen vor. Das sind die, die der Apostel Feinde des Kreuzes Christi nennt (Phil. 3, 18). Denn sie hassen Kreuz und Leiden, lieben aber die Werke und ihren Glanz und so nennen sie das Gute des Kreuzes böse und das Böse des Werkes gut. Gott aber kann nur in Kreuz und Leiden gefunden werden, wie schon oben gesagt. Daher nennen die Freunde des Kreuzes das Kreuz gut und die Werke böse. Denn durch das Kreuz werden die Werke abgebaut und Adam wird gekreuzigt, der durch die Werke vielmehr auferbaut wird. Es ist nämlich unmöglich, daß man sich auf Grund guter Werke nicht aufbläht, wenn man nicht vorher durch Leiden und Übel ganz leer und stille gelegt ist, bis man weiß, daß man selbst nichts ist und die Werke uns nicht zu eigen gehören, sondern Gottes sind.

22. Jene Weisheit, die die unsichtbare Herrlichkeit Gottes in Werken erkennt und schaut, bläht auf, macht gänzlich blind und verstockt.

Das ist schon gesagt. Denn weil sie das Kreuz nicht kennen und es hassen, müssen sie mit Notwendigkeit das Gegenteil lieben, d. h. Weisheit, Ruhm, Macht, u. ä. So werden sie durch solche Liebe noch mehr verblendet und verhärtet. Es ist nämlich unmöglich, daß die Gier durch Erfüllung ihrer Wünsche gestillt werde; denn wie die Liebe zum Geld in gleichem Maße wie das Geld selbst wächst, so nimmt auch die Wassersucht der Seele zu, da man um so mehr Durst hat, je mehr man trinkt, wie der Dichter sagt: „Je mehr sie getränkt werden, um so mehr dürsten sie nach Wasser," und der Prediger sagt (Pred. Sal. 1, 8): „Das Auge sieht sich nicht mehr satt und das Ohr hört sich nicht mehr satt." So ist es aber bei allen Begierden.

Darum wird auch die Wißbegierde durch die Weisheit, die man erlangt, nicht gesättigt, sondern vielmehr gereizt, so der Ehrgeiz nicht durch Erlangen des Ruhmes, und Herrschsucht nicht durch Macht und Herrschaft, Ruhmsucht nicht durch erlangten Ruhm gestillt, wie — Joh. 4, 13 — Christus im Gleichnis sagt: „Wer von diesem Wasser trinkt, den wird wieder dürsten."

Es bleibt also nur ein Heilmittel: Heilung nicht dadurch, daß man das Verlangen stillt, sondern es auslöscht. D. h. wenn jemand ein Weiser werden will, so soll er nicht nach vorwärts schreiten und nach Weisheit trachten, sondern nach rückwärts gehen und im Verlangen nach Torheit ein Tor werden. Ebenso soll der, der reich an Macht, Ruhm, Lust und an allen Dingen satt werden will, vielmehr Macht, Ruhm, Lust und das Genüge an allen Dingen fliehen als es suchen. Das ist die Weisheit, die der Welt Torheit ist.

23. Das Gesetz wirkt den Zorn Gottes, tötet, verflucht, klagt an, richtet und verdammt alles, was nicht in Christus ist.

So heißt es Gal. 3, 13: „Christus hat uns erlöst von dem Fluche des Gesetzes" und ebendort Gal. 3, 10: „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, sind unter dem Fluch", und Röm. 4, 15: „Das Gesetz richtet nur Zorn an" und Röm. 7, 10: „Es fand sich, daß das Gebot mir zum Tode gereichte" und Röm. 2, 12: „Welche unter dem Gesetz gesündigt haben, die werden durch's Gesetz verurteilt werden." Wer sich also des Gesetzes als ein Weiser und Gelehrter rühmt, der rühmt sich seiner Schande, seines Fluches, des Zornes Gottes, des Todes. Wie es Röm. 2, 23 heißt: „Du rühmest dich des Gesetzes und schändest Gott durch Übertretung des Gesetzes."

24. Die Weisheit ist zwar nicht an sich schlecht und das Gesetz nicht zu fliehen, aber ohne die Theologie des Kreuzes mißbraucht der Mensch das Beste zum Schlimmsten, indem er nämlich Weisheit und Werke sich selbst zuschreibt.

Denn das Gesetz ist heilig (Röm. 7, 12) und alle Gabe Gottes gut (1. Tim. 4, 4; Jak. 1, 17), alle Kreatur sehr gut (Genesis 1, 31). Aber wie schon oben erwähnt, wer noch nicht stille gelegt und durch Kreuz und Leiden zu einem Nichts gemacht ist, schreibt sich Werke und Weisheit zu, nicht aber Gott und mißbraucht so die Gabe Gottes und besudelt sie.

Wer aber durch Leiden seiner selbst entäußert wurde, der schafft nicht mehr selber, sondern weiß, daß Gott in ihm wirkt und alles schafft. Darum mag Gott wirken oder nicht, ihm ist es gleich. Er rühmt sich nicht, wenn Gott wirkt und kommt nicht zuschanden, wenn Gott nicht wirkt. Er weiß, daß es ihm genug ist, wenn er leidet und durch das Kreuz stille gelegt wird, um immer mehr zu nichts zu werden. Das ist, was Christus Joh. 3 sagt: „Ihr müßt von neuem geboren werden." Wer aber von neuem geboren wird, muß vorher sterben und mit dem Menschensohn erhöht werden. Sterben sage ich, d. h. den Tod als gegenwärtig fühlen.

25. Nicht der ist gerecht, der viele Werke tut, sondern wer ohne Werk viel an Christus glaubt.

Denn die Gerechtigkeit Gottes wird nicht auf Grund von aneinander gereihten Werken erworben, wie Aristoteles lehrt, sondern durch den Glauben eingegossen. „Der Gerechte lebt seines Glaubens," Röm. 1,17 und Röm. 10, 10: „So man von Herzen glaubt, so wird man gerecht. Darum will ich das „ohne Werk" so verstanden wissen: Nicht daß der Gerechte nichts wirke, sondern daß seine Werke ihm keine Gerechtigkeit verschaffen, vielmehr seine Gerechtigkeit Werke schafft. Ohne unser Zutun wird Gnade und Glaube eingegossen und dann folgen sogleich die Werke. So heißt es Röm. 3, 20: „Kein Fleisch mag durch des Gesetzes Werke vor ihm gerecht sein," und Röm. 3, 28: „So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben," d. h. zur Gerechtigkeit tragen Werke nichts bei.

Wer aus solchem Glauben handelt, weiß, daß solche Werke nicht sein sind, sondern Gottes. Darum sucht er nicht durch sie gerechtfertigt oder verherrlicht zu werden, sondern sucht Gott. Seine Gerechtigkeit im Glauben an Christus genügt ihm, d. h. Christus ist seine Weisheit, Gerechtigkeit usf., wie es 1. Kor. 1, 30 heißt. Er selbst aber ist Christi Organ oder Werkzeug.

26. Das Gesetz spricht: „Tue dies“ und es geschieht nie. Die Gnade sagt: „Glaube an diesen“ und schon ist alles geschehen.

Der erste Satz ist durch den Apostel und seinen Ausleger Augustin an vielen Orten als wahr erwiesen und wie oben schon genugsam gesagt ist, das Gesetz wirkt vielmehr Zorn und hält alle unter dem Fluche. Der zweite Satz ist ebenso offenkundig, nämlich daß der Glaube rechtfertigt. Das Gesetz befiehlt, wie Augustin sagt, was der Glaube erreicht. So ist Christus durch den Glauben in uns, ja eines mit uns. Christus aber ist, der gerecht ist und alle Gebote Gottes erfüllt. Darum erfüllen auch wir durch ihn alles, da er durch den Glauben der Unsrige geworden ist.

27. Mit Recht könnte man Christi Werk wirkend und das unsrige gewirkt nennen und darum sagen, daß das gewirkte Werk Gott gefalle durch die Gnade des wirkenden Werkes.

Sobald Christus in uns durch den Glauben Wohnung nimmt, bewegt er uns zu Werken durch jenen lebendigen Glauben an seine Werke. Die Werke nämlich die er selbst tut, sind Erfüllung von Gottes Geboten uns durch den Glauben geschenkt. Schauen wir sie an, so werden wir zur Nachfolge bewegt. Darum sagt der Apostel, Eph. 5, 1: „So seid nun Gottes Nachfolger als seine lieben Kinder.“ So entzünden sich Werke der Barmherzigkeit an seinen Werken, durch die er uns erlöste, wie der heilige Gregor sagt: „Jede Tat Christi ist uns eine Lehre, nein ein Antrieb.“ Ist sie darum in uns wirksam, so ist sie in uns lebendig durch den Glauben. Mit Ungestüm lockt sie uns nach dem Worte: „Ziehe mich dir nach. Wir laufen nach dem Geruch deiner Salben“ (Hohelied 1, 3) d. h. deiner Werke.

28. Die Liebe Gottes findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich. Die Liebe des Menschen entsteht an ihrem Gegenstand.

Der zweite Teil ist klar und es ist Gemeingut aller Theologen und Philosophen, daß der Gegenstand der Grund der Liebe sei, indem man nach Aristoteles alles Vermögen der Seele als passiv nimmt, als Stoff, als nur im Aufnehmen tätig; wodurch man von selbst beweist, daß solche Philosophie der Theologie widerstreitet, da sie in allem das Ihre sucht und das Gute mehr nimmt als gibt. Der erste Satz ist klar, weil die Liebe Gottes, die im Menschen lebendig ist, liebt, was sündig, schlecht, töricht, schwach ist, um es gut, weise, stark zu machen und so viel mehr sich ausströmt und das Gute schafft. Denn die Sünder sind schön, weil man sie liebt; nicht aber liebt man sie, weil sie schön sind. Darum flieht

menschliche Liebe die Sünder, die Bösewichte; bei Christus aber heißt es Matth. 9, 13: „Nicht bin ich gekommen zu rufen die Gerechten, sondern die Sünder."

Solcher Art ist die Liebe des Kreuzes, die aus dem Kreuz geboren ist, daß sie sich nicht dorthin wendet, wo sie das Gute findet, um es zu genießen, sondern wo sie es dem Armen und Dürftigen zuteilen kann. „Seliger ist geben als nehmen" sagt der Apostel (Apgesch. 20, 35). Darum heißt es im 41. Psalm (V. 2) „Wohl dem, der sich des Dürftigen annimmt!"

Der Verstand kann von Natur sich nicht mit dem befassen, was nichts ist, d. h. mit dem Armen und Dürftigen, sondern mit dem, was ist, mit dem Wahren, Guten, also urteilt er nach dem Schein und nimmt das Äußere des Menschen wichtig und urteilt nach dem, was vor Augen ist u. ä.

Kirche und Theologie

Vortrag, gehalten am 7. Oktober 1925 an der Göttinger Herbstkonferenz und am 23. Oktober 1925 in der theologischen Woche zu Elberfeld

Von

Karl Barth

„Was ist Theologie?" In einer ebenso geistreichen, wie rätselvollen, wie hochgemuten Broschüre dieses Titels hat Erik Peterson neulich folgende Lehre aufgestellt[1]: Theologie ist im Gegensatz zur Mythologie und einer der Mythologie verwandten dialektischen Theologie der gehorsame Vollzug einer in Form konkreter Autorität gegebenen Möglichkeit von Erkenntnis, und zwar unparadoxe Erkenntnis Gottes. Sie hat nicht von Gott zu reden; denn das kann nur und das tut Christus. Sie hat nichts von Gott zu sagen; denn das ist das Amt der die Logos-Offenbarung vorbereitenden alttestamentlichen Propheten. Sie hat auch nicht von Gott zu sprechen; denn das tut mit richterlicher Gewalt die Kirche. Sie hat aber auf Grund konkreter Autorität zu argumentieren. Die konkrete Autorität, von der die Rede ist, ist nicht etwa die Bibel. Die Bibel, die pneumatische Bibelexegese und die ihr folgende Predigt gehören vielmehr streng genommen überhaupt nicht in die Theologie, sondern in den Kultus. Sie fällt aber auch nicht etwa zusammen mit dem kirchlichen Bekenntnis. Sondern sie ist analog der Einsetzung des Sakramentes gegeben als Ausfluß der bei der Himmelfahrt der Kirche verliehenen Gewalt (und insofern als Fortsetzung der Logos-Offenbarung) in dem als positiver Rechtsanspruch den Menschen jure divino, und zwar bis zur Ketzerverbrennung leibhaft wirklich treffenden Dogma. Durch die Beziehung auf das Dogma wird die Theologie selbst zu einer Konkretion des Logos. Erst durch das Dogma wird sie gelöst aus der fatalen Verbindung mit den sogenannten Geisteswissenschaften, wird sie in eine Sphäre erhoben, in der ein Mann leben kann, wird sie Gehorsam gegen Christus, wird sie weiten Kreisen wieder interessant, wird sie als Stand und als Fachwissenschaft möglich.

Was ich Ihnen heute vorlegen möchte, ist der Form nach eine Auseinandersetzung mit diesen Gedanken[2], wobei ich, um dies gleich vor-

[1]) Was ist Theologie? Von Erik Peterson o. ö. Professor der Theologie an der Universität Bonn. 1925 bei Friedrich Cohen, Bonn. — [2]) Die nachfolgende Arbeit von Bultmann ist unabhängig von diesem Vortrag entstanden und vor der Drucklegung nicht mit ihm verglichen worden.

auszuschicken, zu dem, was Peterson gesagt hat, in der Hauptsache werde Nein sagen müssen. Aber man kann hier auf sehr verschiedene Art Nein sagen und ich möchte mit meinem Nein nicht mit dem Anderer verwechselt sein. Gestatten Sie mir also eine kleine Vorrede. Ich würde es weder für gerecht noch für klug halten [1]), auf die Darbietung Petersons die allzu naheliegende Antwort zu geben, daß sie in ihrer Voraussetzung und ihren Konsequenzen römisch-katholisch und darum als indiskutabel totzuschweigen sei. Daß sie katholisch und in mehr als einem Stück überkatholisch ist, ist auch meine Meinung. Aber ich denke, daß diese leicht zu machende Feststellung kein polemisches Gewicht hat und daß es nicht wohlgetan ist, die sachliche Diskussion dieser und ähnlicher Gedanken auf Grund dieser Feststellung von vornherein abzulehnen. Dies aus folgenden Gründen: Wenn eine, so hätte die alt protestantische Theologie das innere Recht dazu gehabt, auf einen Überfall wie den von Peterson ohne jede Diskussion mit glatter Ablehnung zu reagieren. Sie hätte nämlich dabei gewußt, was sie wollte und was sie tat. Altprotestantische Intoleranz richtete sich nicht zufällig, sondern nach der Logik der Sache mit gleicher Schärfe gegen Schwärmer und Spiritualisten, gegen Karlstadt und Servet, gegen Socini und Arminius wie gegen Rom, als gegen den in verschiedenem Gewand hüben und drüben identischen Gegner. Sie stritt nach rechts und links für die Ehre Gottes und die Reinheit des Glaubens gegen die Anmaßung und Willkür des frommen Menschen. In der Einheit dieser Abwehr war der Streit der Reformatoren und ihrer Nachfolger gegen das Papsttum legitim und sinnvoll, ein Streit mit gutem Gewissen und freiem Rücken. Vom Streit des heutigen Protestantismus mit dem Gegner zur Rechten kann man das nur bedingt sagen. Allzusehr hat er sich dem damaligen Gegner zur Linken innerlich angenähert, als daß seine Zornesäußerungen gegen rechts, gemessen an denen Luthers und Calvins, nicht hohl und unglaubwürdig tönten, als daß nicht der Verdacht bestünde, daß dabei vielleicht zum größeren Teil Dinge verteidigt würden, in denen die Reformatoren alsbald im erasmischen oder täuferischen Gewand denselben altbösen Feind erkannt hätten, den sie im Papsttum bekämpften. Bis zur besseren Vereinigung unseres Verhältnisses nach links, d. h. gegenüber dem siegreich bei uns eingedrunge-

[1]) Das Folgende bezieht sich zunächst auf die Tatsache, daß die „Theol. Literaturzeitung" eine Besprechung der Petersonschen Schrift abgelehnt hat. Schon vorher ist der — dann in Z. d. Z. Heft 11 erschienene — Aufsatz „Über die Forderung einer Theologie des Glaubens" unter ausdrücklicher Geltendmachung des konfessionellen Gesichtspunktes von der „Zeitschrift für syst. Theologie" nicht aufgenommen worden. Derselben m. E. nicht gut zu heißenden Taktik entspricht das, was Theol. Lit. Bericht 1925 Heft 10 über „Was ist Theologie?" zu lesen steht.

nen Rationalismus und Pietismus dürfte es ratsam und billig sein, beim Ertönen „katholisierender" Stimmen von rechts her nicht zu schnell nach der ultima ratio des Protestantenzorns zu greifen, als widerfahre uns nun damit etwas Sonderliches. Konkret gesprochen: der evolutionistische Historismus, Moralismus und Idealismus, der unsere heutige Theologie beherrscht, hat, gemessen an der Reformation, zu viel auf dem Kerbholz, als daß er Vollmacht hätte, gegen einen katholisierenden Phänomenologismus, wie ihn Peterson vertritt, Steine zu werfen. Ist Friedrich Brunstäd als evangelischer Theologieprofessor nicht unmöglich, dann ist es Erik Peterson auch nicht. Darf man sich, ohne erröten zu müssen, zu Schleiermacher bekennen, dann auch zu Thomas von Aquino. Denn von Luther und Calvin liegen beide mindestens gleich weit ab. Es hat keinen Sinn, jetzt auf einmal, statt nach Gründen zu fragen, konfessionelle Entschiedenheit zu markieren. Jetzt wo uns statt irgendeiner modernistischen Abweichung zur Abwechslung einmal auch die mittelalterliche Abweichung intra muros begegnet! — Und warum sollten wir uns eigentlich weigern, veranlaßt durch die Petersonschen Darlegungen (so unsympathisch uns der Ort sein mag, von dem sie herkommen) die in Betracht kommenden Fragen ganz abgesehen von ihrer konfessionellen Bedeutung, rein sachlich in Erwägung zu ziehen? Unsere Väter haben es ja auch nicht versäumt, gegen den katholischen Versucher außer mit zorniger Ablehnung auch mit ernsthaften Gründen zu reagieren. Vielleicht, daß wir um solche verlegener sind als jene, weil wir des Ortes, wo wir als protestantische Theologen hingehören, infolge der seither eingetretenen Verschiebungen weniger sicher sind. Dann haben wir aber Anlaß uns von Peterson, was auch von seinem Vorstoß zu halten sei, zur Besinnung darüber aufrufen zu lassen, wo wir eigentlich stehen sollen und wollen. Dann wäre bloßer furor protestanticus in jeder Form, auch in der des Schweigens oder Lächelns ein Versteckspiel, das sich rächen müßte. Ich hoffe also dem, was man die „evangelische Sache" nennt, besser zu dienen, wenn ich meinen Darlegungen gerade nicht den Charakter einer konfessionellen Antithese gebe, sondern Peterson auf den Boden grundsätzlicher theologischer Überlegung folge, den er selber gewählt und gewahrt hat.

„Kirche und Theologie" habe ich meinen Vortrag überschrieben. Ich tat es in der Meinung, daß in dem von Peterson so eigenartig behandelten Problemkreis die Bestimmung der Begriffe Kirche und Theologie und ihres Verhältnisses untereinander die entscheidende Frage bildet, in der wir nach Klarheit zu suchen haben[1]).

[1]) Der Nachweis, daß und inwiefern ich mich in der von Peterson im ersten Teil einer Broschüre u. A. gegen mich persönlich gerichteten Polemik betrüblich mißverstanden

1.

Ich hoffe Petersons Intention richtig zu verstehen, wenn ich ausgehe von seinem Satz, daß Theologie wesenhaft bestehe *im konkreten Gehorsam gegen konkrete Autorität* (S. 9). Dieser Satz sagt zwar, was ja wohl auch Petersons Meinung ist, nicht alles, was zu sagen ist. Er ist aber an sich aus folgenden Gründen richtig: *Theologie* ist der in einem bestimmten Jetzt und Hier in den Formen begrifflichen Denkens sich vollziehende Dienst bestimmter Menschen an Gottes *Offenbarung*[1]). Zwischen Gottes ebenfalls in einem bestimmten Hic et Nunc gegebener Offenbarung und der Theologie steht aber zunächst trennend die *Zeit*. Um Gegenstand der Theologie werden zu können, muß die Offenbarung der Theologie *gleichzeitig* werden. Diese Vergegenwärtigung der Offenbarung vollzieht sich jedenfalls nicht nur unmittelbar, durch Gottes direktes Reden in allen Zeiten, sondern auch, wenn auch nicht ohne das Zeugnis und Siegel dieser Unmittelbarkeit, *mittelbar*. Der biblische Kanon und Text, die von der Kirche mehr oder weniger gemeinsam empfangenen und gewonnenen, als Bekenntnisse niedergelegten Erkenntnisse, die durch die Arbeit gewisser von der Kirche als maßgebend anerkannter Lehrer gewiesenen Richtlinien, endlich die bestimmte Gestalt, in der sich die Offenbarung selbst in jedem bestimmten Jetzt und Hier gerade so und nicht anders darbietet—sie bilden miteinander die in ihrer Geschlossenheit nur annähernd erkennbare, aber darum nicht weniger gegebene *Form*, in der jede Theologie allein ihren Gegenstand bekommt. Diese Form ist die konkrete Autorität, der sie konkreten Gehorsam zu leisten hat. Wie die Theologie — theologia ἔκτυπος, theologia viatorum nach den feinen Erläuterungen der Alten: im Gegensatz der theologia ἀρχέτυπος Gottes selbst, zu der theologia comprehensorum, nämlich der Engel und Seligen im Himmel — wie also die Theologie irdischer Menschen an einer bestimmten Stelle in der Zeit ist, so auch in gnadenvoller Zuwendung, ihr Gegenstand, die Offenbarung. Der bestimmten Stelle entspricht die bestimmte Form beider, der Offenbarung und der ihr dienenden Theologie, die Form der Autorität und des Gehorsams. Daß es keine Theologie gibt (weil keine mittelbare Gegenwart der Offenbarung)

fühle, ist nicht so wichtig, daß ich die Öffentlichkeit damit behelligen möchte. Das Grundsätzliche wird unten an seiner Stelle zur Sprache kommen.

[1]) Vgl. dazu die Definition von *Gogarten*: „Th. ist „die kritische methodische Besinnung des Theologen darüber, was er tut, wenn er auf Grund der Offenbarung von Gott redet" (Z. d. Z. Heft 9 S. 78) und die von *Bultmann*: Th. ist „die begriffliche Darstellung der Existenz des Menschen als einer durch Gott bestimmten" (Zw. d. Z. Heft 12 S. 353).

ohne die Unmittelbarkeit des ewigen allgegenwärtigen Wortes und Geistes Gottes, in dem ihre Freiheit gründet, die Freiheit des an Gott allein gebundenen Glaubens, das kann nichts daran ändern, daß sie jedenfalls auch konkreter Gehorsam ist gegen konkrete Autorität. Eine Theologie, die das wirklich nicht wäre, wäre notwendig gegenstandslos, sie wäre überhaupt nicht Theologie.

2.

Vereinigen wir zunächst die Frage nach dem Umfang dessen was hier unter „konkreter Autorität" zu verstehen ist. Peterson redet verwunderlicher Weise nur vom Dogma. Gemeint ist dabei sicher nicht die Idee oder das Wesen des Dogmas, sondern (auf der Konkretheit der bezeichneten Größe liegt gerade der Nachdruck) das da und da, dann und dann formulierte und approbierte Dogma. Man könnte Peterson gegenüber wie kürzlich Harnack gegenüber den Hochkirchlern[1]) auf Beantwortung der Frage drängen: welches Dogma denn nun eigentlich: gemessen an der Norm welches Jahrhunderts hat die Kirche das Dogma kreiert? Aber hier müßte ich mich auf Petersons Seite schlagen und sagen: Darauf kann ein einzelner Theologe leider Gottes heute nur private, zufällige, unmaßgebliche Antwort geben. Er kann sagen: die und die von der Teilkirche, der ich zunächst verpflichtet bin, in der Reformationszeit aufgestellten und seither nicht zurückgenommenen oder ersetzten Bekenntnisse mit den und den altkirchlichen Voraussetzungen, auf denen sie ruhen, sind das, was ich, wenn ich „Dogmatik" treibe, das „Dogma" nenne. Aber diese seine Antwort ist, und wenn sie noch so wohl begründet wäre, nicht die Antwort, die hier gegeben sein müßte. Und zwar darum nicht, weil es eben nur seine Antwort ist. Hier müßte aber sinnvoller Weise die Kirche geantwortet haben und wenn es nur eine bescheidene Landeskirche oder eine als gemeinsame Synode legitimierte Vertretung von solchen wäre. Eine sehr wesentliche Bedingung des Elends unserer heutigen Theologie besteht darin, daß wir, indem wir Theologie treiben, keine Kirche hinter uns haben, die den Mut besitzt, uns unzweideutig zu sagen: das und das ist, soweit wir mitzureden haben, Dogma in concretissimo. Sagen die Kirchen uns das nicht und verlangen sie trotzdem von uns, daß wir „Dogmatik" lernen und lehren sollen, dann gleichen sie wahrlich dem König Nebukadnezar, der von seinen Weisen nicht nur wissen wollte, was sein Traum bedeute, sondern auch, was er denn überhaupt geträumt habe. Die Verlegenheit, die man Peterson mit der Frage, welches Dogma? bereiten kann,

[1]) Christl. Welt 1925 Nr. 7/8 Sp. 166 f.

spiegelt nur die Verlegenheit wieder, in der sich unsere evangelische Kirche befindet. Sie ändert nichts an der Richtigkeit des Satzes, daß es keine Theologie gibt ohne konkrete Autorität, ohne Dogma. — Wichtiger und ernsthafter scheint mir die Feststellung, daß das wirkliche Dogma, das wir nun also nicht ohne schmerzlichen Humor als bekanntes concretissimum voraussetzen, für die wirkliche Theologie nie und nirgends die isolierte Bedeutung gehabt hat, die Peterson ihm zuschreiben will. Die Argumentation z. B. der neueren katholischen Dogmatik gründet sich, soweit ich sehe, auf folgende Autoritäten: 1. Bibelstellen, 2. Väter, 3. Dogma, 4. womöglich neue päpstliche Entscheidungen. Peterson hätte ja spöttischer Weise anmerken können, daß bei uns an Stelle von Nr. 4 einzusetzen wäre: der Standpunkt des betreffenden Theologieprofessors, aber er hätte nicht unterlassen dürfen, die Vielheit der in der Theologie tatsächlich angerufenen Autoritäten — in seiner Sprache zu reden — als „Ausdruck eines Sachverhalts" zu werten. Es würde sich dann herausgestellt haben, daß innerhalb des Begriffes der konkreten Autorität das Dogma doch nur ein Moment neben anderen ist. Hinter dem Dogma stehen die Feststellungen der Kirche über Kanon und Text der Bibel, neben dem Dogma das Votum der jeweils maßgebenden Väter, der doctores ecclesiae (denken Sie nur an die eigentümliche Dignität des Lutherzitates in den theologischen Verhandlungen unserer protestantischen Gegenwart; auch die durchaus nicht zu mißachtenden besonderen Traditionen etwa der lutherischen, bzw. reformierten theologischen Schule wären hier zu erwähnen), hinter Dogma und Vätern endlich, wahrlich nicht der Standpunkt des betreffenden Professors, sondern eben jene der Willkür des einzelnen prinzipiell überlegene, aktuelle gegenwärtige Autorität, welche in der katholischen Theologie beneidenswert (und doch nicht beneidenswert) handgreiflich durch den Begriff des im Papste verkörperten kirchlichen Lehramtes bezeichnet ist, während wir uns begnügen müssen, das objektive Gegebensein einer „Kairos"-Notwendigkeit, um mit Tillich zu reden, eine auf keinem Papier stehende und doch verpflichtende Bestimmtheit jedes Augenblicks für alle theologische Arbeit anzuerkennen, ohne sie von der ebenso unentbehrlich gegenwärtigen Erleuchtung des einzelnen Arbeiters unmittelbar durch Wort und Geist Gottes juristisch greifbar unterscheiden zu können. Die Feststellungen der Kirche über Kanon und kanonischen Text der Schriftoffenbarung, über gewisse mehr oder weniger einhellig anerkannte Grundsätze der auf jene sich gründenden kirchlichen Verkündigung, erklärt durch die Stimme der Väter, endlich eben jenes (gleichfalls als kirchlich zu verstehende) Gebot der Stunde, diese

drei oder vier (wie man sieht, auf ganz verschiedenen Ebenen liegenden und in ganz verschiedenem Sinn bedeutsamen) Momente miteinander — nicht aber das Dogma allein bilden die konkrete Autorität, der die Theologie konkreten Gehorsam zu leisten hat.

3.

Die Theologie lebt vom Dogma, sagt Peterson. Sie lebt *auch* vom Dogma, haben wir berichtigen zu müssen geglaubt. Wir fragen nun weiter: wie kommt sie dazu, vom Dogma im Zusammenhang mit den genannten anderen Momenten leben zu müssen? Wessen Autorität ist es denn, die sie hier anerkennt? Worauf wieder im Einklang mit Peterson resolut zu antworten ist: Es ist zweifellos die Autorität der Kirche, die sie hier anerkennt. Wohl verstanden: Gehorsam ist *nicht* Pietät. Es wäre *nicht* wohl getan, hier etwa von einer Autorität der *Geschichte* zu reden, obwohl doch die Momente, aus denen sich diese Autorität zusammensetzt, unverkennbar geschichtliche Daten darstellen. Aber die Geschichte oder ein Ausschnitt aus der Geschichte, Kanon und Text, Väter und Dogma, das Gebot der Stunde endlich als geschichtliche Größen und Notwendigkeiten verstanden, können, christlich theologisch betrachtet, gerade keine Autorität bedeuten und zwar darum nicht, weil der Kardinalsatz einer gewissen theologisierenden Philosophie, daß Geschichte und Gott, Geschichte und Offenbarung „zuhaufe“ [1]) gehörten, falsch ist. Geschichte kann wohl ein Prädikat der Offenbarung werden, aber nie und nimmer wird die Offenbarung zum Prädikat der Ge-

[1]) So *Schmidt-Japing*, Zeitschrift f. syst. Theol. I 69 f. — Indem ich eben mit der Korrektur dieses Vortrages beschäftigt bin, erhalte ich von Schmidt-Japing seinen neuesten Aufsatz: „Die christologischen Anschauungen der dialektischen Theologie“ (Apologet. Jahrb. 1925 S. 87—112). Er wird dem obigen entnehmen, daß mir sein und seiner Freunde Weg (ich erwähnte ihn im Text wirklich nur beispielsweise) nicht minder bedenklich ist, als ihm offenbar der meinige. „Jedes Reden von Gott, in dem das . . . Zeugnis der Vergangenheit verworfen oder um gedeutet wird, steht in der Gefahr, mit der Geschichte auch den lebendigen Gott zu verlieren, der sie wirkt und regiert“, schreibt er auch jetzt wieder gleich S. 87. Ich frage: Wie kommt denn die *Vergangenheit* dazu, Trägerin des *Zeugnisses* im theologischen Sinn dieses Begriffs zu werden? Ist die *Geschichte* etwa darum, weil sie in der Tat von Gott gewirkt und regiert ist wie alles Geschaffene, — *nicht* „Finsternis“? Hat sie nicht *aufgehört*, *Subjekt* zu sein, wenn sie da und dort (aber das ist dann in den Kategorien des Vorsehungsgedankens kaum mehr auszudrücken!) tatsächlich Zeugnis vom „Licht“ sein sollte? Wie in aller Welt kommt (S. 107) Geschichte dazu, „Heil wirkend“ zu sein und umgekehrt das Leben Jesu „geschichtsbildend“? Sollte es denn gar nicht gelingen, diesen distinktionslosen Gebrauch eines Begriffs, der nie und nimmer in die Theologie gehört (Joh. 1, 14 gibt wirklich zu diesem Mißbrauch keinen Anlaß!), ebenso einzudämmen, wie dies gegenüber dem ähnlichen Greuel, der mit dem Begriff „Erlebnis“ in noch nicht ferner Vergangenheit getrieben wurde, wenigstens einigermaßen gelungen ist?

schichte. Wer Geschichte sagt, sagt eben damit Nicht-Offenbarung. Geschichte bedeutet in der Theologie genau das, was Pontius Pilatus im Credo. Denn die Geschichte als Subjekt steht wohl wie der Mensch als solcher in direkter Relation zu Gottes Schöpfung, aber auch zu Adams Fall und Ausstoßung aus dem Paradies und gerade nicht zu Christus und der in ihm geschehenen Versöhnung. Geschichte ist: „der ganze unbegreifliche Zwischenzustand zwischen Schöpfung und Erlösung, in dem wir uns befinden“ [1]). Sie ist σκοτία, die Finsternis, die das Licht nicht begriffen hat. Aber wie der Schmutz und das Elend der menschlichen Natur in der Fleischwerdung des Wortes aufgenommen, eingetaucht und erhoben ist in die Heiligkeit und Sündlosigkeit des ewigen Gottes, wie der Mensch ohne aufzuhören in sich selbst ein Sünder zu sein, in Christus begnadigt, gerechtfertigt und geheiligt ist, so und im selben Sinn ist von einer durch die Offenbarung qualifizierten Geschichte zu reden, die ohne aufzuhören in sich selber zu sein, was alle Geschichte ist, qualifiziert durch die Offenbarung nun nicht bloß Zwischenzustand ist. Gewiß ist das Reich, in dem die peccatores electi durch das fleischgewordene Wort geeinigt und versöhnt, ihrer Erlösung entgegensehen mitten in der Geschichte, in allen seinen Erscheinungen selbst Geschichte und steht mit allen anderen geschichtlichen Wirklichkeiten im selben finsteren Schatten. Aber nicht bloß das ist von ihm zu sagen, sondern nun das andere überschwängliche Wort, daß dies eben mitten im Schattenreich das Reich des Lichtes ist, regiert durch den himmlischen Herrn, geglaubt von den Elenden, seinen Erwählten und Berufenen, die Eine heilige und allgemeine Kirche: in aller Fragwürdigkeit ihrer Erscheinung der verborgene und doch nicht verborgene Weg durch die Zeiten, auf dem die Offenbarung zu den Völkern und Geschlechtern kommt. Auf diesem Weg wird sie dann u. a. auch immer wieder zum Gegenstand der Theologie. Indem die Theologie anerkennt, daß ihr die Offenbarung jedenfalls auch mittelbar, in Form konkreter Autorität gegeben ist, lebt sie, ohne die geschichtliche Bedingtheit dieser Form auch nur einen Augenblick zu vergessen, nicht von der Geschichte. Denn die Geschichte hat keine theologische Autorität, wohl aber die Kirche.

4.

Aber eben als Autorität der Kirche ist nun die konkrete Autorität, der die Theologie konkret zu gehorchen hat, näher zu bestimmen. Peterson stellt das Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche dar unter Anwendung des biblischen Tropus vom Haupt und Leib und

[1]) So Thurneysen Z. d. Z. Heft 9 S. 27.

sagt, daß die Autorität des Dogmas die abgeleitete Autorität Christi, die von ihm bei seiner Himmelfahrt der Kirche verliehene Autorität (S. 16, 22) sei. Dem ist grundsätzlich zuzustimmen. Wäre die Autorität der Kirche nicht die ihr irgendwie übertragene Autorität Christi, so könnte sie für die Theologie so wenig Autorität sein, wie die Geschichte. Aber nun wird, wenn man genau sein will, größter Nachdruck darauf zu legen sein, daß es sich dabei nach Petersons eigenen Worten um die „verliehene" oder (weniger glücklich) die „abgeleitete" Autorität Christi handelt. Der Leib ist eben auf Erden, das Haupt im Himmel. Der Leib in der ganzen Zweideutigkeit der ihrer Erlösung erst harrenden sarkischen Menschenwelt, das Haupt in der Glorie des Vaters, das Haupt dem Leibe nicht anders gegenwärtig und zu eigen, als in der ganzen Würde und Machtvollkommenheit des Hauptes, d. h. aber als das Wort und durch den Geist des Vaters und des Sohnes. Der Satz Petersons: „Als er aber zum Himmel aufgefahren war, da sprachen weder die anderen noch er selbst von seiner Autorität, da hat er seine Gewalt der Kirche verliehen" (S. 22), ist kein guter Satz. Denn das kann die Gewaltverleihung an seine Kirche sinnvoller Weise nicht bedeuten, daß Christus zu ihren Gunsten sozusagen abgedankt, daß er sich auch nur teilweise in ihre Gewalt begeben, daß er aufgehört hätte auch ihr gegenüber ganz und gar Gott zu sein. Himmelfahrt bedeutet nicht nur, wie Peterson es darstellt, die Übertragung stellvertretender sekundärer Gewalt an die Kirche, sondern auch den Abschied des eigentlichen primären Gewalthabers, das Sichtbarwerden der der Kirche gesetzten eschatologischen Grenze. Die Erhöhung des Hauptes bedeutet wahrlich für den Leib auch eine Erniedrigung, die Versetzung in einen Stand der Demut und des Wartens. Der Vorbehalt des Pfingstwunders und der Pfingstgabe dürfte nie vergessen, nie als selbstverständlich behandelt werden, wenn man von ihrer Gewalt redet. Man wird also der bei Peterson sehr häufigen Formel: „Es gibt" dies und das, z. B. Dogma, Sakrament, Theologie usf., mindestens einen sehr vorsichtigen — sit venia verbo — „dialektischen" Gebrauch wünschen müssen. Was „gibt" es denn in diesem Zusammenhang, dem es nicht wesentlich wäre, daß Gott „es gibt" und zwar nicht ein für allemal, sondern immer wieder gibt? Man wird von „Elongaturen" und „Fortsetzungen" der Offenbarung, von „abgeleiteter" Autorität u. dgl. zur Vermeidung naturalistischer Konfusionen zwischen Himmel und Erde lieber gar nicht reden. Und wenn man durchaus sagen will, daß das Dogma uns „aus dem Leib Christi" heraus jure divino treffe (S. 20), so wird genau zu sagen sein, in welchem bestimmt differenzierten Sinne hier von jus divinum die Rede sein kann. Die

Autorität, mit der die Kirche den Kanon fixiert, Dogma proklamiert usf. ist offenbar Autorität Christi in *sekundärem* Sinn, d. h. aber sie ist zeitliche, relative, formelle Autorität. Sie ist 1. *zeitliche* Autorität, d. h. sie ist so Autorität, wie es eben auf Erden, diesseits der Wiederkunft Christi, Autorität geben kann. Nämlich Autorität, die (anders als die Autorität ihres Hauptes) in ihrem Ursprung auch ihre Grenze hat, die auf Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit ihrer Entscheidungen keinen Anspruch machen kann. Die Kirche ist die Kirche der begnadigten Schächer, die auf ihre Erlösung warten. Das bricht ihre Autorität nicht, aber das bezeichnet ihre Schranke. Sie ist 2. *relative* Autorität, d. h. sie „repräsentiert" nur, wie auch Peterson sagt, die göttliche Autorität. Die Sitte, die Ketzer „am Leibe zu bestrafen", die von Peterson nicht ohne eine gewisse spanische Wärme erwähnt wird (S. 20), ist doch wohl besonnener Weise als abusus und nicht als usus zu werten, weil sie offenkundig auf einer verhängnisvollen Verwechslung gerade an diesem Punkte beruht. Kirchliche Autorität ist nicht Autorität in sich selber, sondern in *Beziehung* auf die *eigentliche* Autorität des Herrn in seiner Glorie. Und unter dieser Voraussetzung dürfte es geraten sein, einander lieber *nicht* zu zu verbrennen. Sie ist endlich 3. formelle Autorität, d. h. sie ersetzt in keiner Weise die Offenbarung. Sie bestimmt und verändert sie auch nicht, weder ihren Inhalt noch ihren Gang. Sie ist nur ihr Kanal. Die Frage nach ihrem Wasser und die Frage nach seinem Fließen steht in einem anderen Buch. In diesem bestimmten Sinn und nicht anders trifft uns das Dogma und die anderen Momente konkreter Autorität jure divino. Ihr jus divinum erstreckt sich auf die *mittelbare* Vergegenwärtigung der Offenbarung. Es ist nicht von der Art, daß die Kirche es etwa unterlassen könnte, *vor und nach* ihren Entscheidungen nach dem Wort zu forschen und um den Heiligen Geist zu bitten, der sie *allein* in alle Wahrheit leitet. Um *das* jus divinum, mit dem Christus durch Wort und Geist unmittelbar, unfehlbar und inappellabel entscheidet als *Herr* der Kirche, kann es sich nicht handeln und diese unmittelbare Autorität, in der die Freiheit des Glaubens, des Glaubensgehorsams gründet, ist für die Theologie ebenso konstituierend, wie die mittelbare Autorität der Kirche.

5.

Ist nun zwischen Christi unmittelbarer und seiner der Kirche verliehenen mittelbaren Autorität, an die die Theologie zunächst gewiesen ist, zu unterscheiden, so muß es einen Angelpunkt geben, an dem die *Unterordnung* der Kirche unter ihren Herrn (das

Geben und Empfangen der Offenbarung, das den Herrn und die Kirche für alle Zeit unterscheidet, als konkretes Gesetz und Kriterium, als konkretes Gegenüber des mittelbaren Handelns Christi in seiner Kirche und seines unmittelbaren Handelns an ihr) in die Erscheinung tritt[1]). Die naturalistische Art, in der Person, den Tropus von Haupt und Gliedern pressend, den Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche darstellt, hat ihn verhindert, sich die Frage nach diesem kritischen Punkt überhaupt zu stellen und hat ihn andererseits veranlaßt, die Bibel, ihre Exegese und die auf sie begründete Predigt (mehr als katholisch!) in jene merkwürdige Abseitsstellung zu drängen, in der sie für die Frage: Was ist Theologie? schließlich zugunsten des Dogmas überhaupt ausscheidet. In Wirklichkeit vollzieht sich nun aber die Gewaltübertragung an die Kirche das prinzipielle Zustandekommen ihrer konkreten Autorität gerade in Form der Einsetzung des singulären, unwiederholbaren und unüberbietbaren Amtes des Offenbarungszeugnisses, nämlich in Form der Bestätigung des alttestamentlichen prophetischen und der Inkraftsetzung des neutestamentlichen apostolischen Wortes. Dieses gesprochene und geschriebene Wort, in das die Logos-Offenbarung eingegangen ist, um auszugehen in alle Welt, ist als solches als Prinzip aller konkreten Vergegenwärtigung der Offenbarung, der Ursprung und die Grenze aller solcher Vergegenwärtigung, das Maß, an dem alles, was die Kirche „spricht" im Namen ihres Herrn, gemessen ist und immer wieder zu messen ist. Wir müssen hinzufügen: Sofern nämlich Gott, der Heilige Geist sich je und je zu diesem Wort des Zeugen bekennt als zu seinem eigenen Wort, sofern er es immer wieder unvergleichlich wahr und kraftvoll macht, sofern er in den Herzen seiner Gläubigen durch dieses Wort seine Entscheidungen herbeiführt und durchführt. Denn als Wort des Geistes ist es von Christus eingesetzt als Grund seiner Gemeinde. Und darum ist derselbe Sachverhalt von der anderen Seite so zu bestimmen: Die Gewaltübertragung an die Kirche vollzieht sich durch die Gabe des heiligen Geistes der Pfingsten, durch den das alte Propheten- und das neue Apostelwort zum wirksamen Zeugnis Christi an die Völker und Generationen wird. Dieser Geist, durch den die Logos-Offenbarung im gesprochenen und geschriebenen Zeugenwort ausging in alle Welt, ist als solcher das Prinzip aller Vergegenwärtigung und Offenbarung, der unfehlbare und unveränderliche Herr und Richter über allem, was die Kirche „spricht". Aber dann ist hinzuzufügen:

[1]) Vgl. zu diesem Punkt: „Das Schriftprinzip der ref. Kirche" Z. d. Z. Heft 11, bes. S. 228 f.

Sofern es nämlich der Geist des Sohnes ist, d. h. des fleischgewordenen, aber auch sprache- und schriftgewordenen göttlichen Wortes, sofern er als der Geist, der in den Herzen der Gläubigen redet, kein anderer ist, als der Geist der Propheten und Apostel. Es ist der Geist des Wortes und kein anderer, der die Kirche in alle Wahrheit leitet. Wort und Geist zusammen also (und keines von beiden ist größer oder kleiner) bilden den kritischen Punkt, wo die unmittelbare Autorität Christi der mittelbaren Autorität der Kirche begründend, aber auch begrenzend gegenüber tritt. In Beziehung auf jene gibt es diese, als deren Erscheinung wir z. B. den fixierten Kanon, das proklamierte Dogma, die Geltung maßgebender Lehrer der Kirche usf. zu erkennen haben. Im Blick auf jene prinzipielle Form aller Vergegenwärtigung der Offenbarung, d. h. im Blick auf die unmittelbare Autorität Christi, im Glaubensgehorsam gegen Gott selber und darum in Freiheit leistet die Theologie den konkreten Autoritäten konkreten Gehorsam, weil und insofern sie jener gemäß sind.

6.

Von da aus ist nun der Ort der bewußten konkreten Autorität näher zu umschreiben[1]). Peterson unterschlägt doch wohl die Hälfte des Tatbestandes, wenn er erklärt, daß das Dogma nicht in der Verlängerung des menschlichen Glaubensaktes liege, daß es wesenhaft nichts mit dem Bekenntnis zu tun habe. In der Verlängerung des sündlich-kreatürlichen Vollzugs des Glaubens und wäre er noch so tief und rein, liegt es in der Tat nicht. Als „Ausdruck des Glaubens" im Sinn Schleiermachers, d. h. als Niederschlag menschlichen Erlebthabens und Überzeugtseins ist es in der Tat als Dogma, als Autorität nicht zu verstehen. Ebenso wäre vom Kanon zu sagen, daß natürlich seine Autorität nicht aus seiner geschichtlichen Genesis zu begründen ist. Es wäre im gleichen Sinn zu sagen, daß Augustin oder Luther, als Heroen der Frömmigkeit betrachtet, keine theologischen Autoritäten sind und daß jenes Gebot der gegenwärtigen Stunde, so schwierig seine begriffliche Sicherung für uns Protestanten sein mag, einem Zinzendorfischen „Es ist mir so" jedenfalls gerade gegenüber steht. Aber ein anderes ist die legitime und notwendige Abgrenzung gegen den theologischen Psychologismus, ein ganz anderes die ganz unmögliche Leugnung des Glaubens- und Bekenntnischarakters der konkreten Autorität, wie sie Peterson uns zumuten will. Aus dem Subjektivismus in einen ebenso naiven Objektivismus fallen und aus der Psychologie in die

[1]) Vgl. zum Folgenden „Wünschbarkeit und Möglichkeit eines allgemeinen ref. Glaubensbekenntnisses" Z. d. Z. Heft 12, S. 312—19.

Ontologie, das nenne ich den Teufel mit Beelzebub austreiben. Ist, was auch Peterson anderweitig nicht bestreitet[1]), zwischen Glauben als Vollzug und Glauben als Akt begrifflich zu unterscheiden, ist der Glaube als Akt gerade das Werk des heiligen Geistes in den Herzen der Sünder in direkter Korrelation zu Gottes Offenbarung und ist endlich die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der in Gottes Offenbarung Angesprochenen, durchaus die Gemeinschaft eben dieses von Gott gewirkten und geschenkten Glaubens, so ist nicht einzusehen, was dagegen einzuwenden ist, wenn das autoritäre „Sprechen" der Kirche im Dogma usf. jedenfalls auch als Glaubensakt, als Glaubensbekenntnis verstanden wird. Wir betonen und unterstreichen durchaus: Es ist Akt und Bekenntnis von Menschen, von Sündern, aber eben Glaubensakt, Glaubensbekenntnis. Damit ist durchaus nicht gesagt, daß Kirche und Dogma wesentlich zum Menschen gehören, wie Peterson einwendet (S. 32). Als ob es nicht in den Begriffen Offenbarung, Kirche, Glauben läge, daß nun eben zwischen Gottes ewiger Wahrheit, die seines Wortes und Geistes alleiniges Prädikat ist und den religiösen Opinionen und Expektorationen des menschlichen Subjektes ein Drittes gesetzt ist. In dieser Mitte, wo die Kirche Gott erkennt und bekennt durch Gottes vollkommene Gnade, aber beides in menschlicher Beschränktheit nach dem Maß des ihr, der Sünderkirche geschenkten Glaubens, wo sie Gottes Wort vernimmt und verkündigt, aber beides in schwachen Menschenworten, wo sie jure divino ihre Entscheidungen trifft, aber eben damit jus humanum aufrichtet, wo die Infallibilität des von Gott Gegebenen und die Fallibilität des von den Menschen Empfangenen so wenig einen ausschließenden Gegensatz bilden wie die Konstanz des Gnadenbundes, in den der einzelne aufgenommen ist, zu der täglichen Buße, der er gerade als solcher bedürftig ist — in dieser Mitte „gibt es" konkrete Autorität, „gibt es" neben dem anderen, was unter diesen Begriff fällt, auch Dogma. Daß es der Kirche von Christus verliehen ist, das darf nicht ausschließen, daß es in der Tat auch in der Verlängerung des menschlichen Glaubensaktes liegt, auch Glaubensbekenntnis ist. Was hieße konkrete Autorität, wenn gerade diese ihre Lokalisierung in der Mitte zu ihrem Wesen nicht mitgehören soll? Hat es mit dem Erbarmen Gottes in Christo, mit der prinzipiellen Souveränität des Herrn über die Gemeinde, des Hauptes über den Leib seine Richtigkeit, dann auch mit dieser Mitte, in der es in der Unheiligkeit alles menschlichen, unter der heilsamen Krisis des göttlichen Wortes und

[1]) sondern gegen Paul Althaus behauptet und begründet; vgl. Z. d. Z. Heft 11, S. 285.

Geistes — heilige Kirche mit konkreter, aber eben darum zeitlicher, relativer, formeller Autorität gibt.

7.

Ist nun Theologie wirklich konkreter Gehorsam gegen diese konkrete Autorität, dann ist sie doch wohl — was hieße sonst konkreter Gehorsam? — wie es immer mit ihrer Bestimmung durch ihren Gegenstand stehen mag, auch ein wirkliches Verhalten und Tun, wirklicher Menschen, also nicht ein abstrakt zu erfassendes Inventarstück einer beziehungslos über diesem unserem Jammertal schwebenden Geisteswelt, sondern neben dem, daß sie lebt von Gottes Offenbarung, der sie dienen will, auch ganz handgreiflich das, was von Professoren, Pfarrern und Studenten an ihren Schreibtischen mit mehr oder weniger Begabung, Fleiß und Erfolg nun eben verrichtet wird. Es ist ihr wie der Kirche wirklich wesentlich eigen, daß sie immer auch ein irdisches Geschehen ist in einem bestimmten Hic et Nunc und zwar ein Geschehen, dessen nächstes Subjekt ein adamitisch determinierter Mensch ist, ein viator in patriam, kein comprehensor. Dann ist es aber übermütig, mit Peterson zu leugnen, daß die Theologie wesenhaft an die mannigfachen geistigen Akte des Menschen, wie reden, schreiben, verkündigen usw. gebunden ist (S. 19) und an ihren Möglichkeiten auch ihre Schranken hat. Das leugnen, hieße offenbar die Konkretheit ihres Gehorsams leugnen. „Das Subjekt der Theologie ist nicht der Theologieprofessor, sondern primär Christus und sekundär die Kirche" schreibt Peterson (S. 30). Schön und wahr gesagt. Der Dienst des doctor theologiae ist in der Tat wie der des pastor nur sinnvoll als ministerium ecclesiasticum und dieses repräsentiert Christus. Aber die Kirche, die ecclesia militans, in deren Raum es konkrete Autorität und konkreten Gehorsam gibt, ist der Leib Christi im Staub und Gedränge der Erde und zwar der Erde dieses Äons, diesseits des Sündenfalls. Das nächste Subjekt der Theologie, der Theologieprofessor, darf also, so fatal es sein mag, seiner zu gedenken, so große Lust ihn selber nicht selten anwandeln mag, aus seiner Haut zu fahren, bei der Bestimmung ihres Wesens gerade nicht gestrichen werden. Und es ist wieder Übermut zu sagen, daß nur die Offenbarung selber letzthin das eigentliche Wesen der Theologie bestimmen könne (S. 19). Auf ihren Gegenstand gesehen, von dem sie lebt, ja! Aber nicht minder wesentlich ist, daß dieses ihr Leben, sei es denn, wenn man so sagen will „in der Elongatur der Logos-Offenbarung" sich in den Formen menschlichen sündigen Denkens, Redens und Schreibens vollzieht. Will man sie durchaus eine „Konkretion des Logos" heißen,

so ist jedenfalls zu bedenken, daß der Weg des Logos auf Erden der Weg von Bethlehem nach Golgatha gewesen ist. Wie die „konkrete Autorität", der sich die Theologie beugt, unter dem Vorbehalt der eigentlichen primären unmittelbaren Autorität Christi steht, von der sie geliehen ist, so der „konkrete Gehorsam", den sie leistet, im Schatten des Menschlichen Allzumenschlichen, in dessen verhüllender Sphäre sich zu offenbaren es Gott nun einmal in Gnaden gefallen hat. Ist sie doch nicht nur theologia ἔκτυπος bloß und theologia viatorum, sondern nach der weiteren Erläuterung unserer Alten auch theologia post lapsum, d. h. aber in ihren Grundvoraussetzungen mitbedingt durch „des Menschen Elend". Das bedeutet nun aber, daß es nicht angeht, trotz aller Lebhaftigkeit, mit der Peterson das unternimmt, den dialektischen Charakter der Theologie, d. h. aber die Gebrochenheit, die Paradoxie, — die jedesmal radikale Ergänzungsbedürftigkeit, das prinzipielle Offenbleiben aller ihrer Sätze mit einer ärgerlichen Handbewegung in Abrede zu stellen. Die Offenbarung, von der die Theologie redet, ist nicht dialektisch, ist kein Paradox (S. 11). Das brauchte ja eigentlich gar nicht gesagt zu werden. Aber wenn die Theologie anhebt, wenn wir Menschen denken, reden und schreiben oder, wenn Peterson das für wesenhafter hält, „argumentieren" auf Grund der Offenbarung, dann ist eben ein διαλέγεσθαι, 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 — ob wir es wissen und wollen oder nicht, wir können nichts davon noch hinzu tun — die tatsächliche Form unseres Tuns und Verrichtens, eine Schranke, über die uns auch die konkrete Autorität, der wir dabei gehorchen (z. B. das als kanonisch gelesene Bibelwort, das als Dogma respektierte Bekenntnis) nicht hinweg trägt, weil sie, wie gezeigt, selber unter dem Gegensatz des göttlichen Gebens und des menschlichen Empfangens steht. Sagt uns nun Peterson, daß die Theologie unter solchen Umständen mit ihren Sätzen den „Ernst Gottes" nicht erreiche (S. 7), so ist zu antworten, daß sie es darauf, auf den Ernst der Erkenntnis, mit dem Gott selber redet, auch nicht abgesehen haben kann. Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum, zitiert Peterson aus Ambrosius (S. 8). Sehr wohl! ist zu sagen, aber was Gott tut und was die Theologen tun, dürfte zweierlei sein. Ihr bescheideneres Teil ist in der Tat — ich sehe nicht ein, warum das mit Geringschätzung gesagt werden müßte — das „Ernstnehmen" der Offenbarung (S. 7). Die Offenbarung

„ernst nehmen" in der Sphäre des begrifflichen Denkens, das heißt mit aller Bestimmtheit und Zähigkeit den Doppelweg gehen, der uns damit gewiesen ist, daß wir als Menschen von Gott zu reden haben. Wir müssen z. B., um das in der Offenbarung enthüllte prinzipielle Verhältnis von Gott und Menschen sachgemäß zu erkennen, von Gottes Gericht und von Gottes Gnade reden; um Gottes Verhältnis zu allem, was nicht er selbst ist, zu bestimmen, von Schöpfung und von Vorsehung, um vollständig zu sagen, was Kirche ist, von ihrer Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit; um von der Gnade recht zu reden: von Rechtfertigung und Heiligung und auf Seiten des Menschen: von Glauben und Gehorsam; um das Schriftprinzip sinnvoll zu erfassen: von Wort und Geist; um das Wesen des Sakraments zu begreifen: von der res coelestis et terrestris, von der manducatio oralis et spiritualis, oder also, wenn es sich darum handelt, die Situation des Theologen zu beschreiben: von dem in der Sache begründeten Sollen und Nicht Können, unter dem er steht. Nicht um ein erträgliches Nebeneinander handelt es sich bei allen diesen und ähnlichen Kontrasten[1]). Nicht quantitativ, nicht in „Spannungsverhältnissen", nicht begriffen, sondern unbegriffen in einem Wort, das wir sprechen könnten, stehen sich ihre Glieder gegenüber: exklusiv, weil in verschiedener Weise alle Ausdruck des unendlichen qualitativen Unterschiedes von Gott und Mensch, mit dem eine Theologie der Sünder (und das ist alle Theologie, sie mag so theozentrisch oder christozentrisch sein oder sich gebärden, wie sie will) nun einmal in der Darstellung der Gemeinschaft von Gott und Mensch zu rechnen hat. In dem „Und", mit dem die Theologie zusammenspricht, was sie doch nicht zusammendenken kann, weil es nur im Akt des göttlichen Wortes und Geistes zusammenkommt, in diesem „Und" liegt das theologische „Ernstnehmen"

[1]) Auch nicht um ein „heiliges Nebeneinander" muß ich nun im Blick auf den oben zitierten neuen Aufsatz von Schmidt-Japing S. 108 ff. hinzufügen. Daß es im Erkennen und im Worte Gottes selbst ein „heiliges Nebeneinander" des Kreuzes und der Auferstehung Christi gibt, das ist wahr, und um seinetwillen wird Beides als Evangelium und Gesetz, Glauben und Gehorsam fordernd, gepredigt. Aber uns steht dabei dieses „heilige Nebeneinander" als solches nicht so zu Verfügung, daß Karfreitag und Ostern nicht eine alte und eine neue Welt bezeichneten, zwischen denen es für uns kein „Nebeneinander", sondern nur ein Entweder-Oder gibt, das sich in keiner pragmatischen Betrachtung, sondern nur in der existentiellen Entscheidung des am Worte hängenden Glaubens auflöst, in unserm Denken und Reden aber immer wieder als Entweder-Oder dasteht, nur als solches dargelegt und gepredigt werden kann. Daß nun auch hier wieder die leidige „Geschichte" als Rahmen oder Brücke dienen soll, um das „Nebeneinander" jener gegen einander stehenden Welten zu einer denkbaren und aussprechbaren Möglichkeit zu machen, das zu begründen sollten uns die Schlußkapitel der Evangelien mit ihrer grandiosen historischen Unanschaulichkeit doch wirklich zu gut sein.

der Offenbarung. Nur wer Jesus Christus, d. h. aber Gott im Fleisch, Gott und Mensch sagen könnte in einem, aber in einem wahren Wort, nur der könnte sich rühmen, kein „dialektischer Theologe" zu sein. Die Dogmengeschichte lehrt aber und das christologische Dogma, speziell von Chalcedon, gebietet, hier nicht zu wollen, was man verständigerweise nicht wollen kann. Und was hier gilt, gilt für die ganze Theologie. Es bleibt dabei und das allgemeine Händeverwerfen über diesen Satz wird mich nicht so bald irre machen: Theologie ist auf der ganzen Linie im besten Fall Prolegomenon. Sie redet vorläufig von dem, was endgültig immer wieder Gott selbst sagen muß und sagen will. Insofern kann sie die Offenbarung in der Tat nur „ernst nehmen". Möchte sie es tun! Der Ernst Gottes aber, die sturmfreie Synthese jenseits von Satz und Gegensatz, Frage und Gegenfrage, das im Himmel gesprochene Ja und Amen zu unserem „Argumentieren", das „quo jure der Offenbarung", das in der Tat über den Sinn unseres Argumentierens entscheidet (S. 19), es kann der Theologie wie der Kirche überhaupt schlechterdings nur gegeben werden und zu eigen sein, indem und sofern sich Gott durch sein Wort und seinen Geist zu ihr bekennt, wie er sich auch zu ihrer konkreten Autorität immer wieder bekennen muß. Kein konkreter Gehorsam gegen keine konkrete Autorität kann das schaffen, ersetzen, herbeiführen, garantieren und fortführen, was die Theologie im Unterschied zu der leerlaufenden gottlosen Dialektik der Mythologie zur Theologie macht, was sie von „den zweifelhaftesten aller Wissenschaften, den sogenannten Geisteswissenschaften" (S. 23) mit letzter unzweideutiger Klarheit abhebt, was sie endlich zum „Fach aller Fächer" macht (S. 24). Ist es doch im Begriff der Offenbarung begründet, daß das souveräne Tun Gottes ganz allein es ist, was die Kirche inmitten der großen Zweideutigkeit der Religionsgeschichte und trotz ihrer eigenen Magdgestalt zur wahren Kirche und den Christen inmitten der massa perditionis, der auch er verfallen ist, zum Erwählten und Heiligen macht. Dieser Regel folgt auch die Theologie. Nicht darin besteht das ihr gesetzte „Punktum des Glaubens" (S. 8), daß ihr gestattet wäre, in die Gerechtsame Gottes einzugreifen, vorwegzunehmen, was ihr durch Gottes Güte jeden Morgen neu geschenkt werden muß, sondern darin, daß sie im konkreten Gehorsam gegen die konkrete Autorität ihrerseits jeden Morgen neu wagt, auf Hoffnung der Gnade hin forschend nach dem Wort und bittend um den Heiligen Geist, die Offenbarung in ihrer besonderen Sphäre, der Sphäre des begrifflichen Denkens ernst zu nehmen, d. h. aber „dialektisch" ernst zu nehmen. Ich kann nichts

dafür, daß dieses Wort, einmal in die Debatte geworfen, alsbald zu einem Popanz gemacht worden ist, mit dem man die Kinder schreckt, als ob wer weiß welcher Greuel von unterchristlicher Philosophie dahinter stecke[1]). Es handelt sich um die schlichte Anerkennung, daß das Wort: Wo der Herr nicht das Haus bauet, da arbeiten umsonst, die daran bauen! in der Theologie keinen Augenblick nicht aktuell ist. Unser Reden, Sagen, Sprechen oder Argumentieren in der Theologie kann sich nur beziehen auf die in Christus geschehene und immer wieder geschehende Anrede Gottes an den Menschen, die zu vollziehen in keinem Sinne in unserer Kompetenz und Gewalt liegt. Danach haben wir uns einzurichten. Es soll Klöster geben, in deren Refektorium der Ehrenplatz bei jeder Mahlzeit mit vollem Gedeck zubereitet, dann aber unbesetzt gelassen wird! Dieses Freibleiben der Stelle, wo das entscheidende Wort zu sprechen wäre, ist der Sinn der Dialektik in der Theologie. Ja (S. 25) Adam ist gestorben, aber wahrlich darum mit seinem ganzen Geschlecht noch nicht erlöst. Gott hat geredet in seinem Sohn, wir sind nun Gottes Kinder. Aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden (1. Joh. 3, 2). Noch ist die Zeit des bloß menschlichen Fragens nach Gott, des bloß menschlichen Redens von Gott nicht vergangen, noch hat die Kirche Anlaß, sich an der Verheißung genügen zu lassen, ihrer Grenze bewußt zu sein, ihres Herrn zu warten und nicht selber den Herrn zu spielen. Es ist nicht einzusehen, inwiefern dies etwa gerade der Theologie erlaubt sein sollte[2]). „Wir haben aber solchen Schatz in irdenen Gefäßen, auf daß die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns."

[1]) Nach den Ergebnissen der neuesten Forschung (Schmidt-Japing a. a. O. S. 101 ff.) habe ich die Ehre, eine Art auf den Kopf gestellter Hegel zu sein. „Barths Theologie und Christologie ist konsequenter Idealismus mit negativem Vorzeichen" (S. 104) oder auch „eine Akzentverschiebung im Natorp-Cohenschen logischen System" (S. 111). Was soll eigentlich das alles?

[2]) Damit meine ich nicht nur Peterson, sondern auch vielen anderen (ich nenne z. B. Althaus, Girgensohn†, Schaeder, Heinzelmann, Lüttge, Lehmann-Issel), die sich in den letzten Jahren speziell gegen diese Seite meiner theologischen Bemühungen protestierend geäußert haben, die vorläufig nötige und mögliche Antwort gegeben zu haben. Ob man den „Ernst Gottes", mit dem man durchaus reden möchte, mit Peterson aus der Bindung an das Dogma ableitet oder mit den andern aus der „geschichtlichen Wirklichkeit" eines angeblichen Geistbesitzes des religiösen Subjekts, ob die ungerechte Anklage dahin laute, daß „dialektische" (d. h. sich selbst als dialektisch verstehende) Theologie überhaupt keine Theologie sei (Peterson S. 6) oder dahin, daß ihr „der Mensch des Glaubens" verloren gehe (so z. B. Heinzelmann, NKZ. XXXV, H. 12 S. 556), das macht offenbar einen grundsätzlichen Unterschied nicht aus. Ich vermisse bei allen meinen in dieser Sache aufgestandenen Kritikern das Bedenken, daß unser wie immer zu begründendes Erkennen und Besprechen Gottes wirklich und konkret „Stückwerk" ist, daß wir zu letzten, den „Ernst Gottes" eindeutig und einwandfrei wiedergebenden Sätzen das Zeug nicht haben, daß es außerhalb des göttlichen Subjekts, seiner Gnade und seiner Wahrheit keinen Grund gibt, der Theologie nicht — müde zu werden. „Wer sieht nicht, in welcher furchtbaren Not sich K. Barth befindet? ... Oder ist das

8.

Theologie ist konkreter Gehorsam. Lassen sie uns mit einer Überlegung darüber, was hier Gehorsam bedeuten muß, den Schluß machen. Gehorsam gibt es nur in Beziehung zu einem sich zu Gehör bringenden höheren Willen. Peterson sagt aber mit Recht, daß es sich um den dem christlichen Glauben zugeordneten Gehorsam handle (S. 8). Als Glaubens gehorsam steht er aber offenbar in Beziehung zu dem Willen Gottes in seiner Offenbarung und das ist der Wille Gottes in seiner Offenbarung: den Menschen, indem er ihn anredet, mit sich selbst zu versöhnen und seiner Erlösung entgegenzuführen. Als der, der geredet hat in seinem Sohn und noch redet durch das Zeugnis seiner Knechte und Boten, will er auch heute, heute reden. Glaubensgehorsam muß heißen: Dienst am Geschehen dieses Willens, d. h. also Dienst an dieser Anrede, durch die Gott Sein Werk treibt — Raum geben und schaffen, damit sie heute und auch heute nicht umsonst zum Gehör komme. Solcher „Dienst am Wort" ist nun der Sinn der Kirche überhaupt und in der Kirche an ihrer bestimmten Stelle der Sinn auch der Theologie. Raum geben und Raum schaffen, weil Gott sein heilsames Wort spricht: das tut die ganze Gemeinde durch ihr Hören der Predigt, durch ihre Feier der Sakramente, durch ihre Buße, durch ihre Dankbarkeit, durch ihr Gebet. Das tut als Organ der Gemeinde das kirch-

nicht das Eingeständnis völliger Ratlosigkeit in Sachen der Theologie aus dem Munde eines Theologen, der christlicher Theologe sein möchte?" so schreibt Heinzelmann (a. a. O. S. 548), veranlaßt durch das, was ich einst (Das Wort Gottes u. d. Theol. S. 178) über Christologie als Prolegomena zur Christologie gesagt und oben im Text ausdrücklich wiederholt habe. Er fügt nicht ohne Wohlwollen hinzu, daß er die Not, in der ich mich befinde, auch zu kennen glaube. Aber in diesem Fall handelt es sich nun wirklich nicht darum, etwas zu glauben, sondern es zu wissen und vor allem zu zeigen, daß man es weiß. Ich meinerseits „glaube" nicht, daß Heinzelmann die bewußte in der Tat furchtbare Not kennt, sonst müßte er ja eingesehen haben, daß sein Aufsatz (dessen Scharfsinn und Gerechtigkeit übrigens aller Ehren wert ist) als Angriff auf das „Prinzip der Dialektik in der Theologie Karl Barths" gegenstandslos ist, daß er und alle seine Mitangreifer es zu den als vom Himmel geredeten eindeutigen Worten, die wir als Theologen sagen sollten und nicht können (in der Christologie und sonst) so wenig je gebracht haben noch je bringen werden, wie ich, sondern über „dialektische" Formeln hinaus bestenfalls zu ehrlichen Versicherungen und Beteuerungen, die aber den Charakter des Ja und Amen, das wir auf Kanzel und Katheder sprechen sollten, in keiner Weise besitzen, sondern auf ein Ja und Amen angewiesen sind, das anderswoher gesprochen werden muß. Daß ich das weiß, das ist die „furchtbare Not", in der ich mich befinde und von der ich wohl wollte, daß etliche, statt mich anzuklagen, als ob ich diese Sache erfunden hätte, sie mit mir teilen würden. Auf die Gefahr hin, daß dann ein gewisser „Ernst" und eine gewisse „Vergnügtheit" unter den Theologen seltener würden. Die sog. „Barth'sche Theologie" wird eines Tages gehen, wie sie gekommen ist, und ihr wird ihr Recht geschehen. Aber dieses weiß ich bestimmt: Es sei denn, daß meine Kritiker aus schwererer „Not", aus größerer „Ratlosigkeit" als die meine gegen mich reden werden, werden sie trotz ihrer größeren Kunst, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit die Leute nicht sein, „den Weg nach vorn" (Schmidt-Japing a. a. O. S. 112) zu entdecken und zu gehen. Das berühmte „Korrektiv" haben sie sich alle noch nicht recht zu Herzen genommen. Bekümmerter würden sie sonst reden.

liche Amt insbesondere, als Träger des der Kirche anvertrauten Kerygmas. Das tut in spezieller Funktion dieses Amtes die Theologie, indem sie den unvermeidlichen Schwankungen im Vollzug des Kerygmas gegenüber an Hand der konkreten kirchlichen Autorität und gerade darum in der Freiheit des Glaubens, d. h. im Blick auf die primäre Autorität des Herrn, wacht über der Erhaltung oder Wiederherstellung reiner Lehre. Reiner Lehre, d. h. aber schrift- und geistgemäßer Lehre, solcher Lehre, die dem göttlichen Wort selbst Freiheit gibt gegenüber der Eigenmächtigkeiten alles menschlichen Redens von und über Gott. So ist die Predigt als die Stelle, an der jener Wille Gottes in seiner Offenbarung „heute heute" geschehen will, der Ort, an dem sich die Theologie der Kirche einordnet, an dem sie ihren Sinn bekommt. Einordnung bedeutet aber sachliche und methodische Unterordnung. Die Freiheit des Glaubens, in der sie arbeitet, kann eben als Freiheit des Glaubens nicht darin bestehen, daß sie ihren Charakter als Dienst etwa verleugnet. „Sowie sich die Dogmatik aus dem Gebiete der Kirche entfernt," schreibt Vilmar [1]), „dient sie nicht mehr der Seligkeit, sondern der Wissenseitelkeit des Individuums. Die Dogmatik soll wissen, daß sie als ein Gegenstand der Vorbereitung für das geistliche Amt in dem Verhältnis der Schule zum wirklichen Leben stehe und daß auch ihr gesagt sei: non scholae, sed vitae discimus. Das Leben der Kirche steht über der Dogmatik." Nicht als ob die Theologie selbst zu predigen hätte; sie ist aber auch nicht nur Dogmatik, wie es bei Peterson den Anschein hat. Sie hat, um von den historischen Hilfsdisziplinen hier abzusehen, als Exegese immer wieder die grundlegende Frage nach dem genuinen Propheten- und Apostelzeugnis von der Offenbarung an die kanonischen „Quellen" zu richten. Sie hat als Dogmatik auf dem beherrschenden Hintergrund und nach der Norm jenes Zeugnisses an Hand der Bekenntnisse und der Väter die Grundsätze christlicher Verkündigung immer neu herauszuarbeiten. Sie hat als praktische Theologie, gesichert durch die so gewonnenen Prinzipien, belehrt durch jenes ungeschriebene Gebot der Stunde über das konkrete Was? und Wie? der christlichen Verkündigung an die jeweilige Gegenwart nachzudenken. Das alles im Sinn eines Dienstes, eines Wächteramtes an den Wächtern, als die Stätte, wo die Kirche sich selber Rechenschaft gibt von ihrem Tun, wo sie Besinnung übt über die zweideutigen Bedürfnisse des Tages der Praxis, der Gesellschaft hinweg auf die eindeutigen kirchlichen Bedürfnisse, auf die Sache, auf das ministerium verbi divini, das sich nicht will verhöckern und

[1]) A. F. C. Vilmar, Dogmatik. Erster Teil. Gütersloh 1874. S. 59 vgl. S. 5 u. 89.

verkrämern lassen an den Zeitgeist und wenn es der kirchliche Zeitgeist wäre. So dient die Theologie der Offenbarung, indem sie der Predigt dient. Um eine besondere Sorge handelt sich dabei, die grundsätzlich der Kirche als solcher, der ganzen Kirche aufgeladen ist, aber auch um ein Charisma, das als solches grundsätzlich wiederum der ganzen Gemeinde verliehen ist. Der Satz, daß, wie alle Gläubigen Priester, so auch Alle Theologen sind, ist in dem verständigen Sinn, in dem er allein ernsthaft aufgestellt werden kann, trotz des (nicht ganz loyalen) Spottes, mit dem er von Peterson bedacht worden ist (S. 32) aufrecht zu erhalten. An dem besonderen Schaden, um dessen willen es Theologie geben muß, nämlich an der Sieghaftigkeit, mit der sich heidnische Klugheit, heidnischer Tiefsinn, heidnische (NB. aufrichtige heidnische) Frömmigkeit in immer neuen einladenden Formen gerade der Stätte bemächtigt, da Gottes Ehre wohnen soll, an der Zuchtlosigkeit und Trägheit des sich selbst überlassenen menschlichen Denkens und Redens, deren sich auch die christliche Verkündigung immer wieder anklagen muß, krankt, mitschuldig und mitleidend die ganze Kirche in allen ihren Gliedern. So muß auch die Reaktion dagegen, der wohl überlegte Ruf zur Sache, zur Disziplin, zur christlichen Strenge — und das ist eben die Theologie! — grundsätzlich von der ganzen Kirche ausgehen und getragen sein. Daß es nun Theologie als einen besonderen Stand, als besondere Wissenschaft sogar gibt, das darf und muß wohl als besondere Gnade und insofern als gute christliche Ordnung verstanden werden. Aber nicht anders als in großer Demut, nicht ohne Verständnis für das gewisse eifersüchtige Bedenken, von dem dieser besondere Stand, diese besondere Wissenschaft als solche in der Kirche selbst wahrlich von allen Seiten umgeben ist, für das Mißtrauen, als ob hier unter dem Vorwand des Dienstes eine unzulässige Herrschaft, eine Aristokratie der Gnostiker, ein „Papat der Schriftgelehrten" (Schlatter) aufgerichtet werden solle. Welche Theologie dürfte sich über das Vorhandensein dieses Mißtrauens gegen alle Theologie etwa einfach hinwegsetzen? Und auch die skeptische Frage, zu der die Besonderheit der Theologie als Stand und Wissenschaft denen, die draußen sind, notwendig Anlaß gibt, werden wir weder mit Gewalt, noch mit listiger Rede zum Verstummen zu bringen, sondern an ihrer Stelle als in sich richtige Frage zu hören haben. Der ausgezeichneten Weise, in der (allen Dingen, die „es gibt" gegenüber!) Gott und nur Gott seine Offenbarung gibt, entspricht doch wohl die gewisse Anfechtbarkeit und Ärgerlichkeit, in der die Theologie allen anderen Ständen und Wissenschaften gegenübersteht. Wie dem auch sei: Auf

*

keinen Fall darf die Theologie, wie das bei Peterson geschieht, mit Berufung auf diese ihre Besonderheit als Stand und Wissenschaft oder wohl gar zur Rechtfertigung dieser Besonderheit, zum Selbstzweck erhoben werden. Theologie wird als Stand und Wissenschaft möglich als Trägerin jener besonderen Sorge, jener besonderen eifrigen Treue der Kirche gegen ihren Herrn, der Sorge und des Eifers um die Reinheit ihrer Predigt. Es kann nicht wohlgetan sein, diesen Zusammenhang zu zerreißen, mit der Bibel und ihrer Exegese die Predigt aus dem Interessenkreis der Theologie auszuscheiden, ihr Wesen sich darin erschöpfen zu lassen, daß sie in vornehmer Absichtslosigkeit mittels des Dogmas Gott oder vielmehr eine Welt von geistigen Wirklichkeiten zu erkennen und „argumentierend" in ihrem „metaphysisch-ontischen" Seinszusammenhange zum Verständnis zu bringen habe. Die Fragen, die ich an Peterson zu richten habe, häufen sich wohl nicht zufällig gerade an dieser Stelle. Es sollen wirklich nur Fragen sein. Aber ich kann sie um der Klarheit und Vollständigkeit willen hier nicht unterdrücken. Also diesem Tun, dem was er uns da als Theologie beschreibt, soll nun etwa der „Ernst Gottes" innewohnen, den er bei uns anderen vermißt, der Ernst, mit dem Gott „da ist", „etwa in der Form des jüngsten Gerichts" (S. 7)? Was hat Theologie, wenn sie in diesem Tun ihr Wesen hat, mit konkretem Gehorsam, mit der Ehre Christi zu tun? Was unterscheidet sie dann von einem intellektuellen Spiel oder von der anthroposophischen Erkenntnis höherer Welten? Eine Theologie, die in sich selber ruhend oder wesend sich selber genug ist, ist das nicht, gleichviel, ob sie in dem mondänen Modeanzug sogenannter Religionswissenschaft oder in dem archaistischen Kirchengewand des Petersonschen Vorschlags auftrete, ein in seiner Müßigkeit eigentlich nur in der Luft des Heidentums mögliches Unternehmen? Ist nicht auch ihr Gegenstand, jene Fülle der im Dogma angeblich direkt erkennbaren Wesenheiten und Sachverhalte, nach deren letzter Beziehung man nicht fragen darf, deren grundsätzliche Unterordnung unter Christus dunkel und unaktuell bleibt, merkwürdig ähnlich der Welt der Götter und Halbgötter, deren Einfluten in die christliche Predigt eine christliche Theologie gerade abwehren sollte? Inwiefern soll nun gerade diese Sphäre, das Halbdunkel einer dogmatisch begründeten Metaphysik, eine Sphäre sein, in der „ein Mann leben kann" (S. 23)? Sollte das von Peterson (S. 14, 28) als journalistisch und nominalistisch durchschaute Pathos Luthers, aber auch — trotz allem, was dagegen zu erinnern sein mag — die „Schwermut", mit der Kierkegaard als „Einzelner" das Anliegen der Kirche schließlich in Form des „Angriffs auf die Christenheit" meinte auf sich nehmen

zu müssen (S. 12), dem angeblichen Ernst dieser Theologie nicht immer noch vorzuziehen sein? Das Wesen des „Journalisten" besteht doch wohl darin, daß er als Zuschauer schreibt. Einer in Beziehung auf die wirkliche Not der wirklichen Kirche in dieser, wie in anderer Hinsicht sorgenfreien, im leeren Raum spielenden Theologie gegenüber schließe ich mit der Feststellung, daß wirklich christliche Theologie mit der ganzen Last des Glaubens auch die Last des konkreten Dienstes nicht abwerfen darf, sondern tragen muß. Denn nur indem sie trägt, wird sie getragen, von Gott und von den Menschen, — als theologia crucis, um mit dem „Nominalisten" Luther zu reden.

Die Frage der „dialektischen" Theologie

(Eine Auseinandersetzung mit Peterson)

Von

Rudolf Bultmann

Wenn Sokrates im διαλέγεσθαι die Wahrheit zu finden meint, so liegt dem die Anschauung zugrunde, daß der einzelne Mensch in seiner empirischen Verfassung nicht über die Wahrheit verfügt, daß diese aber im gemeinsamen Reden, im Gespräch, zutage kommen kann. Denn der einzelne hat kein Kriterium für wahr und falsch; gelingt es aber im Gespräch, daß der eine durch den andern überführt oder überzeugt wird, so liegt eben darin ein Kriterium. Im fortlaufenden Gespräch, im Fragen und Antworten, im Prüfen und Überführen muß also die Wahrheit immer mehr zur Klarheit kommen. Darin liegt die Überzeugung, daß die Wahrheit schon von vornherein in einer verborgenen Weise im Reden vorhanden war, daß jedes Reden als solches in irgendeinem Maß an der Wahrheit teil hat. Es liegt darin aber noch ein anderes: daß auch im weiteren Reden die Wahrheit immer nur in einer gewissen Verborgenheit vorhanden sein wird; denn das Fragen und Antworten geht immer weiter. Das Erkennen gelangt also immer nur schrittweise zu den Voraussetzungen, auf Grund derer seine jeweiligen Sätze Geltung haben; und es gilt, nach immer tiefer liegenden Voraussetzungen zu suchen, um schließlich zu der Voraussetzung zu gelangen, die selbst keiner andern mehr bedarf. Dieser Prozeß ist unendlich, und doch ist er sinnvoll, denn die ἀλήθεια ist das unendliche Ziel nicht als ein Etwas, das je (wenn auch erst im Unendlichen) zur Gegebenheit werden könnte, sondern sie ist immanent im ganzen Prozeß des Gesprächs (des Denkens) enthalten.

Sie ist die „unanschauliche Mitte“ jeweils zwischen zwei Aussagen. Es darf nur nie vergessen werden, daß der ganze Prozeß des Erkennens ein dialektischer, ein Gespräch, ist, in dem keine Aussage für sich genommen, absolute Wahrheit beanspruchen darf, sondern immer nur wahr ist in der Beziehung auf jene Mitte, und daß diese Beziehung dadurch garantiert wird, daß jeder Satz mit seinem Gegensatz zusammengebracht wird, daß es zu jedem Satz seinen Gegensatz zu finden gilt. Die Wahrheit, die hier jeweils erkannt wird, ist also freilich nie die Wirklichkeit, sondern immer nur die Möglichkeit. — Und übrigens zeigt sich, daß zum Begriff dieses διαλέγεσθαι gar nicht zwei (oder mehr) wirkliche Personen gehören, sondern daß das Denken als solches ein διαλέγεσθαι ist, das sich geradesogut auch als Monolog eines einzelnen abspielen könnte. Die Zweiheit der διαλεγόμενοι hat nur den Sinn, den dialektischen Charakter des Redens (Denkens) als solchen zu garantieren. —

In diesem Gespräch gilt es nun auch, daß die Frage die Antwort ist und umgekehrt. Denn wenn sich im Wechsel von Frage und Antwort die immanente Bewegung des λόγος vollzieht, so muß jede Frage, sofern sie als einzelner λόγος am λόγος des Ganzen teil hat, die entsprechende Bewegung des fortschreitenden Denkprozesses als Antwort auslösen. Eine Frage erhält also nicht eine zufällige, sondern die notwendige Antwort. Die Antwort ist durch die Frage determiniert, wie die Frage durch die Antwort der früheren Stufe determiniert war und die neue Antwort eine neue Frage auslösen muß. So ist also auch im Grunde jene Beziehung auf eine Voraussetzung (und letztlich auf die Voraussetzung) ein Setzen der Voraussetzung selbst, das mit dem Reden als solchem erfolgt, sofern eben jeder λόγος am ganzen λόγος teil hat. Also handelt es sich nicht um das zufällige Setzen einer „Arbeitshypothese“ irgendeines denkenden Individuums, sondern um die immanent mit jedem Reden, das den Anspruch auf Wahrheit erhebt, gesetzte Voraussetzung.—

Ist nun hier die Wahrheit nie die Wirklichkeit, das Dahaben einer Gegebenheit, so ist sie im Grunde nur das Gesetz des Erkennens selber; d. h. im Erkennen erfaßt der Erkennende nichts anderes als das Erkennen selbst. Und besteht dabei die Meinung, daß man in solchem Erkennen das Wesen der Dinge und seiner eigenen Existenz erfasse, so zeigt sich darin, daß man das Sein der Dinge und seiner selbst nirgends anders als in den λόγοι sieht. Im „Ernst“ kann man nicht von anderem Seienden reden; denn alles als Objekt Begegnende harrt der Auflösung in λόγοι, der Reduktion auf λόγοι. Redet man dann von Gott, so hat dies Reden keinen „Ernst“, wenn man sich

darüber täuscht, daß Gott hier nichts anderes bedeuten kann, als jene erste Voraussetzung alles Denkens, die als Voraussetzung zugleich der Inbegriff der Gesetzlichkeit alles Denkens ist. Aber auch, wo man von jener Täuschung frei ist, gilt: so von Gott reden, heißt in der Tat nicht von Gott reden, so ernst im übrigen dies Reden sein mag. —

Ist nun, wie Peterson uns vorwirft und wie auch mancher andere meint, das Reden der „dialektischen" Theologie ein solches Reden von Gott, das dazu noch, da es sich dann über seinen eigenen Sinn täuschte, in keinem Sinne „Ernst" wäre?

Auch in der „dialektischen" Theologie handelt es sich um ein Gespräch auf Grund der Voraussetzung, daß die einzelne Aussage nicht über die Wahrheit verfügt, keine allgemeine Geltung hat, sondern daß sie ihren Sinn nur gewinnt in Verbindung mit einer Gegenaussage auf Grund der Beziehung beider Aussagen auf eine unanschauliche Mitte. Auch in der „dialektischen" Theologie redet man davon, daß die Frage die Antwort und die Antwort die Frage sei. Aber gleich hier wird deutlich, daß es sich bei aller formalen Ähnlichkeit um etwas fundamental Verschiedenes handelt, so daß man fragen muß, ob es wirklich gerechtfertigt ist, von „dialektischer" Theologie zu reden. Doch ist das schließlich gleichgültig, wenn nur der Sinn nicht mißverstanden wird.

Es ist aber klar, daß die Rede: die Frage ist die Antwort und umgekehrt, von uns „Dialektikern" nur mit Bezug auf eine einzige, bestimmte Frage gebraucht wird: die entscheidende Frage, die der Mensch selbst i st in seiner Existenz. Und die Antwort ist gleichfalls eine einzige, bestimmte: die Rechtfertigung des Sünders durch Gott. Wohl wird die Antwort sofort wieder zur Frage, wenn sie vom Menschen ergriffen wird, wenn sie als Satz, losgelöst von dem dadurch bezeichneten wirklichen Geschehen, verstanden wird. Aber sie wird dann nicht zu einer neuen Frage, sondern zur alten, und die Antwort, die sie erhält, ist wieder nicht eine neue, sondern die alte. Also handelt es sich nicht um einen fortschreitenden Denkprozeß, sondern um ein Verharren auf einem Punkt oder meinetwegen um ein Kreisen um einen Mittelpunkt. Jeder Versuch „fortzuschreiten" würde damit bestraft werden, daß der vermeintlich Fortschreitende sich alsbald zurückgeschleudert sieht in die alte Frage.

Die Frage ist nämlich gar nicht vom Menschen aus gestellt, so wenig wie die Antwort durch das Fragen des Menschen determiniert ist. Denn solange der Mensch fragt, ist die Antwort nicht die Frage (Barth, Ges. Vortr. 161); sie ist es erst dann, wenn Gott gefragt hat; d. h. aber: in Frage steht der wirkliche Mensch in

seiner Jeweiligkeit, nicht der abstrakte Mensch. Da der Mensch aber über seine Existenz gar nicht verfügt (er steht ja nicht neben ihr, sondern in ihr, er lebt sie, ist sie in ihrem Verlauf), so sieht er die Frage, unter der er steht (nämlich, daß er Sünder ist), nur dann, wenn Gott sie ihm zeigt. Zeigt Gott sie ihm aber, so ist die Frage die Antwort, und zwar nicht, indem die Frage beseitigt oder „aufgehoben", d. h. im weiteren Prozeß des Erkennens als ein Schritt auf die Antwort hin verstanden wäre, sondern die Antwort muß eben die Frage sein (Barth, Ges. Vortr. 167), d. h. der Sünder ist der Gerechtfertigte.

Also das Sein der Antwort, die die Frage ist, ist nicht ein durch die Bewegung des λόγος konstituiertes oder im λόγος fundiertes Sein, sondern das wirkliche Sein in der existentiellen Konkretheit des Menschen, dessen Sein hier eben nicht in den λόγοι gesehen ist, sondern in seiner geschichtlichen, in der Zeit zwischen Geburt und Tod verlaufenden Wirklichkeit. Die Wahrheit, um die es hier geht, ist nicht abstrakte Möglichkeit, sondern konkrete Wirklichkeit. Wie die Frage, in der wir stehen, unsere existentielle Situation ist (ob wir darum wissen oder nicht), und weder unser subjektives Fragen, noch eine Station in der Bewegung des Denkprozesses ist, so ist auch die Antwort nur wirklich als von Gott gesprochene, als das unsere Existenz neu begründende Geschehen (Barth, Ges. Vortr. 165). Und hierin sind wir mit Peterson ganz einig: „‚Das gottselige Geheimnis' ist da, bevor es vom menschlichen Geist aktualisiert werden kann, bevor der Glaube sich ihm zu nähern, der menschliche Wille sich mit ihm in Einklang zu setzen vermag" (Zwischen den Zeiten 1925, 294).

Es ist ein ewiges Geschehen, sofern es nie einen Status (weder in der empirischen Geschichte der Menschheit noch der des Individuums) schafft, der geistige oder seelische Gegebenheit wäre, sondern immer wieder durch das Wunder des Heiligen Geistes neu wird. Aber ein ewiges Geschehen, das also nicht als die ewige Bewegung des λογός einsichtig wäre, sondern das nur wirklich ist, sofern es von Gott aus geschieht und in unserer Zeitlichkeit eben durch das Wunder des Heiligen Geistes Ereignis wird. Aber eben dieser Begriff des ewigen Geschehens läßt das dialektische Verfahren (um nicht Methode zu sagen!) als die angemessene Redeweise der Theologie erscheinen. Denn indem ich von diesem ewigen Geschehen rede, als hielte es gleichsam auch nur einen Moment still für die Betrachtung und Fixierung in der Aussage, habe ich es schon verfälscht, und nur der beständige Vorbehalt, daß es so nicht gemeint sei, kann meinen Aussagen ihr Recht geben. Und dieser Vorbehalt wiederum wird praktisch, indem ich zum Satz den Gegensatz stelle. Wie das

aussieht, das ist von Barth (Ges. Vortr. 172) gezeigt —, soweit man das eben „zeigen" kann; denn im Grunde kann man es nicht, weil man hier überhaupt nichts in abstracto demonstrieren kann. Hier nämlich ist das Gespräch keine Fiktion, sondern es handelt sich in Satz und Gegensatz stets um das vom und zum wirklichen Menschen Gesagte, so daß umgekehrt die monologische Form theologischer Entwicklung Fiktion ist.

Diese „Dialektik" ist dann aber nichts weniger als ein Gespräch, das als solches seine Voraussetzung setzt. Gerade dies vermag der theologische Dialektiker nicht (Barth, Ges. Vortr. 174), d. h. er vermag überhaupt nicht, seinem Reden Sinn und Wahrheit (= Wirklichkeit!) zu geben, weil er über die Voraussetzung nicht verfügt. Sein Reden ist deshalb nur Zeugnis von der Wahrheit Gottes, die „in der Mitte" liegt (Barth, Ges. Vortr. 173). Diese Wahrheit ist ja das Geschehen von Gott aus, Gottes Tat, d. h. für den Redenden weder vorausgesetzt als das immanente Denkgesetz, das jeder Aussage ihren Sinn gibt, noch vorgestellt als die vollendete Erkenntnis am Ende des unendlichen Weges alles διαλέγεσθαι; sondern sie ist das Geschehene (in der Zeit Geschehene), auf das er sich bezieht, auf das er hinweist. Und nicht dadurch wird sein Reden ein Prozeß in infinitum, daß er immer Neueres, Wahreres von Gott sagen müßte, sondern dadurch, daß er den Hinweis auf das Geschehene sofort wieder dagegen sichern muß, als ein Hinweis auf ein objektiv nachweisbares Faktum der Menschheits- oder Seelengeschichte mißverstanden zu werden; denn es ist ja ein ewiges Geschehen!

Der „Ernst" dieser „Dialektik" besteht also gerade darin, daß das Gespräch als allein angemessene Redeform dafür angesehen wird, daß von Gott die Rede ist. Gerade darin, daß sie sich nicht einbildet, den Ernst Gottes zu erreichen (Peterson, Was ist Theologie 7), gibt sie Gott die Ehre. Weder ist Gott hier eine dialektische Möglichkeit, noch ist hier von „Gott überhaupt" oder vom „Menschen überhaupt" die Rede, sondern vom offenbaren Gott und vom konkreten Menschen, d. h. freilich nicht vom empirischen Menschen (von seinen Erlebnissen oder dgl.), sondern vom existentiellen Menschen, den es nicht in der Abstraktion, sondern nur in seiner Wirklichkeit gibt[1]). Die Antwort auf die Frage, was ist Theologie? lautet also zunächst (vgl. Peterson, Was ist Th. 5), daß es Theologie nur in

[1]) Was heißt übrigens „empirisch"? Der „empirische" Mensch ist doch auch nur der in einer bestimmten Betrachtungsweise gesehene, nämlich der im von sich selbst absehenden Hinsehen erfaßte, d. h. als Naturding gesehene Mensch, nicht der wirkliche, mit dem wir im Miteinandersein von vornherein verbunden sind. Der empirische Mensch ist also eine Abstraktion.

dem gibt, daß von der Offenbarung Gottes als einem ewigen Geschehen, aber einem Geschehen, geredet wird; daß es freilich keine Theologie gibt, die in allgemeinen Sätzen von Gott redet, keine Theologie, die an Stelle Gottes redet, bzw. die den Ernst Gottes zu erreichen meint.

Im Grunde aber kommt die Differenz zwischen Peterson und uns gar nicht in dieser Abgrenzung zum Ausdruck. Denn soweit Peterson hier gegen uns polemisiert, beruht seine Polemik auf einem — freilich verbreiteten — Mißverständnis. Daher gilt alles bisher Gesagte eigentlich vielmehr gegen unsere anderen Gegner als gegen Peterson. Unsere eigentliche Differenz aber ruht in folgendem: Wenn das διαλέγεσθαι der Theologie auf ein (von Gott aus erfolgtes) Geschehen als seine Voraussetzung hinweist, so ist damit gegeben, daß der Gegenstand der Theologie, sofern in ihr von Gott geredet wird, im Grunde allerdings gar kein διαλέγεσθαι zuläßt (soweit gehen wir also als Dialektiker!), sondern daß die einzig angemessene Art, von ihm zu reden, die Botschaft, die Verkündigung ist. Aber eben dieser Tatsache, d. h. ihres unmittelbaren Zusammenhangs mit der Verkündigung (als ihrer Voraussetzung, nicht ihrer Folge!) ist sich die „dialektische" Theologie bewußt, und darin unterscheiden wir uns von Peterson. Denn er gewinnt seine theologischen (dogmatischen) Begriffe nicht aus dem Ereignischarakter ihres Gegenstandes und verliert deshalb den direkten Zusammenhang der Theologie mit der Verkündigung. Er gewinnt seine Begriffe vielmehr aus der „Seinsordnung" (vgl. Zw. d. Z. 1925, 290) mittels einer sog. Wesensschau. Wie das aber zugeht, zeigt am deutlichsten sein Aufsatz über den Lobgesang der Engel (Zw. d. Z. 1925, 141—153). Hier beschreibt er zunächst die „höhere Seinsform" des Mystikers vom Blickpunkt des Mystikers aus; der Mystiker ist also eigentlich das Objekt der Betrachtung, und die Betrachtung ist im Grunde eine historische. Plötzlich aber ist unter der Hand dieser Blickpunkt mit dem der Wesensschau vertauscht, und die Mystik ist nun als Objekt gesehen, und sie wird als wirkliche Seinsweise mit der vom Mystiker intendierten einfach gleichgesetzt[1]). So aber werden von Peterson beständig Wesenheiten ausgespielt, die in Wahrheit nur Begriffe einer jeweils bestimmten geschichtlichen Seinsauslegung sind, und die damit, daß sie vorhanden sind, noch nicht ihr Recht und ihre Gültigkeit ausgewiesen haben. Im Grunde liegen deshalb Wahrheit und Sein gerade für ihn, und nicht, wie er uns vorwirft, für uns in der Sphäre der λόγοι. Denn aus den λόγοι allein erhebt er seine Wesen-

[1]) Vgl. H. Schlier, Zw. d. Z. 1925, S. 410 A. 1.

heiten. Wenn dann freilich zu diesen Wesenheiten auch das gehört, daß sie auctoritas besitzen, je nachdem, welche Stelle sie in der Offenbarung einnehmen, so ist doch nicht einzusehen, wie es auf diesem Wege der Wesensschau zur Erfassung einer auctoritas kommen kann, und auch nicht, wieso die auctoritas hier etwas anderes sein kann als etwas, das man a n diesen Wesenheiten konstatierend wahrnimmt. Von der auctoritas eines Wesens kann ich im Ernste doch nur reden, wenn diese auctoritas nicht etwas a n ihm, sondern sein S e i n ist, und wenn sie es f ü r m i c h ist. Die Debatte zwischen uns müßte deshalb ganz anders geführt werden (und sie wird es hoffentlich noch); sie müßte von der Frage nach den Seinsbegriffen[2]) und nach der Möglichkeit, echte theologische Begriffe zu gewinnen, geführt werden. In der Polemik gegen unechte theologische Begriffe, gegen Rationalismus, Psychologismus und Historismus (also z. B. auch gegen Althaus) sind wir ja mit ihm ganz einig. Die Art seines Angriffs gegen uns und seine speziellen Vorwürfe haben zur Folge, daß unsere eigentliche Differenz hier immer nur indirekt oder gelegentlich zum Vorschein kommt. Aber wir müssen uns doch zunächst gegen seine Vorwürfe verteidigen.

Die „dialektische" Theologie also hat gerade darin ihren „E r n s t", daß sie die Ungleichheit ihres Redens mit dem göttlichen Reden, diesen ihren wie aller Theologie letzten Unernst sehr ernst nimmt. Dieser letzte Unernst bedeutet, daß alles auch noch so ernste Reden von Gott tatsächlich unter dem Vorbehalte des allein wirklich ernstmachenden Ernstes Gottes, wie er sich im Jüngsten Gerichte manifestiert (Peterson, Was ist Th. 7), steht. Diesen Vorbehalt bringt die „dialektische" Theologie zum Ausdruck. Unter diesem Vorbehalt allein würde Petersons Reden ein Recht haben, wenn schon es ein statisches Reden ist, das diesen Vorbehalt nicht zum Ausdruck bringt. Man kann natürlich fragen, warum nicht auch in statisch-undialektischer Weise von Gott geredet werden dürfe, in der Weise also, wie nach Peterson das Reden des Dogmas verläuft. Und es wäre zu antworten: daß dies allerdings geschehen darf und vielleicht auch geschehen muß, aber doch nur unter der einen Bedingung, daß dem, der so redet (und wenn es die Kirche wäre!), das Bestehen jenes ewigen, in der Göttlichkeit Gottes und der Menschlichkeit des Menschen ruhenden Vorbehalts so selbstverständlich ist, daß er gar nicht besonders zum Ausdruck gebracht zu werden braucht. Dann wäre freilich das statische Reden im höchsten Sinne dialektisch, eben in seinem ganz und gar Undialektischsein.

[1]) Vgl. H. S c h l i e r, Zw. d. Z. 1925, S. 410—414.

Aber das gilt für Peterson nicht. Er meint den vollen Ernst Gottes in seinem dogmatischen Reden gegenwärtig zu haben, das ja nicht mehr ein „Reden" sondern ein „Sprechen" ist. Er *hat* diesen Ernst, weil das Reden, das er hier meint, nicht *sein* Reden, sondern das der Kirche ist, die nichts anderes ist als die Verlängerung des furchtbaren, ewigen Ernstes Gottes in Christus in diese Zeit und Welt hinein. „Das Dogma liegt in der Verlängerung des Redens Christi von Gott, und darum ist die Autorität des Dogmas . . . die Autorität Christi, die sich hier ‚ausspricht'" (Peterson, Was ist Th. 21 f.). Und zwar — und das ist das Entscheidende — wird diese ‚Verlängerung' aufgefaßt als eine direkte, ungebrochene, keineswegs immer neu durch Gottes Wunder im Heiligen Geiste begründete wirkliche Verlängerung, sondern als eine einfache und undialektische Kontinuität der Offenbarungsgeschichte mit der Kirchengeschichte. Hier liegt unser eigentlicher Gegensatz.

Vielleicht könnten wir alle Aufstellungen Petersons aufnehmen und mitsprechen, — denn wir sind wie gesagt eins mit ihm in der scharfen Gegnerschaft gegen allen Psychologismus und Historismus —, aber doch nur unter dem Vorbehalt, daß diese Kontinuität gebrochen wäre durch den Vorbehalt des Heiligen Geistes, welcher bedeutet, daß Gottes Ernst wirklich Gott selber vorbehalten bleibt und niemals an eine irdische Instanz, und wenn es die Kirche wäre, ein für allemal delegiert werden kann.

Übrigens dürfte sich auch *Kierkegaard* nicht über den Charakter und Sinn des dialektischen Verfahrens getäuscht haben. Gerade in der Schrift, auf die Peterson gelegentlich anspielt, in „Furcht und Zittern", sagt er sehr deutlich, daß der Dialektiker als Dialektiker es nicht weiter bringt als der gewöhnlichste und einfältigste Mensch (S. 28). Er wußte: „Ich kann die Bewegung des Glaubens nicht vollziehen" (29). „Die letzte Bewegung, die paradoxe Bewegung des Glaubens zu vollziehen, ist mir schlechthin unmöglich" (48). „Ich kann die Bewegungen des Glaubens wohl *beschreiben*, *ausführen* kann ich sie nicht" (33). Der Glaube wird gerade in „Furcht und Zittern" deutlich gegen die Resignation der Schwermut abgegrenzt. Und auch darüber, was Ernst sei, wußte Kierkegaard Bescheid und meinte gerade durch die Dialektik den Ernst der Sache zu wahren. „Der Ernst ist gerade, daß Christus keine direkte Mitteilung machen kann" (Einübung im Christent. 120). Wer Christus direkt reden läßt, der macht ihn menschlich „zu einem öffentlich ernsten Manne, beinahe so ernst wie der Pfarrer" (119). „Es wird damit begonnen, die direkte Mitteilung zu verweigern: das ist der Ernst" (124). „Alles

christliche Erkennen, wie streng auch seine Form sein mag, muß Sorge sein; das eben ist das Erbauliche. Die Sorge ist das Verhältnis zum Leben, zur Wirklichkeit der Persönlichkeit und so (christlich) der Ernst. Die Erhabenheit des gleichgültigen Wissens ist (christlich) so wenig höherer Ernst, daß sie (christlich) Scherz und Eitelkeit bedeutet. Der Ernst ist wieder das Erbauliche" (Krankh. z. Tode 3). „Die Spekulation kann sich . . . mit der Sünde nicht befassen . . . Wirklich ist nur das Einzelne, und so existiert Sünde nur als Sünde des Einzelnen. Das ist der Ernst . . ., daß sie meine und deine Sünde ist — und so auch Sünde des spekulativen Denkers, der doch auch ein Einzelner ist. Soll er nun aber in seinem spekulativen Denken von dem Einzelnen (also auch von sich selbst als einem Einzelnen) absehen, so kann er nur ohne Ernst, also leichtsinnig an seine Sünde denken. In der Tat ist alles Gerede der Spekulation von der Sünde, ethisch (also sachgemäß, also richtig) betrachtet, leichtsinnig" (Krankh. z. T. 113 f.). Wenn Gott Mensch wird, „so ist dies Faktum der Ernst des Daseins. Und der Ernst in diesem Ernst ist wieder, daß darüber jeder eine Meinung haben soll" (123). Wer nur experimentiert (und das würde ja der Dialektiker Petersons tun), der „kennt keine Macht über sich; daher fehlt ihm der Ernst; und er kann nur einen Schein von Ernst vorspiegeln, indem er seinen Experimenten mit sich selbst die allerhöchste Aufmerksamkeit schenkt. Das ist, ob es ihm noch so ernst ist, nur affektierter Ernst, also eben kein Ernst. Wirklicher Ernst liegt nur in dem Gedanken, daß Gott auf den Menschen sieht" (63). „Bloß das Gottesverhältnis ist Ernst. Das Ernstliche ist gerade das, daß die Aufgabe auf eine höchste Höhe hinaufgedrückt wird, weil einer da ist, der den Druck der Ewigkeit anwenden kann. Der Ernst liegt darin, daß die Begeisterung über sich eine Macht hat und ihren Meister bei sich" (Leben und Walten der Liebe 199). „Ernst ist eines Menschen Verhältnis zu Gott; Ernst ist in dem, was ein Mensch so tut, denkt, sagt, daß er dabei an Gott denkt" (329). Ernst ist also nichts anderes als die unbedingte Sachlichkeit, und der Ausdruck des Willens, sachlich zu reden, ist die Dialektik, wie denn das Verhältnis zum Leben überhaupt ein dialektisches ist. „Der Ernst des Lebens ist das: in der alltäglichen Wirklichkeit die Idealität sein und ausdrücken zu wollen. Aber sie auch wirklich zu wollen: so daß man nicht, zu seinem eigenen Verderben, geschwind ein für allemal einen Strich darüber macht, sie auch nicht aufgeblasen wie einen Traum eitel nimmt (o, in beiden Fällen trauriger Mangel an Ernst!), sondern sie demütig in der Wirklichkeit will" (Einübung i. Chr. 164; dort auch über die Dialektik dieses Ernstes S. 199). „Der

kannte den Ernst nie, der nicht vom Ernst gelernt hat, daß man auch zu ernsthaft tun kann" (Leben u. W. d. Liebe 349). „Es kann einer gerade nicht ernsthaft vom Tode reden, wenn er nicht die im Tode liegende Hinterlist, die ganze tiefsinnige Schalkhaftigkeit des Todes zu benutzen weiß" (361).

Ist über den Sinn der theologischen „Dialektik" Klarheit erreicht, so versteht sich die Auseinandersetzung mit den einzelnen Vorwürfen Petersons eigentlich von selbst. Wir sind mit ihm darin einig, daß für die Zeit zwischen Christi erster und zweiter Ankunft an Stelle alles dialektischen Fragens das Punktum des Glaubens getreten ist (Peterson W. i. Th. 8). Denn unser „dialektisches" Verfahren hat ja gar nicht den Sinn, als via dialectica den Glauben zu begründen oder zu ersetzen, sondern es erhebt sich auf dem Grunde des Glaubens und ist der Versuch, dem Glauben angemessen zu reden. Wir sind mit ihm darin einig, daß zum Glauben wesentlich gehört, daß er Gehorsam ist (ebenda), und daß also in der Theologie konkrete Autorität und konkreter Gehorsam laut wird, daß in ihr Offenbarung vorausgesetzt und wirksam ist (ebenda 9). Wir wissen so gut wie er und Kierkegaard, daß die Existenz des Dialektikers als solchen kein Gehorsam ist, und wir hüten uns, sie dafür auszugeben. Wir wissen also so gut wie er, daß der Gehorsam des Glaubens ganz undialektisch ist.

Aber die entscheidende Frage ist doch: in welcher Weise wird in der Theologie Offenbarung „vorausgesetzt"? In welcher Weise wird in ihr konkrete Autorität und konkreter Gehorsam laut? Daß die Offenbarung weder eine Gegebenheit historisch-empirischen Charakters, noch eine Hypothesis im Prozeß des radikalen Denkens ist, weiß Peterson so gut wie wir, und seine Theologie hat wie die unsere die Absicht, über einen abstrakten Offenbarungs-, Autoritäts- und Glaubensbegriff hinauszukommen. Sein eigener Offenbarungsbegriff ergibt sich aus seiner Auffassung vom Sein des Menschen, als eines Wesens, das in dem Stufenbau von Seinsformen an einer bestimmten Stelle des Kosmos eingeordnet ist und die Möglichkeit hat, die ganze kosmische Seinsordnung in der Spekulation zu begreifen, ja auch seine eigene Seinsform zu steigern zu einer höheren, der göttlichen Seinsform näheren. Diese letztere Möglichkeit, so muß man Peterson doch wohl interpretieren, ist gegeben durch die Tatsachen der Schöpfung und der Offenbarung; und die Offenbarung ist — wie der Mensch ein kosmisches Wesen ist — ein kosmischer Vorgang, der einmal stattgefunden hat und in der Form eines kausalen Prozesses (wie sonst?) weiterwirkt. Ein Wissen um die Offenbarung

kann es dann nur in der Form der Spekulation geben, innerhalb deren der Glaubensgehorsam das Datum der Offenbarung auf Grund irgendwelcher Autorität als gegeben hinnimmt.

Hier ist in Wahrheit gar nicht von konkreter Autorität und konkretem Gehorsam die Rede, weil nicht vom konkreten Menschen die Rede ist. Denn der konkrete Mensch kann gar nicht verstanden werden als eine Wesenheit, die in einer kosmischen Seinsordnung ihre Stelle und damit ihre Sicherung hat. Der konkrete Mensch existiert nur in der Jeweiligkeit seines zeitlichen Seins, in seiner Geschichtlichkeit und damit in völliger Ungesichertheit. Er hat, weil die Zeitlichkeit seiner Existenz diese als eine immer im Verlauf befindliche charakterisiert, gar nicht die Möglichkeit, sich in eine Seinsordnung eingegliedert zu sehen. Und von einer Offenbarung, die ein kosmischer Vorgang wäre, könnte er nicht nur nichts wissen, sondern sie ginge ihn auch gar nichts an. Ist nach unserer Meinung vom wirklichen Menschen nur die Rede, wenn er in der Jeweiligkeit seiner Zeitlichkeit gesehen ist, und ist Offenbarung das ewige Geschehen von Gott aus, das in unsere Zeitlichkeit, in unsere Geschichte eintritt, so ist die Offenbarung als „Voraussetzung" in unserem theologischen Reden nur dann vorhanden, wenn es Gott gefällt, diese Voraussetzung zu machen, sie wirklich werden zu lassen im Wirken des Heiligen Geistes. Der Gehorsam ist doch nichts, was in Rechnung gesetzt werden könnte als ein verfügbares Datum, sondern ob Gehorsam in unserer Theologie vorhanden ist, entscheidet Gott. Die Autorität, die in der Theologie laut werden soll, ist doch nicht unsere Autorität, sondern die Autorität Gottes, d. h. aber: sie ist keine direkte, für den Theologen verfügbare, sondern die Autorität des Geistes, über den wir nicht verfügen. Oder anders ausgedrückt: das Partizipieren am Logos, das nach Peterson (W. i. Th. 11) in der Theologie vorausgesetzt ist[1]), ist kein direktes, sondern ist die durch das Wunder des Heiligen Geistes geschaffene Teilnahme des Menschen am Geiste Gottes. Wir treiben keine theologia gloriae.

Das bedeutet ja alles nicht (und darin sind wir mit Peterson wieder einig; denn auf uns geht sein Satz S. 29 doch wohl nicht, daß in der Theologie der Neuzeit der Glaube eine Haltung der Seele sei), daß der realistische Charakter der theologischen Erkenntnis, der auf dem Realcharakter der Offenbarung beruht, vergessen oder preisgegeben sei. Es bedeutet aber, daß der Realcharakter der

[1]) Was heißt es übrigens, daß in der Theologie vorausgesetzt sei, daß Offenbarung, Glaube und Gehorsam in irgendeiner Weise ein Partizipieren am göttlichen Logos involviert. In welcher Weise denn? Darauf kommt es ja gerade an!

Offenbarung diese nicht zu einem konstatierbaren objektiven Faktum macht, sondern daß es sich in ihr um ein Tun Gottes handelt, das sich nicht innerhalb irgendwelcher kosmischer Ordnungen vollzieht. Daher lehnen wir wie Peterson die Verbindung der Dogmatik mit der idealistischen Philosophie ebenso ab wie die Forderung eines „Systems der christlichen Lehre" und sind mit ihm der Meinung, daß von der Menschwerdung Gottes als einer dialektischen Möglichkeit reden, überhaupt nicht von ihr reden heißt (W. i. Th. 10). Wir lehnen aber ebenso Petersons Versuch ab, aus der Theologie eine Spekulation über menschliche und göttliche Seinsordnungen und ihre Beziehungen zu machen, also im Grunde eine transponierte Empirie, die die Konkretheit ihrer Objekte so wenig erreicht wie die naturwissenschaftliche die der ihren.

Ev. bibl. astv. Berl.

Peterson hat natürlich ganz recht zu bestreiten, daß das Paradox der eigentliche Sinn der Offenbarung sei (W. i. Th. 11 u. 27). In der Tat handelt es sich im Christentum nicht um einen oder mehrere paradoxe Sätze, und man könnte fragen, ob das Reden vom Paradox nicht besser unterbliebe, weil der Terminus wie der der Dialektik durch den philosophischen Sprachgebrauch belastet ist. Im Ernste kann aber ja gar kein Zweifel sein, daß, sofern wir vom Paradox reden, das paradoxe Geschehen gemeint ist, nämlich das Geschehen, daß Gott dem Sünder gnädig ist. Als Satz ist das nicht im mindesten paradox, sondern das Verständlichste von der Welt; als Geschehen aber ist es das Unverständlichste[1]). Dies also, daß der Satz (denn nur im Satze läßt sich vom Geschehen reden! (von der Gnade Gottes für den Sünder als wahrer gesprochen werden kann, ist das Paradox. Hier das Paradox leugnen hieße wieder: die direkte, ungebrochene, dingliche Kontinuität des Offenbarungsgeschehens behaupten, also gerade nicht daran denken, daß Christus zum Himmel aufgefahren ist und den Geist gesandt hat. (Denn Christi Himmelfahrt wäre ja ein höchst überflüssiges Mirakel, wenn es direkte Kontinuität der Offenbarung gäbe.) „Nicht paradox" das hieße: — nicht etwa den Glauben ausschalten (denn von einer Theologie des Glaubens zu reden, dagegen wehrt sich Peterson mit Recht), sondern das Wundertun des Heiligen Geistes ausschalten,

[1]) Wir wissen also gar nicht, warum Peterson uns entgegenhält (W. i. Th. 27), daß das stoische Paradoxon, der Weise allein sei König, zwar ein paradoxer Satz sei, nicht aber die Aussage, daß das Kreuz Christi den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit sei; nämlich deshalb nicht, weil auch das Kreuz Christi selber kein Satz sei. Eben dies betonen wir ja gerade, und eben weil wir wissen, daß wir und auch Peterson das nur in der Form eines Satzes aussprechen können, reden wir „dialektisch".

der allein Offenbarung als Offenbarung sicherstellt (wie er ja auch erst den Glauben schafft). Es ist in der Tat völlig klar, daß es keine Theologie gibt, wenn Offenbarung nicht „eine relative Erkennbarkeit in sich birgt" (W. i. Th. 11), wenn sie (nämlich ihr Inhalt als Satz) paradox ist. Aber keiner von uns behauptet das doch! Wir sind vielmehr mit Peterson ganz einig, daß, wenn Offenbarung paradox ist, es eben keine Offenbarung gibt —, wobei eben zu verstehen ist: wenn der Inhalt der Offenbarung paradox ist. Im andern Sinne aber gilt: wenn die Offenbarung als Geschehen nicht paradox ist, so gibt es auch keine, und dann auch keine Theologie, sondern nur Weltwissenschaft oder kosmologische Spekulation.

So ist denn in der Tat der Glaube auch Erkennen —, aber warum nur in relativem Umfang? bzw. welchen Sinn hat es, dies hier zu sagen? Es kann sich im Glauben ja nur um das Erkennen der Offenbarung handeln, und da ist der Glaube Erkennen in vollem Umfang. Denn so wenig wie der Inhalt der Offenbarung ein Paradox ist, so wenig ist er ein Mysterium, demgegenüber von einem schrittweisen oder teilweisen Erkennen geredet werden könnte. Also wohl ist der Glaube ein Erkennen, und Theologie deshalb nicht mit Schriftstellerei zu verwechseln (W. i. Th. 13). Aber dieser Vorwurf ist doch wohl nur ein Fechterkunststück Petersons, denn wer kann, der den Elgersburger Vortrag gelesen hat, auf den Gedanken kommen, uns jene Verwechslung vorzuwerfen? Denn dieser Vortrag geht ja von der Unmöglichkeit der Situation des Theologen als der eines Standes aus —, und wie könnte diese Unmöglichkeit vom Schriftsteller ausgesagt werden!

Und dieser Stand des Theologen hat nun, das ist unsere Meinung, die unmögliche Aufgabe von Gott zu reden. Wovon denn sonst in aller Welt? — Aber Peterson bestreitet uns ja nicht das Objekt, sondern das Verhalten zu ihm, eben das „Reden". Daß dies „Reden von etwas" die einzige religiöse und geistige Möglichkeit des Menschen wäre (W. i. Th. 14), hat zwar wohl niemand von uns gesagt oder gedacht. Aber das meinen wir allerdings, daß der Mensch auch als Theologe die Grenzen seiner menschlichen Möglichkeiten nicht so weit überspringen kann, daß er aufhört, ein ζῷον λόγον ἔχον zu sein, d. h. daß er nur im Reden sich und andern zum Bewußtsein bringen kann, was er vernimmt und mitteilt, d. h. also, daß das „Reden von etwas" in der Tat zur menschlichen Existenz als menschlicher gehört. Und weil dies Reden als solches nie die Sache selbst hat und vermitteln kann, meinen wir, daß es wirkliches Reden von Gott nur als Gottes Wort selbst geben kann,

bei Christus, oder als unser Reden, nur insofern der Geist solches Reden gibt. Mag von irgendeinem betrachtenden Standpunkt aus die Differenzierung der Terminologie zutreffen (und dies zu bestreiten, fällt uns gar nicht ein), daß „Christus „redet", die Propheten und Prediger „sagen" und die Kirche und die Theologie „spricht": — wer in der Welt als Mensch sich in Worten vernehmen läßt, der redet; und ob dies „Reden ein Reden", „Sagen" oder „Sprechen" im differenzierten Sinne sei, das steht gar nicht bei ihm. Die Petersonsche Theologie aber ist, wenn sie dies vergißt, gar keine Theologie von Menschen, sondern von Mystagogen oder meinetwegen von Engeln oder Seligen.

Menschliche Worte und menschliches Reden aber sind Worte und Reden „über etwas", d. h. sie haben von vornherein die Tendenz, abgesehen von der existentiellen Situation des Redenden (und Hörenden) verstanden zu werden als Sätze, die ihren Sinn in sich befassen. Daß solches „Reden über" keinen Sinn hat, wenn es sich um Gott handelt, suchte der von Peterson angegriffene Aufsatz in den Theologischen Blättern (1925 Nr. 6) zu zeigen, und er suchte weiter zu zeigen, unter welcher Bedingung ein solches „Reden über Gott", das uns nicht erspart bleiben kann, ein „Reden aus Gott" sein könne. Die einfache Antwort lautete: wenn es Gott gefällt. Und daß diese Antwort nur Sinn hat als Antwort des Glaubens, der im Gehorsam die Verheißung des göttlichen Wortes ergreift, wurde dort auch gesagt[1]). Daß die Möglichkeit „aus Gott" zu reden nur eine dialektische sei (W. i. Th. 17), wäre ein Satz des Unglaubens. Daß aber die Realisierung dieser Möglichkeit nicht in unserer Verfügung steht, ist doch wohl genug zur Sicherung gegen den Vorwurf, daß man sich mit Christus verwechsle. Wenn diese Möglichkeit im Glauben ergriffen wird, so kann doch keine Verwechslung stattfinden, denn Christus ist doch kein Glaubender! D a s allerdings ist zu sagen: wo das Reden aus Gott Wirklichkeit w i r d, wo es ein geistgegebenes i s t, da ist es das Reden Christi, aber doch nicht als unseres!

[1]) Eins wurde dort allerdings versäumt, nämlich darauf hinzuweisen, daß das gesprochene Wort seinen echten Sinn nur hat, als zu dem Hörer gesprochenes, m. a. W. daß das wirkliche Sein des Menschen ein Miteinandersein ist, oder daß für das Wort das Gehörtwerden wesentlich ist. Wie denn bezeichnender Weise das gepredigte Wort vom Glauben im Neuen Testament auch ἀκοὴ πίστεως genannt wird. Der Charakter der Theologie aber im Unterschied von der Predigt ist der, daß sie nicht zu konkreten Hörern redet. Daraus folgt einerseits, daß die Theologie ihren Sinn nur haben kann als kirchliche Theologie (d. h. darin, daß sie in der Gemeinde und für sie geschieht), andrerseits aber, daß sie in der Tat als menschliches Unternehmen nur ein „Reden über" sein kann.

Ist Gott aber der Gegenstand unseres menschlichen Redens, so werden wir uns, gerade um nicht philosophische Dialektik zu treiben und um nicht zu spekulieren, klar machen, daß wir von uns reden müssen. Daß das nicht heißt: von unseren Erlebnissen, ist doch wohl deutlich genug gesagt. Daß wir aber dann von unserer Wirklichkeit reden, in der wir allein ein Sein zu Gott haben können, sollte ebenso deutlich sein. Denn „bloß Gott ist nicht Gott. Er könnte auch etwas anderes sein. Der Gott, der sich offenbart, ist Gott" (Barth, Ges. Vortr. 169). „Der sich offenbart", d. h. doch wohl: der in unsere Wirklichkeit spricht. Oder wie Herrmann es ausdrückte: „Was ein allmächtiges Wesen für sich selbst sei, bleibt uns verborgen. Aber in dem, was er an uns wirkt, ist er erschienen. Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut" (die Wirklichkeit Gottes 41 f.). Oder wie es bei Luther heißt: „Und hie sehen wir auch, daß an Christum gläuben nicht heiße gläuben, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist; denn das hülfe niemand nichts; sondern daß dieselbige Person Christus sei, das ist, daß er umb unseretwillen von Gott ausgegangen und in die Welt kommen ist, und wiederumb die Welt verläßt und zum Vater gehet"[1]). Oder endlich wie Melanchthon sagte: Christum cognoscere id est beneficia eius cognoscere. Daß man sich damit nicht zum Christus macht (W. i. Th. 15 f.), ist doch wohl deutlich. Denn redet der Satz, daß ich ein Sünder bin und daß Gott dem Sünder gnädig ist, etwa nicht von Gott, eben sofern er von mir redet? Redete er nicht von mir, so wäre er sinnlose Spekulation, was gerade auch Kierkegaard wußte (s. o. S. 48). Daß er freilich etwas Wirkliches sagt, steht nicht bei mir.

Und eben davon, d. h. von der menschlichen Situation, nehmen wir den Theologen nicht aus, weil wir nicht theologia gloriae treiben dürfen. Wir meinen nicht, daß der Theologe, sofern er in der Kirche oder die Kirche in ihm spricht, eine direkte Autorität habe und ihm der Geist, der allein sein Reden zu einem lebendigen machen kann, zur Verfügung steht. Denn jede Qualifikation eines Redenden (oder auch Lobsingenden), die mehr besagt, als was innerhalb der menschlichen Möglichkeiten liegt, steht nicht bei uns, um sie an einen Redner auszuteilen. Deshalb kümmert es uns wenig, eine Ahnenreihe zu nennen, in der Propheten und Apostel neben Reformatoren und Schriftstellern stehen (W. i. Th. 27), — nämlich dann nicht, wenn wir darüber reflektieren, welches Verfahren für unsere Theologie als menschlichen Versuch, von Gott zu reden, das angemessenste sei. Und deshalb beruhigt es uns auch nicht, daß „man" (wer?) sagen

[1]) E. A. XII² 163.

kann: das Subjekt der Theologie sei nicht der Theologieprofessor, sondern primär Christus und sekundär die Kirche (W. i. Th. 30). Denn das hilft uns nichts, wenn wir Theologie treiben wollen, da wir eben dies nur als Theologieprofessoren tun können. Das bedeutet natürlich nicht, daß nach unserer Meinung die Sprache des Dogmatikers ein unmittelbares Reden von dem sei, was er glaubt (Zw. d. Z. 296). Über seinen Glauben verfügt er ja gar nicht! Und wir können in der Tat mit Peterson sagen, daß der Dogmatiker darlegt, was die Kirche glaubt (ebenda), nur daß die Kirche für uns keine so eindeutige Größe ist wie für Peterson[1]).

Sofern aber Theologie mit Autorität redet (und darin sind wir wiederum mit Peterson einig), ist sie kein menschliches Unternehmen. Sie redet mit Autorität (sie „spricht" also), wenn Gottes Wort in ihr lebendig ist, wenn der Geist in ihr wirkt. Sofern das aber der Fall ist, ist ihre Autorität keine „abgeleitete" (W. i. Th. 16), d. h. unter dem Bilde einer kontinuierlichen Emanation vorzustellende, sondern eine durch Gottes jeweiligen Herrscherakt übertragene. Für uns, die wir als Theologen uns zu reden unterfangen, hat diese Autorität freilich nur den Sinn, daß sie uns die Theologie zu einem Auftrag macht. Wir müssen Theologie treiben; wehe uns, wenn wir es nicht täten! Aber als direkte Autorität können wir sie nicht geltend machen, sie ist also nur eine indirekte. So bequem haben es doch weder wir Theologen, daß wir für unsere Sätze Autorität in Anspruch nehmen könnten, noch auch die Laien, daß sie sich auf unsere Sätze als Autorität beziehen könnten, mag das auch anderwärts der Fall sein. Aber eben deshalb (weil nur „die Offenbarung selber letzthin das eigentliche Wesen der Theologie bestimmt" W. i. Th. 19), gibt es anderwärts keine Theologie, d. h. kein Reden auf Grund von Offenbarung und Gehorsam. Doch ist eben dies wieder ein theologischer Satz, der in der „Dialektik" des ganzen theologischen

[1]) Warum sagt übrigens Peterson (Zw. d. Z. 297), daß es sich in der Dogmatik um das Erkennen der „Lehre" einer Kirche handelt? Warum einer? wenn es nicht um die Lehre der Kirche geht, ist die Dogmatik ja eine abstrakte Möglichkeit, die sich beliebig oft verwirklichen kann. Handelt es sich in ihr (wie Peterson richtig sagt) um ein Erkennen Gottes, so kann es doch nur eine Dogmatik, nämlich die der christlichen Kirche geben. So wenig mit Glaubenslehren verschiedener Theologen gedient ist, so wenig doch mit verschiedenen, gleichmäßig den Anforderungen einer Dogmatik entsprechenden Dogmatiken einzelner historischer Kirchen. Die Anforderungen, die an die Dogmatik zu stellen sind, sind doch keine bloß formalen, sondern diejenigen, die daraus erwachsen, daß von einer bestimmten Heilstat Gottes geredet werden soll. Aber ferner: im allgemeinen redet auch Peterson ja von der Kirche. Aber wo ist diese, wenn die Möglichkeit (und Tatsächlichkeit) besteht, daß „die Kirchen" nichts mehr davon wissen, daß es Dogma gibt (W. i. Th. 24)?

Denkens steht; denn der Blick auf andere „Theologien" kann uns unser Unternehmen doch immer wieder fragwürdig machen.

Jener Auftrag aber, unter dem die Theologie steht, ist nichts anderes als „der konkrete Vollzug dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat" (W. i. Th. 19). Aber um deswillen ist die Theologie noch nicht die „Elongatur der Logosoffenbarung" (ebenda) im direkten Sinne, sondern nur in dem indirekten. Sie ist ein menschliches Unternehmen, das in göttlichem Auftrag geschieht und unter der Verheißung steht, daß Gottes Geist unser Wort zu einem lebendigen Wort machen will, das Autorität ist.

Warum aber wird zwischen Theologie und Offenbarung noch das Dogma eingeschoben? (W. i. Th. 19 ff.). Wir kennen „das" Dogma überhaupt nicht, und wir fragen uns, warum uns Peterson nicht sagt, wo und was dieses Dogma sei! Wir kennen nur Dogmen, die wir freilich nicht als „Bekenntnisse" ansehen, so wenig für uns die Theologie in der Verlängerung des Glaubensaktes liegt (W. i. Th. 21). Die Dogmen fixieren jeweils einen Stand der theologischen Arbeit und nehmen damit am zweideutigen Charakter aller Theologie und theologischen Autorität teil. Wir meinen also freilich nicht, sie durch historische Betrachtung zu erledigen. Denn so wenig wie die Theologie ein Wissen auf Grund menschlicher Voraussetzungen ist, sind ihre Ergebnisse, die Dogmen, zufällige Schulmeinungen bzw. Stadien eines Entwicklungsprozesses. Ihr Sinn liegt ja in dem Unanschaulichen, von dem sie reden; sie haben den Charakter des Hinweises, des Zeugnisses von der in der Schrift bezeugten Offenbarung Gottes. Aber damit verlieren sie nicht den Charakter menschlicher Formulierungen, die im Zusammenhang einer Entwicklungsgeschichte menschlichen theologischen Denkens stehen, und kein kirchlicher Spruch kann sie davon befreien. Ihre Autorität ist also wie die der Theologie eine indirekte; sie besteht nur durch die Beziehung auf die Offenbarung. Als Menschenwort aber stehen die Dogmen unter dem Gericht des in der Schrift offenbaren Wortes Gottes. Das bedeutet wiederum nicht, daß wir die Bibel prinzipiell gegen das Dogma ausspielen (Peterson, Zw. d. Z. 299), sondern daß das Dogma sich an der Schrift zu legitimieren hat[1]).

[1]) Dies alles ist gut lutherisch nach dem Eingang der Formula concordiae, wo es heißt: credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti . . . Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris litteris nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subiicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium

Den Unterschied von Theologie und Dogma mag man so formulieren, daß alle Theologie zum Dogma tendiert, daß sie der immer im Fluß befindliche Prozeß der Reflexion und Argumentation (damit auch der Kritik) ist, während die Dogmen die jeweiligen Ergebnisse der theologischen Arbeit sind. Natürlich kann man sagen, daß die Kirche das Dogma jeweils kreiert (Zw. d. Z. 297 f.), aber das ist für uns ein historisches Urteil; denn direkte Autorität durch die Kreierung eines Dogmas auszuüben, steht einer Kirche (denn es kann sich hier doch nur um eine jeweilige Kirche handeln) so wenig wie dem Professor zur Verfügung. „Das" Dogma ist eine ideale Größe, nämlich die vollendete Theologie; hätten wir „das" Dogma, so brauchten wir keine Theologie mehr. Das Dogma kann also gar nicht Gegenstand der Theologie sein, sondern es ist ihr Ziel, ihre Vollendung. Daher muß denn in der Tat „das" Dogma, nicht der Theologe die innere Form der Dogmatik bestimmen, wie Peterson mit Recht sagt (Zw. d. Z. 300). Gegenstand der Theologie ist allein die Offenbarung Gottes, wodurch die Theologie denn auch grundsätzlich aus der Verbindung mit den sogenannten Geisteswissenschaften gelöst ist (W. i. Th. 23). In gewissem Sinne sind freilich auch die Dogmen Gegenstand der Theologie, insofern zu ihr die kritische Besinnung über ihre eigene Arbeit gehört, da alle ihre Ergebnisse nur die relative Geltung beanspruchen können, die sich durch die Beziehung auf die Schrift ausweist.

Die Alternative also, ob zwischen theologischen Schulmeinungen und dem Dogma zu wählen sei (W. i. Th. 24), dürfen wir abweisen. Und wollte man statt dessen fragen, ob zwischen theologischer Schulmeinung und Offenbarung zu wählen sei, so könnten wir uns für die zweite Seite entscheiden, wenn wir dabei nur nicht vergessen, daß wir die Offenbarung nie direkt haben. Die Alternative muß in Wahrheit heißen: Theologische Schulmeinung oder Glaube an die Offen-

loco, qui doceant, quod etiam post apostolorum tempora, et in quibus partibus orbis doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit .... Hoc modo luculentum discrimen inter sacras veteris et novi testamenti litteras et omnia aliorum scripta retinetur, et sola sacra scriptura iudex, norma et regula agnoscitur, ad quam seu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et iudicanda, an pia an impia, an vera, an vero falsa sint. Cetera autem Symbola et alia scripta, quorum paulo ante mentionem fecimus, non obtinent auctoritatem iudicis; haec enim dignitas solis sacris litteris debetur: sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae litterae in articulis controversis in ecclesia Dei a doctoribus, qui tum vixerunt intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum sacra scriptura pugnantia reiecta et condemnata sint.

barung in Gottes Wort. Und wir wissen, daß wir diese Alternative nicht selbst entscheiden können, sondern daß der Geist den Glauben wirkt.

Wie sehr die ganze Denkweise Petersons auf die Ausschaltung des Heiligen Geistes hinausläuft, wird klar bei der Überlegung seiner Thesen über Schrift und Predigt. Ausgeschaltet ist zwar der Heilige Geist in seinen Reflexionen nicht, aber umgeschaltet: denn er ist durchgängig und mit stärkster Konsequenz auf die Institution bezogen, d. h. auf die lehrende, die Sakramente verwaltende und predigende Kirche. Aber eben damit ist er nach unserem Verständnis ausgeschaltet. Von hier aus wird es verständlich, daß Peterson z. B. kein Interesse an einer genauen Inspirationslehre zeigt. Er spricht (W. i. Th. 29) merkwürdig undogmatisch von Theorien in der Inspiration, während für uns die Frage nach der Inspiration gerade an diesem Punkte eigentlich brennend wird.

Für Peterson ist die Inspirationslehre durch seine Lehre vom Dogma ersetzt. Denn bei allem eben konstatierten Unterschied zwischen ihm und uns kommt nun doch in seiner Anschauung wieder ein gemeinsames Anliegen zum Ausdruck. Seine Lehre vom Dogma ist nämlich in Wahrheit der Schutz gegen eine Auffassung von der Schrift, die diese als ein Kompendium von Lehren im Sinne der orthodoxen Inspirationslehre oder des Biblizismus nimmt oder sie auffaßt als eine Sammlung von Schriften oder Reden prophetischer Persönlichkeiten; m. a. W. sie ist der Schutz gegen die direkte Identifizierung von Schrift und Offenbarung. Deshalb sind wir mit Peterson darin einig, daß die Schrift Gottes Wort erst sagt, wenn sie gesagt (und wie wir hinzufügen müssen: gehört) wird. Wie der, der Mose und Jeremia, Matthäus und Paulus hört, nur Zeugnis von Offenbarung hört (Barth, Zw. d. Z. 1925 S. 220), so hört auch, wer heute den Exegeten und Prediger hört, nur Zeugnis, und Exegese wie Predigt sind insofern nur die gradlinige Fortsetzung des alttestamentlichen Prophetentums, aber nicht die Fortsetzung dessen, daß der fleischgewordene Logos von Gott geredet hat. Die Theologie ist also in der Tat weder Systematisierung der biblischen Begriffe und Lehren, noch die historische Beschreibung des Glaubens, Lebens und Lehrens der biblischen Personen. Sie setzt vielmehr voraus (in dem früher angegebenen Sinne), daß die Schrift wirklich Zeugnis der Offenbarung ist, und sie redet von der Offenbarung; sie ist also insofern wirklich der konkrete Vollzug dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, und nur die Offenbarung kann letztlich ihr Wesen bestimmen (W. i. Th. 19). Deshalb können wir uns auch völlig zu dem von Peterson über das Verhältnis der Christus-

offenbarung zum prophetischen Wort Gesagten (W. i. Th. 30, A. 20) bekennen, unter der einen Voraussetzung, daß hier mit dem „Offenbarungsgeschehen" das gemeint ist, was wir als das ewige Geschehen bezeichnet haben. Wir stimmen also zu: „Für das prophetische Sagen ist die Bibel ein völlig adäquates Medium. Für das Reden Christi ist aber wesentlich, daß es nicht in die Bibel adäquat eingeht, insofern Christus nicht nur Gottes Wort gesagt hat, sondern es gewesen ist." Aber wir können nicht mit fortfahren: „Durch das Dogma wird die Gefahr beseitigt, die darin liegt, daß die biblische Vermittlung des Redens Christi aus seinen Reden von Gott ein prophetisches Sagen macht" (ebenda). Denn freilich sehen wir diese Gefahr auch, aber Peterson scheint uns eben jenen Fehler zu machen, den Heiligen Geist auszuschalten und eine kontinuierliche Fortsetzung der Offenbarung im Dogma zu statuieren. Jene Gefahr läßt sich nämlich überhaupt nicht durch eine verfügbare, objektive Instanz beseitigen, sondern wir stehen dauernd in der Ungesichertheit, die nirgends anders überwunden wird als im gläubigen Hören des Zeugnisses; d. h. es läßt sich nicht durch irgendein Dogma die Offenbarung zum direkten Inhalt der Aussage machen, sie kann nur immer Ereignis werden im gläubigen Hören des Zeugnisses.

Und trotzdem stimmen wir wiederum mit Peterson darin überein, daß das Dogma doch in gewissem Sinne die Rettung bedeutet —, bedeutet im eigentlichen Sinne, sofern es Hinweis, Zeugnis ist, nicht für die Schrift, sondern für die in der Schrift bezeugte Offenbarung. So ist es also notwendige Lebensäußerung der Kirche; denn diese sichert sich durch das Dogma selbst dagegen, die Schrift in direktem Sinne als Offenbarung zu verstehen, sei es im Sinne der orthodoxen Inspirationslehre, des Biblizismus oder der modernen Anschauung von „Gott in der Geschichte". Und sie bekundet durch das Dogma, daß sie ernst damit machen will, die Schrift als Zeugnis zu verstehen, indem sie im Dogma von dem Bezeugten redet und selbst so Zeugnis ablegt. Und deshalb ist die Theologie insofern allerdings immer Exegese, als sie den Zugang zur Offenbarung nur durch das Zeugnis der Schrift hat und in der Exegese zu erfassen sucht, was die als Zeugnis verstandene Schrift sagt. Ihrer Form nach ist also Theologie immer Exegese der Schrift. Ihrem Inhalt nach ist sie Reden von der Offenbarung. Da diese aber das ewige Geschehen ist, unter dem als dem Gericht oder der Vergebung der wirkliche Mensch steht, ist der Gegenstand der Theologie nichts anderes als die begriffliche Darstellung der Existenz des Menschen als durch Gott bestimmter, d. h. so wie er sie im Lichte der Schrift sehen muß.

Zum Problem der evangelischen Sozialethik

Von

Wilhelm Loew

Der Ruf nach einer evangelischen Sozialethik kommt nicht zur Ruhe. Die Kirchen sind genötigt, zu dem immer offenbarer werdenden Chaos der Gegenwart ein Wort zu sagen, ihre großen Konferenzen in Deutschland wie in der ganzen Welt müssen sich zur sozialen Frage äußern, und es vergeht beinahe keine Tagung von Theologen und Kirchenleuten, aber auch von Laien, die sich mit der Wirtschaft und ihrer Ordnung beschäftigen, auf der nicht dies Gebiet ausdrücklich zur Verhandlung steht und das Fehlen von anerkannten und deutlichen Grundsätzen eine große Verlegenheit bildet. Daß die klassische Zeit der evangelischen Theologie, die reformatorische und nachreformatorische Zeit, das öffentliche Leben wohl in den Kreis ihres Nachdenkens hineingezogen hat, ist bekannt, daß sie es aber nicht mit derselben Gründlichkeit getan hat wie sie Dogmatik behandelte, dürfte allgemein zugestanden werden; es gilt sicher für das Luthertum, und für die Reformierten doch auch insofern, als ihre Erörterungen sich mehr als Gemeindesatzungen geben mit Ausblick und Einfügung in das öffentliche Leben, aber ohne die erforderliche Grundsätzlichkeit; zum wenigsten haben sie keine so durchschlagende Formulierung gefunden wie die dogmatische Erkenntnis. Es ist wohl mehr vorhanden als im allgemeinen gewußt wird, und das Gebiet ist keineswegs durch die bisherigen Arbeiten ausgeschöpft, aber es ist doch auch festzustellen, daß gegenüber der Dogmatik die Ethik in der Arbeit der Theologie zu kurz gekommen ist. Es sind keine normativen Sätze mit geschichtlicher Fortwirkung und Einprägsamkeit ausgebildet worden. Was sich fortgebildet hat und Tradition wurde, sind mehr die gesellschaftlichen Anlehnungen, die soziologischen Bindungen aus den ersten Zeiten der reformatorischen Kirchen.

Man sollte denken, daß die großen Kulturerschütterungen, an denen es der Vergangenheit wahrlich nicht gefehlt hat, die Augen für das

Problem der Sozialethik hätten scharf machen müssen. Aber es ist nicht der Fall gewesen. Zum Beispiel bleibt der Dreißigjährige Krieg in Deutschland theologisch fast ohne jede Spur sozialethischen Widerhalls. Nicht als ob er ohne religiöses Echo geblieben wäre. Doch zu stark ist der autoritäre Gesichtspunkt, der die Kriegsnöte so ansieht, daß ihre Bewältigung Sache der dazu berufenen Stände — also im ganzen der Fürsten — sei. Staatssachen sind von den zuständigen Berufen zu behandeln, für die andern, die Untertanen, sind die heraufziehenden Wetter der Geschichte lediglich Wetter Gottes, die sich der ethischen Forderung entziehen, vielmehr gesandt zur Strafe, Warnung, Gericht denen, die sich unter sie ducken müssen, nicht aber Anlässe, die Probleme der Staatswelt und der Wirtschaft auf Grundsätze und Grundlagen vor einem Unbedingten zu prüfen. Und nach der Französischen Revolution und ihren großen Kriegen gewinnen die Kirchen sehr bald die engste Anlehnung an das Denken der Größen, mit denen sie in ihrem Bestand verkoppelt sind, während die Theologie ihre eigentümliche Aufgabe gegenüber den Problemen nicht sieht. Aber sie ist auch als Theologie nicht mehr einer eigentlich theologischen Durcharbeitung der Fragen fähig, da sie sich bereits geraume Zeit in der Defensive befindet und apologetisch-kulturbestimmt eingestellt ist. Hatte auf westlichem Boden der mystisch-täuferische Einschlag sich durchgesetzt und eine Verbindung mit der heraufsteigenden demokratischen Ideologie gewonnen, so auf lutherischem der Pietismus mit seiner Gleichgültigkeit gegenüber dem öffentlichen Leben und darum seiner Preisgabe an die Mächte, die die Herrschaft haben. Rückschlüsse auf die theologische Desorientierung erlaubt auch die Tatsache, daß die mystische Verklärung von Volk und Staat im romantischen Denken im ganzen ohne Widerspruch von seiten der Theologie geblieben ist. Diese war offenbar anders beschäftigt, und zwar so, daß sie in stillschweigender Anerkennung der herrschenden Ideologien bemüht war, sich in die Kultur als berechtigte Provinz einzufügen, deren Lage mehr oder weniger zentral behauptet wurde. Das ist das Wesen des theologischen „Liberalismus", der seinen Namen nach zufälligen politischen Schutzmächten erhielt, aber eine ganz allgemeine Zeiterscheinung ist, die in allen Lagern der Theologie den fast allein bestehenden Typ bildet.

Es gibt darin keinen lehrreicheren Fall als Troeltsch, weil er Freiheit, Folgerichtigkeit und Mut hat, das auszusprechen, was die andern verschweigen und nur indirekt zum Ausdruck bringen. Bei ihm ist die Theologie als eigene Fragestellung aufgegeben. Darum sind auch seine geschichtlichen Arbeiten über die Soziallehren der christlichen

Kirchen nicht theologisch, sondern soziologisch. Er geht nicht zu dem Punkt hin, der so schwer zu beobachten ist, wo die Haltung in der Welt und ihre Begründung in der Ethik aus dem Erkennen des Unbedingten im Ansatz herausfließt, sondern zum Ergebnis, wo fertige Gedanken in die Welt eingehen und ihre nächstliegenden Verbindungen mit den Gegebenheiten der Geschichte schließen. Wirkliche Ethik aber wird immer nur im Ansatz erkannt, im „Augenblick" des Handelns, nicht im Werk, im Niederschlag in der gewordenen Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens. Was die Ethik wirklich meint, ist da und nur da zu verstehen, wo sie genommen wird als Sonderfall der Dogmatik, nämlich als Folgerung, die der Ethiker aus seiner Erkenntnis von Mensch und Welt in ihrer Bezogenheit auf Gott (mag er den Begriff kennen oder nicht) für sein praktisches Verhalten zieht. Hier, als Voraussetzung der sittlichen Erscheinung wäre das zu fassen, was als Erscheinung in Programm oder Werk bereits seine übergeschichtliche Reinheit eingebüßt hat und die allerdings notwendige Verbindung mit der Geschichte eingegangen ist. Ich wiederhole, Ethik ist nur eine nach einer andern Seite gewendete Dogmatik und zwar so, daß das verbum Dei, das Wort der Offenbarung Gottes, verstanden wird als mandatum, als Befehlswort; weil alles Wort Gottes einen Anspruch an den Menschen darstellt. Dieser Anspruch aber findet eine reine Antwort nur in der gehorsamen Beugung des Glaubens, während jeder Lösungsversuch der darin gestellten Aufgabe unvermeidlich zeitbedingten Charakter trägt. Bei diesem zeitbedingten Charakter des Lösungsversuches stehen bleiben, nennen wir: die Dinge soziologisch sehen, deren eigentlicher Gehalt theologisch begriffen werden will, das heißt, in dem Punkt, der kein raum-zeitlich gegebener Punkt ist, wo Erkenntnis Gottes (man könnte auch sagen: Wort Gottes) und Befehl zur Tat des Menschen eins sind. Es muß die Voraussetzung aufgesucht werden, aus der die zeitgeschichtliche Verkoppelung wohl stammt, aber nicht als echter Abkömmling, sondern als Mischling. Und darin wird sich dann die Echtheit des Ansatzes erweisen, daß er sich in die Gedankenwelt, mit der er sich geschichtlich verbunden hat, nicht restlos einfügt, sondern störend wirkt und hinausweisend über die im höheren Sinne zufällige Einigung. Denn das Befehlswort Gottes ist niemals identisch mit seiner Anwendung. Davon aber ist bei Troeltsch nicht die Rede — wobei Troeltsch nur als Beispiel der theologischen Lage genannt wird — und es bleibt in der Tat die Frage nach einer Behandlung der christlichen Ethik, selbst als geschichtliche Aufgabe, eine noch ungelöste Anforderung an die Theologen. Sofern aber hier versucht wird, eine Aussprache über die Ethik herbeizuführen, die nicht

im Soziologischen der geschichtlichen Erscheinung stecken bleiben möchte, muß dieser Versuch begleitet sein von der Aufweisung des theologischen Hintergrundes, letztlich der Dogmatik der Theologen (oder Nichttheologen), die zurzeit das Wort zur Sozialethik genommen haben.

Die folgenden Schriften liegen mir vor: Friedrich Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus (Otto Elsner, Berlin 1924); Georg Wünsch, Religion und Wirtschaft (J. C. B. Mohr, Tübingen 1924); Erich Foerster, Sozialer Kapitalismus (ebendort 1924) und Heinz Marr, Die Krise im volkstümlichen Marxismus. Und die christliche Aufgabe? (in dem Heft: „Marx, Kant, Kirche" der Bücherei der Christlichen Welt, Perthes, Gotha 1924). Diese Schriften sind gleichsam Parallelerscheinungen zu den oben geschilderten Bemühungen der Kirchen um eine evangelische Sozialethik, wenn sie auch die Verlegenheit und die Schwere der Aufgabe vielleicht nicht so unmittelbar empfinden als die Männer, die einfach nach einer kirchlichen Lehre über diese dürftig behandelten Dinge befragt werden, und nicht als private Gelehrte, sondern um der Kirche willen öffentlich Antwort stehen müssen. Es bezeichnet die Lage, daß solche Parallelerscheinungen auftauchen.

Man kann auch die allgemein gewordene Frage nach einer evangelischen Sozialethik nicht als ein Wiederaufleben alter christlich-sozialer Motive betrachten, wie sie bei Stöcker, dem früheren Naumann und jener Generation auftraten, sich damals offiziell nicht durchzusetzen vermochten und heute erst zum Siege kommen. Ein solch ungeheuerliches Zuspätkommen wäre wirklich trostlos. Vielmehr scheint mir hier auch eine Tonverschiebung zu liegen, die volle Beachtung verdient. Die Fragestellung jener Zeit ging auf das Verstehen des geschichtlichen Vorganges, daß sich ein neuer Stand mit eigenem „Klassen"-bewußtsein bildete. Der Wille der Christlich-Sozialen war, das Verständnis für diesen Vorgang in Kirche und Christenheit zu wecken und die neue Klasse wie in Staat und Gesellschaft, so auch in die Kirche einzugliedern; zu dem Ende sollte die Kirche sozial werden. Oder es war auch selbstlos gedachte einfache christliche Bruderhilfe gegenüber schreienden Mißständen. Heute scheint mir vielmehr ein geschichtsmetaphysisches Problem aufgeworfen zu sein, um diese leicht verständliche Abkürzung zu gebrauchen. Es wird die Frage empfunden: Wo steht eine Welt, in der sich solches ereignet? Welche Stunde ist es? Wie nah die Mitternacht, das Ende eines Geschichtstags! Unausgesprochen scheint hinter den Kundgebungen und Abhandlungen die tiefe Resignation der auf die Schattenseite der Geschichte Gerückten

zu stehen — bezeichnenderweise im Gegensatz zu der vorwärtsstürmenden Aktivität der amerikanischen Kirchen. Bei uns steht der Fall nicht mehr zur Behandlung als heilbar im Gebiet sozialer Ordnung, er ist Symptom einer metaphysischen Krankheit, die nur in einer hinter der Erscheinungswelt des öffentlichen Lebens liegenden Sphäre zur Heilung kommen kann. Man darf an Spengler erinnern, der jedenfalls Zeittendenzen zum Ausdruck bringt; nur daß ihm die Krankheit im vegetativen Prozeß der Geschichte begründet liegt. Lehnen wir es jedoch ab, das Problem nur kulturphänomenologisch zu sehen, so bringen wir den biblischen Begriff der Sünde zur Anwendung. Wir stellen uns dann nicht mehr neben den Vorgang und betrachten ihn mit sogenannter Objektivität, sondern stehen in ihm als Mitbeteiligte. Wir sehen uns nicht historisch, indem wir das Inventar der Zeit registrieren, sondern verantwortlich, und beziehen die Lage und ihre Not auf uns und unser Versäumnis. Wir verstehen die metaphysische Krankheit der Welt als Krankheit an Gott, und zwar als unsre Krankheit an dem uns offenbaren Gott.

Ähnlich scheint es Brunstäd zu meinen, wenn er in seinem oben genannten Buch die geistige Haltung der Gegenwart untersucht. Er findet in ihr „Aufklärung". Das Wesen der Aufklärung besteht darin, daß sie notwendiger Durchgangspunkt ist; und zwar geht es von der „religiösen Einheitskultur" der Anfänge über die „Sonderung der Wertgebiete in ihrer Eigengesetzlichkeit" zu einer „Ganzheit des Lebens" hin, in der „höchste Einheit und ausgebreitete Mannigfaltigkeit", Hingabe und eigene Einsicht sich verbinden. Dabei ist die Gefahr der Aufklärung, in der wir eben stecken zu bleiben drohen: die „Verabsolutierung" der Wertarten und die Auflehnung individuell begrenzter Einsicht gegen die „überragenden Mächte", „den geheimen Urgrund der Kultur" in dieser neuen Einheit schließlich überwunden. Die Gefahr der Aufklärung richtet sich besonders gegen das innerlich begründete Verhältnis von Kultur und Religion. Denn „im religiösen Leben haben wir die geheime schöpferische Kraft aller Kultur, im Innersten der Persönlichkeit sich offenbarend und gestaltend. Die Religion ist weder mit einer der Wertarten und mit einem der Wertgebiete noch mit einem bloßen Inbegriffe der kulturellen Lebensgestaltung überhaupt zu vereinerleien, aber sie ist die Schöpfungskraft in aller Kultur, der einheitliche Grund alles Wertstrebens, aus dem heraus sich auch das Grundproblem aller Werttätigkeit, der Wertwiderstreit lösen, sich sogar positiv begründen, sich deuten und bewältigen läßt" (S. 51). Brunstäd hat diese Sätze, die eine knappe Zusammenfassung sind, in seinem Buch über die „Idee der Religion" begründet.

Wir begegnen hier einem uns geschichtlich wohlbekannten Religionsbegriff. Orientiert ist er an der Kultur. Natürlich nicht an irgendeiner zufällig-geschichtlichen Erscheinung derselben, die von Kulturanbetern zum einzig richtigen Maßstab gemacht wird, oder an einer zum Götzen gewordenen Bildung und dgl. mehr. Aber das was Religion ist, wird hier an ihrer Bedeutung für das Kulturschaffen zur Anschauung gebracht. Sie ist die Schöpfungskraft der Kultur, die nicht mit ihrem Geschöpf einerlei ist. Der geheimnisvolle Urgrund, aus dem die Gestaltungen emporsteigen in stets neuer Fülle. Der „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts", Schleiermacher, hat sie schon so beschrieben. Er hat ihr in der Glaubenslehre nicht einen psychologischen Ort anweisen wollen, als er sie im Gefühl begründete, sondern ihre Bedeutung im schöpferischen Kulturbewußtsein wollte er feststellen. Denn das, was Schleiermacher Gefühl nennt, ist dieser Urgrund der schaffenden Kräfte, aus dem Erkennen, Wollen und Phantasie sich herauslösen als Entfaltungen, als Spezialisierungen, die Wertgebiete begründen, und in den sie wieder zurücksinken. Es ist das Meer, das in Flut und Ebbe seine Geschöpfe herausgibt und wieder einzieht in ewig neuer Gestaltung und Umgestaltung. Das sich in sich selbst bewegende Bewußtsein, bevor es in Subjekt und Objekt auseinanderfällt und am Gegenüber sich in der Sonderung erlebt, die es zum Erleiden und zum Tun befähigt, ist Ort der Religion und Quellort der Kultur in Einem. Diese Bestimmung des Religiösen gibt ihm nicht nur eine „Provinz im Gemüte", wie Schleiermacher selbst es einmal ausdrückt, sondern die Hauptstadt, von der als Mittelpunkt alle andern Provinzen ihre Lebendigkeit erhalten, von der losgelöst sie wohl besondere Leistungen hervorbringen können, aber schließlich in einseitig-abgesondertem Dasein untergehen müssen. Darum ist in den Ausführungen der Dialektik, als der entsprechenden Philosophie, stets die letzte Einheit der Lebendigkeit herausgearbeitet auf allen Stufen des sich gliedernden Kulturbewußtseins, bis zuhöchst nach Schleiermachers Vermächtnis vom Sterbetage die „tiefsten spekulativen Gedanken" und die „innigsten religiösen Empfindungen" völlig eins sind. Die Einheit des subjektiven und die des objektiven Bewußtseins entsprechen sich. So ist Religion die seelische Vorausgegebenheit aller differenzierten Kulturäußerungen, selbst nur unmittelbar bewußt, aber mittelbar sich äußernd in den Tätigkeiten, die Wertgebiete schaffen.

Es ist keine Frage, daß dieser Begriff der Religion ungemein wichtig ist. Geschichtsphilosophisch ist er nicht zu entbehren. Die inneren Zusammenhänge des Kulturschaffens einer Zeit gewinnen in ihm Begründung. Die Seele der Kultur, die immer unterschieden bleibt von

ihrer Erscheinung — Spricht die Seele, so spricht Ach schon die Seele nicht mehr! —, ist letztlich an der Art zu verstehen, wie eine jede Zeit ihren religiösen Einheitsquell und Urgrund gewahrt hat in aller Entfaltung der Wertgebiete. Ohne Zweifel ist solche Kulturphilosophie sinnvoll. Die Entscheidung, ob sie theologisch zulänglich ist, fällt nicht innerhalb eines solchen in sich zureichenden Kultursystems. Sie fällt daran, ob damit beschrieben ist, was in der Bibel nicht Religion genannt, sondern von Religion unterschieden wird. Sie fällt an der theologischen Erkenntnis des Schriftinhalts. Und die kirchliche Zulänglichkeit einer Kulturphilosophie ist nicht zu messen an dem, wie sie den Zeitgehalt erläutert und zur „Religion" in Beziehung setzt, wie sie auch den Mangel der Zeit im Fehlen der „Religion" begründet, d. h. im Fehlen einer Kulturseele. Sondern darin besteht die Kirchlichkeit einer Behandlung des öffentlichen Lebens, daß die eigentümliche Aufgabe der Kirche klar herausgearbeitet ist, so wie das Verständnis dessen, was die Bibel als das Entscheidende verkündigt (und was nicht Religion ist) hinter den Darlegungen stehen muß. Kirche und Evangelium stehen in Beziehung, und Evangelium und Kultur ist eine nicht durch Systematisierung der sittlichen Welt zu lösende Frage. Das was Brunstäd gibt, ist eine Fortsetzung des oben in seiner Grundhaltung gekennzeichneten theologischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Es verschlägt nichts, daß er politisch andere Vorzeichen gewählt hat.

Denn seine Arbeit ist wesentlich orientiert am kulturellen Problem und enthält eine Lösung aus einer bestimmten Weltanschauung heraus, aus dem Idealismus im Kampf gegen den Materialismus. „Der theoretische oder metaphysische Materialismus ist die Leugnung dessen, daß die Wirklichkeit im letzten und höchsten Grund persönlich-geistiges Leben sei, die Leugnung eines selbständigen Geisteslebens." (S. 187.) Was da gegen den Materialismus gesagt wird, ist voll berechtigt; es muß beklagt werden, daß der Sozialismus ein Bündnis eingegangen ist mit der dürftigsten Seinslehre seiner Zeit. Aber es ist zu untersuchen, ob der idealistische Wirklichkeitsbegriff Brunstäds ausreichend ist, ob er hier nicht dem Idealismus eine religiöse Aufgabe zuschiebt, die dieser in Verwechslung mit dem biblischen Glauben freilich oft genug und zumal in der Neuzeit sich zwar angeeignet hat, aber nicht zu leisten vermag. Das was weltanschaulicher Idealismus behauptet, ist die Existenz des Geistes in der Welt, und zwar als des wesenhaften Bestandes der Welt. Man mag sich da verschiedener Vorstellungen und begrifflicher Unterscheidungen und Feinheiten bedienen, das Ergebnis ist jedenfalls, daß Geist vorhanden ist in der Sphäre der Weltanschauung, ob nun als primäre Kraft oder in irgendeinem sogenann-

ten psychophysischen Parallelismus. So war auch Troeltsch der Meinung, daß das Christentum stets mit einer idealistischen Weltanschauung im Bunde sein müsse. Es wird da ganz übersehen, daß das Urchristentum sich mit dieser Zweiteilung der Welt nicht beschäftigt und in einer vermeintlich so wichtigen Sache merkwürdig gleichgültig ist. Ja, daß es sogar einen Kampf kämpft gegen die idealistische Anschauung, die gewisse weltüberlegene Qualitäten im Menschen und in der geschichtlichen Welt behauptet. Es sieht die Schnittlinie zwischen oben und unten an einer anderen Stelle*), und rechnet das persönlich-geistige Leben, in dem die Weltanschauungs-Idealisten (es gibt auch einen andern Idealismus) eine Art Manifestation des Göttlichen auf Erden sehen, zur Welt. Es konnte ja nicht vergessen, daß Jesus Christus von den Institutionen und Menschen verworfen worden ist, die die Pflege des geistigen Lebens in der Religion und ihre Voraussetzung in der Staatsordnung betrieben. Unter Geist versteht das Christentum keine sittliche Beschaffenheit des Menschen und kein Etwas in der Welt, sondern den freien Gottesgeist, der sich nicht in Betrieb nehmen läßt, der immer radikal unterschieden bleibt von jeder geschichtlichen Höhe. Hier liegt ein Denken vor, das nichts mit weltanschaulicher Systematisierung zu tun hat, das vielmehr, e c h t idealistisch, um das Jenseits weiß, von dem aus Himmel und Erde bewegt und verwandelt werden (Hebr. 12, 26). Das ist Wirklichkeit im biblischen Sinne, die nicht Wirklichkeit in der Welt ist. Darum ist in der Tat der Idealismus, der etwa in der romantischen Behauptung steht, daß der Geist Welt werde, die Absage an das Christentum.

Ob hier nicht von dem Marxismus mit seiner dürftigen Seinsphilosophie ein Anliegen christlicher Art vertreten wird? Indem er die naturhafte (und Geschichte ist ihm nur ein Unterfall der Natur) Gebundenheit des Menschen feststellte, nahm er die wirkliche Lage in ihrer Trostlosigkeit ernst: Gott ist nicht in der Welt, auch nicht in der Geschichte. Er wußte sogar, daß zwischen der Gegenwart und der Zukunft der Abstand „unendlich" liegt, daß es einer völligen Umwandlung bedarf, ehe sich auf der Erde ereignet, was wirklich Geschichte

*) Hier sind die Ausführungen besonders verständnisvoll, die Heinz Marr im Nachwort seines ausgezeichneten oben genannten Vortrags S. 51—54 gemacht hat und die um so bedeutungsvoller sind, als sie von einem Nichttheologen stammen und nicht in der gebräuchlichen Terminologie sich bewegen. Von dem, was er dabei gegen mich gesagt hat, habe ich gelernt und erkenne seine Kritik an. Sie ist theologisch vortrefflich fundiert. Was sich gegen den Vortrag sagen läßt, ist im Verhältnis zur Gesamtleistung eine Kleinigkeit: Marr verkennt die Arbeit des sogenannten religiösen Sozialismus, die ihm in der Grundhaltung näher steht, als er weiß. Ich kann dies allerdings nicht von manchen Formulierungen Mennickes S. 37 und 38 behaupten.

genannt zu werden verdient. Es wäre vielleicht möglich, daß da, wo die utopische Lösung im Entwicklungsprozeß, die Marx nun weiter verkündigt, in den Gemütern zerbricht, man „nicht fern vom Reiche Gottes" wäre, nämlich an der Stelle, wo der Mensch sich keiner Illusion des Besitzenden hingibt*). Es gibt nicht geistigen Besitz an und für sich; er ist, indem er sich als geistig, als aus einem Jenseits des Menschen stammend, erweist. Es sollte zu denken geben, daß praktisch mit dem Kampf gegen den Materialismus ein Gefecht auf ideologischem Gebiet ausgefochten wird, bei dem die eigentlichen Leiter der Schlacht höchst materialistisch Wirtschaftsmächte sind, die im Kampf der Weltanschauungen ihre Wirtschaftskämpfe mitführen lassen. Was ist da geistiger Besitz? Eine in Betrieb genommene Waffe des Menschen, die mit dem Geist von oben, vor dem wir angesichts der Ewigkeit Verantwortung schulden, nichts zu tun hat. Aber das sind Dinge, die Brunstäd — wie viele Gelehrte von heute — nicht sieht, weil er an den in der Welt substanzierten Geist glaubt — und nicht sehen will, weil sein Buch selber politisches Kampfbuch ist.

Ich spreche es nicht als Vorwurf gegen das Buch aus, daß es im politischen Kampf etwas erreichen will. Es gibt kein Erkennen, das nicht in der Lebenshaltung des Menschen wurzelte und darum auch durch seine Stellung in der Öffentlichkeit mitbestimmt wäre, so wie es umgekehrt sie formen hilft; alles ist hier wechselseitig. Aber es ist eine Warnung an die Kirche, daß sie da ihre Sozialethik nicht holen kann, wo die dogmatischen Voraussetzungen nicht gegeben sind, und wo dazu noch versucht wird, soziologische Bindungen mit geistigen Mitteln herzustellen oder aufrecht zu erhalten. Daran krankt die Kirche gerade genug. Was sie nötig hat, ist ihre Besinnung auf das, was sie als Kirche zu vertreten hat. Als solche aber steht sie vor einem andern Wirklichkeitsproblem als dem Brunstäds. Nicht vor der Beziehung von Materie und Geist in der Weltanschauung, sondern vor der Beziehung beider zu der Wirklichkeit Gottes. Es ist wohl klar, daß dabei nicht ein Buch geschrieben werden kann, was sicher macht, wie das Brunstäds, sondern daß die Erinnerung an Röm. 9—11 nachzittern muß, an die Verwerfung der Kirche des Alten Bundes mit ihrem so trefflichen Religionswesen. Brunstäd geht es nicht um die Kirche — der in seinem Buche geübte Sprachgebrauch kann darüber nicht hinwegtäuschen — sondern um ein Kultursystem und seine Durchsetzung. Die

*) Hier ist gegen Marx (und gegen mich in der gedruckten Aussprache) zu sagen, daß die Lage nicht tragisch, sondern hoffnungsvoll ist. Sie ist immer hoffnungsvoll, wenn Ideologien zerbrechen; denn in der Wirklichkeit ist der Mensch nicht von Gott verlassen, auch dann nicht, wenn er um den sogenannten Sinn der Geschichte gebracht ist.

Kirche aber sollte auf Reinlichkeit dringen, statt, gierig nach neuen Theorien, sie zu nehmen, wo sie mit einem überlegenen und ausgebreiteten Wissen sich darbieten. Ihre Würde liegt nicht in ihrer Kulturbedeutung.

Die Kirche braucht sich dabei keine Verachtung von Vernunft und Wissenschaft anzumaßen. Sie darf sich getrost auf Kant berufen, der keine Kulturphilosophie geschrieben hat. Er hat sich freilich sehr trocken und rationalistisch ausgedrückt, aber er hat gewußt, daß keine Beschreibung des geschichtlichen Lebens, auch nicht in seinen höchsten Formen, uns ethische Erkenntnis gibt, sondern daß da Ethik beginnt und darin allein besteht, daß wir vor den Imperativ des Unbedingten gestellt werden. Er hat auch den Vorwurf, daß damit nur etwas „Formales" gesagt sei, auf sich genommen, in dem Wissen, daß Gefragtsein alles ist, während die vermeintlichen Antworten nur insofern ethische Bedeutung haben, als in ihnen das Gefragtsein durchleuchtet. Es ist uns nicht gegeben, ein System der sittlich richtigen Welt aufzurichten; daß die Welt der Gegebenheit und die Welt des sittlichen Wagnisses irgendwie trotz unsres Nichtwissens zusammenstimmen, ist nicht von einem erhabenen geistigen Platze aus zu erkennen, sondern lediglich verbürgt in Gott, der über beiden für uns auseinander klaffenden Welten der Eine Herr ist. Kant würde keinen Sinn für die romantischen*) Voreiligkeiten haben, die es in dieser Getrenntheit nicht aus-

*) Es könnte der Begriff „romantisch" beanstandet werden; vielleicht lehnt Brunstäd diese geistige Verwandtschaft ab. Er wird hier als Sammelbegriff gebraucht und eignet sich für die nachkantische Philosophie, die idealistisch sein wollte, es aber in der Luft des kritischen Idealismus nicht aushalten konnte. Irgendwie soll dann das Unbedingte mit dem Bedingten zusammenfallen, wenigstens in letzter sich auswirkender Einheit zusammengehören: im Ich Fichtes, oder im Indifferenzpunkt Schellingscher Identitätsphilosophie, oder im Geistbegriff Hegels. Daß es sich im Unbedingten nicht um eine dem Geschehen immanente Gegebenheit, auch nicht in seiner vielleicht höchsten Form des Personlebens, handelt, wird nicht verstanden. Die andere Ordnung, der das intelligibele Ich angehört, ist in der Erscheinung nie und nirgend, auch nicht im Ansatz letzter Identität, vorhanden. Kant denkt eben antinomisch, er setzt ganz diese Ordnung des naturwissenschaftlichen Erkennens, und ganz die Ordnung, in der die Postulate Gott, Freiheit, Unsterblichkeit wirklich sind und der wir ebenso ganz angehören.

Die Poesie aber ist bei der Umbiegung mitbeteiligt — und insofern ist der Name „romantisch" begründet —, denn in ihrem Symbolschaffen will ja Himmel und Erde, Geist und Stoff, mehr als „nur" hinweisend eins werden. Es ist kein Zufall, daß die Identitätsphilosophie den Dichtern der Zeit als Deutung dessen erschienen ist, was sie selbst wollten; und es wäre zu erwägen, wie weit der ästhetische Gesichtspunkt, die methodischen Grenzen überspringend, die Gesamtsysteme beeinflußt hat, die alle an entscheidender Stelle den Kritizismus „überwunden" haben. Auch der „Idealist" Brunstäd macht den Geist zu einer Gegebenheit in der Welt und begibt sich damit auf die abwegige Linie der nachkantischen, nicht idealistischen, sondern romantischen Philosophie.

halten und irgendwo überpersönliche „überragende Mächte“ (Brunstäd S. 53) setzen, die als eine Art Mittelwesen zwischen Gott und Welt eine gewisse Verehrung beanspruchen, ohne daß bedacht wird, wie schnell sie zu Götzen werden können, die von ihren Anbetern Opfer genug gefordert haben und noch fordern. Die Mystik der nachkantischen Staatsphilosophie, wie sie Brunstäd S. 100 ff. verkündigt, wird man schwerlich auf Kant zurückführen können, so wenig wie das verwandte und bei modernen Theologen beliebte „Gott in der Geschichte“, das angeblich so nötig ist, um die Schöpfungsordnung zu retten. Nein, kein Substanzwerden des Göttlichen! Darin stimmen die Wahrheit der Bibel und die Wahrheit des vorromantischen Idealismus überein. Was Schöpfung heißt, kann nicht so direkt verstanden werden.

Dafür aber gewinnen wir in der strengen Unterscheidung zwischen Gott und Welt den echten lutherischen Berufsgedanken. Dieser ist nicht auf soziologischem Gebiet zu suchen, nicht darin, daß Luther ein ständisches System von natürlichen Über- und Unterordnungen voraussetzt. Karl Holl hat mit Recht gegen Troeltsch geltend gemacht, daß Luther nicht mit dem Begriff des Naturrechts arbeite und daß sein Berufsgedanke nicht von daher zu verstehen sei. Es wird viel zu sehr übersehen, daß auch Fürsten und Herren bei Luther nicht von Rechts wegen, nicht aus einer heiligen, sondern aus einer sündigen Weltordnung sind, was sie sind. Er geht einfach aus von der gegebenen Welt, fordert nicht und konstruiert nicht eine bessere, ideale, sondern nimmt in der Gegebenheit Gabe und christliche Aufgabe. Das Gegebene als Grundlage unserer Lebensentscheidungen ernst nehmen und von ihm ausgehen ist die erste Voraussetzung dafür, daß wir für uns den Anspruch Gottes gelten lassen. Die Utopisten entfliehen mit ihren Gedanken in einen Weltverbesserungsprozeß, bei dem sie selbst unbeteiligt bleiben dürfen wie sie sind. In verpflichtungslosem Denken behaupten sie einen ethischen Vorgang an sich. Sie machen Gott zum Prinzip eines Geschehens in der Welt. Luther dagegen redet den Menschen als Christen an in dem Ort und Stand jetzt und hier, in den er gestellt ist. Da tue er im Aufblick zu dem, der ihn in den Beruf gesetzt hat, was zu tun ist in sachlicher Leistung; nicht in der Sicherheit freilich, daß es richtig ist, wohl aber in der Abhängigkeit des Glaubensgehorsams, getrost in der Vergebung der Sünden. Ob Gott sein Werk annimmt und wie er es braucht, ist nicht durch ein noch so feines Durchdenken der sittlichen Welt zu ermitteln; es muß einfach in dem Wagnis des Glaubens gehandelt werden. Darum ist es nicht gut, hier viel vom Gewissen zu sprechen. Diesem Ausdruck, den Luther allerdings nicht

vermeidet, zu dem er aber genügend Korrekturen in sich trägt, haftet sein stoischer Ursprung an, der besagt, daß das unmittelbare sittliche Bewußtsein im Menschen zusammentreffe mit dem höchsten Wissen der Weltseele. Es gilt das doch nur mit dem Vorbehalt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang ist und daß das in der Furcht Gottes handelnde Gewissen zuversichtlich sein darf, nicht daß es das beste Ergebnis zutage fördere, wohl aber brauchbar gefunden werde in einer von uns nicht zu konstruierenden Ordnung. Über den alten Wappenspruch kommen wir nicht heraus: Hominum confusione ac Dei providentia Helvetia regitur. Gerade der Berufsbegriff führt von der Vorstellung der richtig konstruierten Welt und ihrer Theorie zudem unmittelbaren In-Anspruch-genommen-sein des Menschen in gegebener Lage.

Ohne Frage hat hier auch Brunstäds Buch seinen berechtigten Platz. Es ist aus Beruf geschrieben, von einem, der die geschichtliche Lage seines Volkes sieht und ihm helfen möchte, gerade auch dadurch, daß er sein verwirrtes Denken zurechtweist. Aber, da er im Namen des Christentums spricht, muß er sich an seiner Norm messen lassen. Und ob dann nicht der Eifer an eine andre Stelle gelegt werden müßte? „Der Erkenntnis gemäß eifern!" Ob nicht zu sehr vorausgesetzt ist, daß es richtiges Denken in richtigen Lösungen gibt? Als ob nicht gerade die Ausbrüche verwirrten Denkens für die Erkenntnis der wirklichen Lage zwischen Welt und Gott bezeichnender sein könnten, als die besten Weltbilder! Und darum ernster zu nehmen sind als die richtigste Philosophie. Als ob die Entscheidung der Wahrheit zwischen zwei menschlichen Denkungsarten liege, und nicht vielmehr zwischen dem, was wir mit unserm Wesen in der Welt sind und dem, was wir vor Gott sind! Und als ob dann nicht richtiges Denken darin bestehe, daß es dies — vielleicht nicht richtig beschreibe —, wohl aber symptomatisch bedeutungsvoll widerspiegele und also wesenhaft verkündige, was erkenntnismäßig unzulänglich gesagt wird! Christliches Denken nimmt die Erscheinungen nicht begrifflich wichtig (die Sphäre der Begriffe ist die Sphäre letzlich nicht ernst zu nehmender menschlicher Standpunkte), sondern als Symptome. Es hat ihnen gegenüber nicht recht, weil Gott allein recht hat.

Denn es besteht ja nun die Gefahr bei jedem Denken, das als System mit Wahrheitsanspruch auftritt, zumal auf ethischem Gebiet, daß es eine Rechtfertigung der Welt erbringt; wenn nicht dieser, so einer verbesserten; daß es also den Gedanken der Rechtfertigung aus Glauben nicht ganz ernst nimmt. Es läßt ihn zwar a u c h gelten, er aber will a l l e i n gelten! Es sollte auch den Philosophen zu denken geben, daß

es Gipfelpunkte in der Geschichte des Denkens sind, auf denen auf ein System des Lebens und ein System der Welt in voller Erkenntnis verzichtet wird. Es ist mir fraglich, ob die ethischen Erwägungen, die das richtige Handeln ergründen wollen, im Einklang stehen mit der Weisheit des barmherzigen Samariters, der aus Beruf tat, was ihm vor die Füße gelegt wurde. Es ist so bezeichnend, daß die ethischen Erwägungen letzten Endes über das Modewort „Spannung" nicht hinausführen. Das hat Goethe so ausgesprochen, daß in Einatmen und Ausatmen, Verselbstung und Entselbstung das Wesen des Lebens in der Welt bestehe. Aber darum geht es doch nicht, daß wir beschreiben, was im Bedingten wirklich ist, sondern darum, daß wir vor die Grenze des Bedingten führen, vor seinen Zusammenstoß mit dem Unbedingten. Hier, nicht in der durchdachten sittlichen Weltordnung, entsteht „Beruf" im lutherischen Sinne. Da hört das dialektische Spiel der Gedanken auf, da ist existent der Augenblick gegeben, wo wir unser Leben begreifen als von der andern Wirklichkeit Gottes aus der Geschichte herausgenommen, um in die Geschichte zu wirken. Nur konkret und nicht allgemein reflektierend ist das der Fall, und das, was dabei von uns aus geschehen sollte und kann, ist nur das Zeugnis, daß wir in der Welt an die Grenze gestoßen sind, die ihre Erwägungen radikal entwertet. Wem das zu wenig ist, wer gern ethische Allerwelts-Entwürfe haben möchte, verkennt, was der kantische kategorische Imperativ, was der neutestamentliche Gehorsam des Glaubens bedeuten: jedenfalls den Bruch mit der Ideologie eines ethischen Systems.

Aber nun möchte die Kirche doch gern ein Wort zur Ordnung mitreden und fühlt sich dazu verpflichtet! Sie wird viel tun, wenn sie ihrem Auftrag gemäß die Lage beleuchtet und den Herrschaftsanspruch Gottes verkündigt. Das sind sehr praktische Worte, die unmittelbar das Verhalten des Menschen in der Welt betreffen. Sie wird dabei den ungeheuren und so nötigen Dienst leisten, in unsrer von Ideologien und Rechthabereien verwüsteten Welt diese aufzulösen. Damit verkündigt sie die Gerechtigkeit Gottes, die sie angeblich auch dogmatisch verkündigt, jedenfalls es sollte. Dann bleibt sie in ihrem Beruf. Sie beauftragt nicht Sozialphilosophen, daß diese zu den vorhandenen Systemen ein noch klügeres hinzufügen und damit die andern verdrängen*). Wir wollen das der katholischen Kirche überlassen, zumal

*) Es ist das Bedeutende an Erich Foersters „Sozialem Kapitalismus", daß er, ohne davon zu sprechen, die echt evangelische Linie einhält. In der Sache vermag ich nicht überall mit ihm zu gehen. Ich weiß nicht, wo er den Sozialismus gefunden hat, der keine Vorratswirtschaft will; und ich weiß nicht, wo der Staat herkommen soll, der nicht mit der Wirtschaft sich verbindet, obwohl ich mich der Einsicht nicht verschließe, daß hier ganz richtige Erkenntnis vorliegt. Aber da hat doch sogar Bismarck in der

der Thomismus doch nicht zu überbieten ist und unsre „lutherischen" Konstruktionen nur ein schwacher und seiner Universalität beraubter Abglanz des Thomismus zu sein pflegen. Evangelische Sozialethik muß anders aussehen und darf nicht auf die zeitgeschichtliche Gebundenheit der Reformatoren zurückgehen, sondern auf die übergeschichtliche Freiheit eines Christenmenschen. Was evangelische Sozialethik zu sagen hat, ist nicht das Wort vom Beruf, mit dem man eine alte oder neue naturhafte Gliederung der sittlichen Welt sanktioniert, sondern das lutherische Wort vom Beruf, worin gerade der Verzicht auf die Menschen faßbare Ordnung der Welt ausgesprochen ist und der Christ darauf verwiesen wird, daß er in der Vergebung der Sünden handle als einer, der um die Wirklichkeit Gottes weiß; und ebenso die Kirche, die keinen Allerweltsberuf hat, sondern ihren bestimmten, in dem sie bleiben soll.

Freilich ist das Wort „Beruf" so vergriffen, daß sich sofort die Vorstellung einstellt, als handle es sich um die Art und Weise unsrer Einordnung in die Gesellschaft. Und es drängt sich sogleich die Frage auf, ob es in dieser jetzigen arbeitsteiligen und kapitalistisch denkenden Gesellschaft „noch" Beruf gebe, geben dürfe. Vergessen wir nicht: hier ist das Wort bereits wieder im Sinne eines ständischen Systems gebraucht, von dem es allerdings sehr wahrscheinlich ist, daß es im ganzen eine wesenhaft verfahrene Situation darstellt, in der es nichts Einzelnes geben darf, was ihrer sogenannten Ordnung sich einfügt. Hier wäre

---

Zollpolitik gesündigt, und jetzt sind die Verhältnisse ganz verfahren. Auch hier: der Staat sollte tun, was seines Berufs ist! — Man wird von Foersters Büchlein viel haben; ich nehme es in der Methode als praktische Bestätigung dessen, was ich hier ausführe. Es ist evangelisch nüchtern ohne Ideologie.

Auch Wünschs zweiten Aufsatz in seinem oben angeführten Heft: „Über die Arbeitszeit als Problem christlicher Sozialethik" möchte ich in diesem Zusammenhang nennen. Er unterrichtet gut über den Stand der Frage, wo ja leider gegenwärtig Machtverteilung das entscheidende Wort hat. Was er über Verkürzung der Arbeitszeit sagt, damit der Mensch außerhalb ihrer zum Leben komme, ist in unsrer Wirtschaft wie es scheint der einzig praktische Notbehelf, aber doch keine „Lösung". Was Wünsch aber weiter und nicht nur hier sagt, daß der Mensch außerhalb der Wirtschaft für Gott leben solle und dazu Zeit brauche, hätte er besser nicht gesagt. Denn daß er dann Gott nicht seinen Herrn sein läßt, wenn er ihm ein Gebiet vorenthält, wenn Arbeit und Leben getrennt wird, ist doch klar. Was nicht ein Vorwurf gegen den Einzelmenschen sein soll, der nicht anders kann, aber gegen den Ethiker Wünsch, bei dem es so aussieht, als ob für Gott leben hieße etwas tun, was eine vom Leben abgesonderte Zeit braucht, also z. B. die Pflege frommer Gefühle. Wie sind da die theologischen Hintergründe?

Erstaunlich, wie die Endergebnisse, die sogenannten Lösungen sich mit Brunstäd berühren. Wünsch ist Schüler Troeltschs, und das ist in der Tat ein und dieselbe geistige Atmosphäre. Auch hier Forderung des Kultursystems. Erstaunlich, aber nicht gut, die Formel des religiösen Sozialismus als Wirtschaftsformel. Meines Wissens haben die viel radikaleren religiösen Sozialisten um Mennicke längst keine sozialistische Wirtschaft mehr als Lösung anzubieten.

„Aufhebung" die ethisch einzig mögliche Anweisung; aber Aufhebung der Welt wird ja nicht von uns geleistet, die wir den Rahmen „Welt" mit unsern Umgestaltungen nicht zu zersprengen vermögen. Also ginge es vielleicht nur um einen relativ erträglichen Beruf in einer relativ erträglichen Welt? Man sieht, eine allgemeingültige Antwort auf die Frage, welche Art Beruf in einer moralisch schlecht gebauten Ordnung möglich sei, gibt es nicht. Keiner! und jeder! Denn ein gesellschaftliches Verhältnis, eine Funktion innerhalb ihrer Ordnung, gewinnt auch der, der sich als Revolutionär außerhalb der Gesellschaft stellt. Ethisches Tun liegt überhaupt nicht auf der Ebene gesellschaftlichen Daseins, ist nicht seine Bestätigung und nicht sein Neubau, sondern seine Durchkreuzung. Es vollzieht sich in der Gesellschaft, aber nicht in Gleichsetzung mit dem Ganzen noch mit einer seiner Funktionen, sondern als das, was beides zur Ordnung ruft. Nicht zu einer neuen oder alten besseren sozialen Ordnung, sondern zu der einer ganz andern Kategorie angehörigen Ordnung, daß Welt und Gott aufeinander bezogen sind, obwohl sie nie und nirgend zur Gleichung kommen. Dogmatisch ist das in den stets gleichzeitig zu setzenden Satzpaaren ausgesprochen: Alle Weltordnung ist Ordnung im Sündenstande, u n d: Gott ist der Herr der Welt; oder in dem andern Satzpaar: Gott ist der Erlöser u n d er ist der Schöpfer. Daraus lassen sich keine allgemeingültigen Sätze über unsre ethisch richtige Stellung in der Welt ableiten, denn was hier als Folgerung zu ziehen ist, ist das persönliche Wahrmachen dessen, daß wir in und trotz der Gesellschaft mit Gott rechnen. Das ist und bleibt stets ein „trotz" in der Welt. Man wird allerdings die Romantik einer mittelalterlichen christlichen Gesellschaft wie die Utopie einer „theonomen" Ordnung über Bord werfen müssen. Beides ist in sich widersinnig. Was zeitlich ist, wird niemals ewig, aber das Ewige hat darum doch Bedeutung für die Zeit. Diese Bedeutung ist allerdings keine theoretisch zu denkende, sie wird „nur" im „Beruf" von dem bestimmten Menschen in einer jederzeit und überall für ihn bestimmt gegebenen Lage zum Ausdruck gebracht. Allgemeinheiten verfehlen die Sache, die nur konkret wirklich ist. Auch hier ist uns der Weg zum System verbaut. Offenbar ist es sehr schwer, es ohne Allgemeinheiten, ohne Theorien auszuhalten, obwohl mit ihnen nichts getan ist.

Wir werden also doch wohl bei der neutestamentlichen Erkenntnis Halt machen müssen, daß Ethik die Folgerung ist aus dem, was Gott getan hat. Hat er sein Wort zu uns gesprochen — und das hat er getan —, so haben wir damit die wirksame Stelle gewonnen, die sich nicht in den Zusammenhang des Bedingten einordnet. Von dieser untheoretischen Erkenntnis aus wird auch das soziale Leben unter Ver-

wandlungen gestellt werden. Ein Normalbild desselben werden wir nicht entwerfen und dürfen es nicht. Denn die Gestalt der Welt, die Gott haben will, liegt nicht in der Geschichte.

Von der Möglichkeit der Kirche

Von

Walther Leonhard

„Kehre nie, nie wieder," sagt der Großinquisitor zu dem Heilande, den er aus der Haft entläßt. Wir verstehen, daß die Kirche damit sich selber verurteilt und verwirft. Aber mit welcher Tragweite? Wird der, welcher hinausgeht auf die dunklen, schweigenden Plätze der Stadt, nun wirklich nie mehr heilbringend unter das Volk treten, wird er fortan nur noch das böse Gewissen der Kirche sein, die sich nach ihm nennt, der stille Zeuge ihrer Heillosigkeit? Oder gilt das nur von Sevilla und der Kirche des Großinquisitors? Man sagt, daß Dostojewski bei seinem Aufenthalt in Rom nur für das hierarchische Rom ein Auge gehabt habe, und das Ganze des gewaltigen Romans, besonders die Bewertung russischer Klosterfrömmigkeit darin läßt die Auffassung mindestens zu, daß jener Einschub sich eben nur gegen das abendländische Kirchenimperium richte. Fragen wir nun nicht nach der Russenfrömmigkeit sondern danach, ob der Protestantismus den Großinquisitor mit Ruhe und Genugtuung aufnehmen darf. Er hat die Priesterschaft abgeschüttelt, pflegt sich entrüstet zu schütteln, wenn das Wort „Laien" fällt. Er hat nun übrigens die „Pastorenkirche". Und, wär's eine Laienkirche, so bliebe zu fragen, ob sie nicht in ihrer Art genau dieselbe Verbiegung des Evangeliums bewirkt, die jene furchtbarste Kritik als Kernschaden der Priesterkirche geißelt. Sind's hier keine Priester, die mit bitterem Augurenlächeln das Volk vom Leben in Gott dispensieren, um es dafür in äußerer Zucht zu halten, so ist's doch möglicherweise und wahrscheinlich hier an dem, daß gotterweckte und gottzugewandte Seelen den anderen das Christentum praktikabel machen, ihre Halbheiten legitimieren in unheiligster Verbildung des Paulusworts 2 Cor. 5, 13. Wahrlich um die Kirche überhaupt geht es, ob sie möglich sei, und es tut's nicht, daß man sie mit dem frommen Kuyper als eine reformata usque reformanda kennzeichne, was auch wieder ein Geständnis ihrer wesentlichen Unverbesserlichkeit sein könnte. Soll nach Dostojewskis Vision, gleichviel, ob er deren kirchenkritische Bedeutung selber voll ermessen hat, eine

Kirche im Geiste und in der Wahrheit möglich sein, so müßte es etwa eine solche sein, die in jedem Augenblick und Partikel ihres Daseins sich selbst aufhebt. „Wer eine Kirche hat, der habe sie, als habe er sie nicht", das müßte allenfalls der Vorspruch ihrer inneren Verfassung sein.

Beileibe nicht um den Individualismus handelt es sich. Auch wenn Dostojewski ein atomisiertes Christentum gemeint haben sollte, müßten wir seiner Intuition eine andere Auslegung geben. Wir haben unsre Proben. Individualisten waren sie alle, die an der Herausarbeitung der reinen Kirche bei uns gearbeitet haben, Spener und Schleiermacher und Herrmann; wenn eine Kirche könnte durch Individualismus selig werden, sollte die unsre es wohl geworden sein. Wieweit die Auflösung bei uns gediehen ist, sieht man an dem Bemühen, mit allen Mitteln, auch solchen der profansten Vereinsbildung, eine Gemeinschaft wiederherzustellen. Und das ist, dem Ziele nach, durchaus kein unnützes Streben, sondern die Arbeit auf den Tempeltrümmern ist allerdings Kampf ums Dasein des Christentums. Der Protestantismus ist wie rein tatsächlich gesagt werden darf, nicht christlich auf Kosten seiner Kirchlichkeit sondern unchristlich im Gleichschritt mit seiner Unkirchlichkeit geworden. Überall erlöschen die aus dem Kohlenbecken verschütteten Brände. Wir sind zum Bauen gedrungen, aber tragen dabei eine tödliche Skepsis betreffs des, das werden kann, im Herzen.

Ist über dies Einzige Einverständnis vorhanden, daß unsere Kirche nicht der römischen gleichen soll, so empfiehlt sich ein Kongregationalismus, der nichts Echtes zu ertöten scheint, die höchste Läuterung und Veredelung am kleinsten Punkte möglich sein läßt. Die angelsächsische Welt, die auch in geistlichen Dingen mit dem Willen schon den Weg gegeben sieht, ist am Werke, durch Konföderation ein Gegenstück zum kirchlichen Imperium zu schaffen, und es ist bezeichnend, daß das morgenländische Christentum sich da mithineinziehen läßt. Man wird indes ohne Voreiligkeit urteilen dürfen, daß das entstehende Gebilde, das gewiß praktische Formen annehmen wird, als Kirche dennoch unmöglich ist. Dafür spricht schon, daß man nicht nur den für das innerkirchliche Leben unverbindlichen Charakter des Unternehmens unterstreicht sondern auch klug genug ist, der Sache von vornherein ein soziales und pazifistisches Pathos zu geben. Man wird zur Beglaubigung der neuen Ökumenizität den Leuten zeigen, daß doch unter allen Umständen etwas so gutes wie Armutsminderung und Kriegsvermeidung dabei herausspringe. Wir haben nichts gegen solche, übrigens echt katholischen Hilfskonstruktionen der kirchlichen Apologetik, mit nichten darf das Selbstvertrauen, die Existenz einer Kirche

darauf begründet werden. Sonst geht Christus auch aus den Sälen evangelischer Weltkonzilien hinaus in die schweigende Nacht und freilich ebensowohl aus den bescheideneren Räumen volkskirchlicher Vereinssitzungen, wo immer man Ringe schließt und Einigkeiten verfestigt, aber den Inhalt späterer Klärung überläßt.

Soll man die Theologie glücklich preisen, daß sie in der Lage ist, das Problem der Möglichkeit der Kirche auf einen gelegeneren Tag zurückzustellen, einstweilen das Christentum selber in seiner Reinheit herauszuarbeiten? Aber Dogmatik im höchsten Sinne läßt sich nicht paragraphieren und eine unkirchliche Theologie wird allenthalben fehlerhaft arbeiten. Sie mag dies mit einem gewissen Trotz tun und wird doch selbst dann noch festhalten, daß eine Abscheidung von der Kirche ein ärgerer Fehler sein würde als das Verbleiben in ihr. Die Kirche ist da und bei ihren schwersten Gebrechen immer noch besser als ihre Verbesserungen. Sie ist vorhanden, und, wenn Ellen Key einmal sagt, das Beste an dem gerühmten evangelischen Pfarrhause sei, daß aus ihm fort und fort Freigeister wie Lessing hervorgegangen sind, so mag man finden, daß das Beste und Erhaltungswürdige der bestehenden Kirche darin liege, daß aus ihrem Schoße die Kräfte und Möglichkeiten ihrer Radikalkritik in immer neuer Frische hervorgehen.

Sei denn die Theologie kirchenaufrührerisch oder auch kirchenindifferent. Nicht sei sie es im Stile des Fakultätsstolzes, der es achselzuckend anderen anheimstellt, aus unterrichteten Theologen brauchbare Pastoren zu machen oder gar frevelnd die akademische Salbung für wichtiger erachtet als die mit dem Geiste der Gemeinde Gottes. Aber sie gebe ihren Schülern mehr den Anlauf zum Sprunge ins amtliche Wirken als den Sprung selber. Sie erfülle sie mit dem Wissen und Erschrecktsein von allen Paradoxieen des institutionellen Christentums, etliche werden dadurch unfrei und schwach, andere stark und frei dadurch werden. Und sie tröste sich damit, daß auch das „praktische" Anleiten zur Seelsorge genauer besehen eine Theorie der Unmöglichkeiten ist.

Aber die Kirche, ist sie denn möglich? Notwendig unter allen Umständen, und zwar nicht nur als eine unliebsame Umhegung des Gewächsgartens, nicht nur als schatzbergender Acker sondern auch als Stück und Inbegriff des Heiles selber. Daß die Gemeinde Christi sein Leib ist, die Gliedschaft dieses Leibes Christi Gliedschaft, daß die Totalität eines persönlichen Christentums an das Teilverhältnis zu dieser Gesamtheit gebunden bleibt, das ist nicht ein Anhang der biblischen Lehre. Auch wird kein Dogmengeschichtler, kein Konfessionspolemiker sich zutrauen den historischen Punkt aufzuzeigen, an dem

die Gemeinde Jesu sich in die verwerfliche Religions-Erhaltungs-Genossenschaft verwandelt hat, als die man uns die Kirche nun erkennen lehrt. Daraus aber läßt sich sogleich auch schließen, daß ein fixierbarer Ausgangspunkt der Regeneration der christlichen Kirche ebensowenig vorhanden ist, geschweige, daß eine Kirche in Zeiten der Christenheit gegründet worden wäre. Wir haben uns hier mit dem Phänomen des Calvinismus auseinanderzusetzen, der ganz eminent Kirchengründung scheint und zwar eine solche Kirchengründung, der von der Geschichte selbst der Preis der Möglichkeit und Brauchbarkeit dargereicht werde. Und es wird dawider nicht einzuwenden sein, daß der Calvinismus in einen Steinschlag unzähliger Einzelkirchen und -sekten ausläuft, denn eben diese Splitter bleiben wesensverwandt und konföderierbar; hingegen muß uns, wenn wir unsren Ausgangspunkt nicht vergessen, gerade an der kalvinischen Weltkirche der Gegensatz zwischen opportun und innerlich möglich beunruhigen. Diese weltumspannende und heute, wie es scheint akut verweltlichende Kirche ist doch wohl eine unübertreffliche Anpassung der Kirche an ihre Urformen einerseits, ihr modernes Verwirklichungsgebiet anderseits und trägt dieses Zwiefache nicht als einen klaffenden Spalt zwar aber als einen feinen Sprung in ihrem Kristall. Und Luthers Kirchenbild, sofern man davon in der Einzahl überhaupt reden kann, ist es nicht in einem anderen Sinne sprunghaft, wenn dieser größere Genius bald hier bald da Grenzpfähle einsteckt, bald wie ein Zeuge der neuesten Gemeinschaftsbewegung nach den ernsten Christen rufend bald in herrischer Objektivität Wort und Sakrament als die allein maßgeblichen Merkmale nicht nur der Kirche sondern auch gerade ihrer Heiligkeit erhöhend?

Wir lassen uns an Artikel 7 Satz 1 der Augustana nicht irre machen, aber eben dieses lapidare Bekenntnis weiset als ein solches sich aus, das eine vorhandene Kirche beschreibt, nicht eine zu schaffende statuiert. Man weiß, welch mißliche Bewandtnis es mit ihm hat, wenn es die Kirche abgesehen von ihrem Dasein begründen soll. Man kann mit nichten durch dieses Bekenntnis die Kirche abreißen und in dreien Tagen oder Jahrhunderten wiederaufbauen. Mochte die Reformation, weil sie durch das flutende Meer der Kirche dahinfuhr, nach jenen Sternen ihr Steuer stellen, wir können bei unsrer heutigen Luftfahrt uns nicht gleichermaßen von ihnen leiten lassen; denn wir kennen keine Sakramentseinsetzung außerhalb der kirchlichen Vergewisserung, keinen Kanon nebst daraus sich ergebenden Magisterium, sobald wir uns die Entstehung dieses Kanons ohne die ihn bildende Kirche denken möchten. Wir fahren im Kreise, haben uns vorgesetzt, aus Wort und

Sakrament die Reinheit der Kirche zu bilden und müssen wiederum die Kirche, sei's die gereinigte, fragen, was Wort und Sakrament seien. Es stand so auch bei den Reformatoren, die erst recht aus dem vorhandenen Begriffsgute der Kirche schöpften, nur, daß die Problematik der Sache ihnen verborgen blieb, weil der Standpunkt, von dem sie sich abstießen, ihnen seine Festigkeit lieh.

Sie haben keine Kirche begründet und wollten das nicht so wahr es auch nicht möglich war. Was insbesondere die lutherischen Landeskirchen betrifft, so wäre es zur Klärung der Vorstellungen vielleicht an der Zeit mit der Meinung aufzuräumen, als habe man die neue Kirche in der Nothütte des landeskirchlichen Episkopats geborgen, bis auf den Tag, da geeignetere Hände, etwa das gereifte evangelische Volksbewußtsein die Führung samt der Grenz- und Wesensbestimmung übernehmen werde. Alles spricht gegen diese plausible Ansicht. Zum Beispiel schon der Umstand, daß auch in den nordischen Ländern, wo doch die Bischöfe die Reformation mitmachten, das Staatskirchentum gedieh. Bezeichnend ist auch, daß heute in den Jubel darüber, daß wir es so herrlich weit gebracht die Kirche aus unwürdigen Staatsfesseln zu lösen, die Klagen derer hineintönen, die noch einen Staat von mangelhafter Kirchlichkeit, von erklärter Unkirchlichkeit für ein erträgliches Spalier der Kirche halten, die ohne solches Spalier am Boden ranke und von den Leuten zertreten werde. Wieviele verschweigen diese Angst aus Angst ängstlich zu erscheinen! Die sich aber offen dazu bekennen, fühlen, daß ihrem Bedenken etwas im lutherischen Kirchenbegriff entsprechen muß. Daß man doch die lutherischen Separationen nicht als Erstlinge eines freien Kirchentums zitiere. Sie sind Notbehelfe und zwar echte Ableger des Landeskirchentums, aus seinem Stamm und Saft ihr bescheidenes Dasein ernährend. Wogegen freilich die amerikanische Lehre, daß lutherische Gemeinden von Bibel und Bekenntnisses wegen sich selber zu konstituieren und zu regieren haben, durchaus dem Boden, nicht dem Stamme entwachsen ist.

Überaus ernst hat es das echte Luthertum immer mit der Kirche gemeint. Die Unsicherheit der Definition wie der rechtlichen Verfassung macht die Eingewachsenheit der Sache in den Glauben erkennbarer. Man lobt Gott, daß ein Kind wisse, was die Kirche sei, aber man kann es eben darum nicht eindeutig sagen. Um die Kirche ging es ja allerwegen in der Reformation, wahrhaftig nicht um die Emanzipation von der Kirche. Erhaltung der Kirche war die Sorge und, sofern diese Sorge schon anfangs die Gefahren im Auge hatte, die jede Kirche, auch eine Kirche des reinen Bekenntnisses, eben als Kirche läuft, war diese Sorge der heutigen nicht ganz unähnlich. Man er-

kannte, wie der wilde und tolle Haufe sich seiner äußeren Zugehörigkeit zur Kirche, nun gar zu einer gereinigten, in seelenverderblicher Art getröſten könne, und es wurde sogar durchschaut, daß keine Kirchenzucht noch -verfassung dieser Gefahr in einer ihrem innersten Wesen ebenbürtigen Art begegne. Dennoch mußte die Kirche erhalten werden, es war sonst alles verloren. Ja, je seltener das Heilige in den Einzelnen zur Darstellung kam, dermaßen, daß mitten im Geistesfrühling es Luthern am Menschenmaterial für seine Kirche fehlte, um so heiliger war der Leib Christi in seiner Ganzheit. Die Unauffindbarkeit einer persönlichen wahren Christfrömmigkeit und die geglaubte Gemeinde eitel Heiliger auf Erden ohn Rotten und Spaltung sind geradezu korrelativ. Und der Ernst dieses Kirchenbildes prägt in seiner Universalität sich ab, eine andere Kirche als diese kann es schon gar nicht geben. Man ist spröde gegen die Mission, weil man die Kirche nicht in concreto hinter sich hat sondern sie immerfort in das verwüstete Zion hineinschauen und -bauen muß. Das ist die Eine Kirche, deren Einheit am allerwenigsten dadurch beeinträchtigt wird, daß ihre Obhut den Landesfürsten anvertraut ist. Sie sind nicht der Kirche Häupter, wozu denn eine spätere Zeit sie gemacht hat, sondern ihre Pfleger. Es war auch nicht die Meinung, als ob man zur Not und auf Verantwortung der Regierungen da lutherisch, da zwinglisch, da interimsfreundlich sein dürfe. Hingegen gibt man, was nichts Geringes ist, die Einheit der Zeremonien preis, dasselbe, was der Anglikanismus als wichtigstes Residuum bei allen Sinnestrennungen festhält, man tut es, weil die Ineinshaltung der Kultformen der Einigung und Reinigung der Lehre einer ganz auf ihre Lehre, auf ihre Wahrheit bezogenen Kirche aufhaltsam sein könnte.

Der katholische Symboliker des 19. Jahrhunderts, der die Einheit der Kirche aus der Einzigkeit Christi folgert, ist davon schwerlich überzeugter gewesen als die lutherischen Väter. Ob nun das starke neuzeitliche Verlangen nach Einigung aus diesem lutherischen Triebe folgt? Sagen wir lieber, daß das Unbehagen, mit dem Lutheraner sich heute an den größeren Kirchenbündnissen beteiligen, die Beschränkung, unter der sie es tun, die Wirkung einer inneren Antinomie ist. Es muß ihnen ja an der Einheit der Kirche, nicht nur ihrer Einigkeit, mehr gelegen sein als allen anderen, für die das doch mehr eine Zeitforderung ist, anderseits kann ihnen das Unlutherische des Zustandekommens dieser Einigkeit, nicht Einheit, nicht verborgen sein.

Die Hoffnung wiederum, daß in dem Weltbündnisse jedes Glied sein Eigenleben behalte, ist uns ein leidiger Trost. Wir haben nicht viel Aktivität des Eigenlebens, wohl aber sind wir Deutschen am Einheits-

gedanken jederzeit sehnsuchtskrank gewesen, darum wird man den Geist des Verbandes als den, der uns nottue, in unser schwaches Kirchenleben zurückströmen lassen. Gibt's doch ohnehin bei uns die wunderlichen Leute, die für eine Reichskirche schwärmen, während ihnen an der Kirche nichts liegt.

Es war uns im Vorstehenden nur um den Nachweis zu tun, daß die nach geschichtlichem Anschein heute „mögliche" Kirche (und das ist die Weltbundkirche) und die für den Glauben „mögliche" Kirche auseinanderfallen. Jene ist die ausgewachsene Beschwichtigungs- und Diesseitskirche, die nicht geglaubt zu werden braucht aber auch nicht an inneren Kriterien erkannt wird, die mit ihren Statistiken die Auchchristen aller Länder erfreuen wird aber, auf Glauben nirgend ruhend auch den Glauben nirgend hüten wird, und wie käme sie dazu? Sie vermißt sich nicht einmal Seelsorgerin für das Leben oder für das Sterben zu sein. Die versunkenste Kaplanei in einem spanischen Weiler hat mehr Mütterlichkeit als sie. Hat jene mehr Heidentum, so hat sie doch auch starke Korrektive des Heidentums in sich, ist sie abgeschnürt von der Weltkultur, so ist in jedem ihrer Akte die „Kirche" als Gewissenleiterin gegenwärtig. Wer wollte das nachmachen?

Es ist schon so, daß, wenn wir etwas besser machen wollen, wir's am Einzelpunkte tun müßten, die Kirche als Zelle ihrer selbst erneuern im Geiste ihres gewiesenen Wesens. Aber wir müssen vorab finden, daß auch diese Kirchenbildung und gerade sie nicht möglich ist. So gewiß unsre „Gemeinschaften" durch gewissenerweckenden Ernst uns beschämen, so sicher ist auch, daß sie das tun können, weil sie sich mit Kirchengründung nicht abzugeben brauchen und daß, wo sie dies letztere dennoch unternehmen, Unerfreulichstes zutage kommt. Man hat Gemeindetagsbestrebungen, aber es zeigt sich, daß sie die Gemeinden eher extrahieren als bauen. Sei aus der Fülle der Gesichte nur noch die christliche Elternbewegung erwähnt, die lehrreich ist. Indem man einer christlichen Schule sich zu vergewissern sucht, setzt man die christliche Kirche voraus oder — ersetzt sie. Während anderwärts christliche Erziehung aus dem Kirchengliedtum sich ergibt, findet hier das Kuriosum einer Zurückschiebung der Kirchenfrage durch Schulchristentum statt, wogegen der Lehrerstand nicht grundlos sich empört.

Nicht besser machen wird man's, indem man die „lebendige Volkskirche" auf das Panier schreibt, eine Verwechselung von Attribut und Prädikat, von der Bernhard Weiß' Wort gelten kann, man solle eine Einleitung ins Neue Testament nicht historisch-kritisch nennen sondern sie so herstellen. Aber die Kirche wird nimmer hergestellt. Nicht kann sie aus der Pflanzschule der ecclesiolae neu gezogen, nicht durch

soziale Bewässerung aus der Erstorbenheit neu belebt werden. Was wäre denn, an der Versuchungsgeschichte gemessen, eine den Arbeitern sich empfehlende Proletarierkirche? Der Gemeinsinn, den die Kirche wahrlich auch für das bürgerliche Leben zeugen soll, wird, wenn er sie zeugen will, bloß denaturiert.

Wir halten die Kirche des wahren Christentums nicht für möglich. Nicht so für möglich, daß sie durch eine Reform geschaffen werden könnte, durch ethische oder lehrmäßige, politische, kultische oder kulturelle Reformation. Sofern Reformation Kirchenbildung sein will, ist sie Kirchenauflösung, und die Bänder bezeichnen nur die Risse. Und es ist, wie wir schon sahen, dann das weitere Verhängnis, daß das ins Persönliche geflüchtete Christentum auch persönlich abstirbt. Wie kam es doch? Die Schrift wider die „Kirche"? Heute sind es katholische Priester und Laien, die in den Psalmen, in der Passionsgeschichte lesen, nicht nur sporadisch wie wir. Unser Schriftprinzip wird in weiten Kreisen nicht einmal mehr erörtert, es ist pure fides implicita geworden, das Wort sie lassen stahn. Man hat seine Religion sonstwie.

Daß eine Kirche möglich sei, welche diese selbstwüchsige Religiosität der Zeitmenschen zum Ausdruck bringt, wird mit Ernst kaum angenommen. Man läßt sich den Dienst der redegewandten Herolde dieser religiösen Ausdruckskultur sogar in den Kreisen ihrer Anhänger doch nur sehr mit Maßen gefallen. Ernster ist zu erwägen, ob es möglich sei, den deutschen Protestantismus mit dem Bibelwissen und -gefühl des britischen zu erfüllen und dadurch kirchlich zu machen. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß wenn einmal die großen Wasser des Kirchengründungsbetriebes sich verlaufen haben werden, die Nachfrage nach einer belehrenden Verkündigung, nach Erschließung der Bibel groß werde. Geschieht aber solches, dann bei uns doch nicht im Sinne noch mit der Wirkung einer werdenden Kirche. Die Kirche wird man dann entweder konventikelmäßig verschmähen oder mit Ungeduld fragen, wo sie sei, die dieses Offenbarungswort verwaltet und verbürgt. Nicht Landeskirche noch Vereinskirche wird dann im allermindesten Grade dem Bedürfen genug tun. Wohl denen, die dann noch an die ordnenden Worte des Katechismus sich zu halten vermögen, wie denn das kleinste und beste deutsche Büchlein in der Tat etwas von den Domen an sich hat, in denen man auch nach Erbauer und Gründer nicht fragt. Hier ist noch Kirche, die auf Fragen antwortet und Herzen leitet. Kein Wunder, daß dem Katechismus der stärkste Groll aller latenten Kirchenfeinde begegnet.

Daß das Wahre auch in der letzten Reduktion seiner Erscheinung wahr sein, das Größte auch im graueſten Gewande strahlen muß,

diese Denknotwendigkeit widerlegt die Ansicht, als ob in der Hausbackenheit unsres kirchlichen Lebens sein Grundschade liege. Man kann der hochkirchlichen Bewegung sehr nahe stehen und doch überzeugt bleiben daß niemand eine andere Haut tragen kann als die ihm gewachsen ist. Der hochkirchliche Geschmack ist denn auch zwar erlesen aber kapriziös. Man verlegt die Grenze des wahrhaft evangelischen bald hier- bald dorthin. Man will bunte Kleider aber keinen Weihrauch, Weihrauch aber keinen Kirchenzwang. Einer der Wortführer bereichert die Liturgie, eifert aber wie nur ein Tiefkirchler gegen die Unterscheidung von Geistlichen und Laien. Wir greifen zu Carlyle, der mutmaßlich dem Kirchenschmuck gelassen gegenüberstand aber dafür gefunden hat, daß Priester wie Fürsten in einem gesunden Volke vorhanden sein müssen.

Der Protestant Carlyle hat einen Sinn dafür, was es um die Notwendigkeit der Kirche sei und um ihre Möglichkeit. Unsre hochkirchliche Bewegung aber sollte sich vornehmen, nicht eine schöne Kirche statt einer unschönen sondern die Kirche statt einer Kirche aufzugraben. Alle liturgischen Neuerrungenschaften dürften nur das Sinnbild dafür sein, daß die Kirche wieder heraustritt, die des Mittelalters aber freilich auch die der Reformation. Denn hinwegzudenken, was dazumal in und aus der Kirche geschehen, vermag bekanntlich auch der Katholik nicht.

Die Kirche in ihrer Gewordenheit ist die allein mögliche. Ist die Kirche nötig aber unherstellbar, so wird ihre Möglichkeitsfrage einzig durch ihr Dasein, phänomenologisch also, erledigt. Sie muß denn auch die Last ihrer Vergangenheit, ja, jeglichen Fluch ihrer Verirrungen tragen, wie etwa die Gemeinden unsrer Apostelbriefe ihre guten und bösen Zensuren durch die Äonen tragen. Sie ist allezeit reformabel (vgl. Kuyper), aber kann sich nie von sich lossagen.

Müssen wir es so ansehen, dann haben wir zu beklagen, daß die Reformation nicht die Form des Schismas annahm, dessen Verhängnisse sie ja nun doch belasten. Das Schisma, das sich als solches erkennt, ist schrecklich aber nicht unerträglich, verlockend aber unerträglich ist eine Neuschöpfung der Kirche, die sie zur Tochter anstatt zur Mutter eines höheren religiösen Bewußtseins und damit zu weniger als nichts werden läßt. Wie kommt's denn, daß wir nun keine gute und keine schlechte sondern überhaupt keine Kirche haben? Denn Achtung vor ihren Regierungen, aber wir sehen nicht, daß sie ein geistliches Regiment irgendwo übten, Ehre ihren Synoden, aber man wird nicht finden, daß sie Vertretungen des Glaubensgeistes ihrer Vertretenen auch nur sein wollten; Respekt vor ihren Agenden, aber es wird nicht behauptet werden,

daß für deren Inhalt jemand außerhalb der Sakristeien Interesse hätte oder heuchelte. Haben wir eine Kirche, so haben wir sie nur in ihren Fragwürdigkeiten, nicht also in dem, worin ihr Wert für uns bestünde. Wir haben sie so, daß wir in Blockhäusern wohnen statt im weiten Raume, der gerade durch seine Unendlichkeit heimliches Leben gibt. Wie geht es zu, daß die steife Römische Kirche Mönche und Politiker umfaßt, Mystiker und Gelehrte, und auch noch Einsiedler, während wir zu diesen letzteren mindestens sauer sehen, jede Gottlosigkeit der Gottlosen tolerieren, jede Originalität der Gläubigen beargwöhnen?

In der Kirche, die einen Augustin glorifiziert, hätte, so ist man zu denken versucht, für die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben ein volles Recht errungen werden können. Ja, hat schon damals eine Kirchengründungsfreudigkeit, die Luthern jedenfalls fern lag, andre Wege bevorzugen lassen? Heute nun klingt es matt, wenn lutherische Pastoren ihren Konfirmanden erklären, daß sie der heiligen katholischen Kirche zugehören, und ist doch das rührende Überbleibsel einer verschütteten Wahrheit.

Den Vorwurf evangelisches Krongut preiszugeben, lassen wir getrost auf die zurückfallen, die ihn erheben. Mögen sie selber eine Umfrage darüber vornehmen, wer etwas dagegen hat, daß die guten Werke als Heilsnotwendigkeiten, etwa auf Grund von Matth. 25 und Jakobus, in unsre Lehre aufgenommen werden. Ein kleiner Kreis nur mit feinerer Erkenntnis wird sich aus anderen als rein formal-konfessionellen Gründen dagegen wenden. Aber der Kirche ward der Sauerteig des Paulinismus gegeben, ohne den allerdings ihr Glaube stürbe. Als Kennzeichen einer Kirchenpartei, einer Sonderkirche hat er wirklich fast nur den Schibboleth-Wert.

Für den ersten Blick kann kaum ein Gegensatz größer sein als zwischen der hochkirchlichen Bewegung und einer Theologie, die das Christentum aus kirchlicher Verkalkung lösen möchte. Wer beides mit Liebe verfolgt, merkt, daß die Extreme sich berühren. Eine rücksichtslose Läuterung des christlichen Daseins wird an dem Orte möglich und unbeschwert, wo die Kirchenmöglichkeitsfrage sich nicht eindrängt, wo statt dessen die Kirche mit der stillen Absolutheit des Vorhandenen, des Staates, des Volkes, den Wahrheitssucher trägt. Ihre Schranken sind die, in denen er nach dem Kleinod läuft.

Wie das Leben so hat die Kirche in ihrer Kontinuität ihre Möglichkeit und Kraft. Sie ist Vergangenheitskirche, man übersehe nicht, wie auch Christus sich stets im Vergangenen aufzeigt; sie ist heute und morgen weil gestern. Der Streit darüber, ob die Sukzession der schwedischen Bischöfe — wir hörten von ihrer einem beruhigende Er-

klärungen darüber — magisch oder geschichtlich zu begreifen sei, erscheint uns von geringstem Belang, es ist uns um eine Sukzession in viel weiterem Sinne zu tun. Auch behütet, wie man weiß, jene ihre hierarchische Form nicht vor Erfrierungserscheinungen ihres Protestantismus; achtet man aber darauf, weshalb kirchliches Leben nur im konfessionellen Gemenge gedeiht, in der Schweiz mehr als in Schweden, in Bayern mehr als in Mecklenburg, in Posen als in Brandenburg, so ist nicht ganz recht geredet, daß die Konkurrenz eine gegenseitig befeuernde sei, sondern es wird sich schon so verhalten, daß auch der trübe Kirchenstrom die sauberen Kanäle mitströmen macht, die sonst nicht mehr fließen, nur noch spiegeln. Auch wollen wir nicht nach der Sprache der Pastoralkonferenzen „von Rom lernen", daneben wieder von protestantischem Zorn und Zweifel uns fristend, sondern auf dem ewigen, heimlichen Evangelium uns gründen und unsre Reichsfarben für die echten halten.

Wenn das Bild des Großinquisitors der Römischen Kirche ins Stammbuch gezeichnet ward, so ist doch auch wahr, daß dieses Grauenvolle allen Akatholiken nur Grauen oder auch — Pharisäerfreude geben kann, daß es nur etwa in jener Kirche, der es gilt, fruchtbringend werden könnte. Oder, sagen wir lieber, in der Einen Kirche, die nicht ihr Mißliebiges verleugnet sondern um ihrer Unzerstörbarkeit willen der zerstörendsten Kritik zugänglich bleibt. So stand ein Franciskus richtend vor dem Papst und seine Botschaft ist unverloren.

Christus oder Christentum

Rede vor der christlichen Studentenschaft in Würzburg
(19. Juni 1925)

Von

Georg Merz

Aus Ihren Reihen heraus wurde ich gebeten über „Christus oder Christentum" zu sprechen. Verstehe ich dieses Verlangen recht, so zielt es nicht auf einen Vortrag, der ein Problem stellt um es zu einer Lösung zu bringen, sondern auf eine Besinnung zur Einkehr und Umkehr.

Christus oder Christentum? Eines dieser Worte umschließt etwas uns allen Bekanntes. „Christentum". Das kennen wir. In seiner Lehre sind wir erzogen. Die Ausprägung, die von daher unser ganzes Leben bekommen hat, der Schmuck, den von da her unsere ganze Kultur empfangen hat, umgibt uns in vielgestaltigen Formen, die Hoheit seiner sittlichen Kraft bändigt uns in unseren allzumenschlichen Trieben. Aber was mehr ist als dies: Christentum schließt etwas ein, was all das Erbauende und Erhebende, all das Begeisternde und Verklärende sprengt und uns eine unheimliche Beunruhigung schafft. Dies Christentum, unsere Religion, unsere Kirche, unsere Art das Leben zu deuten, predigt von Christus. Und indem es das tut, stellt es eine Botschaft in die Welt herein, vor der all unser Christentum in sich zusammenfällt. Gewiß, das Christentum hat zu allen Zeiten versucht dieser Beunruhigung zu entgehen. Es hat Christus mit seiner Kirche gleichgesetzt und das ewige Wort in seiner majestätischen Donnergewalt einer zeitlichen irdischen Rede, es hat den Ruf Christi zu einer Stimme unter anderen gemacht und Jesus zu einem Führer neben anderen. Die Menschheit hat sich auf diese Weise ihre Sicherheit, ihren Frieden kaufen wollen. Wo sie sich aber besann auf das, was Evangelium ist, da wich ihre Ruhe einer göttlichen Unruhe, ihre Sicherheit einem heilsamen Erschrecken, ihr Stolz der gesegneten Beugung unter das Wort Gottes.

Wir denken hier an jenes Manifest ehrlicher Besinnung und empörten Aufrufens zu Einkehr und Umkehr, das mit den Worten beginnt: „Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: Tut Buße, hat er haben wollen, daß das ganze Leben seiner Gläubigen Buße sei" und mit den gewaltigen Worten schließt: „Man soll die Christen ermahnen, daß sie ihrem Haupte Christo durch Strafen, Tod und Hölle nachzufolgen

trachten und also ihr Vertrauen mehr darauf setzen durch viel Trübsal ins Himmelreich einzugehen als durch die Sorglosigkeit ‚es hat keine Gefahr'."

Diese Sorglosigkeit „es hat keine Gefahr" ist die Sünde der Christenheit schlechthin und sollte Verheißung über uns liegen, dann nur deshalb, weil wir darum wissen, weil wir wissen, daß unser Christentum nicht die Kraft ist, die dort lebt, wo Christus erkannt und geglaubt und angebetet wird.

Unser Christentum ist nicht die Kraft, die die Welt durchwaltet. Wenn wir es nicht hören wollten im Klange unserer eigenen Predigt, wir müßten es daran erkennen, daß die Heiden sich aufmachen und es uns in die Ohren gellen. Das Alte Testament erzählt, daß die Propheten dadurch aufgeschreckt werden, daß sich die Heidenvölker aufmachen und das Volk bedrohen. Sie sehen darin einen Ruf zur Buße. Sie entschlagen sich der Stimme Gottes nicht mit der Ausrede, daß man jenseits der Grenzen Unrecht hat, Unrecht haben muß, weil dort nicht Gott walte, sondern lassen sich gerade dadurch zur Besinnung rufen, zur Besinnung auf Gott. Wir, wir hören diese Stimme wohl, aber ihren apokalyptischen Ruf zu vernehmen scheuen wir uns in der unerhörten Sorglosigkeit: es hat keine Gefahr.

Die Heiden stehen auf und zeugen gegen uns. Ich denke jetzt nicht an Vorgänge am Rande unserer Kultur, nicht an Sundar Singh oder Mahatma Gandhi, an all das, was sich jetzt wohl vorbereiten mag unter den Schwarzen Afrikas oder den Negern Amerikas. Ich denke an Dinge, die uns viel näher liegen. Als in Rußland die Revolution zum Siege gekommen war, schloß man die Kathedralen und stürzte die Heiligenbilder und errichtete weithin sichtbar Säulen mit der Inschrift „Religion ist Opium für die Völker". Ein Jahrtausend christlicher Erziehung lag hinter dem Volk, da das geschah. Noch mehr, das Wort, das hier zu seltsamer geschichtlicher Bedeutung kam, war schon vorher gesprochen worden, geboren aus den politischen und sozialen Wirren des deutschen Volkes im neunzehnten Jahrhundert. Wir wollen den Stachel, den das für unsere Seelen, für unser Gewissen bedeutet, nicht eilfertig aus unserer Brust herausnehmen, indem wir sprechen: Ach, es war ein entwurzelter, bodenloser, seiner ganzen Tradition untreu gewordener, von christlichem und deutschem Wesen unberührter Jude, der so sprach. Neben ihm, neben Karl Marx, stand ja Friedrich Engels, Friedrich Engels aus Elberfeld. Hinter ihm aber lag das ganze fromme Wuppertal, lag das Ringen einer ernsten Jugend, die es sich nicht leicht machte, die in allen ihren Glaubenszweifeln hinabgestiegen war zu den geistvollen Antworten der Philo-

sophie und schließlich landete bei dem unheilvoll gottlosen Wort: Religion ist Opium für die Völker. Ja, es ist der stärkste Angriff, der in unserer Zeit gegen das Christentum geführt wurde. Da sehen zwei junge Männer voll leidenschaftlichem Pathos und unheimlicher Dämonie gleichsam visionär das Proletariat aufsteigen, ahnen die Fabriken und Werfte, Großstädte und Weltmärkte, Lohnstreitigkeiten und Barrikadenkämpfe und erkennen an der sozialen Not die ganze Unerlöstheit des Menschen auf Erden, und — der Predigt der Nächstenliebe, der Hoffnungskraft, die alles neu macht, die doch unter ihnen lebendig sein soll, trauen sie nichts zu.

Wir müssen dabei noch einen Augenblick verweilen. Was war damals geschehen? Man sah, daß diese Welt unerlöst ist, man erkannte, daß diese Welt nicht die sei, die sie sein sollte, man scheute sich — eine heilsame Scheu — zu dieser Welt mit ihrem Jammer, ihrer Not, ihrer Sünde Ja zu sagen und man harrte nicht — ein unbegreifliches Gericht Gottes — der Stimme Gottes. „Wenn Gott nicht ist, dann müssen wir helfen, auf ändert die Bedingungen dieser Welt, auf daß diese Welt wird, was sie sein muß, eine Welt der Wahrheit und Gerechtigkeit!“

Die Erkenntnis, daß der Mensch unerlöst sei, gellt uns von dorther entgegen, wo man ferne der christlichen Überlieferung und feindselig ihrer Botschaft doch das große Weh empfindet, das die moderne Welt in sich schließt. Fast noch mehr tritt das bei dem anderen großen Gegner zutage, den das Christentum im letzten Jahrhundert gefunden hat, bei Friedrich Nietzsche. Aber wieder geht es uns seltsam. Das Nachdenken darüber, warum hier so gewütet, so krampfhaft leidenschaftlich proklamiert wird: „Gott ist tot“, führt uns zu einer schmählichen Selbsterkenntnis. Das Jahrhundert, das man in seltsamer Verkennung das protestantische Jahrhundert genannt hat, hat auf der Höhe seines Glanzes bei dem, der am klarsten blickte, keinen anderen Widerhall gefunden als: Gott ist tot. Das gleiche Sterben, dessen Todeskampf die großen sozialistischen Führer zur Vision ihres proletarischen Zukunftstraumes inspirierte, verfolgte auch den Dichter des Zarathustra. Dort waren es die Tumulte der rheinischen Städte, hier die Einsamkeit der Engadiner Berge, aber hier wie dort das gleiche elegische Lied, das Lied von der Sinnlosigkeit dieser Welt. Die Welt war Nietzsche auseinandergebrochen. Er wollte lieben, er wollte umfassen, er wollte sich hingeben. Er war bewegt von dem großen Verlangen nach Leben, Kraft, Wirklichkeit und hier, geradezu grotesk in seiner apokalyptischen Phantastik, umfaßt er den Menschen selbst. „Es lebe der Übermensch“. An der Schwelle der Erkenntnis, nachdem er alle die menschlichen Möglichkeiten seiner Zeit durchschritten hatte, blieben seine Augen gehalten.

Er sieht nicht die Wirklichkeit, die Kraft, das Göttliche, das Sinnvolle und Gehaltumschließende, das seinem krampfhaften Sehnen hätte Antwort geben können — und so zerbricht er am eigenen Traum.

Und wo war die Predigt, die Antwort gab auf alle diese Wünsche und auf alle diese Flüche? Sicherlich hat es auch in diesen Jahrzehnten Millionen gegeben, die wirklich wußten, was Erlösung sei, die ihr Leben in der Gehemmtheit derer führten, die um das Ewige wissen, die Gott nicht verrieten an die Mächte dieser Welt und die nicht jubelten, wo keine Zeit war zu jubeln. Aber es ist zweierlei: die Wahrheit in sich tragen und die Vollmacht haben sie zu verkündigen. —

Um die gleiche Zeit, wo das gottlos bittere Wort erscholl, daß Religion Opium sei, wurde in einem kleinen schwäbischen Dorfe jener unerklärliche Kampf gekämpft, dem das Wort entsprang „Jesus ist Sieger". Scheinbar etwas völlig anderes! Dort am Rhein der Blick in die werdende Industrie, hier das bange seelsorgerliche Ringen des Pfarrers Christoph Blumhardt mit den Nöten einer gequälten Frau. Dort sah ein leidenschaftlicher Mensch die Bande, die das Proletariat fesseln, und als er keine Hilfe weit und breit sah, da rief er zum Umsturz einer Ordnung, die solche Bande zuläßt, ja, die Ketten mit kaltem Hohne schmiedet um sie dann religiös zu verklären. Hier ging einem Menschen in seiner höchsten Not — er hatte wirklich nicht eine Vision einer kommenden Menschheit, die aus eigener Kraft ihre Bande sprengt — auf, was es heißt „der Menschensohn ist erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre". Naiv mutet es den skeptischen Menschen an, daß jemand aus der Tiefe seiner Not heraus ruft: „nun wollen wir sehen, was der Herr Jesus vermag!" In diesem Rufe liegt aber nichts anderes als der ganze Mut zu glauben, daß Christus eine Kraft, eine Wirklichkeit sei. Gewiß, wir wissen nicht, was damals in Möttlingen im einzelnen vorging. Wer den tieferen Sinn nicht erahnt, der sich hier offenbarend verbirgt, wird nicht verlegen sein um eine andere Erklärung, aber eines steht fest, hier konnte von nun an mit unerhörter Kraft gepredigt werden: „Christus lebt". Hier war ein Blick getan in die Todesmächte der Welt. Wahrlich ein noch tieferer als dort, wo man die bürgerliche Welt sterben sah. Hier sah man die ganze Welt vergehen in ihrer Ohnmacht und Schwäche, aber zugleich auch wieder erstehen und zwar erstehen in Kraft und Leben.

Ist das nicht die göttliche Antwort auf das Seufzen unter der Unerlöstheit der Kreatur? Hier wird nicht illusionär geglaubt, daß doch irgendwie einmal eine Kreatur aus sich heraus das Leben schafft. Wie könnte Kreatur ewiges Leben schaffen? Hier wird nicht in titanischem Ansturm der Mensch zum Mittelpunkt alles Seins gemacht. Nein, hier

ist der Mensch ganz klein, ganz gering. Wollen wir auch das nicht vergessen, es ist der christliche Mensch, der fromme Prediger, der kirchliche Pfarrer, der feine Pietist, der hier, menschlich gesprochen, verzweifelt, verzweifelt um verkündigen zu dürfen: „Christus ist auferstanden, ja er ist wahrhaftig auferstanden."

Hineingebannt in den Kreislauf alles Geschehens ist der Mensch. Wie ein Mysterium steht am Anfang das Geborenwerden, unheimlich geheimnisvoll an seinem Ende das Sterben. Wir wissen eigentlich nicht, ob wir leben. Immer am Rande des Sterbens steht schon das Leben des kleinen Kindleins, Sorgen, Nöte, Ängste umsäumen seinen Weg. Träumen, Vergessen, Aufschrecken, Erwachen, in buntem Wechsel reihen sie sich aneinander. In einem sind sie alle einig: „Das Gras verwelkt, die Blume verdorrt." Wir können darüber eine Philosophie aufstellen, wir können versuchen diese Lebenskreise übereinander zu legen, aufeinander zu türmen. Heraus kommen wir nicht. Wir können die Lebenslinien verlängern in neue Welt- und Lebensräume hinein. Los kommen wir nicht. Es gibt nur einen Weg, — die Erkenntnis, daß diese ganze Ordnung gesprengt ist, diese ganze Ordnung aufgehoben, diese ganze Welt heimgebracht zu ihrem Ursprung, zu Gott. Diese Botschaft heißt: „Auferstehung". „Das Wort des Herrn bleibt ewiglich."

Von hier aus ward es möglich, daß die Antwort die Nietzsche suchte, nach der jedes seiner Werke ein neuer verzweifelter Anlauf war, damals in Bad Boll mit neuen Zungen gepredigt wurde. Sie hieß: Vergebung. Nietzsches Wille zum Leben reißt sich zusammen zu dem tollkühnen Wort: „Es soll nicht heißen: es war, sondern so wollte ich es." Das letzte bohrende Verlangen, daß das Leben nicht sinnlos sei, spricht aus diesem Schrei. Wo aber können wir sagen: „so ist es, so muß es sein." Sicherlich nicht in unserem Leben, das hineingebannt ist in ein Werden und Vergehen und zugleich hineingebannt in ein Sündigen und Schuldigwerden. Nur wenn, ja wenn es noch eine andere Ordnung gibt, dann kann es wahr sein. „Freuet euch, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind!"

Auferstehung und Vergebung. Diese zwei Worte umschließen die Wirklichkeit, die wir meinen, wenn wir von Christus sprechen. Evangelium ist die Botschaft, daß diese Wirklichkeit in unsere Welt hereinbrach. Darum liegt über allem Verheißung. Darum erschöpft sich der Lauf der Welt nicht in dem Gang der Natur, nach den Gesetzen von Werden und Vergehen, nach ehernen Notwendigkeiten. Wir sind gefangen, aber auf Hoffnung. In dieser Hoffnung dürfen wir unser Leben sehen. In dieser Hoffnung dürfen wir den Nächsten sehen und an unserer Umwelt bauen.

Albrecht Bengel hat von den Worten Jesu gesagt: spirant resurrectionem, sie atmen Auferstehung. Damit hat er das Geheimnis ausgesprochen, das Vergebung und Auferstehung wie in einem Ring zusammenschließt. Jesu Predigt stellt tatsächlich die ganze Welt unter eine neue Ordnung. Er ging durch die Welt und er sah nicht hinweg über ihr Leid und ihr Weh. Aber es war nicht das Nein Buddhas, das ihm aus ihr entgegenklang, nicht das Nein der Verzweiflung, sondern das Ja der Hoffnung. Ich muß hier ganz kindlich reden. Wenn uns im Leben Menschen begegnen, mit denen wir schwer zurechtkommen, so können wir sie vielleicht ertragen in Erfüllung einer harten Pflicht, wir können sie auch als unbequem zur Seite schieben, wir können aber auch nach einem überlegenen Punkt suchen, von dem aus wir den Menschen neu und anders sehen. Jesus sah die Menschen ganz überlegen. Er sah sie von da aus, wo sie zur Umkehr bereit waren, zur Umkehr in die ursprüngliche Heimat. Es ist wohl viel tiefer zu nehmen als wir es gewöhnlich tun, daß es im Evangelium heißt: „Mein Sohn, Deine Sünden sind Dir vergeben." Diese Worte sind gesprochen aus dem Denken an die große Heimat beim Vater. Wir nehmen den Schluß der Geschichte von Zachäus: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren, sintemal er auch Abrahams Sohn ist." Verheißung lag immer über Zachäus. Immer gehörte er zu dem Volke Gottes. Nun, wo ihn Jesus ernsthaft von dieser Seite aus sah, und er sich von dieser Seite nehmen ließ, nun kehrt er heim. Das Evangelium stellt den Menschen von Anfang an unter das Ja. Es wartet nicht, bis die Menschen herankommen, es sieht sie von Anfang an im Licht der Vergebung. Dies, die Überlegenheit der Gnade ist seine Kraft. Ich könnte auch sagen, die Überlegenheit der unbedingten Solidarität. Wodurch wird das Leben Christi so unendlich erhaben, so überlegen frei? Dadurch, daß er nichts vor den Menschen voraus haben will. Nie geht es um ein Rechthabenwollen, immer um die Heiligkeit Gottes, nie um ein Geltendmachen irgend eines Prinzips, immer um die ewige Wahrheit, nie darum, daß er sich durchsetzen wollte, stets nur darum, daß die Liebe siegt. Es ist doch bei all den vielen Gesprächen des Evangeliums nie so, daß ein Standpunkt dem anderen gegenübersteht, immer aber so, daß gerungen wird den einen gemeinsamen Punkt zu finden. Nie wird belehrt, immer aufgerufen, nie eine fertige Wahrheit mitgeteilt, immer geworben, daß man sich aufmache zur Heimkehr. Ob es nun ein Ringen mit einer ganz in die Welt verstrickten Seele ist, wie die der Samariterin, oder ein Gespräch mit einem von Enthusiasmus gepackten Menschen wie dem reichen Jüngling, immer gilt nur eines: den Punkt aufzudecken, von dem aus alles neu erscheint. Die Stelle,

wo die Heimat erscheint, die neue Wirklichkeit aufbricht, die Zukunft geschaut wird.

Der Kampf um diesen Punkt war Jesu Kampf mit seinem Volk. Sie alle wollten im Grunde nicht heim zu Gott. Sie glaubten, sie wären schon am Ziel. Sie alle vergaßen, daß diese Welt vergehen muß — und sie mit ihr, sie alle wollten sich nicht aufmachen um zum Vater zu gehen, sie glaubten ihn zu haben. Sie sprachen vom Reich Gottes, aber sie wußten nicht um die Auferstehung alles Seins. Daß das Weizenkorn sterben muß um zum Leben zu kommen, das ging ihnen nicht ein. Die Pharisäer wollten ihr gutes nationales Recht, ihren kirchlichen Stolz nicht preisgeben, die Sadduzäer nicht ihre freundliche Aufgeklärtheit. Irgendwie gilt von ihnen allen, was Jesus zu denen sagt, die ihm nachfolgen wollen: „Wer seine Hand an den Pflug legt, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes." Sie schauten zurück und konnten sich nicht lösen. Er aber war gelöst. „Die Füchse haben Gruben, die Vögel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt." Das war die letzte Freiheit Christi, seine Freiheit in Gott.

Ich habe von Jesus und seinen Zeitgenossen gesprochen. Es ist zugleich unsere Geschichte. Wir stehen heute — als die auf den Herrn warten — dort, wo damals das Judentum stand. Wir als Kirche sind die Pharisäer und Schriftgelehrten, wir als die Jungen aus der Jugendbewegung aller Richtungen im besten Fall der reiche Jüngling, wir als die Menschen heiteren Genießens und Jagens nach Erwerb und Lust Sadduzäer und Zöllner, Sünder und Dirnen. Nur ein großer Unterschied: Christus steht von allem Anfang an vor uns. Wir wissen, er hat recht. Unser Aufbäumen ist darum noch viel wilder als das der Juden, unsere Ablehnung noch viel satanischer. Wir merken es ja, wie es uns bewegt, wenn wir nur eine einzige Geschichte des Evangeliums in unser heutiges Deutsch übertragen.

Der barmherzige Samariter ist nun einmal in der Sprache unserer Tage gesprochen der mitleidige Jude, der sich des Christenkindes annimmt, an dem seine eigenen Leute vorübergingen. Die Zöllner, zu denen Levi und Zachäus gehörten, sind nun wirklich die zweifelhaften Gestalten von der Börse, denen jedes finanzielle Abkommen und sei es mit Feinden recht und billig ist, wenn es nur ihre Tasche füllt. Simon, der Zelote, war wirklich der Nationalsozialist, der seinen Dolch wegwarf, als er erkannte, daß Gott etwas anderes ist als sein völkisches Traumbild, das Kommen des Reiches etwas anderes als eine Haßpredigt gegen Rom. Ich brauche nicht fortzufahren. Sie brauchen ja nur Ihr Neues Testament zu lesen. Aber auf etwas anderes muß ich

hinweisen. Jesus hat nie direkte Anweisungen gegeben. Nicht der Zöllner an sich war schon selig, nicht der Sünderin an sich vergeben, nicht der Pharisäer an sich verdammt — seine Jünger standen wohl diesen Kreisen viel näher als anderen — nein, es geht nicht um rechts oder links, nicht darum, wo wir stehen, sondern darum, ob wir stehen, besser ob wir stehen bleiben wollen, oder ob wir uns aufmachen und uns Gott zuwenden. Gott, der in keinem Haus von Menschenhänden erbaut wohnt, ist der, der einem jeden nahe ist.

Damit stehe ich wieder am Anfang meiner Rede. Beim Unglauben unserer Zeit. Beim Jammer unserer Erstarrung. Was heißt denn soziale Frage, politische Frage, nationale Frage, anderes, als daß wir unheimlich erstarrt sind, daß wir einem unheimlichen Götzendienst zusteuern. Ist schließlich das Schicksal Nietzsches in anderem begründet als daß er nicht herausfand aus dem Tempel seines eigenen Ichs? Jeder baut seinen Tempel, jeder glaubt an sein Recht. Den, der allen Unrecht gab und alle zu sich rief, haben wir vergessen. Haben wir es, nein, wir können ihn nicht vergessen. Er ruft uns. Im Grunde wollen wir aus unseren selbsterbauten Häusern heraus. Ihm entgegen. Aber Ihm entgegengehen heißt heute wie damals, sich dorthin stellen, wo die Suchenden stehen. Wir denken an Nikodemus, der dem Zeichen des Meisters folgte und zu ihm sich aufmachte. Er, der Schriftgelehrte, dem gesagt wurde: „So ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen." Wir denken an Petrus, der sprach: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben" und an Johannes den Täufer: Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen."

Christus oder Christentum? Ohne Christus kein Christentum, ohne die Predigt des Christentums keine Predigt von Christus. Wo wir seine Predigt ganz ernst nehmen, keine Antwort, auch keine sozialistische Antwort oder eine jugendbewegte Losung oder eine nationale Fanfare haben, wo wir uns nur unter seinen Ruf stellen, da wird dann auch seine Verheißung wahr, die Verheißung des Apostels „der Geist hilft unserem Seufzen auf"; die Verheißung, des Herrn „Siehe, ich mache alles neu".

Ein Kleistbuch

(Friedrich Braig, Heinrich v. Kleist. 637 S. 12 bzw. 15 Mk. C. H. Beck. München 1925.)

Als vor acht Jahren Friedrich Gundolf sein Goethebuch herausgab, wehrten sich führende Theologen gegen dies „heidnische" Goethebild und bemühten sich die positive Bedeutung Goethes für das Christentum zu erweisen. Das Kleistbuch von Friedrich Braig bringt uns in die umgekehrte Lage; es zwingt uns nämlich gegen die „Christianisierung" eines Dichters Einspruch zu erheben, zum mindesten gegen diese Christianisierung. Es soll dies nach beiden Seiten gelten. Einmal: Heinrich von Kleist war nicht der bewußte Christ, als den ihn hier Braig mit dem Pathos und dem Eifer eines Heroldes ankündigt. Zum zweiten: Christliche Lehre ist nicht die romantische Theosophie, die hier als allerechtestes Christentum vorgetragen wird.

In einem Briefe aus Dresden vom Jahre 1801 schildert Kleist einen katholischen Gottesdienst, „das zu allen Sinnen sprechende" — nicht nur „den kalten Verstand" anrührende! — „katholische Fest" und bekennt, wie tief er von seiner Herrlichkeit und von der Andacht der Betenden in ihm ergriffen sei. Dies Bekenntnis schließt: „Ach, nur einen Tropfen Vergessenheit, und mit Wollust würde ich katholisch werden" (Braig S. 82). Diese Briefstelle wurde für Friedrich Braig, der nahezu zehn Jahre an seinem Kleistbuche mit seltener Konzentration arbeitete und zunächst versuchte das Rätsel, das der Mensch Kleist und sein Werk aufgibt, von Fichte aus zu lösen (S. VII), zum leuchtenden Stern, der ihm zu allen, auch den verworrendsten Pfaden des Lebenslaufes, der Gedanken, der Gedichte den Weg zeigte. Dieser, der schicksalhaft katholische Kleist ist der eigentliche Kleist. Wäre er seiner eigentlichen Tendenz gefolgt, hätte er auf dem ihm gewiesenen Fundament gebaut, dann wäre er der große Dichter der Deutschen, der Vollender Schillers, der Überwinder Goethes geworden und wäre als zweiter christlicher Tragiker dem einzigen, den das Abendland besaß, Calderon, würdig zur Seite getreten. So aber hemmte ihn der ihm völlig ungemäße Norden, die rationalistische Erziehung, der protestantische „Dualismus" sein Leben zu erfüllen. Der größte Teil seines Lebens ist gleichsam eine Pseudomorphose: Eine katholische Seele muß sich auswirken in ihr wesensfremden Begriffen und Gestalten. Nur eine kurze Epoche scheint es, als wollte der Genius seine Erfüllung finden. Wieder ist es Dresden, wo er zu sich erwacht. Die Dresdener Jahre von 1807—1809 sind für Braig der Höhepunkt Kleists, die dort konzipierten Dramen: das Käthchen, die Hermannschlacht, der Prinz von Homburg seine Meisterwerke, seine dort geknüpfte Beziehung zu Adam Müller für das deutsche Geistesleben mindestens so wichtig wie die Freundschaft Goethes mit Schiller, seine Entdeckung des „Barock" — Wien, München, Dresden! — voller Verheißung für das deutsche Theater, sein Eintreten für Österreich und die legitime Monarchie die rettende Lösung der deutschen Frage.

Um ein Beispiel zu geben, wie sich bei Braig diese Gesamtschau des Phänomens Kleist in seiner Deutung der Kleistschen Dichtungen auswirkt, versuche ich seine Analyse des „Käthchen von Heilbronn" kurz zusammengefaßt wiederzugeben:

Im „Käthchen von Heilbronn" hat Kleist deshalb ein Meisterstück geschaffen, weil es ihm hier gelungen ist, das, was seinem ganzen Dichten und Denken vorschwebte, die „vollendete Marionette" als Ebenbild des von Gott geleiteten, in Gott ruhenden Menschen prophetisch darzustellen. Käthchen ist die Botin des Lichtreichs, Kunigunde die Verkörperung des Nachtreichs, der Finsternis, Ritter von Strahl der irrende Mensch, der sich, wie der verlorene Sohn, wieder heimfindet. „Der wilde dämonische Sturm der Penthesilea-Tragödie ist im Märchen vom kleinen Käthchen von Heilbronn gelöst zur Harmonie und zum Frieden des Gottesreiches. Mitten in der lärmenden Welt des Irdischen, der Täuschung und des höllischen Scheines blüht es auf wie eine Lilie unter Unkraut und wuchernden Giftpflanzen. An der Lichtgestalt Käthchens entzündet sich die Phantasie des Dichters, um sie wölbt sich der Lichtdom des neuen Reiches voll Märchenwunderpracht und Traumeszauber. Evchen, Alkmene, das blutbefleckte Heidenkind Penthesilea wandern hinein in den Lichtraum und verwandeln sich in Käthchen, das kleine Schwesterchen der himmlischen Madonna." (S. 308.)

„Die Hollunderbuschszene, der Höhepunkt des Spieles, eingebaut zwischen die wunderbare Errettung Käthchens und die Entlarvung Kunigundens, gehört zum Schönsten, was Kleist geschaffen hat. Das demütig dienende Käthchen, die kleine Heilige hat das Paradies aufgeschlossen. Nun hört man die Englein singen, ihre Geigen und Harfen erklingen und im Lachen des schelmischen Kindes mit den roten Bäckchen klingt das selige Lachen der himmlischen Welt. Gott selber lacht hier über

den Toren, den Grafen, der eigensinnig und starr entgegen dem Willen des Vaters quer durch die Welt rennen wollte auf der Jagd nach dem irdischen Glücke. Nun wird er zurückgeführt zum Vater wie ein heulender Junge durch das kleine Käthchen. Das Lachen Gottes aber wird zum Reigentanz der Blumen und Gräser und Büsche und Bäume und die Vöglein nehmen es auf und jubilieren hinaus in die Welt: Himmel und Erde feiern das Fest der Rückkehr des verlorenen Sohnes." (S. 311.)

Darum war es nach Braig Kleist zu tun, im ganzen Drama zu zeigen, wie die einzelnen Enden der Welt ringförmig ineinander greifen, das Reich Gottes auf Erden wirklich wird. Daß Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes sei, wird von ihm ganz und gar als ein Werden in der Geschichte aufgefaßt. Die katholische Kirche mit ihrer im Mittelalter hervortretenden Gesellschaftsordnung hat dies zum Ausdruck gebracht. Es bedeutet für Braig den großen Fortschritt Kleists über Rousseau zu Adam Müller, über den Naturalismus zum katholischen Christentum, daß im „Käthchen" die ritterlich-adelige Ordnung zu Ehren komme. Daß Käthchen Kaisertochter sein müsse, sei keine Schwäche des Stückes, sondern gleichsam einer der wichtigen Kardinalpunkte. Die Art, wie er Wieland und Kleist gegenüber stellt, ist ebenso typisch für Braigs Grundanschauung, wie für seine Arbeitsmethode. Er weist scharfsinnig und überzeugend nach, daß Kleist als eine seiner Vorlagen Wielands Novelle „Die Entzauberung" benützt habe. Hier kommt der brave edle Hulderich nach langer Verkennung seiner Vorzüge zu verdienten Ehren gegenüber dem mit Unrecht vorgezogenen adeligen Bewerber, der sich als ein Bösewicht entpuppt. Hulderich bekommt die durch seine Kühnheit gerettete Edeldame zur Frau. Wieland schließt nun die Geschichte mit folgenden Worten: „Wir Feen (fuhr die Feenkönigin fort) sind, wie bekannt, sonst keine Freundinnen von Mißheiraten und sorgen immer dafür, daß die Königstöchter, die sich in Hirtenknaben, oder die Prinzen, die sich in Gänsemädchen und Aschenbrödeln verlieben, am Ende ihresgleichen in ihnen finden. Aber keine Regel ohne Ausnahme. Indessen urkunde ich hiermit zum Trost der guten Tante, daß Hulderich in gerader Linie von Vercingetorix, einem uralten Fürsten der Gallier abstammt." Braig fügt dem hinzu: „Die erwachenden Standesbedenken besiegt der Aufklärer Wieland durch den spöttischen Nachweis hoher Abkunft. — Bei Kleist aber hat der mittelalterliche feudale Adelsgedanke Adam Müllers bereits Rousseaus Staats- und Gesellschaftsauffassung verdrängt: weil der Mensch eine wesentlich bedingte Einheit von Leib und Seele ist, muß eines Kaisers Kind es auch innerlich wie äußerlich sein; Käthchen ist eine wirkliche Adelsseele, im erhabensten Sinn." (S. 288/89.)

Aber es geht nicht nur um Rechtfertigung einer feudalen Gesellschaftsordnung. Es handelt sich um etwas viel Tieferes. Käthchen, die schließlich als Kaisertochter erscheint, wird gleichsam zum Symbol für das Geheimnis des Altarsakraments, für die Wandlung des Irdischen ins Himmlische. „Die Sehnsucht der Romantik nach der Einheit des Lebens, nach der Vereinigung der Kunst mit der Religion und dem Leben des Volkes zum heiligen Dienste am Leben hat im Käthchen von Heilbronn beinahe (!) ihre ideale Erfüllung gefunden." (S. 323.) Man versteht von hier aus, daß Braig das Kapitel über das Käthchen mit den Worten schließt: „Wieder kommt hier Calderon, der große Spanier, dem preußischen Dichter entgegen." (S. 324.) Was man aber nicht versteht, ist die Kühnheit, mit der hier Braig den Müllerschen Kleist an Stelle des historischen Heinrich von Kleist setzt.

Der Philosoph Adam Müller steht hinter dem Buche Braigs so sehr, daß man manchmal nicht weiß, worum es sich bei Braig eigentlich handelt, um die Rettung des großen christlichen Denkers Adam Müller oder um die Entdeckung des großen christlichen Dichters Heinrich v. Kleist. Dabei übersieht er beides: daß Kleist sich in sein Schema einfach nicht fügt und daß Müllers christliche Philosophie Gnosis ist und bleibt, wenn sich auch Braig noch so sehr bemüht, die großen Kirchenlehrer Augustin und Thomas als Zeugen anzurufen — Luther fehlt, obwohl er an einer Stelle, bei der Sündenlehre mit sachlichem Rechte hätte angeführt werden können. Diese Lehre von der Identität von außen und innen, von immanenten christlichen Lebenskräften, von dem sich im Rhythmus offenbarenden Gotte mag sehr geistreich sein und vielen als mögliche Deutung des Lebens- und Welt ätsels hinreichend geeignet scheinen, der biblischen Verkündigung und dem christlichen Dogma widerstreitet sie. Die Abneigung Braigs gegen Luther und die Reformation ist verständlich. Von Adam Müller aus kann diese Welt nur als fremd erscheinen. Wohl aber wäre es Braig nicht so leicht geworden mit der Proklamation „dualistisch" diese Fragen bei-

seite zu schieben, wenn er Adam Müller nicht einfach als Autorität hingenommen hätte. Einem begründeten Zweifel an dieser Autorität wäre er begegnet, wenn er Carl Schmitts bedeutendes Buch „Politische Romantik" ernst genommen hätte.

Er hätte dann seine — Schmitt würde sagen „subromantische" — Auffassung vom Katholizismus gegenüber einem wahrhaft klassischen verteidigen und das allzu enge Fundament, auf dem sich sein kühner Bau erhebt auf seine Kraft solche Konstruktion zu tragen prüfen müssen. Mit dem Glauben an A. Müller steht und fällt die Braigsche Kleistdeutung. Darum ist man zwar nach der Lektüre seines Buches über vieles belehrt und von vielen Seiten angeregt, aber das Angesicht Heinrich von Kleists schaut einen noch genau so rätselhaft apokalyptisch an wie vorher und man hätte gewünscht, daß auch sein Interpret davor Ehrfurcht gehabt hätte, statt mit den qualvoll gehäuften: „leider", „schier", „beinahe" den seinen Begriffen entfliehenden Geist des Dichters „doch", „trotzdem" in den Bannkreis des katholischen Dogmas zu zwingen. (Daß Braig, der es sich getraut mit prophetischer Vollmacht zu reden, hier zum Schulmeister werden muß, hätte ihn selbst bedenklich machen können.) Nein, Heinrich v. Kleist ging eben nicht in das glanzvolle Barock nach dem deutschen Süden, sondern in die Mark. Er schrieb kein Sakramentsspiel, sondern ein Hohenzollerndrama und wenn Braig sich bemüht, gerade dies Drama zu deuten als das christliche Drama, nämlich als im Spiel wiederkehrende Passion Christi mit Gethsemane-, Kreuzigungs- und Verklärungs„moment", so können wir ihm das ebensowenig abnehmen als die Proklamation der „christlichen Tragödie" als solcher, ja, diese These erscheint uns gerade so vermessen, als sein gelegentlich hervortretendes Bemühen, das Schicksal Kleists selber als ein Christusschicksal zu proklamieren, wie es in den letzten zwei Seiten geschieht, deren Peinlichkeit nach dem schönen Schlußkapitel — die biographischen Abschnitte gehören überhaupt zu den besten Teilen des Buches — einfach weh tut.

Man könnte geneigt sein, das Buch nicht als ein Buch über die Romantik, sondern als ein Zeugnis aus der Romantik zu werten. Es gehört auch sicherlich in die große, der Spätromantik analoge katholisierende Bewegung unserer Tage hinein. Aber man würde damit dem Verfasser Unrecht tun. Seine umfassenden Sachkenntnisse, seine erstaunliche Gabe, die Quellen der Kleistschen Dichtungen zu erschließen, sein ernsthaftes Bemühen um die philosophischen Hintergründe, nicht zum wenigsten seine Tapferkeit, mit der er Wege geht, die fernab aller Zunft liegen, — sie wird ihn wohl auch als verkappten „Jesuiten" in den Bann tun — schützen ihn davor, als Literat behandelt zu werden. Wenn ich recht sehe, so ist sein Buch der erste Versuch Literaturgeschichte auf metaphysischer Grundlage zu schreiben, Dichtungen wirklich zu „verstehen" (nicht nur sie zu „würdigen" oder philologisch-historisch zu „erklären"). Er hat mit einem Werke! das Programm Ungers vorweggenommen (vergleiche dazu Bultmanns Aufsatz im zwölften Heft unserer Zeitschrift S. 351/352) und daß er es von sich aus, selbständig tat, zeichnet ihn aus. Daß er dabei an einem entscheidenden Punkte unseres Erachtens fehl ging, soll ihm nicht die Anerkennung rauben, daß er überhaupt sich aufmachte, solche Wege zu gehen. Zudem wissen wir alle nur zu gut, wie leicht man als „Historiker, der die Gegenwart verstehe" und als Redner zu Menschen der Gegenwart dem Zeitgeist unterliegt. Man darf wirklich nicht allzusehr lästern, daß hier anscheinend Kleist zunächst — 1918/19! — von Fichte aus „revolutionär", dann — 1922/24! — von A. Müller aus „reaktionär" mißverstanden wurde. Man kann, und das schließt uns Theologen mit diesem Literarhistoriker zusammen, nur sprechen: Moniti discamus, wobei die moniti immer monendi sind. Darüber hinaus ist freilich aus dem Buche eine reiche Fülle sachlicher Erkenntnisse zu erholen. Da hier der Versuch gemacht wird, die ganze Geschichte des deutschen Idealismus von Rousseau und Wieland bis zum Übergang der Romantik ins römische Lager unter dem Gesichtspunkte der Frage von Sünde und Gnade darzustellen, kann man aus ihm mehr lernen als aus den meisten Arbeiten der Theologen über dies Gebiet. Die Bedeutung, die Wieland hatte, ist mir z. B. nirgends so lebendig entgegengetreten wie hier und die Fragen, die hier angeregt werden, sind sowohl nach der geschichtlichen Seite — ich nenne nur den eventuellen Einfluß des katholischen Barock auf unser Geistesleben — wie nach der grundsätzlichen — ich nenne hier die Möglichkeit einer „christlichen" Dichtung, einer „christlichen" Gesellschaftsordnung, — doch von solchem Gewichte, daß der theologische Leser von der Lektüre, wenn auch letzten Endes unbefriedigt, so doch in besinnlichem Nachdenken scheidet.

München Georg Merz.

Zwischen den Zeiten

Eine Zweimonatsschrift



4. Jahrgang / Heft 2

Chr. Kaiser Verlag München
1926

Der Umschlag wurde von Fritz Lometsch in Kassel gezeichnet. Den Druck besorgte die Firma C. Brügel & Sohn A.G. Ansbach. Copyright 1925 by Chr. Kaiser Verlag München.

Printed in Germany.

Verantwortlicher Herausgeber: Georg Merz, Pfarrer und Studienprofessor in München 42, Stadtlohnerstraße 9/II. An ihn sind die Schriftleitung betreffende Zuschriften zu senden. Für nichtverlangte Manuskripte ist Porto für Rücksendung beizulegen.

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).

Vorwort
zur fünften Auflage des „Römerbriefs"

Der fortgesetzte literarische und sachliche „Erfolg" dieses Buches gibt mir, dem Verfasser, zu denken. Es kann dem Leser nur nützlich sein, wenn ich ihm an meinen Erwägungen Anteil gebe. — Ich sehe mich in die Mitte zwischen zwei Fragen gestellt:

Habe ich denn, als ich diese Arbeit tat, so sehr gesagt, wonach den Leuten die Ohren jückten, was nach dem Kriege speziell in Deutschland sozusagen in der Luft lag, was den besondern „Archonten dieses Äons" in unsrer Zeit genehm und willkommen war — daß ich damit gestraft werden mußte, ziemlich weitgehend Mode zu werden, gestraft mit der Existenz von regelrechten „Barthianern" (wie es in der Bismarckzeit „Ritschlianer" gab)? Daß nun jedes in diesem Buch gesagte Wort über menschliche allzu menschliche Blasenbildungen besonders religiöser Art, ihre Ursachen, Art und Wirkungen, geradewegs gegen mich selber sich zu richten scheint? Ich meinte doch damals, als ich das Buch schrieb, gegen den Strom zu schwimmen, gegen verschlossene Türen zu hämmern, niemandem oder den wenigsten zu Gefallen zu reden. Habe ich mich darin getäuscht? Wer kennt seine Zeitgenossen, wer kennt sich selber ganz? Wer das Maß, in dem er treibt und getrieben wird? Muß es mich nicht stutzig machen, zu sehen, welche theologischen Bücher zu gleicher Zeit ähnlichen Eindruck gemacht haben? Habe ich mich über die Welt und über mich selbst dahin getäuscht, daß ich als schlechter Theologe nolens volens der Knecht des Publikums gewesen bin, täuscht sich auch der Leser, der etwas für geistgemäß hält, was doch nur zeitgemäß, für Paulus, Luther und Calvin, was doch nur ein Absud aus Nietzsche, Kierkegaard und Cohen ist — ist das die Wahrheit, was bleibt mir dann übrig, als das Gericht zu anerkennen, unter das ich dann offenbar gerade in Form des bewußten „Erfolges" gestellt bin? Warum sollte das nicht die Wahrheit sein? Ist es nicht die Wahrheit, so ist es sicher nicht mein und meines Buches Verdienst. Man hat es mir seiner Zeit als Hochmut ausgelegt, als ich im Vorwort zur ersten Auflage sagte, dieses Buch könne warten. War es Hochmut, so rächt es sich vielleicht jetzt damit, daß das Buch im Unterschied zu vielen besseren Büchern nicht zu warten brauchte, sondern mit anderem, was auch eitel ist, den Beifall fand, mit dem sein Urteil gesprochen ist. Daß alles Fleisch wie Gras ist, das pflegt auf Erden in Form von bedenklichen Erfolgen noch sichtbarer zu werden als in Form von entsprechenden Mißerfolgen. Das ist meine erste

Frage und ich wollte wohl, daß gerade meine geneigten Leser sich mit mir von ihr betroffen fühlen und an ihrem Gewicht mittragen möchten. Schon damit sie sich so wenig wundern möchten wie ich, wenn es auch hier eines Tages deutlich weiter heißen wird: Das Gras ist verdorret und die Blume ist abgefallen.

Die zweite Frage ist noch ernsthafter. Es könnte ja auch sein, daß alle im Sinn jener ersten Frage zu erhebenden Einwände recht hätten und daß dann doch, bei aller mitlaufenden weltlichen Eitelkeit und Verkehrtheit kraft der justificatio forensis mit dem, was in diesem Buch gesehen und gesagt (gleichzeitig und unabhängig und anders als von mir übrigens wirklich auch von andern gesehen und gesagt) ist, etwas herausgestellt wäre, was die Theologie und Kirche unsrer Zeit hören, an dem sie sich orientieren mußte, wie es denn weithin tatsächlich geschehen ist. Aber wie stehe ich dann da? Und mit mir wiederum gerade der geneigte Leser? Was soll ich sagen, wenn hier vielleicht ohne mich und gegen mich etwas Wahres, Rechtes, Notwendiges an den Tag gekommen ist, für dessen reine Fortsetzung, Vertiefung und Durchführung ich als einer von denen, die im entscheidenden Augenblick ins Horn stießen, nun doch so verantwortlich bin, wie es mir (zu meinem Entsetzen muß ich ehrlich sagen) durch die entstandene Lage zugemutet scheint. Ich kann auch in dieser Hinsicht nur sagen, daß ich, als ich im fernen Frieden meines Aargauer Pfarrhauses an dem Buche schrieb, wohl das vermutlich jedem eifrigen Autor bekannte Gefühl hatte, Richtiges und Wichtiges vorzubringen, aber keine Ahnung, daß die Sache soweit führen, daß der Apostel Paulus wie ich ihn zu hören meinte, solches Echo erwecken, daß ich mit diesem Buch so vielen ernsthaften Menschen das Recht geben werde, mich mit der Frage nach weiteren Zusammenhängen, Konsequenzen und Anwendungen oder auch nur nach ausdrücklichen Wiederholungen des hier ans Licht Gestellten in die Enge zu treiben. Als ob ich der Mann dazu wäre! Admiral Tirpitz schreibt in seinen Lebenserinnerungen, es sei leicht ein Fähnlein auf die Stange zu setzen, aber schwer, es mit Ehren wieder herunter zu holen. Ich füge hinzu: und noch schwerer — wenn allenfalls das Herunterholen irgendwie nicht in Frage kommen sollte — es mit Ehren droben zu behalten. Und das ist mein Fall: Ich wollte schon oft, ich hätte dies Buch nicht geschrieben, wenn ich mir wieder und wieder klar machte, was nun, da ich es geschrieben, weiter zu tun wäre. Besonders da es mich Leichtbewaffneten über Nacht auch noch in das verantwortungsvolle Amt eines Universitätslehrers hineingebracht hat, wo jeder Tag in sehr konkreter Weise zur Aufforderung wird, den angesetzten Pflug nun wirklich zu führen, wo aber auch jeder Tag ebenso konkret daran erinnert, wie unendlich schwer es im einzelnen ist, auf dem Feld der christlichen Lehre das bitter notwendige „Neue“

zu pflügen. Darf man den „Erfolg“ meines Römerbriefes auch von dieser günstigeren Seite deuten, ist das Buch trotz allem, was dagegen mit Recht gesagt werden kann, ein Zeichen dafür, daß eine wenn auch sehr bescheidene Bresche geschlagen ist in die Mauer der innern und äußern Not des modernen Protestantismus — wie beschämend und bedrückend ist es dann für mich und für meinen Leser, gerade wenn er ein geneigter, verstehender, mitgehender Leser ist, daß wir in diesem Augenblick nicht ganz andere Leute sind, nun Schlag auf Schlag das zu sagen und zu tun, was jetzt — wenn nicht alles eine Fata Morgana gewesen sein soll — gesagt und getan werden müßte, um der Not und zugleich der Hoffnung der Kirche gerecht zu werden! Ich lese eben folgende trefflichen Verse, die ein mir persönlich unbekannter Pfarrer im Hessenland mir zugedacht haben soll (abgedruckt in „Kirche und Welt“ Januar 1926).

Gott braucht Menschen, keine Leute
mit der großen Menschheitsphrase —
Hunde braucht er, die ins Heute
stecken scharfe Hundenasen
und darin das Ewige spüren;
wär's auch noch so tief verborgen
und dann bleiben, treiben, führen
an der Fährte bis ins Morgen.

Ja: Gott braucht . . . .! Und ein solcher Domini canis wollte ich wohl sein und für diesen Orden möchte ich auch alle meine Leser gewinnen und insofern könnte ich mir eine verständnisvollere Rezension meiner Bücher als diese gar nicht denken. Aber auch keine kritischere! Denn wer kann seiner Länge eine Elle zusetzen? Und so wird der „Erfolg“ wohl auch von dieser Seite gedeutet, faktisch ein Gericht sein, in dem wir stehen.

Man wird beide Deutungen der problematischen Tatsache im Auge behalten müssen. Ich wünsche gerade meinem sinnigen und willigen Leser (von und zu den andern will ich diesmal nicht reden), daß er mit mir einsieht die Strenge und die Güte, die uns miteinander dazu treiben, zu bedenken, daß wir einen Herrn haben. Irgendein Äquivalent für die konkrete Bedrohung und Bedrängnis, in der man im 16. Jahrhundert (immer ein wenig unter dem Galgen) als protestantischer Christ und Theologe seines Glaubens lebte, wird ja auch im 20. Jahrhundert für die, die kämpfende Kirche zu sein sich nicht scheuen möchten, nicht zu umgehen sein. Ich für meinen Teil brauche mich nur der Dialektik des Begriffes „Erfolg“ zu erinnern, um wenigstens etwas von diesem Äquivalent alsbald zu Gesicht zu bekommen. Moniti discamus!

Das ist's, was ich dem Buche diesmal vorausschicken wollte.

Münster i. W., im Februar 1926 Karl Barth.

Jesus und der Täufer

(Johannes 3, 22—36)

Von

Eduard Thurneysen

Mit Johannes dem Täufer ist für das neutestamentliche Denken eine folgenschwere Frage verknüpft. Nicht etwa die Messiasfrage im engeren Sinne. Diese ist ja entschieden. Der Christus ist erschienen und als der, der er ist, erkannt. Mögen andere noch auf ihn warten, und mag man mit diesen anderen als Volks- und Lebensgenosse noch so eng zusammengehören: daß die Entscheidung in der Messiasfrage gefallen ist, das eben konstituiert das neutestamentliche Denken als neutestamentliches Denken und trennt es von dem Denken und Glauben der Umwelt in einer alle noch so realen geschichtlichen Bande radikal zerschneidenden Weise. Fremd, fremd stehen diese Anderen dem neutestamentlichen Menschen fortan gegenüber. Es ist bekannt, wie gerade im vierten Evangelium von diesen andern, „den Juden", in einer Weise geredet wird, die man fast nur mit gänzlicher Unkenntnis der wirklichen geschichtlichen Lage glaubte erklären zu können: da ist sie, diese Fremdheit! Bezeichnend genug taucht auch die seltsam ominöse, „unhistorisch" gescholtene Bezeichnung „die Juden" im vierten Evangelium zum ersten Male an der Stelle auf, wo es um die Auseinandersetzung in der Messiasfrage geht: 1, 19. Daran sollen die Juden laut dieser Stelle eben als Juden, als die Anderen erkannt werden, daß für sie die Messiasfrage noch offen ist. Und diese Charakterisierung trifft, mögen die Umstände, unter denen sie erfolgt, im historischen Detail noch so kontrovers sein, jedenfalls in der Hauptsache das Richtige, das heißt die wirkliche historische Bruchstelle, durch die sich der alte und der neue Glaube voneinander scheiden. Vielleicht ist also der Gebrauch des Namens „Jude" wirklich nicht so sehr „ein Beweis dafür, daß der Evangelist der jüdischen Nation und ihren religiösen Gütern zeitlich ferne steht, sondern ein Symptom innerlichen Abstandes"[1]), eines Abstandes fügen wir hinzu, der in eminentem Sinne zum primären historischen Tatbestande gehört. So sehr ist dies der Fall, daß auch eine gänzlich von außen herantretende, rein

[1]) So Bauer im Handbuch zum N. T., Johannesevangelium. 2. Aufl. S. 29.

phänomenologische Betrachtung des neutestamentlichen Schrifttums, der es an der Erforschung seiner Eigenart läge, zu ihren ersten Feststellungen diese rechnen müßte: daß hier im Gegensatz zum zeitgenössischen Judentum (und nicht weniger zu der die Messiasfrage im exakten historischen Sinne gar nicht kennenden spekulativen Gnosis) von der in der Messiasfrage bereits gefallenen Entscheidung aus gedacht und geredet werde. Daß man weiß, wer der ist, der da kommen soll, daß er also gekommen ist, freilich erst „besuchsweise" (Luk. 1, 78), um erst recht wiederzukommen: das gibt diesem Schrifttum den ihm eigenen Stempel. Daß es im übrigen tief verwurzelt ist im Boden des zeitgenössischen Judentums, ist damit nicht in Abrede gestellt. Es zeigt sich dies vielmehr gerade an der Heftigkeit, die an die Auseinandersetzung mit dem Judentum in dieser Frage, der Messiasfrage, gewendet wird.

Die Entscheidung in der Messiasfrage ist eine nicht weiter begründbare, rein tatsächliche Entscheidung. Der Christus ist eben in Wirklichkeit gekommen, und selig die Augen, die ihn gesehen haben! Im ganzen Neuen Testament erscheint die dadurch erfolgte Wendung der Lage als ein gewaltig und gewaltsam von außen und von oben hereingebrochenes Ereignis. Daher ist auch die Verkündigung und die Aneignung dieses Ereignisses ein Akt, ein Ereignis. Es ist nicht so, daß man aus freier Selbstbesinnung, aus rational durchsichtigen Gründen zum Glauben an den Christus Jesus sich entschließt und damit eintritt und übertritt in den Kreis derer, die zum Neuen Bunde gehören, sondern so verhält es sich, daß die Entscheidung als neue fremde Tatsache in eigener Kraft übermächtig über den Menschen kommt und ihn, indem er ihr verfällt, umschafft zu dem, was er werden soll: eben zum Messiasgläubigen, zum neutestamentlichen Menschen. Eine neue Geburt wird darum im Johannesevangelium dieser Vorgang genannt. Es kann ja auch nicht anders sein. Es liegt dies im Wesen der Sache. Denn Klarheit darüber, wer der Messias ist, kann gar nicht anders geschaffen werden als durch den Messias selber und sein Erscheinen, dadurch daß er eines Tages dasteht wie ein Eroberer, der seine Herrschaft an sich nimmt. An was anderem will man den „Kommenden" erkennen als daran, daß er eben kommt und, indem er kommt, der ist, der er ist? Dies ist schon der Sinn der so rätselhaft pragmatischen Antwort Jesu auf die Täuferfrage bei den Synoptikern: Matth. 11, 2—6, Luk. 7, 18—23. Daß Blinde sehen, Lahme gehen, daß Aussätzige rein werden, daß Taube hören, daß Tote auferstehen und den Armen das Evangelium verkündigt wird, das alles ist nicht ein Beweis dafür, daß Jesus der Messias ist, sondern das alles ist einfach die

Explikation der an sich völlig unbegründbaren, wunderbaren, nur anzunehmenden Tatsächlichkeit seines Gekommenseins. Nicht weil diese Dinge sich ereignen, ist er der Messias, sondern weil er der Messias ist, ereignen sich diese Dinge. Erkenntnisgrund, nicht Realgrund seiner Messianität sind sie. Und dasselbe ist in voller Übereinstimmung mit dieser synoptischen Darstellung auch der Sinn der großen Messiasaussagen des vierten Evangeliums: 4, 26; 6, 35; 8, 12, 23; 10, 14; 14, 6; 15, 1. Nicht umsonst sind es lauter autoritäre Selbstaussagen, die keinem außerhalb ihrer selbst liegenden Kriterium unterstellt werden wollen, die in sich selbst begründet sind, denen gegenüber es nur Glaube oder Unglaube, Gehorsam oder Gehorsamsverweigerung geben kann. Damit daß die „Juden" diesen Selbstaussagen gegenüber doch noch ein Kriterium suchen, um sich mit dessen Hilfe ein Urteil über den Messias zu bilden, manifestieren sie nur ihre völlige Blindheit (9, 40 f.). Wie kann es Kriterien geben darüber, ob der, den Gott sendet, wirklich der von Gott Gesendete sei!? „Niemand hat Gott je gesehen" (1, 18), d. h. wenn dieser Gott ein Gott ist, von dem der Mensch als solcher nie etwas wissen kann, wenn dieser Mensch also alles, was er allenfalls doch von diesem Gotte weiß, nur durch den Einen wissen kann, den dieser Gott selber als seinen Zeugen, als sein autoritatives Wort sendet, wie soll da der Mensch in der Lage sein, sich über die Legitimität der Sendung dieses Einzigen anderswoher ein Urteil zu bilden? Gottes Gesendeter ist Gottes Gesendeter, weil er Gottes Gesendeter ist. Es gibt kein noch so punktuell gedachtes erstes oder letztes materiales Prinzip, von dem aus er als Gottes Gesendeter, als sein Wort erkannt und bestimmt und von anderem, das nicht sein Wort wäre, unterschieden werden könnte. Er bezeugt, bestimmt, unterscheidet sich selber als der, der er ist, mit jenem selbstherrlichen, mächtigen, unwidersprechbaren johanneischen „Ich bin ..." Aber bringt dieses johanneische „Ich bin ..." etwas anderes zum Ausdruck als das synoptische „Selig wer sich nicht an mir ärgert"?, das die zitierte messianische Stelle Matth. 11, 6 ff., Luk. 7, 23 ff. abschließt? Ist das Skandalon dieses „Ich bin ..." nicht der einzige, der letzte wirkliche Gehalt eines jeden Wortes auch des synoptischen Jesus[1])? Ist dieses Skandalon nicht als solches auch das eine, einzige,

[1]) Vgl. hiezu die einsichtigen Ausführungen Kittels über die Bergpredigt in Zeitschr. für system. Theologie 2. Jahrg. Heft 4: „Derjenige Punkt, an dem das Neue und Andere im Urchristentum in die Erscheinung tritt, ist nicht die Lehre Jesu, sondern die Person Jesu, sein persönliches Sendungsbewußtsein, das Bewußtsein der in seiner Person gegebenen Gegenwart der Sohnschaft." Mit Recht rückt Kittel auf dem Höhepunkt seiner Darstellung ab von den Auffassungen Bousssets, Weinels und Heitmüllers und beruft sich auf seine Berührung mit Bultmann,

von den Historikern so sehnsüchtig und doch so vergebens gesuchte Zeichen der „Echtheit" dieser Worte? Es bedeutet höchsten Anspruch und schutzloseste Preisgabe dieses Anspruchs zugleich und in einem. Weil der Christus des Neuen Testamentes beides in sich vereinigt, weil er menschlich ganz und gar in die Reihe tritt, allen Mißdeutungen sich aussetzt, Mensch wird unter Menschen, auch religiöser Mensch unter religiösen Menschen (unübersehbar ist ja die Menge der religionsgeschichtlichen Parallelen, Hintergründe und Flankierungen seiner Botschaft) und doch gerade als dieser Menschgewordene ganz und gar aus der Reihe tritt mit dem Anspruch, der Eine zu sein, in dessen Munde allein das von allen gebrauchte Wort „Gott" echt sei und legitim — gerade darum, gerade in der Doppelheit dieser Beziehung ist er der Messias. Das ist sein Skandalon. Weil seine Worte diesen Stempel schutzlosester Preisgabe und zugleich höchster Majestät an sich tragen, darum sind sie und darin sind sie „echt". Aber dieses „darum" ist keine Begründung. Es ist der Verzicht auf alle Gründe, das Ende aller Begründbarkeit, es ist rein sich selber begründendes, grundloses „darum!", es ist das signum crucis, bei dem nur noch die Verheißung übrig bleibt: Selig, wer sich an diesem Ärgernis nicht ärgert.

Aber diesem Messiasanspruch gegenüber, der der wesentliche Gehalt der neutestamentlichen Jesusverkündigung ist, wird nun die Gestalt des Täufers zum Problem. Wenn Christus selber der einzige legitime Bote Gottes ist, und wenn der Glaube an den Christus nur durch den Christus selber möglich ist, wie verhält es sich dann mit Johannes dem Täufer, der doch offensichtlich schon vor dem Erscheinen des Messias Zeugnis gab vom Lichte, wirkliche Kunde vom Kommenden und seinem Gotte? Tritt nicht nach dem synoptischen Zeugnisse der Täufer mit ganz derselben Botschaft auf wie Jesus selber, mit dem Bußruf und der Ankündigung der Nähe des messianischen Reiches? Woher kam ihm dann aber diese Botschaft? Er ist ja nicht der Eine, Einzige, „der im Schoß des Vaters weilte" (1, 18), er tauft nur mit Wasser, — und ist doch auch „ein Mensch, gesandt von Gott" (1, 6). Wer ist er dann?

Kein Wunder, daß diese Frage gleich nach dem Schluß des Prologs, der die christliche Antwort auf die Messiasfrage nicht weniger ein-

welcher seine Untersuchung über „Die Bedeutung der mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums" in Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft 1925 Heft 1/2 mit den Sätzen schließt: „So braucht der Gesandte nichts zu offenbaren als seine eigene Person, eben damit offenbart er den Glaubenden, was zu ihrem Heile zu wissen nötig ist ... Der Verfasser (des vierten Evangeliums) interessiert sich nur für das „daß" der Offenbarung, nicht für das was."

deutig darbietet als auf ihre Weise die Taufgeschichte des Markus oder die messianischen Geschlechtsregister des Matthäus und des Lukas, als die eine, große Frage auftaucht: „Wer bist (denn) du?“ (1, 19). Es ist wirklich die Frage, die nach dem christologischen Auftakt des Prologs dringend nach Antwort verlangt.

Der Prolog hat freilich bereits (1, 6—8, 15) eine erste Bestimmung und Klärung gebracht: der Täufer ist Hinweis auf Christus. Hinweis könnte er aber nicht sein ohne den, auf den er hinweist. Also hat auch er schon von ihm empfangen, was er hat. Und zwar hat er empfangen, nicht um den, „der eher war als er“ (1, 15), überflüssig zu machen, ihn zu ersetzen, sondern um ihn erst recht notwendig zu machen, indem er gerade das von ihm bezeugt, daß er durch nichts und durch niemand ersetzt werden, sondern nur erwartet und, wenn er kommt, als die Erfüllung aller Erwartung empfangen werden kann. Denn dieser ist als der Christus, der er ist, nicht einer neben andern, sondern der Eine, neben dem alles andere Reden von Gott nur etwas Zweites, Abgeleitetes ist. Aber als dieser Eine tritt er nun, um uns sichtbar, erkennbar, glaubwürdig zu werden, neben uns andere, wird Fleisch und bleibt doch der er ist, der, mit dem wir andern niemals uns vergleichen oder gar verwechseln können, wenn wir verstanden haben, um was es da geht. Und der Täufer hat es verstanden. Er vergleicht sich nicht mit dem Messias. Er wartet nur auf ihn. Er will nicht mehr sein als Hinweis. Das ist seine Kleinheit, aber das will er sein, und das ist seine Größe.

Das ist kurz gesagt der Inhalt der Auseinandersetzung, die, an die Person des Täufers sich anschließend, schon vom Prolog aufgenommen und nun in 1, 19—51 weitergeführt wird[1]).

1, 19—51. Es ist klar: es geht in diesen Auseinandersetzungen um sehr viel mehr und Größeres als nur um eine Klärung des persönlichen Verhältnisses Jesu zum Täufer, also die historische Frage im engeren Sinne. Es geht auch darum, aber nur insofern, als es dabei sofort ums Ganze geht. Es steckt in der dem Täufer gestellten Frage: „Wer bist du?“ (1, 19 u. 22) sogleich die größere Frage nach dem Christus, der hinter dem Täufer herkommt, um ihm zuvorzukommen, wie der Prolog sagt. Die Antwort, die der Täufer darauf geben wird, entscheidet nicht nur über ihn selbst, sondern auch über den Messias. Denn wenn etwa nicht nur der vom Täufer angekündigte Christus legitimer Bote Gottes sein sollte, wenn der Täufer, woran nicht zu zweifeln ist, in seiner Antwort dies auch für sich in Anspruch nehmen sollte, liegt dann nicht der Schluß nahe: daß der Anspruch des hinter dem

[1]) Vgl. hiezu meine Auslegung des Prologs in Heft 1 Jahrg. 3 dieser Hefte.

Täufer kommenden Einen, der Einzige zu sein, ohne den, außerhalb dessen es kein wirkliches Wissen und aus Wissen geborenes Reden von Gott geben kann, daß dieser messianische Anspruch nicht so ganz und gar exklusiv gemeint sein könne, wie er sich zu geben scheint?! Auch dieser Einzigartige wäre dann nicht so ganz einzigartig, auch er wäre dann nicht der Eine, sondern nur Einer, der Höchste vielleicht, aber doch nur einer neben andern. Ein relativer Unterschied nur schiene dann zu bestehen zwischen ihm und dem Täufer, der ja auch um Gott weiß, dem Täufer, der ihm als letzter und größter der Propheten vorangeht und so den Anschluß herstellt zwischen ihm und der großen allgemeinen Welt der religiösen Erscheinungen. Zugegeben: ein relativer Unterschied von so gewaltiger Spannweite, daß der Christus, von der Religionsgeschichte aus gesehen, in fast absoluter Unterschiedenheit dasteht als deren oberster Grenzfall und darum als die Krisis aller religiösen Erscheinungen vor ihm und nach ihm. Gewiß, das sei gerne und bewundernd von ihm gesagt. Aber sofern er jedenfalls von der Religionsgeschichte und das heißt von unten her als dieser Eine gesehen und erkannt wird, der er ist, bestünde doch auch zwischen ihm und dieser Geschichte, zwischen seinem Oben und ihrem Unten noch eine letzte wesenhafte Kontinuität. Auch er, auch er fiele noch unter ihren Begriff, und die Krise, die er bringt, wäre trotz allem Radikalismus ihrer Entscheidungen keine absolute, keine endgültige Krisis. Auch sie verliefe noch innerhalb des Kontinuums der Religionsgeschichte und könnte daher nicht nur, sondern müßte aus ihr heraus begriffen werden.

Und wirklich, warum soll es sich nicht so verhalten? Gibt es denn nicht solch ein Kontinuum, ein allgemeines religiöses Denken und Wissen, Ahnen und Erfahren, Glauben und Reden, innerhalb dessen Raum ist für alle, auch die extremsten, die hochgespanntesten religiösen Möglichkeiten? Etwa dasjenige, dessen sich die jüdische Kirche rühmen kann als ihres besonderen Besitzes, und das wahrlich die Erwartung des kommenden Messias mitsamt seinen Vorläufern und die durch ihn hereinbrechende Krisis und Erfüllung als letzten, krönenden Abschluß auch schon kannte? Ist also der Täufer nicht einfach aus dieser allgemeinen religiösen Voraussetzung heraus zu erklären? (Mit ihm dann freilich auch der, den er als den großen „Kommenden" verkündigt!) Er mag etwa Elia sein oder Mose (1, 21), welcher beider Wiedererscheinen als Vorläufer des Messias vorgesehen war. Jedenfalls: er ist vorgesehen, begriffen, erklärt, eingereiht! Er bleibt innerhalb der bekannten religiösen Erscheinungen — und mit ihm dann auch sein Messias!

Aber eben — ist das dann noch der Messias? dieser Vorgesehene, Eingereihte?! Einer, dessen Kommen samt dem seiner Vorläufer unter einer allgemeinen religiösen Kategorie begriffen und erklärt werden kann? Der „von unten", von der Religionsgeschichte aus zu sehen und zu begreifen ist? Der — wenn auch nur als Möglichkeit — konstruierbar und faßbar in die Paragraphen einer messianischen Dogmatik eingeordnet werden kann, ohne sie von Grund auf zu sprengen! Wozu dann die ganze Logoschristologie des Prologs? Wenn diese überhaupt einen Sinn hat, so kann sie nur den der grundsätzlichsten Aufhebung dieses Sehens von unten her haben, dann ist sie das Ende jedes sei es historischen („Leben Jesu"!), sei es dogmatischen Konstruktionsversuches, der sich nicht durchgängig selber aufhebt, ehe er nur begonnen hat. Weil der Täufer den wirklichen, den Messias, der seine eigene Kategorie hat und ist, und der nur in dieser seiner eigenen Kategorie begriffen werden kann: weil der Täufer diesen verkündigt, darum lehnt er es ab, von den Juden als einer der bekannten Vorläufer des bekannten Messias bezeichnet zu werden. Das ist der Sinn der sonst so rätselhaften Stelle (1, 19—24[1]). Aus diesen Gründen will der Täufer nichts anderes sein als die Stimme dessen, der wirklich dem Herrn den Weg bereitet. Diese Stimme ist als solche weder die Stimme des Mose noch die des Elia, obwohl sie auch aus ihnen beiden geredet hat. Sie ist schon nach dem Prophetenwort, das von ihr spricht, anonym. Sie ist, die sie ist. Sie ertönt, wenn sie muß. Gott ruft ihr, darum hat sie keinen menschlichen Namen. Er ruft ihr, weil er durch sie den Namen dessen ausrufen lassen will, vor dem alle, auch die größten Namen der menschlichen Religionsgeschichte versinken müssen. Weil er diese Stimme wirklich als solche und sich als ihren Träger versteht, darum ist Johannes der größte aller Propheten. Darum zieht er aber auch den Graben tief und breit zwischen sich und dem, der nach ihm kommt. Weil er ihm wirklich und wahrhaftig nahe steht, darum stellt er sich fernhin von ihm. Darum verharrt er in der zweideutigen Haltung dessen, der nur mit Wasser tauft (1, 26).

Muß ich noch hinzufügen, daß damit keine auch nur teilweise historische Korrektur der synoptischen Darstellung gegeben werden

[1]) Vgl. hiezu Dibelius, der in seinem Buch über „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer" hierüber schreibt: „Der Evangelist leugnet also hier im Gegensatz zu dem Eliasglauben des Markus und Matthäus die Vorläuferstellung einfach ab, wohl nicht ohne besonderen Grund." (S. 103 a. a. O.) Leider forscht D. diesem besonderen Grunde hier nicht weiter nach, sonst hätte er wohl eine an sich richtige Beobachtung vorsichtiger und richtiger formuliert.

soll? Der vierte Evangelist „schreibt nicht auf dem Hintergrunde der Synoptiker", „nicht als ihr Ergänzer" (Overbeck). Er will wie sie alles sagen, das Ganze sagen, nur sagt er es, seinem Gesichtspunkte folgend[1]), auf seine eigene Weise. Und die alte Kirche, die ihn zusammen mit den Synoptikern in den Kanon aufgenommen hat, meinte zu sehen, daß diese seine Weise der der andern trotz aller Gegensätzlichkeit doch nicht widerspreche. Ob sie damit wirklich so unrecht gehabt hat, wie die heutigen Beurteiler, die ängstlich harmonisierenden nicht weniger als die kritischen, zu meinen scheinen?

Zusammenfassend kann gesagt werden: Es ist im Prolog sowohl wie in diesem die Darstellung des vierten Evangeliums eröffnenden Abschnitt sofort die letzte Frage gestellt, die wirkliche Absolutheitsfrage. Das Thema „Gott in der Geschichte" wird grundsätzlich zur Erwägung gebracht. Ist Gott, indem er (was zu zeigen ist) in seinem Christus in die Geschichte eingeht, „Fleisch" wird, ein Stück dieser Geschichte neben anderen? Oder ist er auch in der Geschichte der freie, absolute Herr der Geschichte, die auch in ihren höchsten Erscheinungen Staub und Asche ist vor ihm? So manches, was in den Erörterungen der letzten Jahrzehnte über „Gott in der Geschichte" gesagt worden ist, wäre ungesagt geblieben, wenn man diesem Auftakt des vierten Evangeliums Gehör geschenkt hätte.

Auf dem Hintergrunde dieses Auftaktes ist nun alles weiter zu verstehen: das direkte Messiaszeugnis des Täufers 1, 21—31, sein Taufbericht 1, 32—34, die Jüngerberufung 1, 35—51, vor allem aber die nun folgende Bezeugung der göttlichen Vollmacht des Christus, der das Verwandlungswunder der kanaanäischen Hochzeitsszene tut 2, 1—11: dieses „krasse", „willkürliche" Wunder, ein Wunder, das auch die pietätvollsten Betrachter in Verwirrung bringt, weil es ihm gegenüber schlechterdings nur zwei Möglichkeiten gibt: entweder absurde Fabel, oder dann — aber zu Ende gedacht! — Wunder, Wunder um des Wunders willen, Wunder an sich, d. h. ein Geschehnis, das nicht doch wieder (und wäre es als Gebetserhörung oder Glaubensstärkung) irgendwie religiös oder dogmatisch gefaßt, begriffen und verwertet werden kann, sondern das, alles Begreifbare und damit auch und nicht zuletzt die ganze Frage nach der („historisch") feststellbaren Tatsächlichkeit hinter sich lassend, weit über sich hinausweist auf das Eine, wovon und wofür schließlich auch die Wunder nur „Zeichen" sind: nämlich die unbegreifliche, grundlose, in ihrem eigenen Lichte leuchtende und nur in diesem ihrem eigenen Lichte sichtbar

[1]) Ich verweise auf das hierüber in meiner Auslegung des Prologs ausführlich Gesagte. A. a. O. S. 12—17.

werdende majestätische Vollmacht und Herrlichkeit (2, 11) dessen, der es tut[1]).

Hiezu noch eine Bemerkung methodischer Natur: Wir können es vielleicht doch gerade hier nicht lassen, die Frage nach der sogenannten Historizität dieses Wunders aufzuwerfen, sei es aus kritischer, sei es aus apologetischer Befangenheit heraus. Aber seien wir uns klar darüber, was wir damit tun! Wir machen den Versuch: hinter den Text zurückgehend das Wundergeschehen abgelöst von seiner Bezeugung unter der außerhalb seiner selbst liegenden, ihm also wesensfremden Kategorie des Historischen schließlich doch wieder zu begreifen, es als seiend oder nichtseiend feststellen zu wollen nach unseren eigenen rationalen Kriterien. Daß es dann gerade aufhört zu sein, was es ist, selbst wenn die Antwort positiv lauten sollte, ist klar. Ein festgestelltes Wunder hat seine Glaub-würdigkeit (im wörtlichsten Sinne verstanden) verloren und ist damit kein Wunder mehr. Muß dann aber, wäre weiter zu fragen, nicht jedes solche Wunder als ganz und gar „unhistorisch" bezeichnet werden? Das mag geschehen, sofern darunter verstanden wird, daß es *als solches* außerhalb der historischen Feststellbarkeit liegt, liegen muß, — historisch feststellbar ist nur seine Bezeugung und der darin enthaltene *Anspruch* auf Glaubwürdigkeit — weil es andernfalls nicht mehr Wunder wäre, Wunder verstanden als „Zeichen", Zeichen nicht menschlicher, auch nicht gesteigerter menschlicher, sondern göttlicher Vollmacht. Aber gibt es denn eine solche? Das wird schließlich die Frage sein, vor die uns solch ein Zeichen stellt. Jedenfalls ist dies der letzte methodisch feststellbare Sinn des Begriffs „Zeichen" im vierten Evangelium. Die johanneischen Wunder sind alle zu vergleichen den Gestirnen am nächtlichen Himmel, die (wenn auch in verschiedener Stärke, es gibt grell und weniger grell leuchtende Sterne — und Wunder) ihr Licht empfangen von der gleichen *verborgenen* Sonne. Das gilt für sämtliche Wunderberichte. Es gibt keine, die erklärbarer wären als andere. Über ihnen allen liegt der gleiche rätselhafte Widerschein des einen, gleichen verborgenen Lichtes, das widerzuspiegeln ihre einzige Bedeutung ist. Jedenfalls: so geben sich die Wunder*berichte*, so will der Text verstanden sein. Falls man dieses als

[1]) Vgl. nochmals die auch an diesem Punkte parallelen Feststellungen Kittels (a. a. O. S. 587) und des von ihm dort zitierten Schlatter: „Von wunderbaren Gebetserhörungen weiß der Fromme so gut des Alten Testamentes wie der Kirche aller Zeiten; was von Jesus erzählt wird, hat seinen Akzent an einer ganz anderen Stelle: an dem Punkte der *Ἐξουσία*, der „Vollmacht" ... Die Tat Jesu ist und will nichts anderes sein als: Tat der in seiner Person gegenwärtigen Vollmacht."

erste Feststellung gelten läßt, und ich sehe nicht, wie man bei methodischer Untersuchung darüber hinauskommen will, so wird man dann nicht sofort als zweites die sogenannte historische Frage stellen, die in ihrer Anmaßung den ganzen Sachbestand verwirren muß, sondern man wird bedenken, daß gerade die grundsätzliche Ausschaltung dieser Frage der wirkliche historische Sinn dieser Berichte sein könnte, über den hinauszugehen für den Exegeten unsicher und gefährlich sein müßte.

Anders gesagt: die Wunderberichte stehen nirgends für sich da, sie hängen alle an der Person des Christus, die als solche in der Darstellung der Evangelien als das ganz und gar Übergeschichtliche erscheint, als der ewige Logos, dessen geschichtliche Funktion darin besteht, daß um ihn herum die Geschichte stillsteht. An ihm ist wesentlich, daß er trotz seiner Wunder und in und mit seinen Wundern nie als Thaumaturg erscheint, als religiöser Heros oder gar als Magier, der seine Vollmacht durch Wunder beweisen muß. Dieses (weit verbreitete) Verständnis der johanneischen Wunderberichte ist angesichts der durchgehenden johanneischen Christusauffassung geradezu absurd zu nennen, es ist ganz und gar unhaltbar, von außen, d. h. von allgemein religionsgeschichtlichen Voraussetzungen her hineingetragen, es widerspricht der johanneischen Christologie auf der ganzen Linie. Wenn etwas Sicheres über diese gesagt werden kann, so ist es dieses, daß die Vollmacht des johanneischen Christus autonom ist im strengsten Sinne des Wortes. Sie muß nicht bewiesen werden, sie kann gar nicht bewiesen werden, sie er-weist sich selber, denn es ist die Vollmacht des Gesendeten. Er tut Wunder, aber als Beweis für seine Göttlichkeit lehnt er sie immer und überall ab. Auch die sogenannten johanneischen „Machtwunder" sind nicht so zu verstehen. Das ist gerade das völlig Ungleichartige an seinen Wundern im Vergleich zur Flut der religionsgeschichtlichen Wunderberichte über irgendwelche Thaumaturgen vor oder nach oder neben ihm. Wäre es nicht erste Aufgabe einer unvoreingenommenen religionsgeschichtlichen Vergleichung, vor allem einmal dieses Ungleichartige ins Auge zu fassen und festzuhalten?

Mit dieser letzten Bemerkung erhebe ich einen Generaleinwand gegen die ganze gegenwärtig übliche Methode der religionsgeschichtlichen Exegese. Sie ist nicht in ihrer Absicht, aber in ihrem Ansatz von einem primären Fehler selten frei, insofern sie die profanen und die neutestamentlichen Texte unter der von vornherein gegebenen Voraussetzung ihrer wesentlichen innern Gleichartigkeit betrachtet, ohne diese (dogmatische) Voraussetzung selber jemals ernstlich in Frage zu stellen,

auch wenn die Texte noch so sehr dahin zu drängen scheinen, während doch eben dieses die Frage ist, ob nicht eine solche wirklich andere innere Voraussetzung bei diesen, eine andere bei jenen vorliegt und aus der Struktur der Texte sichtbar wird. Hier müßte die rein phänomenologische Methode der religionsgeschichtlichen zu Hilfe kommen. Die weitere Frage, was wir Heutigen mit einer solchen allenfalls in den neutestamentlichen Texten sichtbar werdenden andern innern Voraussetzung, der Voraussetzung wirklichen Offenbarungsgeschehens, anzufangen haben, die eigentliche Wahrheitsfrage also und die Auseinandersetzung mit ihr von den gangbaren Voraussetzungen des eigenen Denkens aus wäre dann als Letztes der eigentlichen theologischen Erörterung zuzuweisen[1]).

2, 13—22 bringt weiter den Zusammenstoß des Vollmächtigen mit der Kirche des Judentums, die große Störung des blühenden Tempelbetriebs durch den, der der einzig Heilige ist, vor dem darum alle, auch die höchsten Heiligtümer profan erscheinen.

3, 1—22. Die Auseinandersetzung mit der religiösen Welt des Judentums im Gespräch mit Nikodemus, wobei es zu letzten, schärfsten Formulierungen kommt. In großen Antithesen wird die höchste menschliche Möglichkeit, die religiöse, der im Christus erscheinenden göttlichen Wirklichkeit gegenübergestellt. Wasser — Geist, Fleisch — Geist, irdisch — himmlisch heißen die Gegensatzpaare. Und das Ergebnis ist: es ist keinerlei Überbrückung möglich vom Menschen aus. Auch die höchsten Gipfel, die der religiöse Mensch zu erklimmen vermag, bleiben unendlich weit unter der Sonne. „Niemand ist jemals in den Himmel hinaufgefahren" (V. 13). Die Welt der Religionen bietet das Bild mannigfacher Versuche einer solchen Überbrückung von hier nach dort. Aber sie bleiben ganz und gar aussichtslos. Auch die tiefste religiöse Erweckung ist und bleibt — ohne den Geist! — Fleisch und reicht nicht ins ewige Leben. Ohne den Geist — der Geist aber ist (wieder!) das Wunder, der neue Anfang von oben, die Zeugung des neuen Menschen aus Gott. Wer an diesem Wunder teilhat, der hat Teil an Gott. Kann man daran Teil haben? Creatum capax increati? Die Antwort auf diese Frage ist der Eine, angesichts dessen sich diese Frage in ihrer ganzen verzweifelten Unentrinnbarkeit stellt: der Menschensohn, der vom Himmel herabgestiegen ist, damit das Unausdenkbare Ereignis werde, die Teilnahme des Sünders am Reich des heiligen Gottes, des irdisch-sterblichen Menschen am ungeschaffenen ewigen Leben. „Also hat Gott die Welt geliebet." Keine

[1]) Vgl. hiezu meine Ausführungen über Schrift und Offenbarung in diesen Heften Nr. 6 Jahrg. 1924.

Spekulation, keine Mystik wird hier verkündigt, sondern wieder und wieder das Wunder, die Vollmacht des Gesendeten, das majestätische göttliche Handeln (V. 16), dem gegenüber alles aus dem menschlich eigenen Handeln und Denken Stammende als das absolut Unzureichende und, sofern es doch höchst anspruchsvoll auftritt, als das eigentlich Verkehrte, als die Finsternis (V. 19) erscheint.

Auf der Höhe dieser Erkenntnis wird nun noch einmal auf den Täufer zurückgegriffen: 3, 22—36. Eigentlich scheint die Auseinandersetzung längst weit über ihn hinausgeschritten zu sein. Ist denn der Täufer mit seiner Wassertaufe nicht seinerseits ein letzter, höchster Vertreter menschlicher Religiosität? und ist diese nun nicht endgültig als „Fleisch" erwiesen? Seine Wassertaufe bedeutet doch nichts anderes als Bußernst des Menschen, der durch Reinigung seiner selbst seinen Heilsweg sucht. Das mag am Platze sein, solange man Gott noch nicht hat. Das ist ein Zeichen dafür, daß man noch in der Sphäre lebt, wo man notwendig auf steilen Pfaden erst mühsam emporsteigt zum fernen, unnahbaren Gotte. Nun aber ist über dieses ganze religiöse Bemühen des Menschen, auch wo es in ernstester Form, auch wo es unter Anführung Johannes des Täufers geschieht, das Verdikt gesprochen. Wasser ist nicht Geist, Frömmigkeit, religiöse Erweckung ist nicht Reich Gottes. Nur wer aus dem Geiste geboren ist, d. h. wen der Gesendete des Vaters ruft, ist Glied dieses Reiches. Warum also zurückkommen auf den Bußernst, die Erweckungsbewegung, die Wassertaufe des Täufers? Hier scheint es doch nur um ein Entweder—Oder zu gehen.

Aber ist es nicht auffällig, daß eben dieses vielleicht erwartete Entweder—Oder schon in dem Abschnitt 3, 1—21 nicht aufgestellt wird? Es wird gerade nicht die Wiedergeburt allein durch den Geist gefordert, sondern (seltsamerweise!) ausdrücklich die Wiedergeburt durch Wasser und Geist. Es heißt nicht: Wasser oder Geist, Religion oder Reich Gottes im Sinne einer radikalen (wirklich, d. h. im heute gebräuchlichen Sinne „täuferisch" zu nennenden) Entscheidung, sondern statt des zu erwartenden disjunktiven Entweder—Oder steht 3, 5 die Kopula „und". Was besagt das? Was besagt es, daß der Täufer trotz seiner bloßen Wassertaufe und mit ihr neben Christus, der mit dem Geiste tauft, seinen Platz behalten darf? Was besagt es, daß der Christus selber — wir denken an die synoptische Tradition, der hier vom vierten Evangelisten zum mindesten nicht widersprochen wird — durch die Wassertaufe hindurchgeht und sogar (nach 3, 22) selber die Wassertaufe anwendet oder sie wenigstens in seinem Kreise (nach 4, 2) weiterhin anwenden läßt? Besagt es etwa, daß die radi-

kalen Antithesen von 3, 1—22 doch nicht so radikal gemeint waren? Soll ihnen nachträglich ihre grundsätzliche Schärfe genommen werden? Nein, das besagt dies alles sicher nicht. Es besagt nicht irgendeine nachträgliche Abschwächung oder Relativierung des Gegensatzes von Wasser und Geist, eine Zurücknahme also des radikalen Gerichtswortes über den ganzen Umkreis der religiösen Bemühungen des Menschen. Die Welt der Religion **bleibt** in jeder Form unter dem Gericht. Wasser ist nicht Geist und wird nicht Geist. Aber es besagt, daß der Gegensatz zwischen Wasser und Geist zugleich eine Beziehung bedeutet. Es besagt, daß das Gericht als Gericht nicht Vernichtung ist, sondern in seinem Schoße Verheißung birgt für das Gerichtete. Es besagt, daß der Religion, der Kirche, der menschlichen Bemühung um Gott, der Erweckung des durch den Täufer aufgeschreckten und beunruhigten Gottsuchers eine geheime, aber wirkliche Positivität zugesprochen wird durch denselben Christus, dessen Erscheinen ihre völlige Ergebnislosigkeit und Unzulänglichkeit endgültig an den Tag gebracht hat. Es besagt, synoptisch-paulinisch ausgedrückt, daß Christus, der des Gesetzes Ende ist, das Gesetz nicht auflöst, sondern erfüllt. Diese **Nicht**auflösung der Sphäre des „Gesetzes", dieser Aufweis der wirklichen Bedeutung, eines nicht nur menschlichen, sondern göttlichen Sinnes auch in der Welt der Religion ist das Thema von 3, 22—36.

Johannes 3, 22—36

V. 22. Darnach kam Jesus mit seinen Jüngern in die Landschaft von Judäa (hinaus), hielt sich dort mit ihnen auf und taufte. V. 23. Aber auch Johannes taufte in Änon nahe bei Salim, weil dort viel Wasser war. Und sie (die Leute) kamen herzu und ließen sich taufen. V. 24. Johannes war (damals) nämlich noch nicht ins Gefängnis gelegt.

Mit einem „darnach" ist die Perikope an das Vorhergehende angeschlossen. Das heißt: Nachdem nun gesagt ist, was eben gesagt werden mußte über den klaffenden Gegensatz von himmlisch und irdisch und seine einzig mögliche Überbrückung durch die Zeugung aus dem Geiste von Gott aus: — darnach zieht Jesus hinaus aus der Stadt auf die Landschaft und tut selber das „Irdische", er — tauft!, tauft nicht mit Geist, sondern mit Wasser. Was will das bedeuten? Die große Frage nach dem Sinn solchen Tuns ist gestellt, und sie ist dadurch gestellt, daß dieses Tun durch dieses „darnach" unmittelbar an das Vorhergehende angeschlossen ist. Das ist der innere Zusammen-

hang zwischen den zwei Perikopen. Und es ist überflüssig, über die strenge Sachlichkeit dieser Fragestellung hinaus noch nach weiteren Zusammenhängen zu suchen, indem man irgendeinen äußern Geschichtsverlauf herausfinden möchte, in dem es begründet läge, daß nun auf das Gespräch in Jerusalem die Taufepisode in der judäischen Landschaft folge. Die breiten Erwägungen darüber, die sich etwa in den Kommentaren von Godet und Zahn finden, sind Konstruktionen, historische Vermutungen von Exegeten, die im vierten Evangelium eine der synoptischen Darstellung ähnliche historische Pragmatik suchen. Das für den vierten Evangelisten Bezeichnende ist, daß er, seinem Gesichtspunkte folgend, keinerlei Interesse zeigt für den Versuch einer solchen pragmatischen Verknüpfung, weil er, wissend was er tut, Zeugnis ablegen will von der Fleischwerdung des Wortes, jenem Faktum, das, wie schon gesagt, die Aufhebung historischer Pragmatik geradezu grundsätzlich bedingt.

Freilich auch der vierte Evangelist weiß um die Rolle, die der historischen Tatsächlichkeit im Umkreis auch des Logos zukommt. Auch er tritt ja in Erscheinung, wird Geschichte, wird Fleisch. Nicht Dichtung, sondern Bericht über dieses Geschehnis will das ganze Evangelium sein. Daher die bestimmten historischen Angaben, Angaben über Ort und Zeit dieses Geschehens, die gerade in unserem Abschnitt auftreten: die judäische Landschaft V. 22, die Taufstätte des Täufers Änon bei Salim V. 23, die ausdrückliche Mitteilung, daß Johannes zu dieser Zeit noch nicht ins Gefängnis gelegt gewesen sei V. 24. Deutlich liegt es in diesen Angaben ausgsprochen: der Weg des Christus, von dem das Evangelium zu zeugen unternimmt, führt durch diese Zeit und Welt. Also wird auch von den Spuren zu reden sein, die er hier hinterlassen hat. Aber ebenso deutlich ist, daß es dem Zeugen keinen Augenblick um diese Spuren als solche zu tun ist. Wie merkwürdig unergiebig, fremdartig, widerspruchsvoll und unsicher stellen sie sich dar, sobald man sie nur um ihrer selbst willen, unter dem Gesichtspunkt der rein historischen Fragestellung betrachtet, losgelöst von dem Vorgang, dem sie ihre Entstehung verdanken. Wie will man etwas Sicheres feststellen über die Orte Änon und Salim an sich? Die Geographen verweisen auf ein samarisches Salim, das aber (wie vor allem Zahn nachweist[1]) der im Texte vorausgesetzten Situation nicht entspricht. So unsicher ist die ganze geographische und allgemeine historische Lokalisierung dieser Orte, daß man meinte, ihre Namen seien symbolisch aufzufassen, was aber wiederum mehr

[1]) Kommentar zum Johannesevangelium 6. Aufl. S. 218 f.

als fragwürdig ist. — Weiter: Wie läßt sich die Notiz von V. 24 von der noch nicht erfolgten Gefangennahme des Täufers in Übereinstimmung bringen mit der synoptischen Überlieferung, der man mit Sicherheit glaubt entnehmen zu können, daß Jesus erst nach der Gefangennahme des Täufers aufgetreten sei? Das alles sind Fragen, die von der Historie aus nur mit einem mehr oder weniger hohen Grad von Wahrscheinlichkeit entschieden werden können. „Verisimile est Christum, elapso die festo venisse in eam Judaeae partem, quae vicino erat oppido Aenon, quod in tribu Manasse situm est," bemerkt Calvin zu diesen Angaben des Textes, ohne über das Wie und Warum weitere Vermutungen anzustellen. Über solch ein lakonisches „es scheint", „es ist wahrscheinlich", werden auch wir in historischer Hinsicht nicht hinauskommen.

Das bedeutet freilich nicht, daß die Richtigkeit dieser oder jener historischen Angabe bestritten sei. Verisimile est will sogar heißen: sie ist glaubwürdig, und man mag sich in Zustimmung zu ihr seine bestimmte historische Vorstellung über den berichteten Vorgang bilden. Es bedeutet aber, daß ein Ausleger wie Calvin an solchen historischen Urteilen kein primäres Interesse hatte. Er wußte noch, daß der Text primär etwas ganz anderes sagen will. Daß bei uns Heutigen sofort alle Aufmerksamkeit sich solchen historischen Feststellungen zuwendet, könnte aber ein Zeichen dafür sein, daß wir dies nicht mehr recht wissen. Ein solches verisimile est läuft also im Grunde auf nichts anderes hinaus als — zum dritten Male sei es gesagt — auf die grundsätzliche Relativierung der historischen Fragestellung als solcher. Wir glauben, daß mit einem solchen zurückhaltenden verisimile est der letzte Sinn der johanneischen Darstellung besser getroffen ist als mit vielleicht scharfsinnigsten historischen Vermutungen kritisch oder apologetisch eingestellter Exegeten, die sich damit nicht begnügen wollen. Wenn ein Beweis aus den historischen Spuren des Lebens Jesu zu führen ist, so kann es nur der sein für seine Kenose, für sein volles Eingehen in die Sphäre des irdischen, menschlichen Daseins. Zu dieser Kenose, zu seiner wirklichen Menschwerdung gehört es geradezu, daß wir über eine gewisse Wahrscheinlichkeit in Dingen des äußern Verlaufs seines Lebens nicht hinauskommen. Noch in ganz anderen Gründen also als in denen, die die moderne historische Kritik anführt, liegt es begründet, daß ein sogenanntes wissenschaftliches Leben Jesu nicht entworfen werden kann. Die evangelische Geschichte ist im strengsten Sinne glaub-würdig. Nur glaubwürdig sind wir zu sagen vielleicht versucht, solange wir nicht zur Einsicht gekommen sind, daß bloße Glaubwürdig-

keit in dieser Sache mehr ist als stärkste sogenannte historische Gewißheit[1]).

Mit diesen Erwägungen über die äußere Situation haben wir uns den Weg freigemacht zu ungehemmtem Eintreten auf die aus diesen historischen Angaben sich ergebende innere Situation als dem eigentlichen Gehalte des Textes.

Was in diesen Versen zunächst sichtbar wird, ist die volle Gleichzeitigkeit, das ununterscheidbare Nebeneinander von zwei Täufern. Johannes tauft, aber auch Jesus tauft. Johannes ruft zur Buße. Aber auch Jesus ruft zur Buße. So als ob zwischen ihm und dem Täufer der unermeßliche Unterschied gar nicht bestünde, der sie in Wahrheit voneinander trennt. Und doch besteht dieser Unterschied in voller Kraft auch in diesem Augenblick. Jesus ist mehr als nur der Bußprediger, der die Menschen aus dem Schlafe erwecken will. Jesus ist der Tagesanbruch, auf den der Bußruf nur hinweisen kann, der Tagesanbruch, der diesen Ruf überhaupt erst auslöst und gültig macht. Jesus ist der Messias, Johannes nur sein Vorläufer. Es kann keine Rede sein, daß dies hier (wie einige Exegeten meinen) auch nur für einen Moment verschleiert werde. Auch nicht durch einen taktischen Entschluß Jesu selber, der sich (so Godet und Zahn) durch die Unreife des Volkes bewogen gefühlt habe, sich von der eigentlichen messianischen Linie zurückzuziehen und sich der nur vorbereitenden Tätigkeit zu widmen, die des Täufers Aufgabe war, sozusagen also „sein eigener Vorläufer zu werden" (so Godet zur Stelle). Wie soll man sich das vorstellen? Vorläufer zu sein, hat doch nur dann einen Sinn, wenn Einer da ist, der nachkommt. Beim Täufer trifft das zu.

[1]) Vgl. hiezu noch folgende zwei Stellen aus Calvin: Im Genfer Katechismus wird bei Besprechung des zweiten Artikels an der Stelle „gelitten unter Pontius Pilatus" der Schüler gefragt: „Warum sagst du nicht einfach mit einem Worte: gestorben, sondern fügst gar noch den Namen des Landpflegers bei, unter dem er gelitten hat?" Antwort: „Das soll nicht die Glaubwürdigkeit des Berichtes erhöhen, sondern soll uns sagen, daß sein Tod mit einer Verurteilung verbunden war" (id non ad historiae fidem modo spectat, sed ut sciamus mortem einus conjunctam cum damnatione fuisse). Und in der Antwort an Sadolet findet sich die Stelle: „Es steht wirklich so: Der Christenglaube darf nicht auf menschliches Zeugnis gegründet, nicht auf unsichere Meinung gestützt, nicht mit menschlicher Glaubwürdigkeit unterbaut sein, sondern er muß durch den Finger des lebendigen Gottes uns ins Herz geschrieben sein, daß ihn kein Irrtum oder Blendwerk übertünchen kann ... Ist es denn Gottes Wort, auf das ich mich stütze oder nur Menschenwort? Was willst du mit einem solchen Unglücklichen anfangen? Läßt du ihn Umschau halten, ob er nicht ein paar Gelehrte findet, auf deren Urteil er sich beruhigt hinlegen kann? Ach, nicht einmal Atem schöpfen läßt ihn der Feind in dieser Zuflucht!"

Das macht ihn ja zu dem wirklichen Vorläufer, der er ist. Er darf Menschen aufwecken, denn der Tag ist wirklich angebrochen. Es könnte ja auch unberufene Bußprediger geben, solche, die die Menschen im Schlafe stören, auch wenn weit und breit noch kein Morgenlicht zu sehen ist. Es ist nicht immer Zeit zum Aufstehen. Religiöse Erweckung hat einen Sinn, aber nur dann, wenn Gott wirklich im Kommen ist. Hier ist er im Kommen. Und das unterscheidet den Bußruf des Täufers von allem selbstgemachten, eigenwilligen und voreiligen zur Buße Rufen. Johannes darf es wagen, die Binden und Pflaster wegzureißen von der Wunde: denn der Arzt steht vor der Türe. Er darf das Volk bis an den Rand des Abgrundes führen, der die Menschen von Gott trennt: denn der die Brücke schlagen kann und will, wartet schon auf der andern Seite. Der Christus ist da. Er war schon da, ehe Johannes zur Buße rief. Das Rufen des Täufers verhält sich zum Kommen Jesu, obwohl dieser zeitlich nach ihm erscheint, wie das Echo sich verhält zur eigentlich rufenden Stimme, wie der strömende Bach zum Gefälle des Berges. Daß dies sein Verhältnis zu Jesus ist, darin liegt die ganze Notwendigkeit seiner Mission. Man nimmt ihr diese Notwendigkeit und damit ihr Recht, man stellt alles in Frage, wenn man Jesus auch nur „für den Augenblick (sachlich) auf denselben Punkt versetzt wie Johannes" (Godet). Eben um der Wassertaufe des Johannes ihr inneres Recht zu geben, um sie nicht zur willkürlichen Handlung eines Beliebigen zu machen, man ist versucht zu sagen: um sie aus der Sphäre eines allgemeinen Symbols zur Dignität eines wirklichen Sakramentes zu erheben, eben darum darf keinen Augenblick ein Zweifel darüber bestehen, wer Jesus ist, und wer Johannes ist.

Als zwei Wanderer also, die sich auf gleicher Höhe des Berges treffen und nun beieinander stehen, so stehen der Christus und sein Vorläufer nebeneinander. Ganz und gar verschiedener Herkunft, verschiedenen Weges sind sie. Während der eine erst emporsteigen will zum Gipfel, der unerreichbar über ihm liegt, kommt der andere schon davon her und bringt Kunde davon hernieder und macht damit jeden weitern Aufstiegsversuch (ganz abgesehen von dessen Aussichtslosigkeit) überflüssig. Aber allerdings: in diesem Augenblick stehen beide tatsächlich ununterscheidbar auf demselben Punkte. Der von oben Kommende ist in die Region des erst Aufsteigenden und dieser dadurch in die Nähe des von oben Gekommenen getreten: der Messias in die Sphäre des prophetischen Ringens um Gott, der Prophet in den Bereich der messianischen Erfüllung. Damit ist in der Tat eine eigentümliche Lage entstanden: das göttliche Tun hat sich scheinbar seines Charak-

ters als göttliches Tun entkleidet. Der Christus tut, was ein anderer als er auch tun kann, das menschliche Tun aber hat an Bedeutung gewonnen: die Bußpredigt, der Ernst eines strengen Reinigungsweges erscheint durch Christus legitimiert. Und die Frage entsteht: Was ist nun noch für ein Unterschied zwischen Johannes und Christus und ihrem beidseitigen Tun und Sein? Was spricht dafür, daß der eine von diesen beiden, die — auf ihre tatsächliche geschichtliche Lage und Erscheinung gesehen — ununterscheidbar nebeneinander stehen, tatsächlich „von oben" kommt? Daß hier wirklich der Vorläufer neben dem Gesendeten, der Gesendete neben seinem Vorläufer steht? Was unterscheidet den, der hier auftritt mit dem Anspruch, der Eine zu sein, neben dem kein Zweiter mehr Platz hat, von diesem Zweiten, der nun doch auf gleicher Höhe neben ihm steht?

Wir wissen von früher: es gibt kein solches Kriterium! Die Frage darnach ist nicht beantwortbar. Denn sie ist falsch gestellt. Das Inkognito des Messias ist ein vollständiges, sonst wäre er nicht mehr der Messias. Dieses Inkognito lüften wollen, heißt ihm seine Krone rauben. Die Antwort auf diese Frage kann also nur darin bestehen, daß diese Frage als solche aufgehoben wird. Aber damit diese Antwort gegeben werde, muß die Frage wirklich gestellt sein.

Und nun wird sie gestellt:

V. 25. So kam es nun durch die Jünger des Johannes zu einem Disput mit einem Juden über die (rechte) Reinigung. V. 26. Und sie gingen zu Johannes und sagten zu ihm: Meister, der jenseits des Jordan bei dir war, auf den du mit deinem Zeugnis hingewiesen hast, siehe, der tauft und alle gehen (nun) zu ihm (über).

Die Anhänger des Johannes sehen das Auftreten Jesu. Aber weil ihre Augen noch gehalten sind, sehen sie nichts als das blinde geschichtliche Faktum des Nebeneinander zweier Propheten, die ihre Bekenner sammeln. Sie sehen nicht, wer hier neben ihren Meister tritt, und betrachten daher das Auftreten Jesu einfach als das Auftauchen eines neuen religiösen Unternehmens ähnlich dem ihres Meisters. Der Zweck aller solcher Unternehmungen ist immer derselbe: den Menschen einen Weg zu weisen zum fernen Ziel aller ihrer Träume, zur unerreichbaren Höhe, in der die Gottheit thront. *Καθαρισμός*, Reinigung, wird dieser Weg hier genannt. Das Wort stammt aus der Kultsprache (vgl. Joh. 2, 6; Mark. 1, 44; Lukas 2, 22) und gemeint ist damit alles, was der Mensch anstreben kann, um rein und durch Reinigung würdig zu werden der Begegnung mit seinem Gotte. Das Symbol solcher Reinigung ist eben die Taufe. Aber welches ist der

beste, der sicherste dieser Reinigungswege? Welches ist die wahre Taufe? Um diese Frage entbrennt nun der Streit. Er muß entbrennen, sie muß ernst, bis aufs letzte ernst genommen werden, die „religiöse Frage", solange man noch nicht im Ernste vor jener andern Frage steht, ob es überhaupt einen Weg vom Menschen zu Gott gebe. Es liegt ferners in der Natur dieses Streites, daß er sofort zum Streit um Personen, zum Streit um die Führer wird, die diesen Weg zu weisen vorgeben. Solange man das Tagesgestirn noch nicht sieht, das der ganzen Nacht ein Ende macht, ist der Streit über die Sterne erster und zweiter Größe, die diese Nacht erhellen, ein wichtiger Streit. Dem, der bisher Führer war, tritt ein anderer gegenüber. Wer ist der wahre? So kommt es zum Disput, zum bitter ernsten „religionsgeschichtlichen" Vergleich, zur Apologetik, zur leidenschaftlichen Parteinahme für den eigenen Glauben. Was sollte auch anders zu erwarten sein? „Nam hominis persona occupati doctrinae minorem habebant curam", und „quo minus doctrinae instructi erant, eo confidentius ad disputandum se ingerunt," sagt Calvin treffend zur Stelle. Mit einem Juden kommt es zum Disput. Das ist nicht zufällig so. Wenn eine Religionsgemeinschaft etwas zu wissen meinte über die „Reinigung", über den wahren Weg des Menschen zu Gott, so war es die jüdische. Der Streit der Anhänger der beiden Wege über Jesus, welcher beiden als dritte Möglichkeit gegenüberzutreten scheint, kam in vollen Gang.

Was entscheidet in diesem Kampfe? Nun, was entscheidet über den Aufstieg oder Niedergang, das Recht oder Unrecht irgendwelcher im weiten Felde der Religionsgeschichte auftretenden Geistesbewegungen? Ist es nicht diese Geschichte selber? Das heißt die Macht und Kraft, mit der eine solche Bewegung in der Geschichte sich Geltung zu verschaffen weiß, oder dann die Ohnmacht und Unkraft, in der sie anderen glücklicheren Konkurrenten gegenüber unterliegt? Banal gesagt: der Erfolg! Das gilt auch für die sogenannten religiösen Bewegungen. Man merke sich das wohl! Wer Gott in der Geschichte sucht, weil er ihn anderswoher nicht erkennen kann oder erkennen will, der muß sich klar sein darüber, daß er ihn sucht auf einem Felde und Boden, auf dem es nur ein Auf und Nieder vieler Götter und keinerlei gewisse Antwort über den wahren Gott gibt. Wer weiß, wo der Gott, den du heute in dem Stücklein Geschichte findest, das du gerade zu überschauen vermagst, morgen sein wird! Geschichte heißt grundsätzlich Relativität. Absolutheit gibt es hier keine. Von der geschichtlichen Mächtigkeit und Expansionskraft einer religiösen Bewegung auf deren Wahrheit schließen wollen, bleibt ein gewagtes

Experiment. Es wird freilich unternommen. Es muß unternommen werden, es bleibt gar keine andere Wahl, solange man nicht von anderswoher geöffnete Augen über den wahren Gott hat. Kein Wunder, daß die Johannesjünger mit der Klage: „Alle gehen (nun) zu ihm (über)" aus ihrem Disput heraus vor ihren Meister treten. Es ist bitter, das Erbleichen des Sternes, dem man bisher vertraut hatte, miterleben zu müssen, weil ein neuer glänzenderer Rivale aufzusteigen scheint.

V. 27. Johannes antwortete und sprach: Ein Mensch kann nichts nehmen, es sei ihm denn gegeben vom Himmel.

Das ist die Antwort des Täufers auf die Klage seiner Anhänger. Johannes spricht, indem er das sagt, nicht — wie Zahn meint — „eine für jeden frommen Juden selbstverständliche Wahrheit aus, welche ihm jede neidische Eifersucht verbietet", sondern er gibt konkrete Antwort auf eine konkrete Klage. Der ganze Sinn der Stelle hängt daran, daß man das sieht. Die Klage seiner Jünger betrifft den scheinbar wachsenden Erfolg Jesu. Also redet auch Johannes (das ist verschiedenen Auslegern gegenüber entschieden festzuhalten) in seiner Antwort von Jesus. Und was sagt er von ihm? „Ein Mensch kann nichts nehmen, es sei ihm denn gegeben vom Himmel." Das ist nichts anderes als eine Messiaserklärung. Jesus hat Erfolg laut eurer Klage; er soll ihn auch haben, denn er gehört ihm. Er ist ihm vom Himmel gegeben. Mit dem ersten Worte schon läßt der Täufer keinen Zweifel, was er von Jesus hält. Er ist der Messias. Man beachte wohl: nicht weil er den ihm von den Johannesjüngern zugeschriebenen Erfolg hat, ist er der Messias („ein Mensch kann nichts nehmen!"), sondern er hat Erfolg, weil er der Messias ist („es werde ihm denn gegeben vom Himmel!"). Das heißt den Messias recht erkennen. Unvermittelt, abrupt fällt dieses Zeugnis in die Dispute der Jünger hinein. Johannes führt ihre Streitgespräche nicht fort, er bricht sie ab. Er geht von vornherein auf ihre Frage nicht ein, denn sie ist falsch gestellt: Mag es mit dem Konkurrenzkampf der Religionen stehen wie es will, hier handelt es sich wesentlich um etwas anderes. Als neue religiöse Bewegung, als neue Methode der Reinigung des Menschen betrachtet, ist das, was Jesus ist und tut, gar nicht zu verstehen. Dieser Jesus ist nicht ein Licht neben Lichtern. Er ist der Tagesanbruch, vor dem alle, auch die hellsten Lichter erbleichen. Mit seinem Erscheinen wird es klar: alle Versuche des Menschen, von sich aus den Weg zu Gott zu finden und andern zu zeigen, gehören auf die eine Seite, sie stellen sich dar als Versuche, sich etwas „zu nehmen",

was man sich niemals nehmen kann. Auf der andern Seite aber steht in einsamer Majestät die Möglichkeit, daß einem von oben gegeben werde, was keiner von unten nehmen kann. Diese Möglichkeit wird hier aufgestellt, und indem sie aufgestellt wird, ist die große Krisis da über alle die tausenderlei Möglichkeiten auf der andern Seite. Selbstverständlich waltet schon hier unausgesprochen die Einsicht, daß auch das, was Johannes tut und ist, unter diese große Krisis fällt, insofern haben auch diejenigen Ausleger recht, welche Johannes in diesen Worten von sich selber reden lassen. Denn es ist klar: Johannes spielt nicht nur in seinem Worte, er stellt die Möglichkeit dieser Krisis nicht nur als gedankliche Möglichkeit auf. Es ist keine bloß spekulative Erwägung, es ist eine höchst reale, seine eigene Existenz mit betreffende Erkenntnis, die er hier ausspricht. Er könnte diese Möglichkeit des Weges von oben nach unten, der alle Wege von unten nach oben aufhebt und erledigt, gar nicht aufstellen, gar nicht denken, wenn sie nicht in Jesus tatsächlich vor ihm stünde. Es wird hier also nicht in einer irgendwoher bezogenen Sentenz eine allgemeine Voraussetzung aufgestellt, damit dann eine Erscheinung wie die Jesu unter sie subsumiert und so eine Regel des Verhaltens ihm gegenüber gewonnen werde, sondern Jesus selber ist die Voraussetzung, die den, der ihn wirklich erkannt hat, dazu zwingt, diesen unerhörten neuen Weg zu sehen, den Weg Gottes zum Menschen, einen Weg, der ein a priori für sich darstellt, eine völlig neue, allen bisherigen religiösen Kategorien absolut kritisch gegenüberstehende Kategorie. Die Antwort des Johannes bedeutet nichts anderes als die Aufstellung dieses a priori, die Proklamierung dieser neuen Kategorie eigner Majestät.

V. 28. Ihr selbst seid meine Zeugen, daß ich gesagt habe: Nicht ich bin der Christus, sondern (nur) vor jenem hergesandt.

Der in V. 27 allerdings verhüllt ausgesprochenen positiven Bezeugung der Majestät Jesu wird hier unverhüllt die negative Bezeugung der Nicht-Majestät des Täufers hinzugefügt. Ich bin, sagt der Täufer in diesem Worte, nicht der Messias. Es ist nichts neues, sondern nur die voll gegen ihn selbst gerichtete Konsequenz aus der eben ausgesprochenen Erkenntnis, die der Täufer hier zieht. Die Voraussetzung ist: Jener Jesus (von dem die Jünger sprachen) ist der Messias. Indem der Messias kommt, wird alles, was nicht er selber ist, degradiert, herabgesetzt. Die neue Grenze erscheint, die unten und oben von einander trennt, und zwar erscheint sie oberhalb auch der höchsten menschlichen Möglichkeiten, zu denen wir uns immer erheben mögen. Das Bekenntnis zum Messias wird zu Selbstaufhebung

dessen, der es bekennt. Die neue Kategorie tritt in Kraft. Und in der Notwendigkeit, mit der sie in Kraft tritt, zeigt sich nur, wie unausweichlich sie sich dem aufdrängt, der sie einmal gesehen hat. Der Messias ist eben kein Trugbild. Er ist im Kommen. Man kann nur noch auf die Seite treten und ihm Platz machen und ihn damit bezeugen.

Daß der Täufer sich dieser Notwendigkeit aber wissentlich und willentlich unterzieht, daß der Täufer seine Aufhebung, sein Zurücktretenmüssen (im Gegensatz zu seinen Anhängern, die nur die Macht des stärkeren Konkurrenten beklagen) positiv wertet, daß er nicht davon überrumpelt wird und darum nicht davor zurückschreckt, sondern im Gegenteil sein Abtretenmüssen als den letzten Sinn seines eigenen Lebens im Dienste Gottes, als das Ergebnis seiner eigenen Erkenntnis und Botschaft begreift: das ist sein Besonderes. Das hebt ihn nun allerdings selber hoch hinaus über alle die, welche gleich ihm auch in irgendeiner Gestalt einen Weg der Reinigung gingen, und über die nun (gleich ihm) die große Aufhebung kommt. Er ist nicht mehr als alle diese, er ist auch nicht der Messias, die Grenze, die Gott von den Menschen scheidet, geht auch oberhalb seiner Person durch, auch seine Taufe ist entwertet[1]: vgl. Joh. 1, 26 und 3, 26. Aber daß er das gar nicht anders haben will, daß er einsieht, wie es steht zwischen Gott und den Menschen, daß er einsieht, daß er grundsätzlich im besten Falle nicht mehr kann als mit allen anderen, mit der ganzen Religionswelt auf den warten, hoffen und hinweisen, der nicht mehr von unten, sondern von oben kommt, das macht ihn zu dem, der er ist: zum wirklich auf den Messias Hinweisenden. In diesem seinen Tun aber ist Sendung. Er könnte nicht auf ihn hinweisen, wenn er ihn nicht erkannt hätte, und er könnte ihn nicht erkannt haben, wenn ihm nicht selber von oben die Augen geöffnet worden wären. Worüber? Eben über seine eigene Vorläufigkeit, darüber, daß alles Bemühen des Menschen um Gott nur dann einen Sinn hat, wenn Gott ihm entgegenkommt, darüber, daß dieses Bemühen also als Selbstwert geopfert werden muß. Aber gerade indem dieses Opfer, das Opfer aller und jeder absoluten Geltung irgend eines religiösen Heilsweges gebracht wird, bekommt dieses Bemühen einen neuen Wert, es wird zum Zeugnis für den einzigen Heilsweg, den es gibt, den Heilsweg von Gott her zum Menschen hin. In seiner Wehrlosigkeit, in seinem grundsätzlichen Abnehmenwollen vor dem, der zunehmen soll

[1]) Vgl. hiezu Dibelius a. a. O. S. 106. Ich stimme hier wieder mit seinen Aufstellungen und Formulierungen überein, so wenig ich die daran angeknüpften Urteile teile.

(V. 30), liegt der Sinn und Wert, die neue Art von „Absolutheit" des Glaubens des Täufers, des Glaubens an Jesus, des Nichtglaubens an sich; in ihrem Sterbenwollen liegt die Bedeutung der wahren Messiasreligion. Der Täufer behauptet im Gespräch mit seinen Jüngern nicht seine autoritative Geltung als Verkündiger des wahren Heilsweges, er benützt die Höhe, auf der er steht, vielmehr, um demonstrativ von ihr herabzusteigen. Eine merkwürdige Demonstration, eine seltsame Missionsmethode: aber ist es nicht die wahrhaft überzeugende, die Demonstration, um derentwillen das Zeugnis dieses Mannes seine Einzigartigkeit hat. Nicht umsonst hat er laut dem Zeugnis der Synoptiker den Namen des größten aller Adventszeugen empfangen von dem Einen, mit dem es Weihnacht geworden ist (Matth. 11, 11).

V. 29. Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam. Der Freund aber des Bräutigams, der daneben steht und ihn hört, freut sich über die Stimme des Bräutigams. Dies ist nun völlig meine Freude.

Der Täufer hat den Messias erkannt. Die Echtheit seiner Erkenntnis erweist sich darin, daß er es ablehnt, ein Kriterium aufzustellen, an dem die Sendung dessen, der von oben kommt, geprüft werden könnte. „Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam." Das heißt: Jesus ist der Messias, weil er es ist. Es tritt dem Täufer etwas entgegen, das ist kräftiger als sein Bußruf (1, 26), hilfreicher und erlösender als der Ernst seiner Frömmigkeit (1, 29). Es tritt ihm Einer entgegen, an dem erkennt er eine nicht nur relative, sondern die absolute Überlegenheit allem, allem gegenüber, was dem Menschen an religiösen Wegen und Werten zur Verfügung steht (1, 32—34), Einer, der der Eine ist, der „Bräutigam", der als Einziger von allen die Braut hat, also des Besitzes teilhaftig ist, den man sich nicht nehmen, den man nur bekommen kann (3, 27), wenn man dazu erwählt ist. Jesus ist dieser Erwählte.

Sicher liegt in dem hier gewählten Bräutigamsgleichnis ein Anklang an die synoptische Stelle Mark. 2, 18 ff., darüber hinaus aber die auch sonst im Neuen Testament vorliegende Beziehung auf die Gemeinde als Braut Christi. „Bräutigam ist der, dem die Braut folgt", wie schon Bengel zur Stelle sagt. Man denkt wieder an das V. 26 von den Johannesjüngern behauptete Zuströmen der Leute zu Jesus. Aber hüten wir uns, bei dieser Beobachtung aus dem Erkenntnisgrund unter der Hand einen Realgrund werden zu lassen. Daß Jesus der Christus ist, kann aus der um ihn sich bildenden neuen Gemeinde erkannt, aber es kann nicht daraus begründet werden.

Für die aus dieser Messiaserkenntnis fließende positive Wertung der doch so gründlich entwerteten Stellung des Täufers aber ist hier aus demselben Bräutigamsgleichnis der unvergleichliche Ausdruck der Mitfreude des Freundes gewonnen. Indem der Messias erscheint, kann von allen andern Verkündigern Gottes nur noch das Negative ausgesagt werden, daß sie das eine entscheidende Wort Gottes nicht haben. Nur eine Stimme ist echt, nur ein Wort ist legitim. „Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam." Diese Stimme erklingt, dieses Wort fällt nun und setzt alle anderen Stimmen und Worte außer Kurs und Kraft, selbst die prophetische Stimme des Täufers. Der Kleinste im Himmelreich wird fortan größer sein als dieser (Matth. 11, 11). Aber trotzdem: „Der Johannes des vierten Evangeliums ist kein tragischer Charakter", nicht in Bitterkeit, „nein, in bewußter Freude weist er auf den hin, den zu finden, für den zu zeugen der Zweck seiner eigenen Berufung war" (Dibelius)[1]. Er kann das, weil er der Freund des Bräutigams ist. Auch hinter seinem Dienst steht als Letztes Erwählung. Er ist als der Geopferte, der Entwertete, der Gesendete (V. 28). Und das ist ganz und gar seine Freude. Das gibt seinem Dienst, seinem Geopfertwerden den Glanz. Seine Taufe ist nur Wassertaufe, aber sie ist gerade als solche Nur-Wasser-taufe voll göttlicher Verheißung. Denn gerade dieses „Nur", diese Entwertung und Entleerung weist hin auf eine Erfüllung: jetzt jedenfalls, d. h. jetzt, da der von Gott Kommende da ist. Nur durch sein Erscheinen bekommt das Tun des Täufers diesen Sinn, aber dadurch bekommt es ihn wirklich. Erst das Ziel, dann der Wegweiser, der darauf hindeutet, obwohl der Wanderer immer zuerst auf den Wegweiser stoßen wird, ehe er nur das Ziel zu Gesichte bekommt. Aber vom Ziel her empfängt der Hinweis dann auch seine Kraft. Er bleibt Hinweis, aber er ist Hinweis, der wahrlich nicht ins Leere mehr weist.

V. 30. Jener muß wachsen, ich aber abnehmen.

Man kann den ganzen Vorgang, der sich zwischen Jesus und dem Täufer abspielt, auch anders betrachten. Man kann im Schicksal des Täufers nur jene brutale Pragmatik eines tragischen Überholtwerdens des Frühern durch einen erfolgreicheren Spätergekommenen erblicken. Der erste geschichtliche Eindruck wird immer wieder dieses Bild ergeben. Und wer nicht tiefer sieht, wird wenn auch unter allerlei Abschwächungen zu Gunsten der dem Täufer und seiner Sekte gegenüber erfolgreicheren jungen christlichen Gemeinde mit ihrem Messias, bei diesem Bilde bleiben. Es ist weithin das herrschende. Dieser rein pragmatischen Betrachtung wird hier von Anfang an der Riegel ge-

[1]) a. a. O. S. 110.

schoben. „Er muß wachsen, ich aber abnehmen.“ In aller Pragmatik, mit der sich dieses Zurücktreten des Frühern vor dem Spätern sicher abgespielt hat (und die Auseinandersetzung mit der sogenannten Täufersekte mag so hart und leidenschaftlich gedacht werden, als man will), in diesem Überholtwerden steckt eine höhere Notwendigkeit als diejenige des Zurückweichens des geschichtlich Schwächeren vor dem Stärkeren: „Der dort muß wachsen, ich aber abnehmen.“ Das Abnehmen des Täufers ist nicht blindes Schicksal. Es ist zu allerletzt ein bloßes Unterliegen im Konkurrenzkampfe. Denn hier handelt es sich — wir denken an alles Gesagte — gar nicht um Konkurrenz zweier gleichwertiger religiöser Bewegungen, sondern um das Ende aller bloß religiösen Begegnung und Bemühung des Menschen überhaupt. Und darum kann auch das Wachsen Jenes nicht verstanden werden als das nur zu gewöhnliche Sichausbreiten einer neuen Sekte oder Kirche, sondern was sich ausbreitet, ist die Krisis, die durch das Erscheinen des Christus unaufhaltsam über das ganze weite Feld selbstherrlicher religiöser Möglichkeiten und Erscheinungen hereinbricht. Das muß so sein! Denn er ist wirklich der Messias. Dieses δεῖ, dieses „muß“, nimmt dem Schicksal des Täufers alles bloß Zufällige, Willkürliche. Es gibt seinem Leben seinen letzten Sinn. Wer göttliche Notwendigkeit in seinem Abnehmen sieht, der kann abnehmen. Es ist keine Frage, daß auch hier wie überall im Johannesevangelium keinerlei Interesse an der Pragmatik des Geschichtsverlaufs als solcher genommen wird. Alles Gewicht liegt an der Herausarbeitung des Sinnes dieser Pragmatik. Aber ist es methodisch gehandelt, deswegen der Darstellung des vierten Evangeliums gegenüber ständig über Vergewaltigung des historischen Tatbestandes zu klagen? Könnte nicht auch jenes auf die innere Linie des Geschehens sich richtende Interesse, von dem sich das vierte Evangelium leiten läßt, in eminentem Sinne ein historisches Interesse genannt werden? Ist nicht vielleicht doch der wirkliche Täufer in diesen Worten wirklich wiedergegeben, der historische Sinn seines Lebens und aller seiner Worte tatsächlich auf seine letzte Formel gebracht?

Mit diesem Gewichtlegen auf die innere Linie des Geschehens hängt eine Stileigentümlichkeit des vierten Evangeliums zusammen, die schon oft beobachtet worden ist: Das Zurücklassen der konkreten Ausgangssituation in seinen Reden von dem Augenblicke an, wo die Rede, das Gespräch so weit geführt ist, daß diese innere Linie wirklich erreicht ist. Man hat auch hier von V. 31 an den Eindruck, es trete der Täufer zurück, und es komme die eigentliche letzte Wahrheit über den Christus einfach als solche zu Wort und Ausdruck. Das Evangelium will ja

auch als Ganzes genommen nichts anderes sein als die anonyme apostolische Stimme, in der sich diese Wahrheit selber ausspricht.

V. 31. Der von oben kommt, ist über allen. Der von der Erde ist, ist von der Erde und redet von unten her. Der aus dem Himmel kommt, ist über allen.

Das Zusammentreffen Jesu mit dem Täufer erweist sich als die große Krisis, die die ganze Lage zwischen Gott und dem Menschen von Grund auf verändert, und deren Ergebnis in V. 30 zum Ausdruck gekommen ist: „Er muß wachsen, ich aber abnehmen." Der nun mit V. 31 eingeleitete Schlußabschnitt der Täuferrede bietet die endgültige Charakterisierung der neuen durch Christus vermittelten Erkenntnis Gottes im Gegensatz zu allem Gott erkennen-wollen von unten her. Was der Messias ist und wirkt, tritt nun zum Schluß ins volle Licht.

Nicht ganz leicht ist das richtige Verständnis gleich der ersten Bestimmung. Eines jener scharfen, ans Nikodemusgespräch anklingenden Gegensatzpaare tritt auf; von oben, vom Himmel — von der Erde. Man ist erinnert an paulinische Stellen wie jene berühmte aus dem Auferstehungskapitel 1. Kor. 15, 47. Der erste und der zweite Adam werden dort mit denselben kontradiktorischen Prädikaten von einander unterschieden. Allerdings nicht um in ihrer Unterschiedenheit endgültig auseinanderzufallen, sondern im Gegenteil, gerade um ihre Ineinssetzung geht es. Aber diese Ineinssetzung soll nicht als ein auf irgendeinem naturhaften Wege sich vollziehender Prozeß gedacht werden, sondern er ist das Wunder der in der Auferstehung zu einem neuen, zweiten Schöpfungsakte ausholenden Gottes. Der ganze polemische Sinn jener viel umstrittenen paulinischen Stelle hat seine Spitze gerichtet gegen ein von Anfang an gegebenes, wenn auch vielleicht in einem Werdeprozeß sich auswirkendes Ineinsgesetztsein des irdischen und des himmlischen Menschen. Ein solches als ursprüngliche, naturhafte Gegebenheit genommenes Vorhandensein des Göttlichen in den Menschen, in denen es eben vorhanden ist, und die darum Pneumatiker heißen, ist die Grundauffassung der orientalischen Volksfrömmigkeit, wie sie auch die spätjüdischen Rabbinen und alexandrinische Gelehrte wie Philo beeinflußt hat[1]). Das neutestamentliche Denken rechnet an solchen Stellen wie der vorliegenden mit dieser Auffassung ab. Es ringt um Abgrenzung ihr gegenüber. Eine solche einschneidende Grenzbereinigung liegt 1. Kor. 15, 47 vor und auch in unsere Stelle. Scharf und schroff wird das allzu leicht

[1]) Das hat gerade zu dieser Korintherstelle in ausführlicher Weise Reitzenstein nachgewiesen in „Das iranische Erlösungsmysterium" S. 104 ff.

(sei's spekulativ, sei's mystisch) Ineinsgesetzte auseinandergetrennt. Daß Göttliches zum Menschlichen komme, zum Menschlichen werde, das ist nichts Selbstverständliches. Es besteht keine irgendwie direkt gegebene, direkt realisierbare Kontinuität, kein festes, ruhendes Verhältnis wie etwa das zwischen Idee und Wirklichkeit zwischen hüben und drüben, zwischen unten und oben, zwischen dem wirklich Himmlischen und dem real Menschlichen. Aber ist denn Scheidung das letzte Wort? Kommt Gott nicht zum Menschen? Doch, aber daß es geschieht, ist nie und nimmer ein sowieso Gegebenes, ein menschlich Erreichbares, Erdenkbares: das ist ein Akt, das geschieht und zwar nicht durch eine Bewegung von unten nach oben, sondern durch die wunderbare Bewegung des Oben nach unten. Und zwar ist dieses Oben so radikal, so grundsätzlich oben, daß alles, was man bisher auch als „Oben" kannte, zum Unten wird. Der, der nun wirklich und wahrhaftig von oben kommt und von oben kommt, der ist über allen. Sein Kommen ist nicht zu verwechseln mit einem der Ausflüsse aus obern Lichtwelten oder Engelwelten, wovon ringsum in der das neutestamentliche Zeugnis umgebenden Religionswelt in Kult und Spekulation so viel die Rede war. Es ist ein allen diesen theosophischen und gnostischen Möglichkeiten gegenüber einzigartig dastehender Akt eigener Kategorie, ein wirklich reiner Akt Gottes selber, der nun in seiner ganzen majestätischen Einsamkeit in Christus in Erscheinung tritt[1]).

Als mitten drinstehend in diesem Vorgang, im Akt dieses Überholtwerdens des bisherigen Gottesverhältnisses durch das im Christus von oben kommende Wahre hat sich der Täufer eben begriffen (V. 30). Und nun ist die dadurch neu geschaffene Lage auf ihren ersten Ausdruck gebracht: „Der von oben Kommende ist über allen, der von der Erde ist, ist von der Erde und redet von unten her." Alles, was bisher über den Weg zu Gott gedacht und ausgesprochen worden ist, ist nun im Lichte der neuen Tatsache erkannt als ein „Reden von unten her",

[1]) Vgl. hiezu auch Karl Barths Auslegung von 1. Kor. 15 („Die Auferstehung der Toten"): „Der δεύτερος ἄνθρωπος ist ἐξ οὐρανοῦ," sagt Barth zu dem zitierten V. 47, „das ist aber für uns allezeit das Nichtgegebene, das nur von Gott Gegebene, das absolute Wunder. Hier können wir nur glauben, nicht schauen." S. 117 a. a. O. Und dazu nehme man folgende Erklärung Reitzensteins, der a. a. O. S. 109 zur Stelle sagt: „Es ist das neue Faktum, welches Paulus zwingt, die rabbinische Quelle umzugestalten und gegen sie zu polemisieren . . . In Philos Quelle gibt es von Anfang an irdische und himmlische Menschen . . . Bei Paulus (aber) stimmt die Anschauung ganz zu der Grundüberzeugung ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, die Bousset mit Recht als Grundlage seiner Christologie bezeichnet."

auch wenn es noch so sehr von oben her geredet schien. „Der aus dem Himmel kommt, ist über allen."

V. 32. Was er gesehen und gehört hat, davon zeugt er, und sein Zeugnis nimmt niemand an.

Indirekt, höchst indirekt vollzieht sich die Wirksamkeit des von oben Kommenden. Er ist Zeuge, nicht mehr. Er tritt in die Reihe aller derer, die von Gott reden, wenn auch nur um sofort aus dieser Reihe zu treten. Er er-zeugt das Göttliche nicht, indem er davon redet, d. h. er führt die Menschen nicht auf irgendwelchen Wegen physisch-naturhaft oder psychisch-erlebnishaft direkt hinein in die Verbindung mit dem Göttlichen. Er be-zeugt es einzig. Aber er bezeugt es in seiner Wirklichkeit. Es ist, und er hat es gesehen und gehört. Denn er kommt davon her. In Träume, in Spekulationen, in mystische Erfahrungen oder religiöse Traditionen kann man andere Menschen direkt einführen, „einweihen", nennt man es, in die Wirklichkeit Gottes nicht, sie kann man nur wahrnehmen und bezeugen, und auch dies nur, sofern man sie wirklich kennt.

Und auch darin ist sein Werk, von außen gesehen, höchst bescheiden, höchst fragwürdig, als es keinen Erfolg hat. „Niemand nimmt sein Zeugnis an." Das ist trotz aller scheinbaren oder wirklichen Anfangserfolge des Christus (vgl. V. 22—26) das, was grundsätzlich und endgültig über ihn und sein Wirken gesagt werden kann. Das Grundsätzliche und Endgültige an seiner Erscheinung ist sein Leiden, sein Nichterfolg, sein Untergehen. Um so reiner erscheint dadurch nur der Charakter seines Zeugnisses eben als Zeugnis, das in sich selbst gültig ist, das darum nicht auf Erfolg, sondern rein nur auf seine eigene Glaubwürdigkeit abstellt. Er ist der Messias, weil er es ist. Das kann auf keinem andern Wege eindringlicher gesagt werden als in seinem Verworfenwerden von den Menschen. Nicht einsehbar, nicht irgend einem Kriterium zugänglich ist sein Werk. Sonst würde er seine Anhänger gewinnen und bei sich halten können. Hier aber versagen alle Kriterien. Hier ist der sich zu ihm Bekennende auch in der Stunde furchtbarster Erniedrigung des Meisters ganz und gar allein auf diesen selber angewiesen. Man kann sein Zeugnis nicht „annehmen", wie man sonst eine Wahrheit annimmt und ihrer gewiß bleibt, auch wenn sie sich nicht sofort durchsetzen wollte. Man kann hier nur eines: glauben ohne Grund und Kriterium.

V. 33. Wer sein Zeugnis annimmt, der hat damit (nur) besiegelt, daß Gott wahrhaftig ist.

Und doch gibt es ein „Annehmen" auch dieses Zeugnisses, aber dieses Annehmen ist ein Angenommenwerden. Es ist ein über alles

Begreifen hinausgehendes Wunder Gottes, wenn einem die Augen aufgehen über den, den er gesendet hat, ein Wunder nicht kleiner als die Sendung dieses seines Gesendeten selber. Ja, es ist ein und dasselbe Wunder. Seine Sendung vollzieht sich darin, daß er erkannt wird als der, der er ist. Wer ihn also erkennt, sein Zeugnis annimmt, bestätigt damit nicht sein eigenes Verstehen, nicht seine eigene Buße, seinen eigenen Glauben, sondern er bestätigt Gott. Gottes wahrhaftes Da-sein erfährt durch diesen von ihm gewirkten Akt der Erkenntnis und des Glaubens an seinen Gesendeten seine Besieglung.

Grundsätzlicher kann der Aristokratismus des religiösen Heroentums nicht mehr gestürzt werden, als es hier geschieht. Es gibt „Geistesmenschen", Pneumatiker, aber sie sind es nicht auf Grund irgendwelcher natürlichen Veranlagung, nicht durch Blut oder durch Fleischeswillen oder durch Manneswillen, wie es schon im Prolog geheißen hatte (1, 13), sie sind es nicht, weil sie den Weg zu Gott doch gefunden hätten als Elitemenschen, sie sind, was sie sind, weil Gott sich einen Weg zu den Menschen gebahnt hat. Sie sind im buchstäblichsten Sinne seine Erwählten (vgl. Joh. 15, 16). Wieder sehen wir hier in den tiefen Gegensatz, der das neutestamentliche Denken von der es umgebenden Religionswelt der ausgehenden Antike scheidet: während dort mit Pneumatikern, mit „Eingeweihten" und mit Nichtpneumatikern, mit Fleischesmenschen als mit zwei fest gegebenen Menschenklassen gerechnet wurde (entsprechend unserer allerdings sehr viel laueren Unterscheidung zwischen religiös Begabten und religiös Nichtbegabten), werden hier zuerst alle auf den einen Nullnenner gebracht dem Christus gegenüber: V. 31, und nun tritt allerdings eine neue Scheidung ein: V. 33. Aber die hier Ausgeschiedenen sind nicht eine höhere Menschenklasse, sie können sich ihres Ausgeschiedenseins nicht rühmen als eines Besitzes, der ihnen zukomme und andern nicht, sondern sie sind, was sie sind durch den Akt Gottes, der die Seinen herausrettet. Zeichen dieses Retteraktes Gottes sind sie. Alle religiöse Überhebung ist ausgeschlossen. Gott allein hat und behält recht, und alle Menschen haben und behalten unrecht. „Der von oben kommt, ist über allen."

V. 34. Denn der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes. Denn nicht nach einem Maß gibt er den Geist.

Um eigenes Verstehen und Wählen des Menschen kann es sich beim Verstehen und Glauben an das Zeugnis des Christus darum nicht handeln, weil Christus Gottes Wort redet. Und wie wollten Gottesworte irgend einem menschlichen Verstehen als solchem zugänglich werden! Wie wollte es einen menschlichen Gesichtspunkt,

ein menschliches Maß geben, an dem sie gemessen und als Gottes Worte erkannt werden könnten! Sie stammen aus Gottes Geist, und Gottes Geist ist nicht meßbar. Gottes Geist hat sein eigenes Maß. Die volle, restlose, nicht einsehbare und nicht begründbare Autorität des Zeugnisses Jesu wird hier ausgesprochen. Diese Autorität beruht auf der Identität dieses Zeugnisses mit dem, wovon es Zeugnis ist. „Der den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes." Der Sendende und der Gesandte sind zwei und sind als diese zwei doch eins.

Die Folgerichtigkeit, mit der sich dieser Vers, so verstanden, an das Vorhergehende anschließt und zum Folgenden überleitet, scheint mir das Recht zu geben, trotz schwankender Textüberlieferung als Subjekt des Satzes: „ohne Maß gibt er den Geist" Gott einzusetzen. Ich könnte mich aber auch der von Zahn bevorzugten Version anschließen, wonach „der Geist" Subjekt des Satzes wäre („ohne Maß gibt der Geist"), immerhin mit dem doppelten Vorbehalt, daß ich die in diesem ganzen Abschnitt von Zahn bis ins einzelne aufrechterhaltene Beziehung auf den Täufer, die ein geradliniges, sachliches Verständnis fast verunmöglicht, ablehne, ebenso wie ich auch dann das „ohne Maß" in dem qualifizierten Sinne grundsätzlicher Ausschließung aller Meßbarkeit des vom Geiste Gottes Gegebenen verstehen müßte. Daß der Geist hier unvermittelt eingeführt erscheint, kann nach dem in V. 31 eröffneten Gedankengang nicht erstaunen. Das Wirklichwerden der Geistmöglichkeit für den Menschen von Gott her durch Christus ist ja das Thema des ganzen Abschnittes.

V. 35. Der Vater liebt den Sohn und hat ihm alles in seine Hand gegeben.

Die Identität des Zeugen mit dem, den er bezeugt, ist die Identität des Sohnes mit dem Vater. Sie schließt die in dem Vater- und Sohnsein liegende Unterscheidung innerhalb der göttlichen Sphäre nicht aus, sondern ein. Denn es ist keine naturhafte Identität, es ist nicht die Identität gnostischer Götterhaftigkeit. Auch für diese Identität des Gesendeten mit dem, der ihn sendet, gibt es keine übergeordnete Kategorie, als deren Spezialfall sie begriffen werden könnte. Auch sie beruht auf der freien, nicht mehr begründbaren Liebesentschließung Gottes, auf die wir immer wieder gestoßen sind: „Der Vater hat den Sohn lieb." Mit der Monotonie unaufhörlich fallender Hammerschläge geht es durch das ganze vierte Evangelium: es gibt kein Kriterium für Christus, er ist, der er ist, oder er ist nicht mehr, der er ist! In unaufhebbarer Subjektivität steht er vor uns, er kann nie und nimmer Objekt unseres Denkens und Begreifens werden. Oder, möchten wir vielleicht fragen, gibt es etwa doch, einem schmalen Fels-

pfad vergleichbar, eine Möglichkeit, auf eine Höhe oder in eine Tiefe der Einsicht zu gelangen, von wo aus das Geheimnis des Gesendeten für uns übersehbar würde? Vielleicht indem wir hinter ihn zurückgehen auf den, von dem er kommt. Ist etwa Gott, Gottes Göttlichkeit, die übergeordnete Kategorie, in der, durch die sein Messias erkannt werden kann? Ja, sie ist die ihm übergeordnete Kategorie. Aber von Erkennen und Überschauen ist auch hier keine Rede. Denn diese Überordnung Gottes über seinen Messias, diese Unterordnung des Messias unter den, der ihn sendet, ist erst recht völlig undurchschaubar. Es ist die freie, majestätische Ordnung dessen, der als Vater und als Sohn mit sich in Übereinstimmung bleibt: „Der Vater hat dem Sohne alles in seine Hand gegeben." Er ist und bleibt Gott, der seinen Gesandten zu dem macht, der er ist, zu dem Einen, den wir nicht überblicken, nicht erwählen, der vielmehr uns überblickt, uns erwählt ganz und gar, der zu uns ja (oder nein!) sagt in der unaufhebbaren Freiheit seines ihm vom Vater gegebenen Sohnseins.

V. 36. Wer an den Sohn glaubt, der hat ewiges Leben. Wer dem Sohn widerstrebt, der wird kein Leben sehen, sondern Gottes Zorn bleibt über ihm.

„Wer an den Sohn glaubt, der hat ewiges Leben." Ewiges Leben, ist das nicht das Ziel, der letzte Sinn alles dessen, was wir Religion genannt haben? Das Ziel des Mystagogen nicht weniger als das letzte Wort der Spekulation, der Ausblick der Propheten wie die tiefste Sehnsucht des jüdischen Frommen? Und nun wird dieses Wort auch hier ausgegeben als letztes Wort! Freilich — aber hier, hier allein in legitimer Weise. Denn hier, hier allein ohne Übermut, ohne Erschleichung, hier allein ohne das Übersehen der Grenze, die Ewigkeit und Zeit, Leben und Tod unaufhebbar von einander trennt. Unaufhebbar von unsrer Seite jedenfalls. Aber nicht unaufhebbar für das freie Tun Gottes selber. Dafür ist Zeichen und Zeugnis: der Sohn. „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben." Was „glauben" heißt, sollte nun klar sein. Es ist jedenfalls nach der negativen Seite hin klar: nicht ein Heilsweg des Menschen, im Gegenteil, glauben bewährt sich im Abbrechen aller Heilswege des Menschen. Für dieses Abbrechen ist und bleibt Johannes der Täufer das leuchtende Zeichen und Vorbild. Er kommt aus der Welt der Frömmigkeit, der Buße, des religiösen Ernstes: aber er kommt davon her, um sie als erster wahrhaft hinter sich zu lassen. Er steigt empor zu Gott, um dem zu begegnen, der alles Emporsteigen überflüssig macht. In ihm berühren sich die zwei sich ausschließenden Gegensätze, und die Leistung seines Lebens ist der Akt der Einsicht, mit dem er die wirklich göttliche Mög-

lichkeit das Übergewicht gewinnen läßt über alle menschlichen Möglichkeiten. Dadurch wird sie zur Wirklichkeit seines eigenen Lebens. Und das ist Glaube.

Jedenfalls von der einen Seite gesehen! Denn wir müssen weiter fragen: Wie kann es geschehen, daß es zu diesem Raumgewinnen des Göttlichen über das Menschliche komme? Ist der Akt der Einsicht, der Akt des Glaubens ein menschlicher Akt? Freilich, aber ist er nicht als solcher, als menschlicher Akt Gottes eigenste Tat? Am Menschen allerdings sich ereignend, und das heißt unter letzter, stärkster Beteiligung, unter vollem Dabeisein des Menschen mit allen seinen Kräften und Fähigkeiten, aber an ihm sich ereignend als das Wunder der Begegnung mit dem, dem man nur begegnen kann, indem er uns begegnen will. So stehen die Dinge. Darum ist das Abnehmen des Täufers, sein Glaube, seine Einsicht, sein Hinweis auf den Christus, in dem seine Botschaft gipfelt — und ausläuft, ausläuft — und gipfelt: Sendung. Er könnte nicht, was er kann, nämlich zurücktreten und in diesem seinen Zurücktreten Platz machen für den Größeren, der nach ihm kommt, wenn er nicht hergesandt wäre vor diesem Größeren von diesem Größeren selber. Im Lichte der Erscheinung dieses großen Kommenden klärt sich so seine Stellung endgültig und kann dem kein Problem mehr sein, der einsehen gelernt hat, wie hier der zeitlich Zweite der Erste und der zeitlich Erste der Zweite ist.

Die Lage klärt sich aber auch noch nach einer andern Seite: Die religiöse Sphäre, die Sphäre der Buße und der Taufe wird aufgehoben, weil sie überboten ist. Aber indem diese Aufhebung an ihr sich vollzieht, erhält diese ganze Sphäre, erhält die Welt der Religion, der Bemühung des Menschen um Gott, wie wir sie immer wieder genannt haben, auch ihre Notwendigkeit, ihr genuines Recht. Christus hebt das „Gesetz" auf, aber er vernichtet es nicht, er begründet und erfüllt es, indem er sein Ende wird. Weshalb Frömmigkeit, Suchen und Streben nach Gott, Ernst und Buße und Erweckung und Umkehr? Damit der Mensch Gott begegnet? — Gewiß! Da begegnet der Mensch seinem Gotte, wo er ihn sucht. Aber er begegnet ihm allerdings anders, sehr anders, als er gedacht! Nicht zur Bestätigung und Krönung wird ihm diese Begegnung, sondern zur radikalen Aufhebung des ganzen Menschen, auch des frommen Menschen, der er ist. Wir wissen nun warum! Aber daß sie diese Sphäre ist und immer wieder dazu wird, der bevorzugte Ort, wo diese Aufhebung alles Menschlichen sich ereignet, das macht das unaufhebbare Recht dieser Sphäre aus, das bedingt, daß sie von uns nicht verlassen werden soll. Das bedingt, daß wer nicht (mit — Geist allein?, nein!) mit Wasser

und Geist getauft ist, das Reich Gottes nicht sehen kann. Religion und Kirche bleiben in Kraft — als abnehmende, als demütige, als der Ort letzter, bußfertiger Einsicht in die Lage zwischen Gott und den Menschen. Das Amt des Täufers geht weiter, solange die Zeit währt, das heißt, solange der Kommende noch nicht der Wiedergekommene ist.

„Wer aber dem Sohne widerstrebt, der wird kein Leben sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." Es bleibt die Möglichkeit offen, daß die Kirche, die Religion nicht abnehmen, nicht demütig dastehen will vor dem, der ihr auf ihrem Boden begegnet, um die Seinen auf seinen Boden zu rufen. Dieses Nichterkennen dessen, der vor ihr steht, dieses Beharren auf dem eigenen Heilsweg nach Menschenweise, ist Widerstreben, ist Ungehorsam. Es ist das Rechthaben an dem Punkte, wo es nur ein Unrechthaben gibt. Es ist das Nichtherabsteigen des Menschen, der hoch hinaufgestiegen ist und es sich dabei sauer werden ließ, sein Nichtanerkennen der Tatsache, daß man nur hinaufsteigen kann, um schließlich dem zu begegnen, der alles weitere Hinaufsteigen sinnlos macht. Es ist das Nehmen dessen, was man sich nicht nehmen kann, es werde denn gegeben von oben (V. 27). Es ist die Verstocktheit nicht der Welt, sondern der Frommen, die Verstocktheit höchsten religiösen Übermutes. Aber wenn etwas, so wird dies im vierten Evangelium „Welt" genannt. Ihr gegenüber gibt es nur einen Bescheid: Dieser Weg ist kein Weg! Er führt nicht zum Leben. Er führt wenn ein Weg ins Verderben. Der Zorn Gottes, das unaufhebbare Nein des Gottes, der der Herr ist, bleibt hier das letzte Wort. Gott läßt sich von unsrer Seite auf keinem Wege erschleichen und ersteigen. Er will uns begegnen, aber von sich aus, als das freie majestätische Ich, das allein der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Seine Freiheit kann sich, und eben darin bezeugt sie sich als seine Freiheit, auch in seinem Nichtbegegnen, in seinem Zorn, in seiner Verhüllung erweisen.

Damit schließt unsere Perikope. Aber es wird doch nicht nur ein erbauliches Abbiegen dieses gewaltig ernsten Schlusses, es wird auch exegetisch das Rechte getroffen sein, der eigentliche Sinn auch des schweren Ernstes dieser letzten Worte, in denen alles ausklingt, wenn Calvin in diesen letzten Worten doch nicht nur Drohung, sondern erbarmendes Werben findet:

„Sicuti vitam in Christo proposuit, cuius dulcedine nos alliceret, ita nunc aeternae morti addicit, quicunque Christo non credunt. Atque hoc modo amplificat Dei beneficium, quum admonet nullum esse aliud effugiendae mortis remedium nisi nos Christus liberet."

*

Die Quellen unserer Verkündigung

Nach einem Vortrag vor der bernischen Pfarrerkonferenz 1924

Von

Hans Burri

Auf den Mittelpunkt der Theologie weist unser Thema hin: Auf die Botschaft Gottes, welche den Inhalt der Verkündigung ausmacht. Allein hier liegt ein weiter Weg vor uns. Jene Botschaft harrt zwar immerdar der Verkündigung. Aber sie erschließt sich ihr doch nicht eher, als bis sie sich durch bestimmte Voraussetzungen und Möglichkeiten der Predigt durchgefunden hat bis zu dem Punkt, wo jene Botschaft selbst beginnt, ihr den Weg und die Aufgabe zu weisen. Wir haben bei jenen Möglichkeiten nicht in erster Linie an die mannigfaltigen Stadien der Verkündigung zu denken, welche im Grunde die Person des Predigers reflektieren. Davon wäre wohl zu reden, wenn nicht das Wort jener Botschaft selbst in seiner barmherzigen Weisheit darüber wegsehen würde. Sondern hier fallen grundsätzliche Voraussetzungen in Betracht, unter welchen der Inhalt der Verkündigung so oder anders ausfällt. Ich meine damit, ob dieser aus der Quelle der V e r n u n f t oder der O f f e n b a r u n g heraus verstanden wird. Wenn wir scharf genug zusehen, so werden wir immer wieder diesen beiden Quellen begegnen, ohne daß wir ein für alle Mal den Punkt aufzuweisen vermöchten, wo sie ineinander fließen. Indem unser Thema selbst von „Q u e l l e n" der Verkündigung redet, begreift es, daß hier eine Frage vorliegt, welche mit aller Umsicht zu bedenken ist. Sie ist für den Prediger nicht von vornherein erledigt. Daß das W o r t v o n G o t t eben G o t t e s W o r t sei, ist keine Selbstverständlichkeit. Dieses Verhältnis von Vernunft und Offenbarung zueinander ist eine der Urfragen der Theologie und damit der Verkündigung. Allein hier, wo größte Gewißheit am nötigsten wäre, herrscht oft nicht einmal das Bewußtsein davon, daß diese Frage wirklich eine Urfrage und nicht „bloß ein Problem" ist, über das nachzudenken oder nicht einem jeden freistehe. Darum ist es zu beklagen, daß gerade in diesem Punkt zwischen theologischer Gelehrsamkeit und kirchlichem Amt eher eine Atmosphäre gegenseitig höflichem Sichgewährenlassen statt ernstlicher

Auseinandersetzung besteht. Man vergegenwärtige sich einmal den Sinn von Offenbarung und Vernunft — Gott und sein Wort: die Schrift; die Humanität und ihr Wort: die Philosophie — und wir werden es verstehen, daß die Frage nach den Quellen der Verkündigung für uns zu einer Sichtung wird, welche leicht an Endgültiges streifen könnte.

Es ist daher nicht von Ungefähr, daß das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung am Horizont der Theologie wieder in ursprünglicher Dringlichkeit gesehen wird. Es ist auch keine bloße Mode, die sich der Verkündigung bemächtigt hat, wenn sie sich Rat holt aus Quellen der Vergangenheit, die nicht an ohne weiteres zugänglichen Orten fließen. Der Gedanke, daß wir in wesentlichen Fragen der Verkündigung desorientiert sind, muß uns schon den Versuch wagen lassen, ob in der Vergangenheit nicht doch noch mehr zu holen sei, als wir uns meist vorstellen unter dem Eindruck, daß das Denken seither ein ganz anderes geworden ist. Es ist zum mindesten eine Frage, ob nicht da und dort das genannte Problem in einer Schärfe gesehen worden ist, daß wir uns wohl vom Denken der Vergangenheit soweit leiten lassen dürfen, um es in seinem mehr als zeitlichen Anspruch wahrzunehmen.

Wenn wir uns nun erstlich der Quelle der Vernunft zuwenden, so geschieht dies aus der Erwägung heraus, daß der Vernunft innerhalb der Verkündigung eine grundsätzliche Bedeutung zukommt. Und zwar nicht nur deshalb, weil die Verkündigung mit ihr zu rechnen hat als dem reinsten Inbegriff alles dessen, was Nicht-Offenbarung ist, sondern weil die Vernunft weithin Anteil an der Verkündigung selbst nimmt. Klarer und sicherer und weniger fragwürdig ist hier wohl das Meiste, als was wir von der Offenbarung zu sagen imstande sind. Und ob wohl auch dort des Ungelösten genug übrig bleibt, so ist es angebracht, uns einigermaßen zu vergegenwärtigen, was das Wesen der Vernunft in sich birgt.

Notwendig ist es, innerhalb der Grenzen unserer Verkündigung die Vernunft zum Worte kommen zu lassen, da sie ja einzig in Betracht fällt, neben der Offenbarung gehört zu werden. Oder anders ausgedrückt, durch welches andere Mittel könnte das Wort von Gott zunächst allgemein wie grundsätzlich ausgesprochen und vernommen werden, wenn nicht durch die Vernunft? Sie ist es zum mindesten, welche uns dahin bringt, aus der Menge der biblischen Stimmen das e i n e Wort zu vernehmen von dem Gott, der da Geist und Wahrheit bedeutet. Man darf sich an dem rationalistischen Klang des Wortes Vernunft nicht gleich ärgern. Es liegt zwar keine Fülle von Erschei-

nungen, aber doch tiefe Reinheit darin. Und welche andere Kraft und Absicht hätte das Wort Gottes vornehmlich als die, zu reinigen? In ungezählten Fällen ist es so, daß wenn wir unser eigenes Zeugnis in der Verkündigung schärfer auf seinen Charakter hin prüfen, wir sagen müssen, ein bestimmter Schriftinhalt habe uns und andere überzeugt durch seine allgemein verbindliche Notwendigkeit für alle Zeiten und Geschlechter. Wir sind in so und so vielen Situationen der Verkündigung bestenfalls in der Lage, durch dieses fundamentale Prinzip der Vernunft allein, d. h. durch die unverbrüchliche Gültigkeit, ohne Rücksicht auf Zeit und Erfolg, dem Worte Geltung zu verschaffen. Allein es gilt noch mehr klarzustellen. Durch tunlichst reines Erfassen dessen, was Vernunft heißt und was in ihr liegt, wird es vielleicht einzig möglich sein, sich die Eigenart der Offenbarung vor Augen zu bringen. Die Tragweite des Offenbarungsprinzips ermißt sich allein in der Gegenüberhaltung des Ingebriffs der Vernunft.

Manche Einwendungen gegen die Vernunft stützen sich mit einem sehr anfechtbaren Recht auf alle jene Stellen der Schrift, wo die göttliche Predigt den Worten hoher Weisheit, wo Christus den Obersten dieser Welt gegenübergestellt wird. Zahlreich sind allerdings jene Stellen. Sie können zu gegebener Zeit auch schwerlich unterschlagen werden. Aber jene Argumentation zum vornherein auf den Lippen zu tragen, ist sehr bedenklich. Bevor die Predigt sich nicht von fernher wenigstens als bevollmächtigt ausgewiesen hat, so reden zu müssen, dürfen wir uns nicht leichten Herzens von der Vernunft loskaufen. Kierkegaard, der in dieser Sache tiefer gesehen hat als mancher Dogmatiker, hat ein solches Verfahren stets als „undialektisch" gegeißelt. Das Evangelium mir nichts dir nichts als „töricht" verkündigen wollen, führt zu einer ganz andern als der „geistlichen" Armut. Und so lange als wir zu solchem Tun kein anderes Kriterium als die Einfalt unserer Zuhörer haben, ist weder ihnen noch uns damit gedient.

Man darf es auch nicht bewenden lassen mit dem Einwand und Hinweis auf die Widersprüche der Systeme der Vernunft, d. h. der mancherlei Philosophien, über die sich orientieren möge, wer da wolle. Vernunft als Grund und Manifestation des Geistes ist nicht irgendwelcher Philosophie gleich zu setzen. Ohne sie wäre Geist überhaupt nicht denkbar im Gegensatz zur Willkür der Lebensfunktionen. Sie erschöpft sich auch nicht in irgendwelch vernünftigem Gebahren. Das wäre ein schwaches Schattenbild der Vernunft, welches nicht umsonst meist jeder entscheidenden Tat aus dem Wege geht. Vernunft in ihrem

Sinn ist weder endliche Klugheit und Verständigkeit noch überhaupt ein vernünftig vorgestellter Inhalt, sondern I d e e. Durch sie wird die reine Gültigkeit allen ethischen Urteilens, insbesondere die Verantwortlichkeit des Menschen in seiner Selbstbeurteilung klar bestimmt als ein Gesetz, ohne das er seine Menschheit nicht hätte. Dieses Herausgenötigtwerden aus der Zuständlichkeit seines Wesens und Hineingestelltwerden in das Gesetz ethischer Gültigkeit verdanken wir der Vernunft. Kein Theologe wird sich eines tiefen Eindrucks erwehren können, wenn er dem ewigen Gehalt in der idealistischen Philosophie begegnet. Allein es handelt sich um noch mehr als einen Eindruck, den die Begegnung mit solcher Philosophie hervorruft. Im engsten Zusammenhang mit unserer Verkündigung selbst steht ja das Fundament aller echten Philosophie, d i e I d e e d e s G u t e n. Wer nüchtern überlegt, wird immer wieder auf die Frage stoßen, was eigentlich Sinn und Inhalt dessen sei, was er verkündigt. Es müßte seltsam zugehen, wenn ihm dabei nicht kategorisch zum Bewußtsein käme, daß die Autorität des göttlichen Worts ihm an der Idee des Guten erkennbar wird. Mag man dafür auch weniger schlichte Worte wählen, immer wieder wird die Heiligkeit und Vollkommenheit, mit welcher der Name Gottes umgeben ist, im Zeichen dieser Idee stehen. Ob auch das Bedenken früher oder später auftaucht, daß die Schrift noch etwas anderes will und bedeutet, so liegt hier doch der erste und einzige Zugang zu ihr. Es ist deshalb nicht gut, allzu früh vom Vorhof (Ethik) das Heiligtum (Offenbarung) unterscheiden zu wollen. Es liegt eine tiefe Notwendigkeit in der Sache selbst, daß wir immer wieder vor jenen Anfang und Zugang gestellt werden, auch wenn wir meinen, noch so weit im Verständnis endgültiger Einsichten vorgedrungen zu sein.

Wir dürfen nicht gleich mit der Klage kommen, was uns eine bloße und abstrakte Idee zu helfen vermöge. Ist etwa Gott und sein Wort nicht auch im Himmel? Dies möchte man allen Pfarrern zurufen, welche sich weigern, von solchen Fragen Notiz zu nehmen. Ganz anders lebendig und kräftig müßte dann das Zeugnis von Gott sein in vieler Prediger Mund, die Umgang nehmen von solchen Überlegungen. Realer müßte es ausfallen, wo man Gottes Wirklichkeit gegen die Abstraktheit der Idee ausspielt. Man hat darum allen Anlaß, mißtrauisch zu sein, wo das Wort von der Erlösung ohne Vernunft dekretiert wird. Wenn dieses Wort einmal an der Zeit ist, so wird es sicher nicht einfach das sein, wovon unsere Kirchen nur allzu voll sind. Und selbst von unserer eigenen Situation aus gesehen, ist es nie der schlechtere und unaufmerksamere Teil der Zuhörerschaft, der das Schriftwort in erster Linie auf seine ethische Gültigkeit und nicht

auf sein konkretes und persönliches Geschehensein hin ausgelegt wissen will.

Und eben auf solche Gültigkeit im reinsten Sinn stellt es die Vernunft ab. Ihre Begriffe, die Ideen, sind ewig und weisen darum den Menschen mit Ernst auf seine Bestimmung. Weiteste Strecken der Schrift können nur in diesem Lichte gewürdigt werden. Sie reden vom Ziel und Sinn aller Vernunft, von der Notwendigkeit unvergänglicher und darum mehr als persönlicher Gültigkeit. Selbst Calvin schämt sich einmal der Undankbarkeit seiner Glaubensgenossen gegenüber der Vernunft und Philosophie, gegen welche das Zeugnis der Heiden rühmlich absteche. Denn diese hätten geglaubt, daß sie göttlichen Ursprungs sei. Ich zitiere diese Stelle aus der Symbolik des großen Katholiken Möhler, der mit viel Grund die Protestanten davor warnt, die Vernunft zu unterschätzen. (Ausg. 1924, S. 90.)

Wir brauchen nicht bange zu sein, daß unsere Verkündigung zum vornherein Schaden nehme, wenn sie auf diese Quelle stößt. Vernunft führt nicht hinab in die Niederungen der Alltäglichkeit, sondern weist unverrückbar in die Ewigkeit. Sie ist gleich dem Worte Gottes und nicht weniger auch i n dem Worte Gottes ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens. Ihr Werk ist die unbestechliche Sichtung zwischen dem was zeitlich und dem was ewig ist. Es ist kein Zufall, daß von der Vernunft aus fernab von den Stätten der Schrift das Problem der unsterblichen Seele durchdacht worden ist. Wenn die Gleichsetzung von Denken und Gottesdienst auch nicht unbedenklich ist, so ist Denken darum ebensowenig bloß Menschendienst. Und wenn auch das Werk der Vernunft in der Philosophie nicht zusammenfällt mit dem Dichten und Trachten des menschlichen Herzens, so ist sie darum nicht herz- und seelenlos. Dem menschlichen Verlangen nach Gewißheit trägt die Vernunft in reiner Weise Rechnung, indem sie den Menschen aufrichtet am Gesetz des Geistes, am Guten, wenn seine Naturbedingtheit ihm zu schaffen macht. (Wer es mit der Aufrichtung ernst nimmt, wird nicht hemmungslos mit Röm. 7 18 kommen!) Religion innerhalb der reinen Vernunft kennt das radikale Gute und ist mit der Schrift des Glaubens, daß auch das Böse radikal ist.

Und weiter, die Transzendenz dieses Guten wird von der Philosophie nicht gering angeschlagen, wenn sie nicht zu voreiligen Spekulationen mißbraucht wird. Sie weiß eben, daß von Freiheit im Diesseits nur dann die Rede sein darf, wenn der Mensch sich der Heiligkeit des Guten glaubend unterwirft. Wenn er anerkennt, daß das Wesen des Guten jenseits der geschichtlichen Bewertung von Gut und Böse ist. Darin liegen wahrlich lebendige und nicht bloß formale Kon-

sequenzen. Wer wollte in solchen Gedanken den tiefen Anteil verkennen, welchen die Vernunft am Wesen unserer Verkündigung nimmt. Und welcher Theologe möchte darauf ausgehen, einen „Graben" künstlich aufzuwerfen, bevor sich der in der Sache gelegene Riß zwischen Vernunft und Offenbarung früher oder später zeigt.

Es ist nicht ganz überflüssig, darauf hinzuweisen, daß mit diesen Andeutungen von den letzten Fragen und Positionen der Vernunft nichts in die Philosophie hineingetragen wird, was nicht belegt werden könnte. Man hat dabei nur zu beherzigen, daß, was von Theologie und Verkündigung gilt, auch von der Philosophie zu sagen ist. Nämlich, daß nicht alles, was in ihrem Namen auftritt, in Wahrheit diesen Namen auch verdient. Allein ein zeitlich etwas vergilbtes Gewand, in dem uns etwa die kantische Ethik oder die Hegelsche Geschichtsphilosophie erscheint, darf uns über das Wesen solcher Philosophie nicht zu irrtümlichen Urteilen verleiten. Es war beispielsweise verhängnisvoll, daß Kierkegaard mit der Aufdeckung des äußersten und letzten Unterschiedes von Vernunft und Offenbarung, der aber wirklich nur zuletzt und am äußersten Rande ihres Verhältnisses zum Gegensatze wird, auch die Positionen des Idealismus mit seiner Ironie glaubte lächerlich machen zu müssen. Das sind Dinge, an die kein Theologe rühren soll, ohne sich ins eigene Fleisch zu schneiden.

Wir können uns zwar keinen Augenblick verhehlen, daß unsere Verkündigung in ihrer Aussprache andere Bahnen geht. Man kann weder kantisch noch hegelisch oder anderswie die Schrift auslegen. Allein wir dürfen nicht übersehen, daß es hier trotz des Wortes eine Gemeinschaft des Gedankens gibt. Wenn in dem schwersten Kapitel der Schrift, in 1. Kor. 15, das Wort steht, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben werden, so gilt fraglos auch, daß unsere Verkündigung keine unmittelbare, das Leben schlechthin nehmende sein darf. Die Berufung auf einfache biblische Verkündigung ist noch lange nicht das Heil. Die Schrift in ihrer Konkretheit tel quel zu nehmen, ist nie unbedenklich. Vor diesem letzten Kindschaftsstadium, das allein die Berufung verleiht, steht das Mannesalter der Vernunft. Dieses Mannesalter, welches die natürliche Kindheit von der Kindschaft des Geistes trennt, wird nicht übersprungen, ohne daß Schaden entsteht. Die Schule des Denkens kann darum nicht lange genug dauern und zwar nicht nur im Interesse der Vernunft, sondern wesentlich darum, damit das richtige Verständnis dessen, was Offenbarung heißt, nicht zum vornherein verbaut und verunmöglicht werde. Es gibt eine Verkündigung, der man es nach den ersten Sätzen schon anzuhören vermag, daß sie in ihrer Unbefangenheit nicht weiß, was sie redet und anrichtet. Besser eine

Idee von Gott in ihrer reinen Distanz zu aller Menschlichkeit als jenen Gott-Vater, mit dem sich ungeniert genug umspringen läßt. Was einem Kinde Gottes von jener seltenen Art gelingt, ist nicht ohne weiteres einem Verkündiger von Gottes Wort erlaubt. Und es gilt hier in anderer Anwendung das Wort, daß die Kinder dieser Welt so manchesmal klüger sind als die Kinder des Lichts. Wenn daher die Philosophie der reinen Vernunft, der kritische Idealismus, erst am Rande allen Seins von der Gottesidee redet, so wollen wir den Vorwurf der Abstraktheit unterdrücken, eingedenk, daß es uns schwer fallen dürfte, in unserer Verkündigung die „Wirklichkeit" zu geben, welche uns in der Philosophie zu fehlen scheint. Daß die Gottesidee der zureichende Grund sein soll für die niemals anschaulich begreifbar zu machende Einheit von Wirklichkeit und Geist, zeugt für die Tiefe des Denkens der Vernunft. Weiter kann auch unsere Verkündigung, insoweit sie der Humanität angehört, nicht gelangen. Es sei hier auf das wundervolle neunte Kapitel der Cohenischen Ethik hingewiesen.

Wir haben darum um der Klärung unserer Verkündigung willen uns nicht zu verstocken gegen das, was die Geschichte der Vernunft, die Philosophie, bieten und leisten kann. Wir mögen immerhin unsere Vorbehalte gegen das Denken machen. Es fragt sich nur, wie sie des Nähern aussehen. Sie sind nicht alle stichhaltig. Glaubensgewißheit ist, so wahr als sie Gewißheit ist, auch immer eine im Glauben gedachte. Was würde aus unserer Verkündigung, wenn ihr Bestes des Denkens spotten dürfte! Unsere eigenen und die Erfahrungen unserer Zuhörer bedürfen eines Kriteriums. Niemand wird behaupten wollen, es stehe ohne weiteres fest, daß die religiöse Erfahrung zum vornherein Gott als ihren Urheber in sich trage. Wir wollen es darum als eine weise Ordnung der Dinge betrachten, daß für den Verkündiger die Dinge nicht so einfach liegen wie für die meisten seiner Zuhörer. Unser Kreuz liegt einmal hier, das ihre anderswo.

Wenn daher die Vernunft Zurückhaltung ausübt gegenüber dem „Es steht geschrieben" und dem „Da geschah es", so wollen wir den Vorwurf des Unglaubens lieber unterlassen. Denn diese Zurückhaltung gegenüber der Offenbarung und ihrem Gott entspricht der tiefsten Spannung innerhalb unserer Verkündigung selbst, welche eben in dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung schon gesetzt ist. Jenseits und Diesseits, diese Pole voller Fragen und Zweifel, sorgen dafür, daß es auch uns nicht leicht wird, grundsätzlich Mehreres und Besseres zu sagen als die Bekenner der Vernunft. Wir werden ja durch die historische Macht des Amtes und durch den Anspruch des Schriftworts wohl immer wieder über die Grenzen der Vernunft ge-

trieben. Allein die Wenigsten sind in der Lage, den immer erneut vor sich gehenden Rückzug in die Sphäre der Vernunft zu umgehen.

Und wenn wir das bisher Bemerkte noch an einer aktuellen Seite anzuknüpfen versuchen, so wird nochmals eindrücklich, wie wenig das Wort und Werk der Vernunft den Vorwurf bloßer Diesseitigkeit verdient. Weil durch die Vernunft die ewigen Gesetze des Lebens garantiert und erkannt werden, so wird sie selbst zum Ansporn diesseitiger Lebensüberwindung. Die akademischen Lehrer der Vernunft, die Philosophen, mögen zwar nicht immer die geeigneten Zeugen dafür sein, besonders in bewegten Zeiten nicht. Aber es falle das erlösende Wort von woher es wolle, immer wird es ein Wort der Vernunft gegenüber der Leidenschaft und Meinung sein. Nicht die Begeisterung sondern die Lauterkeit wird den Ausschlag geben. Von letzterer aber zeugt die Vernunft vornehmlich. Wer anders als die profane Vernunft ist in unsern Tagen zu Recht und Frieden gestanden — vor aller religiösen Verkündigung! Man darf darüber kaum mehr des Längern reden, weil alle Welt weiß, wie es um den Einsatz von Vernunft und Glauben in diesen Dingen stand. (Politik!) Die Andersartigkeit der Idee gegenüber der Wirklichkeit ist darum der Vernunft nicht unbekannt. Das Ethos religiöser Verkündigung ist ihr weder fremd noch neu. Und der Gedanke, daß die Vernunft zwar den längern aber wesentlich gleichen Weg wie die Offenbarung vor sich habe, ist daher nicht so schlecht wie seine rationalistische Form vermuten läßt.

Das beharrliche Ausschweigen über die göttlichen Dinge und über das Schriftwort mag uns zwar hinsichtlich der Vernunft und ihres Könnens bedenklich stimmen. Aber es ist zu sagen, daß wo sie in Lauterkeit ihren Weg geht, sie auch um ihre Grenzen wohl weiß. Der Grenzbegriff, den sie selbst errichtet, ist nicht nur ein Zeichen von Verstockung, sondern unter Umständen von Bescheidung. Auch diese hat ihren Ort. Das Himmelreich leidet eben manchmal Gewalt. Und wie sehr die Verkündigung selbst solche Bescheidung gegenüber dem göttlichen Worte ausübt, und wie lieb es manchmal der Theologie ist, die Grenzen ihrer Aufgaben tief im Diesseits abzustecken, das wissen wir alle wohl auch. Ja, es kann ausnahmsweise geschehen, daß ausgerechnet von der Sphäre der Vernunft her an uns die leise Aufforderung ergeht, die Sache der Offenbarung nicht aus den Augen zu lassen. Es gibt dort Ohren, die sind weit aufgetan für alles, was in der Verkündigung des Wortes Gottes geschieht.

Allein die Vernunft beharrt auch dabei, daß alles was ist, seine Krisis, das heißt seine Prüfung im Lichte der Idee zu bestehen hat. Deshalb kann sie sich nicht zufrieden geben mit dem einfachen Konsta-

tieren einer Geisteswelt neben und über der Wirklichkeit. Die Konstitution, die Linien und Bedingungen echten Geistes sucht die Vernunft zu begründen, damit nicht Ungeist für Geist genommen werde. Sie will einen Grund schaffen, der nicht zeitlich ist. Und die schon mehrmals genannte Zurückhaltung entspringt der Einsicht, daß in letzten Dingen bloße Behauptungen nichts entscheiden und vor allem nicht — erlösen.

Bei diesen Bemerkungen soll es sein Bewenden haben. Sie waren fragmentarisch. Denn sie wollten nicht den Inhalt sondern das Ziel der Vernunft andeuten. Eines aber möchte doch so deutlich als möglich herausgehört werden: Daß unsere Verkündigung durch die Vernunft gerade vor die große Frage gestellt wird, was denn Offenbarung bedeute. Vernunft heißt so viel wie Erkenntnis von Sinn und Ziel des Menschen und seiner Seele, heißt innewerden der Gesetze, ohne welche Seele nicht denkbar wäre. Was kann Offenbarung nun noch bedeuten als gründsätzlich zweite und nicht nur erschlichene Quelle unserer Verkündigung? Wie ist ihr Fundament beschaffen, das sie sicherstellt davor, bloße Einbildung zu sein? Das ist die Frage, in welcher alle Gefahren unseres Amtes und unserer Verkündigung enthalten sind.

Wir dürfen uns nicht beruhigen darüber, daß durch diese Bemerkungen das Wesen der Vernunft im denkbar günstigsten Lichte dargestellt worden sei. Wie jedes Ding so darf auch die Vernunft beanspruchen, in ihrer wesentlichen Absicht und Beschaffenheit gewürdigt zu werden, wenn überhaupt ein gerechtes Verhandeln möglich sein soll. Und — noch einmal sei gesagt — wir vermögen uns nur dann klar zu werden, was unser wartet in der Offenbarung, wenn wir uns zuvor vergegenwärtigen, was Vernunft nach ihrem letzten Sinn ist und bedeutet. Wir würden es uns auch verbitten, eine primitive Auslegung der Schrift für die ihr zukommende zu halten. Auch wir dringen ja in unserer Verkündigung auf das „W o r t“ im Wort, welches in seiner Klarheit erst sinnvoll ist.

Das allerdings müssen wir uns eingestehen: Die Vernunft führt uns so weit, daß wir uns nicht ohne Unbehagen fragen, ob überhaupt für unsere Menschlichkeit noch Grundsätzliches von der Offenbarung erkenntlich werde. War alles bisherige lückenvoll genug, so wird es jetzt erst recht Stückwerk werden. Steine müssen wir zusammentragen, welche auch nach dem besten Plan zu keinem Bau sich fügen werden. Unbehaglich wirkt hier schon nur die Absicht des Deduzierenwollens selbst, zu schweigen vom Optimismus, welcher solche Unternehmungen oft begleitet. D. h. das absichtliche oder unabsichtliche Verkennen, daß

unser Zeugnis hier mit profanstem Wissen nicht Schritt zu halten vermag. Diesen Eindruck kann einem beispielsweise die Lektüre eines so klugen Buches wie Karl Heims „Glaubensgewißheit" erwecken.

Das darf nun aber noch weniger heißen, daß der umgekehrte Weg des direkten oder persönlichen Zeugnisses das Heil sei. Das unbekümmerte Zerhauen des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung ist nicht der Ausweg. Als ob damit schon etwas Ersprießliches geleistet wäre, wenn Offenbarung als Nichtvernunft gegen die Vernunft ausgespielt wird. Ihre Paradoxie zur Vernunft ist von den berufenen Verkündigern des Worts mit dem Bewußtsein einer schweren Verantwortung und nicht des Triumphs behauptet worden. Das festzustellen, ist nicht überflüssig. Denn kaum ist heute mitten aus der Ratlosigkeit der Verkündigung heraus der Ruf laut geworden, daß ihr Wort nicht länger mehr das Wort der Offenbarung unterschlagen dürfe, so werden daran schon beinahe kirchenpolitische Hoffnungen geknüpft. Programmatisch entworfene Wünsche auf Reformen des Theologiestudiums und der Auslegung können den Eindruck nur verstärken, daß es so nicht geht, wenn sie es sich allzu leicht machen mit dem Charakter der Offenbarung, der nun einmal für a l l e Richtungen der Stein des Anstoßes ist. Hier können kühnste Anläufe und kräftigstes Schlägeausteilen kaum zur gewünschten Erneuerung, wohl aber schließlich zur selben Stagnation führen, die man damit zu überwinden meint. Daß eine Auslegung der Schrift aus ihrem eigensten Anspruch, also aus dem Brennpunkt der Offenbarung und nicht aus von außen an sie herangetragenen Erwägungen heraus geschehen sollte, ist eine Forderung, der sich gewiß keine Richtung verschließt, die es überhaupt ernst damit zu nehmen versucht. Und welche könnte der andern den Sinn dafür ohne weiteres abstreiten! Allein da jede Zeit ihre ihr eigentümlichen Schwierigkeiten hat mit der Verkündigung, so dürfen wir diejenige nicht übersehen, mit der wir heute zu tun haben. Kierkegaard hat sie im „Begriff des Auserwählten" umschrieben. Er redet dort zwar nicht vom Verkündiger schlechthin sondern vom Propheten. „Der wesentlich phänomenale Unterschied zwischen einem Mann in unserer Zeit, dem eine Offenbarung zuteil geworden ist und einem solchen in einer frühern Zeit wird sein, daß jener mit einer in hohem Grad entwickelten Besonnenheit dieses Außerordentliche übernimmt.. ... Er muß Gefahren und Mißlichkeiten kennen, von denen der Außerordentliche in einer frühern keine Ahnung hatte." (64-65.) Wir haben also Sorge zu tragen, daß unser Wort nicht von vornherein den Charakter der Offenbarung dem Vorwurf unkontrollierbarer Subjektivität aussetzt, welches leicht geschehen kann durch bloße Beteuerungen.

Allein das Erste, was wir uns zu sagen haben, ist, daß wir eine letzte, die Gesetze der Humanität allseitig befriedigende Rechtfertigung der Offenbarung nicht zu geben vermögen. Das liegt in der Sache, im Charakter der Offenbarung. Ihre Verkündigung hat es trotz Vollmacht und Berufung an zentralster Stätte erleiden müssen, für Geschwätz und Trunkenheit gehalten zu werden (Jer. 5, 13; Act. 2, 13).

Doch wie läßt sich überhaupt an diese Sache herankommen? Wir wollen anknüpfen an die Vernunft, welcher die Idee Gottes nicht unbekannt ist. In ihrem Streben nach allseitiger und zugleich kritischer Gerechtigkeit hält die Vernunft gegenüber aller möglichen Nichtphilosophie fest daran, daß das Denken der Schrift und der Theologie unmöglich nur Mythologie sein könnte. Es bleibt ihr nicht verborgen, daß hierin Grundsätze der Ethik vorliegen, welche sie nicht erst zu erfinden braucht. Sie anerkennt besonders den Schöpfungsgedanken insofern, als Sein und Sollen, Geist und Natur in letztlich schöpferischer Einheit, d. h. in Gott gedacht werden müssen. Die Vernunft läßt das Schöpfungswort gelten als die letzte Wahrheit und die reinste „Idee" allen Daseins. Sie bleibt allerdings hier eine Denkmöglichkeit, während in der Offenbarung die Glaubensmöglichkeit das letzte Wort ist. Damit die Natur nicht vernunftlos oder vernunftwidrig, ohne Kontinuität zum Geist bleibe, denkt die Vernunft die Gottesidee. Während die Idee des Guten laut der Vernunft nur in einer einzigen Beziehung zur Schöpfung steht, zum Menschen allein, wodurch er immer und immer wieder auf sein ewiges Ziel gerichtet wird, ohne Rücksicht auf seine Bedingtheit, auf die Natur, läßt die Gottesidee den Gedanken eines letzten Zusammenhangs aller Geschöpflichkeit frei und offen. Um der Einheit willen denkt die Vernunft die Gottesidee, im Bestreben, daß der Sinn für den genannten Zusammenhang nicht verloren gehe, den kein Denken positiv zu bewältigen vermag.

Noch einmal müssen wir uns fragen: Was hat die Offenbarung demgegenüber noch für eine Rechtmäßigkeit? Besteht ihr Charakter bloß etwa in einer plastischen Veranschaulichung der Gottesidee, deren Realität gedanklich ist und bleibt? Es gibt der Stimmen genug, welche in diesem Sinn schon entschieden haben und für die es darum folgerichtig nur noch ein Problem der Vernunft gibt. Steht es so, daß in der Vernunftallheit auch schon das Wesentlichste von Gott ausgesagt ist, so daß also im Ziel der Vernunft der Ursprung Gottes liegt, so ist grundsätzlich der Weg zur Überwindung der Offenbarung beschritten. Er wird auf alle Fälle dem Weg, den die religiöse Gewohnheit oft-

mals geht, die in Gott den Seelenhalt für menschliche Beschränktheit erblickt, überlegen sein.

Wir können hier, wo es sich um eine Linie von Fadenbreite zwischen Vernunft und Offenbarung handelt, nur sagen, daß im Gottesbegriff selber der Grund liegt, warum wir eine Unterscheidung zwischen Gott und seiner Idee anzunehmen genötigt sind. Die Realität Gottes ist nicht seine in der Vernunft liegende Idee, sondern nur Er selbst. Das ist in einem Wort der einzige Grund, der uns hindert, nur eine Fläche und Sphäre zu sehen, auf welcher das Problem liegt. Wir wollen es mit Bedacht vermeiden, hier von einem „Graben" zu reden, solange er nicht von der Gegenseite aufgeworfen wird. Oft schon haben die Theologen selber jene fadenbreite Linie verschüttet dadurch, daß sie es so eilig hatten mit jenem Grabenaufwerfen. Wir müssen allerdings gestehen, daß wir den zureichenden Grund nicht besitzen, warum die Annahme jener Unterscheidung zu Recht besteht, außer: Daß die Offenbarung aus sich selbst die Anerkennung Gottes als Gott und als keines andern abfordert, ohne dafür Beweis und Gewißheit innerhalb der Vernunft zu leisten. Und wir können noch weniger positiv sagen, warum sich die Menschen gerade in diesem Punkt so schlecht miteinander verstehen. Vielleicht — weil Offenbarung geradezu eifersüchtig darüber wacht, daß der Mensch sich nicht bei Seinesgleichen, also innerhalb der Vernunft wiederum, darüber vergewissert, was die größte Selbsttäuschung wäre. Es ist einfach so, daß hier für die einen eine „Gegebenheit" vorliegt, die sie nicht auflösen „dürfen", während die andern darin das unausrottbare Übel des spekulativen Idealismus aufsteigen sehen. Es kann zwar nicht so sein, daß nun die Akten der Vernunft geschlossen sind, oder daß die Verkündigung sich jenseits eines Grabens gerettet wissen dürfte. Eine Fadenlinie geht zwischen den beiden Quellen der Gotteserkenntnis hindurch, welche für Gott, aber nicht für den Menschen, zusammenfließen. Für die Vernunft stehen ihre Gesetze ein. Für die Offenbarung zeugt allein Gott selbst. Für den Gottesgedanken gibt es keine Deduktion mehr. Sein Kriterium besteht in seiner Selbstevidenz. Daraufhin hat sich die Verkündigung einzurichten.

Für diese Einstellung läßt sich nur auf die Schrift verweisen. Als Theologen wissen wir, welche Schwierigkeiten mit diesem Hinweis verbunden sind. Schrift heißt uns Heutigen nicht das Ganze ihrer Bücher, sondern ein Wort in diesen Büchern. Mehr zusagen, wäre heute Naivität, ja Vergewaltigung. Wir sehen vorläufig nicht den ganzen Weg, sondern nur seine Marksteine: Am Anfang das Schöpferwort, Sündenfall und Austreibung. Die jähen Befehle und Ver-

heißungen an Abraham. Die Berufung Moses, welche wechselvoll und doch identisch der Ausgang und das Schicksal der Propheten bleibt. Parallel dazu die Sichtungen und Scheidungen in einem Volk, wenn auch für uns undurchsichtiger und fraglicher. Sodann, die Taufe am Jordan. Von Christus nur ein Wort: seine Messianität. Pfingsten und die neue Gemeinde. Auch von Paulus nur ein Wort: seine Theologie. Und zuletzt die Offenbarung des Endes dieser Welt. Das etwa wäre als das im Buchstaben eingehüllte Wort von eigenster Qualität anzusprechen. Mehr wissen wir zunächst nicht. Das Licht der Offenbarung bindet sich an das Dunkel des Schriftworts. Oder: Das Wort der Offenbarung läßt sich aussprechen durch den Mund des Menschen der Schrift. Dieses alles leidet die Offenbarung, damit wir dem Für oder Wider nicht entrinnen können. Damit die Frage unabweislich gestellt werde: Wie mag solches alles zugehen? Gibt es für den Gottesgedanken nur ein Kriterium: die Selbstevidenz, so haben wir für den Charakter seiner Offenbarung in der Schrift nur eine Erklärung: die Paradoxie. Dieses Wort hat seine Geschichte und auch seine — Mode. Aber sein Sinn ist älter als der Ausdruck selbst. Er weist auf das eigentümliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Offenbarung und Verkündigung und ist darum so alt — und eben vor allem so paradox! — wie das genannte Verhältnis selbst. Nicht immer steht das Bewußtsein dieser Eigentümlichkeit im Vordergrund der Verkündigung und auch nur dort, wo sie sich von der Offenbarung anziehen läßt. Kulturtheologie und Kulturphilosophie wird diesen Gedanken als unvollziehbar abweisen müssen. Und da wir alle Anteil an der Kultur haben, so steht für uns hier an diesem Punkt der Gedanke an den Illusionismus zuvorderst. Es ist darum in der Sache selbst begründet, daß die Selbstevidenz Gottes und die Paradoxie seiner Offenbarung in der Schrift als die letzte Quelle der Verkündigung ihr auch zur Quelle der Anfechtung wird. Und wenn es einen Beweis dafür gibt, daß schon in der Schrift das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung erkannt ist, obwohl sie nirgends sich mit ernsthafter Philosophie auseinandersetzt, so ist es der, daß die Anfechtung die Träger der Offenbarung heftig und schmerzlich heimsucht. Der Augenblick der Gottverlassenheit am Kreuz sagt alles. — Bei Kierkegaard heißt's: „Das Gottesverhältnis besitzt nur einen Beweis, das Gottesverhältnis selbst, alles andere ist zweideutig. Denn in frommer Sprache heißt es für jeden Menschen, auch wenn er noch so alt würde in Bezug auf die Dialektik des Äußern: Wir sind von gestern geboren und wissen nichts." (Unwissensch. Nachschr. II 136.) Deutlicher kann's heute wohl kaum ausgedrückt werden, was Offenbarung in der Verkündigung heißen muß und was sie nicht

heißen darf. Sie spielt nicht in erster Linie die Vermittlerrolle von „menschlich" qualifizierter Freude, Friede und Gerechtigkeit, oder wenn — dann nur im Zeichen des Heiligen Geistes. (Röm. 17 b). Die Kunde von Gott, d. h. die Offenbarung, heißt zunächst nicht mehr, aber auch nicht weniger, als daß Gott sich darin dem Menschen erweist als der, der Er ist. Anlaß genug für die Verkündigung, hier auf die Barmherzigkeit Gottes aufmerksam zu werden, der sich seiner Selbstgenugsamkeit entäußert, um in ihrem Wort offenbar zu werden. Auf das Oben, den Erweis, nicht auf das Unten, den Beweis, kommt es an.

Doch es bedarf dieses eigentümliche Verhältnis noch einiger Ausführungen für unser Thema. Auch sie werden am Rande der Vernunft hinüber und herüberschwanken. Allein sie dürfen es nicht weniger wagen, anzuerkennen, daß Gott auch die Vernunft transzendiert, oder daß Er als die höchste Vernunft dessen mächtig ist — was uns von uns aus zu tun niemals erlaubt wäre —, seine Kundgebung und sein Wort nicht durchaus an ihre Gesetze und Regeln zu binden. „Nicht durchaus", sagen wir. Das will heißen, daß in dieser Kundgebung immer e i n Wort wenigstens auf ihren Urheber weist, auch wenn ihr Inhalt sonst gänzlich innerhalb der Grenzen der Vernunft aufgehen sollte. „So spricht der Herr" — heißt's im alten Testament so manchesmal als Einleitung zu einem ethischen Gebot. So schwer es halten mag, an diese Glosse zu glauben, so ist sie doch um nichts zweideutiger, als alles andere, was von Gott geschrieben steht. Das Wort von Gott ist eben immer paradox — auch im gereinigtsten Text! Er waltet in einem tiefen Inkognito, das keine Konjektur zu lüften vermag. „Kein anonymer Verfasser kann sich listiger verbergen und kein Mäeutiker sich sorgfältiger dem unmittelbaren Verhältnis entziehen als Gott. Er ist in der Schöpfung, überall in der Schöpfung, aber unmittelbar ist er nicht da." So sagt wiederum Kierkegaard, (Unw. Nachschr. I. 315) der für jenes eigentümliche Verhältnis ein Auge gehabt hat wie nicht bald Einer. Wie der Schatten sich an den Körper heftet und doch nicht gegriffen wird, so umrandet die Offenbarung die Humanität, also die Vernunft, ohne doch von ihrem Vorhandensein dem Menschen mehr zu verraten, als daß sie ihn zu jenem schon erwähnten Für oder Wider zwingt. Die Schrift lehrt uns, daß diese Entscheidung so leicht nicht ist, als sie nach unserer Verkündigung manchmal zu sein scheint. Es wäre auch eine eigentümliche Sache, wenn Menschen von prophetischer und apostolischer Qualität darüber immer wieder in Anfechtung geraten sein sollten, während es heute lediglich von einiger Bereitschaft zum Glaubenwollen abhängen sollte, ob der Mensch hier zur Gewißheit gelangt oder nicht. In dieser Sache geht es von Entschei-

dung zu Entscheidung in der Verkündigung. Alter und Jugend, diese so entscheidenden Lebensstadien bleiben hier belanglose Unterschiede. Aber auch die Schulung des Geistes kann hier nicht mehr das maßgebende Kriterium sein, selbst wenn sie außer in diesem Punkt niemals in ihrem Wert angezweifelt werden darf. Wenn sie hier zu etwas gut ist, so ist es, daß sie den Menschen vor der Sünde der Harmlosigkeit bewahrt. Daher kann der Mensch Gott nur anerkennen in der Freiheit seiner Offenbarung, in welcher Er sich kundtut und in der Er seinen Weg so und nicht anders geht. Und obwohl dieser Weg von oben nach unten — von „Gottes" Wort zum Herz und Mund des „Menschen" vielfach den Weg der Vernunft, namentlich die Ethik kreuzt, so ist dieser Weg doch nicht auflösbar in der Methode der Vernunft. Er wird sogar dort vornehmlich erkennbar, wo von Methode und Vernunft im eigentlichen Sinne nichts verlautbar wird: in der *Schrift*.

Hier spitzt sich alles zu einer letzten Schwierigkeit zu. Die Vernunft unterweist uns, daß das Wort vom wahren Geist seine Realität jenseits aller Tatsächlichkeit hat. Wir sind geneigt zu glauben, daß dies auch von Gott absolut gelte. Allein diese Schranke der Vernunft wird von ihm selbst nach der Schrift niedergerissen. Die Grenz- und Randlinie, welche die Vernunft zwischen sich und der Tatsächlichkeit errichtet, wird von Gott diagonal durch die Geschichte gezogen und verlängert. Die Sphäre des „Worts" und des „Geschehens" gehen unbegreiflich ineinander über. Kein Wunder, daß solche Geschichtlichkeit uns streckenweise kaum mehr unterscheidbar wird von Mythus oder anderm profanen Geschehen, und daß hier gerade die Bibelkritik einsetzte. Es ist allerdings dafür gesorgt, daß jene letzte Gegebenheit, von der wir oben sprachen, nicht verwechselt werden kann mit den Gegebenheiten der Willkür in der diesseitigen Geschichte — wenigstens von einem aufmerksamen Auge nicht. Es handelt sich hier also um jene seltsame Eigenschaft Gottes, von der die Schrift voll ist, die im engsten Zusammenhang mit seiner *Unnahbarkeit* behauptet wird, nämlich um seine *Nähe* inmitten der Vorstellungswelt der Schrift. Sie, die für uns zugestandenermaßen des öftern in fast unerträglicher Konkretion von Gott redet, weiß, daß seine Nähe eine von ihm selbst gewollte aber wohl behütete Nähe ist. Darum betont sie auch, daß diese Nähe, in welcher Gott der Geschichtlichkeit und Menschlichkeit folgt, das Zeichen und der Erweis seiner *Barmherzigkeit* ist.

Wir wissen es ja zur Genüge, wie sich hier zwischen die Schrift und uns immer wieder eine Wolke legt und wie sehr wir gehalten sind, mit Vorsicht von dieser Nähe zu sprechen. Die Verkündigung muß es am eigenen Worte spüren, daß ihr Wort davon nicht „das" Wort ist.

Und doch können wir nicht anders, als diese Möglichkeit ernst nehmen, daß dieser Gott der Barmherzigkeit unser „Gegenüber" und nicht unsere „Vorstellung" ist, und warum uns der Ausdruck von einem Göttlichen im Allgemeinen wie eine Neutralisierung Gottes vorkommt. Rickert sagt in seinem letzten Buche (Kant, 96-97): „Die griechische Philosophie kann den christlichen Gott nicht erkennen und die christliche Religion kann an das griechische Theion nicht glauben. Das liegt im Wesen der Sache." Er hat damit, mag es sich mit griechischer Philosophie und christlicher Religion verhalten wie es will, auf den Punkt den Finger gelegt, daß Gott nicht ein Theion ist für Jedermann, wo Er ernst genommen wird. Sein Wesen wird dem Menschen nur dann eindrücklich und nötigt ihn zur Unterwerfung, je näher und je spezieller er der Mensch sich diesen Gott g e g e n ü b e r weiß.

Damit steht allerdings auch das Wesen der Offenbarung in der bedrohlichsten Nähe des Subjektivismus und Illusionismus. So nahe, daß von außen gesehen ein unfehlbares Kriterium nicht angegeben werden kann. Die Unterwerfung unter die Schrift in diesem einzigen Punkt, auch wenn alles an ihr uns sonst zweifelhaft sein sollte, ist die alleinige Rechtfertigung solchen Unterfangens. Die Verkündigung kann sich dieser Schwierigkeit dadurch entziehen, daß sie Gott als das „Ewige" oder „Göttliche" zu sich selbst in Distanz zu bringen versucht. Die Offenbarung aber redet vom Gott der „Zeit" und vom Gott der „Väter". Hätten wir nicht durch die Schrift Kenntnis von der Quelle der Offenbarung, so dürfte auch nicht von einer Neutralisierung Gottes durch die Vernunft gesprochen werden. Es ist zu betonen, daß wir nur von jener Quelle aus, also aus der von ihr uns aufgenötigten Nähe Gottes gezwungen sind, den Weg und das Wort der Schrift in einem etwas andern Licht und Winkel zu sehen, als in dem der Vernunft. Deren Prius und Inbegriff: das Gute, bleibt nicht das letzte Wort. Nur die Barmherzigkeit Gottes, durch welche das Schriftwort die undurchdringliche Ewigkeit durchbrochen weiß, gibt uns Aufschluß, warum Gott zu der Zeit eines Volkes und einiger Einzelnen dieses Volkes in einem Bunde steht, wie die Schrift berichtet. Das ist die Paradoxie, mit welcher sie betont, d a ß G o t t n u r s e i , w o d e r M e n s c h g l a u b t , d a ß E r „i h m" n a h e s e i.

Es ist ein naheliegender Einwand, daß dies ein weiter und kostspieliger Weg gewesen sei, bis zum erstenmal das Wort vom G l a u b e n grundsätzlich genannt worden sei. Darauf kann nur erwidert werden, daß nicht leicht zu viel überlegt werden kann, um den Glauben sicher zu stellen vor einer wenig förderlichen Gläubigkeit. Und wenn es auch geboten ist, unsern Zuhörern davon nicht alles zu verraten, so

bleibt es uns selber eben nicht erspart. Wenn also die Verkündigung in der Predigt selber diesen Weg nicht gehen darf, so wird der Ausblick, den sie überhaupt zu geben vermag, nur dann möglich sein, wo sie diesen Weg für sich selbst immer wieder gegangen ist. Tut sie das nicht, so ist die Gefahr groß, daß unter ihrem Wort die Geschichtlichkeit der Schrift zur unmittelbar bloßen Geschehenheit wird, über welche die Vernunft sich nicht umsonst ereifert.

Wir müssen uns kräftig klar sein, was es heißt, von Gott mehr als seine Ewigkeit auszusagen, also mehr, als was die Vernunft mit ihrer Idee Gottes anerkennen kann. Und wir müssen wissen, was wir sagen, wenn wir das auf menschliche Sehschärfe eingestellte Bild Gottes der Schrift für seine eigene Darstellung und nicht für menschliche Vorstellung halten. Vernunft lehrt uns Distanz nehmen zum Geschehen im allgemeinen (Natur) und zur Geschichtlichkeit im besonderen (Mensch). Sie weist auf die Ewigkeit der ethischen Gesetze hin, deren Realität und Vollendung zu schauen sie sich nicht anmaßt. Sie sucht das allgemein Geltende, das Ideal und Ziel der Menschheit. Die Offenbarung aber bindet sich an die Schrift. Sie sucht ein Volk unter allen Völkern heim und sie lebt in den Namen von einzelnen, von Adam, Abraham, Moses, den Propheten und Aposteln. Sie begleitet gleich der Wolke und Feuersäule, die dem Volke Israel voranging, dieses Volk und jene Einzelnen. Sie behauptet zuletzt Fülle der Zeit in einem Augenblick und in einem Einzigen geworden zu sein. Und sie macht ihr Verständnis vom Glauben daran abhängig. Halten wir uns das vor Augen — und wir werden verstehen, warum es eine liberale Theologie und Verkündigung gibt. Und wir werden auch weiter verstehen, warum Albert Schweitzer, der unter dem geglätteten und auf diesseitige Maße zurechtgeschnittenen Jesusbild seine ursprünglichen Maße und sein Urbild in der Schrift wieder erkannte und behauptete vor der Wissenschaft, den Weg zum Leben und zu seinem Dienste zurücksuchte. Er gerade ist in dieser Frage ein unverdächtiger und schriftgelehrter Zeuge.

Es handelt sich in der Schrift in der Tat um eine Verabsolutierung ihrer Geschichte — Man denke an die Erwählung Israels und an die Pfingstgemeinde — und um eine Exklusivstellung des Menschen — Man denke an die Berufung Jesaias und an die Taufe im Jordan. Diese Verabsolutierung und Exklusivität ist entweder antiquiert und ein weiteres Festhalten daran Anmaßung — oder sie gilt von dem Lichte der Nähe Gottes aus gesehen. Aber nur dann, wenn Er die Barmherzigkeit des Jetzt- und Hierseienden ist und nicht das allgemein letzte Ziel der Geschöpflichkeit selbst. Seine Nähe ist das einzige Krite-

rium dafür, daß Absolutheit und Exklusivität nicht die Eigenschaften der Überhebung und Willkür, aber auch nicht eines zeitbedingten Denkens sind. Und ferner, daß die Schrift nicht ziellose Geschichtlichkeit und der Mensch nicht der Brennpunkt ist, an welchem sich Jenseits und Diesseits unweigerlich scheiden. Allein das alles ist nur möglich unter der Annahme, daß Offenbarung keine Fiktion, vielmehr Gehorsam vor ihr eine Notwendigkeit sei. Es läßt sich nicht beweisen aus der persönlichen Führung, sondern nur beherzigen aus dem Charakter der Offenbarung. Sie behauptet, daß Zeit und Ewigkeit nicht nur zwei Parallellinien sind in unendlich getrennter Distanz, sondern daß die Nähe Gottes die Geschichte und das Leben der Menschen kreuzt. Aber wie sich dafür nur auf die Schrift verweisen läßt, so steht dafür nur der Gehorsam im Glauben ein. Eine andere Berufung oder einen andern Beweis gibt es nicht. Entscheidung und Beweis müssen in Eines zusammenfallen. Das ist das Erste, an das zu denken ist. Es ist hier füglich erlaubt, von einem Risiko des Glaubens zu reden, aber es ist nicht erlaubt, es im Hinblick auf eventuellen Erfolg zu übernehmen. Der schmale Weg bleibt bis ans Ende derselbe. Die neue Kreatur gilt für uns, die in der Spannung von Vernunft und Offenbarung stehen, nur im Glauben an jene Barmherzigkeit. Alles andere bleibt für jetzt noch innerhalb des Bereiches der Vernunft und ist die Verkündigung dafür an die Ethik gebunden. Durch sie wird der Mensch erinnert, daß er auf Erden und nur Gott im Himmel ist.

Es wäre nicht gut, wenn wir uns nicht eingestünden, daß wir lieber wollten, es gäbe nur ein Problem der Vernunft. (Wer das bestreiten will, sehe zu, was er sage!) Allein solange wir dem Amt der Verkündigung unterstehen, haben wir uns mit dem Wort der Schrift auseinanderzusetzen, das sich gerade in diesem Punkt nicht biegen und beliebig auslegen läßt. Hier zeigt sich der Eckstein als Stein des Anstoßes. Er behauptet nicht das Wort der Vernunft sondern der Offenbarung zu sein. Wir sehen uns vergeblich nach einer Autorität um, die das bestätigen hülfe. Gottes Wort zeugt exklusiv für sich selbst. Jedes aus anderer Quelle geschöpfte Zeugnis dafür bestärkt nicht, sondern untergräbt.

Unsere Verkündigung kann ungehindert ihre Entscheidungen treffen, nach welcher Seite sie neigen will. Allein über Eines muß sie klar werden, daß sie ihre Geltung einbüßt, wenn sie leichten oder schweren Herzens die Bedingung umgeht, unter der sich ihr das Schriftwort erstmalig erschließt: daß in seinem menschlich gesprochenen und geschriebenen Wort sich Gottes Wort offenbart. „Suchet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben drinnen und sie ist's, die

von mir zeuget." Dieses Wort sei hier nicht ausgesprochen, um am Schluß unserer Bemerkungen eine versöhnende Note anzubringen, sondern um die Tragweite der Sache zu unterstreichen. Wir würden uns ja der Ironie der Vernunft ausliefern, wenn wir glaubten, mit ein paar wuchtigen Zitaten die Qualität der Offenbarung zu umschreiben.

Aber auch die Vernunft könnte eines Tages genötigt sein, auf den Punkt zu stoßen, wo ihre Sachlichkeit selbst zu einer Frage der Anerkennung und des Glaubens wird. Das Wort von der Glaubensvernunft, das auch schon gefallen ist, besagt zunächst zwar nichts weiter als einen frommen Wunsch. Es darf nicht dekretiert werden, so wenig als der „Sprung", wie man heute gerne sagt, uns ins Zentrum der Offenbarung bringt. Wir sind es mit unserer Verkündigung nun einmal nicht mächtig, den Ausgleich von Vernunft und Offenbarung herbeizuführen, nach dem uns verlangt. Dieser Ausgleich könnte uns Prediger zu noch fraglicheren Wesen machen als wir ohnehin schon sind, wenn er auf Kosten dessen unternommen würde, was unser Amt nach der Offenbarung sein soll: Verkündigung der Nähe Gottes. Diese Nähe zwingt unser Wort zur Subjektivität im strengsten Sinne des Worts. Sie muß geglaubt werden als eine Nähe, die unabhängig von unserem Guten wie Bösen uns gleich nahe bleibt. Sie sorgt in ihrer Gleichzeitigkeit von Gericht und Barmherzigkeit dafür, daß weder nach rechts noch nach links ihr ausgewichen werden kann, wo sie als die Quelle unseres Worts offenbar wird. Unter ihrem Druck und ihrer Hoffnung steht der Inhalt unserer Verkündigung.

Pestalozzis Glaube

Von

Albert Schaedelin

Daß Pestalozzi als Begründer des heutigen Volksschulwesens von der Lehrerschaft in erster Linie pädagogisch gewürdigt wird, versteht sich von selbst. Er selber war, bei all seiner sonstigen Neigung zu Selbstunterschätzung, hinsichtlich seiner pädagogischen Bedeutung von einem regelrechten Sendungsbewußtsein erfüllt. Er war sich bewußt, die ewigen Grundlagen aller wirklichen Elementarbildung wo nicht gelegt, so doch für immer aufgedeckt zu haben und zweifelte keinen Augenblick mit dieser Tat der Menschheit einen wesentlichen Dienst geleistet zu haben. Dieser Mann, dessen einzelne Unternehmungen eine nach der andern zusammengebrochen, dessen einzelne pädagogische Vorschläge größtenteils veraltet oder vergessen sind, von dem einer seiner liebsten Schüler und Freunde, der Geograph Ritter, bezeugt: „Pestalozzi ist nicht imstande, in seiner eigenen Methode auch nur in einem Zweige eigentlichen Unterricht zu geben", der demselben Ritter gestand: „Ich kann nicht rechnen, ich kann nicht schreiben, verstehe keine Grammatik, keine Mathematik, keine Wissenschaft, der geringste meiner Zöglinge weiß mehr als ich", der sich immer wieder öffentlich in der schwersten Weise, oft bis zur Selbstwegwerfung, selber angeklagt, alle Schuld an seinem Unglück allein auf sich genommen, und so denjenigen alle Waffen in die Hand gegeben hat, die nicht müde wurden, ihn einen unpraktischen, welt- und lebensfremden Träumer und Narren zu schelten, der dem Volke helfen wolle, ohne doch imstande zu sein, sich selber zu helfen, — ihm war es gegeben, tiefer als die meisten ins Ganze des gesellschaftlichen Lebens umgestaltend einzugreifen, sein Tun war in Wirklichkeit praktischer als das all jener selbstsicheren Praktiker, die von ihrer stolzen Höhe so mitleidig auf den armen Träumer herunterzublicken sich getrauten; laufen wir doch heute irgendwie alle in seinen Geleisen, lernen und unterrichten nach seinen Methoden. Durch ihn kann die Schule sich jederzeit in ernster Selbstbesinnung aus ihren eigenen Quellen erneuern. Solche großen Helfer der Menschheit sind aber ausnahmslos tragische Gestalten und auch Pestalozzi trägt deutlich die Züge jener zum Heile der Menschheit hingeopferten. Bis an die Grenzen des nahenden Alters blieb er mit seinem gewaltigen

Drang zum Wirken wie in die Wüste verbannt, während 18 Jahren ohne eigentlichen Beruf, einsam, verachtet, vergessen, bis an die Grenze des „Hinterfürwerdens" gedrängt und als dann endlich seine Stunde schlug, wurde er hineingeworfen in einen Strom, dem die eigene Schwere die Richtung gab und ihn fortriß nach einem Meer, das er nicht kannte. Er muß bekennen: „Ich suchte nicht, was ich fand, ich wußte nicht, was ich tat. Ich wußte kaum, was ich wollte. Aber es gelang. Es entstand wie die Schöpfung aus dem Nichts", und an den Minister Stapfer schrieb er: „Es ist nicht mein Werk, es ist Gottes Werk. Mein war die Liebe, mit der ich suchte, was ich nicht kannte, und der Glauben, mit dem ich hoffte, wo ich nicht sah."

„Der Glauben" — auch wenn Pestalozzi uns nicht selbst darauf verwiese, so würde uns das oben gesagte ganz von selber wenigstens analogieweise an jenes berühmte Kapitel im Hebräerbriefe erinnern, das von den Männern des Glaubens erzählt. Es hat darum einen guten Sinn, nach Pestalozzis Glauben zu fragen. Wie jene Glaubensmänner ist auch Pestalozzi ein Fremdling und Gast in dieser Welt, auf die er doch fester bezogen ist als alle, die in ihr auf- und untergehen. Ganz auf die Wirklichkeit gerichtet, alle seine Begriffe nur aus einer „beschränkten und höchst mühseligen Empirik" gewinnend, zielt doch im Grunde sein ganzes leidenschaftliches Interesse auf etwas, das in keiner empirischen Wirklichkeit angetroffen wird. Wer darum Pestalozzi nur als Methodiker kennt, ohne nach seinem Glauben und seiner Liebe zu fragen, der kennt ihn im Grunde nicht einmal als Methodiker, der zerstört den innersten Sinn seines ganzen Werkes und verdirbt es zu einer öden Routine, die gerade zu dem untauglich ist, um was es Pestalozzi letzten Endes einzig und allein zu tun ist, zu wirklicher Menschenbildung. Glauben und Liebe sind Ausgang und Ziel seines Wollens, Quell aller wirklichen Erziehungskraft. Doch nicht nur seiner Methode, nein, seinem ganzen Denken und Wesen liegt Glauben zugrunde. Auch in seiner von allen gepriesenen überströmenden Menschenliebe war doch nur sein von so vielen angezweifelter Glaube tätig. Kann man aber seine Liebe preisen und gleichzeitig seinen Glauben wegwerfen? Sind beide nicht eins? Sagt Pestalozzi nicht selbst: „Der Glaube ist Liebe, und wo Liebe ist, da hat Gott sein Heiligtum in unserer Mitte," und weiter: „Wer nicht an Gott glaubt, dem mangelt die Liebe des Nächsten"? Kaum eine seiner zahlreichen Schriften, die nicht von ernstestem Ringen mit der Frage des Glaubens Zeugnis gäbe. Es besteht kein Zweifel: Glauben und Liebe sind die Quellen all seiner Fruchtbarkeit. Wir werden darum von Pestalozzis Glauben nicht reden können, ohne

gleichzeitig, so gut dies in der kurzen Zeit geschehen kann, alle andern Seiten seines reichen Lebens und Wirkens ins Auge zu fassen. Denn das ist gerade das Eigentümliche seiner Glaubensanschauung, daß Glaube ihm nicht „ein apartes, besonderes Ding" ist, „das den Menschen anfüllen, einnehmen und von dem Seinigen abziehen und ablenken soll", sondern er steht hinter seinem ganzen Wesen und Wirken als seine kritische zugleich und treibende Kraft. Es gibt für ihn keinen Glauben ohne das Leben, sowenig als es ihm wahrhaftiges Leben ohne Glauben gibt.

* * *

Es ist bekannt, daß Pestalozzi seine ersten und wohl auch entscheidenden religiösen Eindrücke und Impulse seiner frommen Mutter zu danken hat und Babeli, ihrer treuen Magd. Er hat wohl gewußt, warum er dem Einfluß der Mutter eine so überragende Bedeutung für die ganze innere Entwicklung des Menschen beimaß. Seine Mutter schildert der Achtzigjährige im Schwanengesang mit den Worten: „Sie opferte sich mit gänzlicher Hingebung ihrer selbst und unter Entbehrung alles dessen, was in ihrem Alter und in ihren Umgebungen Reize hätte haben können, der Erziehung ihrer drei Kinder auf," und Babeli setzt er das Denkmal: „Die ganze Würde ihres Benehmens und ihrer Treue war eine Folge ihres hohen, einfachen und frommen Glaubens." Pestalozzi hat bekanntlich später die „Anschauung" zu einem seiner pädagogischen Grundmotive erhoben und ihr auch auf dem sittlichen und religiösen Boden die höchste bildende Kraft zugemessen. Wohlan — jene beiden Frauen haben ihm die „Anschauung" des Glaubens gewährt, die im Kinde schon eine Glaubenskraft erweckt, die dem Manne nie mehr verloren gehen konnte. Er hat es hier erfahren, daß der Mensch nur dann ganzer und wirklicher Mensch ist, wenn die Kräfte einer unsichtbaren Welt sein Wesen erbauen und daß daran auch die einfachsten, in beschränktesten Verhältnissen lebenden Menschen vollen Anteil haben können.

Ausgerüstet mit diesem Erbe aus den besten Traditionen altreformierten Christentums (Wernle), wurde der Jüngling bald hineingerissen in die Stürme der Zeit und erfaßt vom Geiste der Aufklärung. Unter Bodmers und Breitingers Führung begeisterte sich mit vielen Jünglingen auch Pestalozzi für antike Tugendideale, Volksbeglückung und edles vaterländisches Streben. Das Ideal der H u m a n i t ä t ergriff auch ihn. Wenn wir von Pestalozzis Glauben reden, so müssen wir uns gewöhnen, uns diesen Glauben zunächst als auf den Menschen gerichtet zu denken. Nicht als ob die Vertreter

des Humanitätsideals auf Gotteserkenntnis verzichtet hätten; aber sie suchten sie auf dem Wege der Selbsterkenntnis zu gewinnen. Sie war ihnen nicht das erste, nächste, von vorneherein gegebene Fundament ihres Denkens und Handelns. Sie suchten durch die Selbsterkenntnis zu ihr vorzudringen, wie denn auch tatsächlich Gotteserkenntnis ohne Selbsterkenntnis sowenig stattfinden kann als umgekehrt Selbsterkenntnis ohne Gotteserkenntnis. So drückte denn das Ideal der „reinen Menschlichkeit" die Sehnsucht des Zeitalters aus. Das ursprüngliche Wesen des Menschen muß wieder zur Entdeckung gebracht werden, die schöpferischen Kräfte in ihm müssen sich wieder entfalten können. Gesellschaftlicher Zwang und traditionelle Mächte haben den Menschen seinem eigenen Wesen entfremdet. Sich selber muß er wieder finden, sein eigenes Wesen harmonisch entfalten können. Fort mit aller Unnatur und falschen Bindung durch wesensfremde Autorität. N a t u r wird der große kritische Begriff, der die erneuernden und umgestaltenden Kräfte der neuen Zeit entfesselt. Kultur und Zivilisation haben die Naturkraft des Menschen zerstört. Eine Umwertung aller Werte findet von hier aus statt. Das Natürliche ist nicht an sich das Schlechte. Der Mensch ist gut von Natur. Darum heißt die Parole: „Zurück zur Natur!" Durch Rousseaus Emil wurde auch Pestalozzi von dieser Parole erfaßt. Natur wird auch für ihn zum bedeutsamen Schlagwort, der Freiheitstaumel der entbundenen Individualität ergriff auch ihn und die Erziehungsidee läßt ihn nicht mehr los. Unter Rousseaus Einfluß ist er Landwirt geworden. In der Wertung von Gefühl und Herz geht er auf Rousseaus Spuren.

Und doch hat sich Pestalozzi schon recht früh in entscheidenden Punkten von Rousseau getrennt. Rückblickend erkennt er im „Schwanengesang" im Erscheinen Rousseaus den Grund von viel Verwirrung. Den Emil nennt er ein „unpraktisches Traumbuch", das auch seinen Traumsinn mächtig ergriff und der Grund eines großen Teils seiner namenlosen Leiden und Enttäuschungen geworden sei. Doch weil er aus der Idee nicht ein bloßes Reich der Träume bauen wollte, sondern mit ganzem Ernst den Weg der W i r k l i c h k e i t betrat, hat ihm sein Leiden Heilung und Rettung gebracht, indem er die Notwendigteit erkannte, anstatt in unwirklichen Sphären absolute Forderungen aufzutürmen und das aufgeregte Blut in Fiebern des Ehrgeizes und der Eitelkeit zu erhitzen, die Mittel und Wege zu einer wirklichen Bildung des Menschen im vollen Umfange ausfindig zu machen. Pestalozzi hat es von da an nicht mehr wie Rousseau mit einem Abstraktum, sondern mit dem wirklichen Menschen zu tun.

Die Liebe, die bei Rousseau ihr Ziel verfehlt, hat bei ihm den Zauberbann des Ich durchbrochen und hat ihm den Weg zum Du gezeigt. Und weil es das Leiden war, an dem er genas, darum hat er das Leiden gepriesen. „Heil mir, daß ich leide!" ruft er aus. „Es ist recht," schreibt er, „daß jede Torheit Unglück über den Menschen bringe, der sie tut. Das ist der Weg, auf welchem die Vorsehung die Hirngespinste des Müßiggängers und des Mannes, der sich überarbeitet und überstaunt allerseits reinigt; es ist der Weg, durch welchen die Vorsehung besonders aus Leuten, die auf den Schulen allzulang träumten, wieder brauchbare Menschen macht; es ist auch notwendig, daß der Mensch, der hart schläft und gar zu lang träumt, stark erschüttert werde, wenn er erwachen soll . . . Ich preise anbetend den Vater der Menschen, wenn er auch den Redlichsten verwirrt, der das Beste auf unweisen Wegen sucht."

Diesen Weg der Wirklichkeit, der allein der Weg echten Glaubens ist, hat Pestalozzi betreten durch die Gründung der Armenanstalt auf dem Neuhof. Das Unternehmen ist bekanntlich äußerlich gescheitert, weil Pestalozzis Traumsinn in der Tat zu wenig Bedacht genommen hatte auf den Umfang der zu einem solchen Unternehmen notwendigen äußeren Mittel. Aber der innere Ertrag war ein gewaltiger und unverlierbarer.

Vor allem hat ihn sein Herz das, was er später „die Methode der Armut" genannt, schon damals mit sicherm Blick erkennen lassen. Eine Bildung taugt nichts, wenn ihre Grundelemente nicht auch den Armen, ja den Ärmsten zugänglich gemacht werden können. Ihm war klar, daß es der große Irrtum des pädagogischen Jahrhunderts war, „in den höheren Stufen der Bildung zu glänzen, ehe dem Bedürfnis einer soliden Begründung ihrer niederen Stufen ein Genüge geschehen" war. Pestalozzis letzter Traum ist die Armenschule geblieben. Noch im höchsten Alter hat er von Iferten aus eine Armenschule gegründet. Die Richtung auf das Volk, auf „den Mann in der niederen Hütte" ist ein Grundzug seines Wesens geblieben.

Ein anderer Grundzug seines Wesens hat sich auf dem Neuhof sofort abgehoben: Wir meinen seine Richtung auf das Nahe, auf die ganz konkrete, wirkliche Umgebung des Menschen. Sie ist auch ein Stück Natur und gehört auch zum Menschen wie er ist. An den uns zunächst umgebenden konkreten Dingen bildet sich unser Geist und darum darf dieses Bildungsmittel nicht übersehen werden. Der Mensch muß an seiner nächsten Umgebung und für sie erzogen und gebildet werden. Er will nicht Menschen formen nach seinem Bilde, sondern Menschen, wie sie zu den Verhältnissen passen, in denen sie

leben und auch später leben werden. Darum ist ihm die Mutter als Erzieherin, sind ihm Wohnstuben- und Familienerziehung so wichtig geworden. Darum will er den Armen so erziehen, daß er sich in der Armut zurechtfinden und behelfen lerne. So hat er auch die bildende Kraft der Arbeit erkannt und hat sie in der Industrieschule für die Erziehung fruchtbar zu machen versucht. Der später formulierte Gedanke, daß „das Leben bildet", wurzelt schon hier in seinen ersten tastenden Versuchen. Nicht das war allerdings seine Absicht, die Kinder einfach zur Fabrikarbeit abzurichten, damit industrielle Gewinnsucht sie verbrauchen könne. „Nein, wir sind dem Ebenbilde Gottes im Menschen, unsern Brüdern mehr schuldig . . . der Sohn der Elenden, Unglücklichen ist nicht da, bloß um ein Rad zu treiben, dessen Gang einen stolzen Bürger emporhebt! Nein! dafür ist er nicht da! Mißbrauch der Menschheit, wie empört sich mein Herz." „Man lasse einmal Erziehungs- und Sittlichkeitsendzwecke die festgesetzten ersten Endzwecke einer Fabrikanstalt sein." Welche Sprache, wenn man an den Geist unserer heutigen Profitwirtschaft denkt, die den Menschen wie Material behandelt und verbraucht!

Herausgestaltung des göttlichen Ebenbildes im Menschen ist schon auf dem Neuhof Pestalozzis höchstes Erziehungsziel. „Es ist unbeschreibliche Wonne," schreibt er, „Jünglinge und Mädchen, die elend waren, wachsen und blühen zu sehen, Ruhe, Zufriedenheit auf ihrem Antlitz zu sehen, ihre Hände zum Fleiß zu bilden und ihr Herz zum Schöpfer zu erheben, Tränen der betenden Unschuld im Angesicht geliebter Kinder zu sehen . . ." An seinem Glauben an die ursprüngliche Güte der menschlichen Natur ist Pestalozzi damals nicht wankend geworden. Allein seine Arbeit hat ihn einen Blick tun lassen in die ganze Tiefe grauenvoller Verwahrlosung, der die Menschennatur anheimfallen kann. Was Verwahrlosung, was Sünde sei, hat die Wirklichkeit, die ihn täglich umgab, ihm eindringlicher gepredigt, als die Sätze des Katechismus es irgend vermögen und darum hat sein Glaube an Gottes Ebenbild im Menschen täglich neu erkämpft werden müssen und von daher auch seinen Wert und seine Wahrheit empfangen. Pestalozzi hat vom Undank und der Bosheit vieler Kinder und mehr noch ihrer dummen und verkommenen Eltern unsägliches gelitten; aber er hat auch die Kraft einer Liebe gespürt, die sich nicht scheut, mit den Bettlern als Bettler zu leben, „um zu lernen, Bettler wie Menschen leben zu machen". Er sah auch, daß dieses Ziel nicht erreicht werden könne ohne die Kräfte des Glaubens, ohne die Hilfsmittel der frommen Sitte. Erfolg ist nur zu hoffen, wenn es gelingt, „bei den Kindern das Gefühl der Religion

zu entwickeln. Wir werden immer unter bösen Menschen leben und arme Kinder werden immer rohe, niedere, böse Beispiele sehen. Da ist keine Hilfe als ihren Glauben an Gott, den Vergelter des Guten und Bösen und an Jesum ihren Erlöser, ihren Freund und Bruder, ihren Glauben an die Hoffnungen und Bedingnisse des ewigen Lebens, ihren Glauben an die Gefahren des ewigen Verderbens, der ewigen Verstoßung von dem Angesichte des besten, liebsten, gütigsten Vaters und Erlösers lebhaft in ihnen zu entwickeln, alle Morgen und Abend mit inniger Empfindung mit ihnen zu beten, den Tag des Herrn heiligen Übungen zu widmen und mit Vaterempfindung sie oft und viel mit Tränen bitten, ihre Herzen voll Unschuld ihrem Gott und Vater zu bewahren". So hoffte er durch den Glauben an Gott „beruhigende Weisheit" in die Herzen der Armen zu pflanzen.

Die Armenschule auf dem Neuhof ist aus den bekannten Gründen eingegangen. Pestalozzi selbst ist dem Hohne der Welt und zeitweiliger bitterer Armut preisgegeben. Damals (1780) hat er „Die Abendstunde eines Einsiedlers" geschrieben, eine merkwürdige aphoristisch visionäre Schrift, die er selber mit sicherem Vorgefühl als „Vorläufer von allem, was er schreiben werde" bezeichnet hat. Deutlich ist der Einfluß Rousseaus wahrnehmbar. Die Bahn der Natur muß mit dem Menschen eingeschlagen werden. Dabei gilt es aber nach zwei Richtungen zu blicken: nach innen und nach außen. „Das innere Gefühl deines Wesens und deiner Kräfte ist der erste Vorwurf der bildenden Natur" (53). „Der Mensch, von seinen Bedürfnissen angetrieben, findet die Bahn der Wahrheit im Innersten seiner Natur" (6). „Im Innersten deiner Natur, Mensch, liegt das, was Wahrheit, Unschuld und Einfalt mit Glauben und Anbetung hört" (96). Es ist die Unmittelbarkeit, „die Kraft eines guten, der Wahrheit folgsamen Herzens" (41), es ist der Glaube an den göttlichen Funken im Innern jedes Menschen, wovon Pestalozzi hier Zeugnis gibt. Es ist der Protest des unmittelbaren Gefühls gegen die Pedanterien trockener Verständigkeit, die Reaktion der Sturm- und Drangperiode, wie sie von Rousseau, Herder und Goethe her durch Lavater in überschwänglicher, Hamann in vertiefter Weise, auch in die religiöse Sphäre schlug, was hier nun auch bei Pestalozzi vernehmbar wird. Allein die Bahn der Natur weist ihn nicht nur nach innen, sondern auch nach außen. Vor allen frommen oder romantischen Überschwänglichkeiten schützt ihn sein Realismus. In der steten Rücksicht auf die nächsten realen Verhältnisse hat Unmittelbarkeit des Gefühls sich zu bewähren. „Die Geistesrichtung, die sie hervorbringt, ist einfach und fest hinsehend, sie ist von der ganzen Kraft

der in ihren Realverbindungen feststehenden Naturlagen der Gegenstände gebildet" (13) und ihre Rede ist „Ausdruck vollendeter Sacherkenntnis" (16). Mit andern Worten: Pestalozzi hält die Ausbildung eines hoch gesteigerten Gefühls- und Innenlebens ohne stete Verknüpfung des Innern mit der Außenwelt für eine Gefahr. Nur in dieser festen Verknüpfung des Innern mit dem Äußern wird die Seele gesund und „fest hinsehend". Das ist die Bahn der Natur, auf der allein allgemeine Menschenwahrheit, Vereinigungswahrheit zustande kommen kann, die für den Fürsten und den Mann der niederen Hütte dieselbe ist. Anders entsteht nur Unruhe, Zerrissenheit, eitles Wortgepränge und nagende Qual des Ehrgeizes.

In diesen Zusammenhängen ist es, in denen der Name Gottes für Pestalozzi Bedeutung bekommt; denn weder im Innersten der Natur, noch in seinen nächsten häuslichen Verhältnissen wohnt für den Menschen letzte Ruhe. Finstere Mächte tauchen hier auf: „Gewalt, Grab und Tod ohne Gott zu leiden, hat deine sanft, gut und fühlend gebildete Natur keine Kräfte" (74). „Gott — Vater deines Hauses, Quell deines Segens, Gott dein Vater, in dessen Glauben findest du Ruhe und Kraft und Weisheit, die keine Gewalt, kein Grab in dir erschüttert" (75). So nennt er denn Gott „die nächste Beziehung der Menschheit" (72); denn „Glauben an Gott, du bist der Menschheit in ihrem Wesen eingegraben; wie der Sinn vom Guten und Bösen, wie das unauslöschliche Gefühl von Recht und Unrecht, so unwandelbar fest liegst du als Grundlage der Menschenbildung im Innern unsrer Natur" (79). Dieser Glaube ist ein unmittelbares Datum im Geiste des Menschen, nicht Resultat philosophischer Reflexion und Spekulation, nicht „Folge gebildeter Weisheit". „Glauben an Gott .... du bist reiner Sinn der Einfalt, horchendes Ohr der Unschuld auf den Ruf der Natur, daß Gott Vater ist" (81). Darum gehört der Glaube an Gott schon an den Anfang der Erziehung. Mit den Spekulationen der Philosophen hat er nichts zu tun. Dem unschuldigen Wahrheits- und Kindersinn darf der Mensch sich ganz anvertrauen. Es nicht tun, das ist die Sünde, das ist Unglauben, das ist Quelle der Verwirrung unserer ersten Grundbegriffe und unseres reinen Naturgefühls (138).

Wir sehen: gar nahe, allzunahe fließen Gott und Mensch in dieser, der Romantik deutlich verwandten Konzeption des Glaubens zusammen. Nicht alle Hemmungen fehlen zwar. Wir hörten schon von den finstern Mächten: Gewalt und Grab. Wir hören ferner: „Einfalt und Unschuld ist nicht das Teil aller Menschen" (97). Schreckliche Folgen des Unglaubens werden gezeigt. Trotzdem aber wird der

Satz möglich: „Glaube an dich selbst, Mensch, glaube an den innern Sinn deines Wesens, so glaubst du an Gott und an die Unsterblichkeit“ (94), und Sünde heißt dann: „Verlust des Glaubens an dich selbst, Mensch, und an deinen innern Sinn“ (138). Hier lauert eine Problematik, die Pestalozzis Entwicklung in den folgenden Jahren verständlich und notwendig macht. Deutlich wird in der „Abendstunde“ der notwendige innere Zusammenhang zwischen Pestalozzis Gottesglauben einerseits und seinen erzieherischen und politischen Absichten anderseits. Als Quelle aller innern Ordnung, aller „unverwirrten Anwendung unserer Kräfte“ wird Gott „Quelle des Wachstums und Bildung zur Weisheit“ (77). Aber auch der Hausseegen des Vater- und Kindersinnes ist Folge des Glaubens an Gott (104), und der Stand des Fürsten, des Vaters der Nation, wird Bild der Gottheit (111). Durch den Glauben an Gott ist der Vater- und Brudersinn dem Volke gegenüber gesetzt. Hier liegt der Grund jener scharfen Wendung gegen Goethe, die uns in der Abendstunde überrascht. Pestalozzi hatte ein starkes Verhältnis zu Goethe. Aber seinen egoistischen Ästhetizismus hat er nicht ertragen können.

Von der „Abendstunde“ her wird der berühmte erste Teil von „Lienhard und Gertrud“ verständlich. Durch seine Berufslosigkeit wurde Pestalozzi zur Schriftstellerei gedrängt, die er natürlich ganz in den Dienst seiner volkserzieherischen Absichten stellt. Als ein Volksbuch ist Lienhardt und Gertrud gedacht. In der Gestalt Gertruds vor allem, aber auch in andern Gestalten, wie der sterbenden Mutter Hübelrudis, wird uns in ergreifender Weise die Segenskraft einfältigen in fester Tradition und Volkssitte wurzelnden Gottesglaubens im Volke gezeigt. Wo solche Gottesfurcht waltet, zieht Ruhe und Ordnung, Reinheit nud Gesittung ein. Im Herzen entspringt sie, durch Not und Überwindung wird sie gefestigt, in der Wohnstubenerziehung wirkt sie sich aus und von da strömt sie in die Dorf- und Volksgemeinschaft als eine heilende und erneuernde Kraft ohnegleichen, unterstützt von religiösem Brauch und kirchlicher Sitte. In wunderbar zarter, auch von etwelchem Moralismus nicht immer ganz freier Weise, versteht es Gertrud, die Ehrfurcht vor Gott und der Heiligkeit des Guten durch Gebet und ernste Selbstprüfung in die Herzen der Kinder zu pflanzen und durch Predigt und Abendmahl wird selbst das Herz des Bösewichts erschüttert. Die Sprache erhebt sich zuweilen wie von selbst zu biblischer Größe und wenn die Kraft der künstlerischen Darstellung auch eine recht ungleichmäßige ist, so erreicht sie stellenweise doch eine Höhe, die selbst von einem Gotthelf nicht übertroffen wurde. Der Glaube, der in diesem ersten Teil zur

Darstellung kommt, ist etwa der des ersten Psalms. Das Glück des Frommen und das Elend des Gottlosen wird gezeigt, oder wie „der alte Mann" (Kap. 61) es ausdrückt: „O Herr unser Herrscher! Du bist gnädig und gut, den Menschen, die auf dich trauen ... aber der Weg des Sünders führt zum Verderben."

Von da an bereitet sich eine Wendung in Pestalozzis Denken vor, wie Professor Wernle[1]) überzeugend nachgewiesen hat. Pestalozzi nimmt Distanz von der religiösen Tradition, der kritische Ton wird immer schärfer, die ethische Betrachtung rückt in den Mittelpunkt, das Lob religiöser Unmittelbarkeit verstummt vorderhand mehr und mehr. Nicht als ob zwar im ersten Teil von Lienhard und Gertrud die kritische Note ganz gefehlt hätte. Da ist der Vikari, der den Wüest im Meineid bestärkt, da ist der Kriecher, der in alle Wochenpredigten und Singstunden läuft, aber mit Frau und Kindern ein Teufel ist, da fängt schon die Polemik gegen leeres frommes Wortwesen an. Das alles verstärkt sich in den folgenden Teilen. Schon im zweiten Teil werden wir darauf hingewiesen, daß der beste Gottesdienst eine gute Erziehung der Kinder, Emporhebung des Armen zu frohem Mitgenuß aller Segnungen Gottes, Güte gegen alle Verirrten ja Verbrecher sei, wogegen das viele fromme Wortwesen zumal für den gemeinen Mann nichts ist, und nur durch einen wortleeren Ausdruck innerer Güte und Frömmigkeit der Grund der heiligen Lehre wirklich gelegt werden könne. Als abschreckendes Beispiel erscheint der Hartknopf, den der Magister Heiligerzahn in der Jugend von dem Seinigen abgewandt und ihn zu einem Meinungen-Narr gemacht, der dann die Lehre vom stillen, frommen Gottesglauben zu einer Streitlehre verdreht, daß die Leute das Wort Gottes zu brauchen anfingen, so wie ein böses Volk ein trölerisches Gesetzbuch braucht. Im dritten Teile wird dann der weltgewandte rationalistische Schulmeister Glüphi die Hauptperson. Er hält nichts vom „Lirilariwesen" und Katechismuskram. Er glaubt, alles Unglück komme davon her, daß die Leute ihren Kopf nicht bei ihrer Sache, sondern bei Dingen halten, die sie nichts angehen. Dafür ist die Kienastin ein trauriges Beispiel, welcher der frühere Pfarrer Flieginhimmel mit seinem unverdauten frommen Wortkram den Kopf verdreht, so daß sie zu allen praktischen Dingen durch ihren Traumsinn unbrauchbar wurde, so daß Mann und Kinder weniger mit ihr versorgt waren, als wenn sie in Gottes Namen gestorben wäre. Dafür „war ihr das Maul im

[1]) „Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert" Bd. II S. 359 ff. ebenso in einem Aufsatz über Ps. religiöse Stellung in der Sonntagsbeilage der Basler Nachrichten 1916.

Augenblick offen, von Religionssachen zu reden". Der Pfarrer, der ganz in Glüphis Schlepptau gerät, dessen Hauptgeschäft schließlich doch das Predigen wäre, kommt mit seinem Grimm gegen das Wortwesen ins Gedränge. Seine Bauern verstehen es nicht, als er einmal die Predigt ausfallen läßt und erklärt, er wolle nur dann predigen, wenn er etwas Besonderes zu sagen habe. Nein, sagen die Bauern predigen, predigen wollen wir, daß er tue. Er muß uns predigen wenn's läutet und der Brauch ist. Dafür hat dann der Pfarrer seinem Herzen mit fünf Predigten wider das Predigen Luft gemacht. Es seien seine besten gewesen, aber seine Bauern haben sie nicht verstanden. Auch im religiösen Unterricht nimmt er den Kampf gegen alle Maulreligion auf. Alle Streit- und Zankapfelfragen läßt er auf der Seite. Seit zweihundert Jahren haben sie die Christenheit in viele Teile geteilt, ohne doch dem Volk den Weg zum ewigen Leben zu erleichtern. Darum sei es nicht gut, den Leuten so viele Warum und Darum in den Kopf hineinzumorden. Der Mensch verliere wenig oder nichts, wenn er Worte verliere. Dem neuen Schulmeister mißtrauen die Bauern. Sie murmeln, er sei kein rechter Christenmensch und das Heil der Schulkinder sei in Gefahr. Sie nennen ihn einen Heidenmann und Heidenketzer und seine Schule eine Heidenschule. Nur das einfache Baumwollenmareili hat den rechten Brauchverstand und versteht, was er will. Alle Motive des dritten Buches sind am Schlusse in der Kinderlehre über das zweite Gebot zusammengefaßt. Das Verbot des Bilderdienstes wird vom Pfarrer auf die Vergötzung der religiösen Vorstellungen angewandt, durch welche die Seele des Menschen leidenschaftlich und gewalttätig werde, unbrauchbar hingegen für alles, was unsere Sache sei. Zwei Motive werden in dieser Kinderlehre besonders deutlich: einmal die humane und ethische Begründung des Glaubens, und zum andern die Ablehnung aller spekulativen Metaphysik.

Wie in der Abendstunde die Begründung des Glaubens eine humane ist, so auch hier. Gott ist für die Menschen nur durch die Menschen der Gott der Menschen. Der Mensch kennt Gott nur, insofern er den Menschen, das ist sich selber kennt. Aber während es in der Abendstunde vorwiegend das Gefühl, das Herz, die Unmittelbarkeit war, worin der Gottesglaube gründete, ist es jetzt vorwiegend der gute Wille, die Tat des Menschen. „Taten lehren den Menschen und Taten trösten ihn — fort mit den Worten!" hat es schon früher geheißen. Im sittlichen Wesen des Menschen gründet sein Glaube. Durch sein Tun, nicht durch Bilder und Worte soll ein Mensch den andern zur Religionslehre emporheben. „Denn es ist umsonst, daß

du dem Armen sagst: Es ist ein Gott, und dem Waislein: Du hast einen Vater im Himmel; mit Bildern und Worten lehrt kein Mensch den andern Gott kennen. Aber, wenn du dem Armen hilfst, daß er wie ein Mensch leben kann, so zeigst du ihm Gott: und wenn du das Waislein erziehst, wie wenn es einen Vater hätte, so lehrst du ihn's, den Vater im Himmel kennen, der dein Herz also gebildet, daß du ihn's erziehen mußtest."

Wir spüren hier in der kraftvollsten Weile das Ethos der Aufklärung und die Nähe Kants mit seiner praktischen Begründung des Glaubens, aber auch mit seiner Ablehnung aller spekulativen Metaphysik. Wenn wir nach Pestalozzis Aussagen über Gott fragen, so verwundern wir uns über die Einfachheit, ja Spärlichkeit dieser Aussagen. Sie sind so einfach, daß jedes Kind sie versteht und beschränken sich im Grunde auf die Bestimmung, daß Gott Vater ist. „Gott Vater der Menschheit, Mensch, Kind der Gottheit, das ist der reine Vorwurf des Glaubens" (102), so hieß es schon in der Abendstunde, und im „Schweizerblatt" von 1732 lesen wir: „Was will doch der Sterbliche von Gott reden, was will er von ihm sagen, als: Er ist gut, er ist Vater und Dank und Dank?" Darum redet der Pfarrer in der Kinderlehre von Gottes Verborgenheit: „Gott hat sich den Menschen verborgen und die Geheimnisse der Zukunft für ihn in undurchdringliche Schatten gelegt, damit der Raupe in ihrer Hülle wohl sei. Aber der Nebel, der um uns ist, ist von Gott und Segen unserer Natur, wenn wir darin ruhen. Und wir verheeren unser Inneres, wenn wir den Schatten entweichen wollen, den Gott um uns gelegt hat. Gott hat die Nacht gemacht wie den Tag, warum willst du nicht ruhen in Gottes Nacht, bis er seine Sonne dir zeigt, die ewig kein Träumen hinter den Wolken, hinter denen Gott sie verborgen, hervorrufen wird?" Man hat hier von Pestalozzis Agnostizismus geredet. Hat er aber so unrecht, wenn er unsere Vernunft hienieden von Nebel und Nacht umhüllt weiß? Wird er damit nicht recht behalten gegen alle Versuche einer spekulativen Glaubensbegründung, seine eigene mit eingerechnet? Wir wollen dabei nicht übersehen, daß Pestalozzi uns auffordert, zu ruhen in Gottes Nacht, und das nur so lange, bis er seine Sonne uns zeigt. Der Tagesanbruch steht bevor, das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Und wenn nach dem Neuen Testament das Licht der Welt erschienen ist, so ist es doch nur dem von Gott geöffneten Auge des Glaubens, nicht dem der Vernunft sichtbar. Mit herzlicher Zustimmung zitiert Pestalozzi in der „Gertrud" das Wort: „Es gibt keine Erkenntnis Gottes aus bloßem Wissen, der wahre Gott lebt nur dem Glauben, dem kindlichen Glauben."

Im letzten Teil von Lienhard und Gertrud zeigt Pestalozzi die Notwendigkeit einer gesunden Gesetzgebung zur Beförderung der Volkswohlfahrt. Hier überrascht er uns durch eine Einschätzung des Menschen, die sich recht weit entfernt von dem, was er auf Rousseaus Spuren bis jetzt von der Güte der menschlichen Natur gesagt. Mit welcher Zuversicht zu der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur hat er sich einst an die Arbeit an den verwahrlosten Kindern gemacht, wie harmonische Töne läßt noch die Abendstunde vernehmen, wie hat er noch in dem Gedenkschreiben für Iselin bezeugt, „daß die Menschen von Herzen gut sind", ein Gedanke, der ja auch seiner grenzenlos gutmütigen und vertrauensseligen Natur so ganz entsprach. Allein Rousseaus Traum von der guten Natur des Menschen hält vor der Wirklichkeit nicht stand. Pestalozzi hat es überreichlich erfahren, welche grenzenlose Mühe es kostet, Wahrheit und Recht, Vertrauen und Liebe im Herzen eines verwahrlosten Volkes zu wecken, wie wenig Unterstützung ein solches Beginnen bei den Menschen findet, welche Enttäuschungen des Menschenfreundes warten. Er hat denn auch schon im ersten Teile seines großen Erziehungsromans schauerliche Bilder der Verwilderung und Entartung im Volksleben entworfen. Doch erst im letzten Teile finden wir die Auffassung, daß die Gesetzgebung aus dem Menschen etwas ganz anderes machen müsse, als er von Natur sei und als ein sich selbst überlassener werden könne. Denn von Natur sei der Mensch träg, unwissend, unvorsichtig, unbedachtsam, leichtsinnig, leichtgläubig, furchtsam und ohne Grenzen gierig, und wenn dann seiner Schwäche Gefahren und seiner Gierigkeit Hindernisse begegnen, dann wird er zu allem noch krumm, verschlagen, heimtückisch, mißtrauisch, gewaltsam, verwegen, rachgierig und grausam; und nur mühsam und von außen her vermag die bürgerliche Ordnung diese wilden Triebe einigermaßen in Schranken zu halten, doch nur so, daß die wilden Instinkte jederzeit bereit sind, von neuem hervorzubrechen. So gilt nun der Satz: „Der Mensch ist im Grund verderbt und nimmt das Gute nicht einmal an, wenn man es ihm noch so deutlich sagt." In der 2. Ausgabe von Lienhard und Gertrud wird diese Anschauung womöglich noch verschärft. Da lesen wir: die Aufmerksamkeit auf Gott liege nicht in unserer Natur, der Mensch in seinem wilden und verwilderten Zustand sei „im eigentlichen Sinn ein Gottesleugner". Trotzdem müsse durch eine weise Gesetzgebung versucht werden, die Natur des Menschen zu ändern, und aus dem verwahrlosten Naturgesindel bedächtige, treue, fromme, glückliche und zufriedene Menschen zu machen. Das vermag die Gesetzgebung aber nicht ohne die Mithilfe der Religion. Sie erst voll-

endet das Werk des Gesetzgebers. Sie ist „die erste Siegerin der wilden Triebe des ungebändigten Geschlechts", sie setzt „der Wut des Menschen und seinem Unsinn ein Ziel", sie beruhigt das Toben des ewigen Aufruhrs im Innersten des Menschen wider Notwendigkeit und Pflicht und wie ein gebändigter Löwe geht der Mensch an ihrer Hand mit reinem Herzen (!) einher. So kommt es zu der engsten Verbindung zwischen Religion und Staat, und heißt die Forderung, es sei „Gott und dem Staat auf gleichen Altären zu dienen". „Arner sah die Übereinstimmung der Endzwecke einer wahrhaft weisen Gesetzgebung mit den Endzwecken einer wahrhaft weisen Religion." Denn auch die Kirche hat mit all ihren Veranstaltungen dem Leben zu dienen, und soll darum mit ihren Festen den Handlungen des Staates die rechte Weihe geben! „Daß das Kind in der Wiege versorgt, daß das Alter am Rande des Grabes beruhigt, daß die Wange der Witwe und das Auge der Waisen tränenlos sei, daß das Herz des Knechtes nicht verhärtet und die Unschuld der Magd nicht verschmähet und ein jedes im treuen Dienst seines Lebens Befriedigung finde, das war das Ziel der gottesdienstlichen Lehre."

So sehen wir Pestalozzis ganze Glaubensabsicht auf die Hebung der Volkswohlfahrt, auf die Erziehung des Volkes gerichtet. Dem Vorwurf der Geistlichen, er lege zu großen Wert aufs Irdische und erwarte zuviel von der Sorgfalt der Menschen, begegnet er mit der Gegenfrage, warum sie eigentlich nur dann gegen die Sorgfalt der Menschen etwas einzuwenden hätten, wenn es sich um die Versorgung des Volkes handle, nicht aber dann, wenn die Fürsten und Herren gar sorgfältig für ihre Sukzession sorgten? Er zeigte ihnen damit, daß das Irdische mitsamt der Politik auch ihnen wichtig sei, nur eben in einem umgekehrten, volksfeindlichen Sinn, im Sinne der Stützung des herrschenden Regimes. Pestalozzi blieb bei seiner Meinung, „daß nichts so sehr die Menschen von Gott und allem Guten wegbringt, als wenn sie sich selbst und die Ihrigen nicht versorgen können". „Der Weg zum Himmel ist die Erfüllung der Pflichten der Erde."

* * *

Daß die Ereignisse der französischen Revolution Pestalozzis ganzes Interesse hatten, versteht sich bei seiner Geistesrichtung von selbst. In einem Briefe an Fellenberg bekundet er sein dringendes Bedürfnis, „mitten unter den Schrecknissen, an denen wir keinen Teil nehmen, die von allen Begegnissen unabhängigen Wahrheitsfundamente zu suchen, die mit keinem Zeichen, weder der demokratischen, noch der aristokratischen Zeitwut gebrandmarkt" sind. Es versteht sich für ihn von selbst, daß er einen Standort jenseits der

Parteigegensätze suchte und seinen Weg in völliger Unabhängigkeit ging. Vor allem eilfertigen Urteil will er die Gründe der in der Revolution gegebenen Lage untersuchen. Er kann sie nicht einfach in der Untergrabung des obrigkeitlichen Ansehens durch das Modegerede der zeitgenössischen Philosophie von Freiheit und Menschenrechten finden und glaubt nicht, daß geholfen wäre, wenn man der ganzen neueren Philosophie durch das Militär den Fußtritt gäbe. Diese Philosophie habe vielmehr nur darum Eindruck machen können, weil in der Tat durch die wahnsinnigen Allmachtsansprüche der Regierenden, wie sie namentlich seit Ludwig XIV. überall aufgekommen waren, die Rechte des Volkes mit Füßen getreten wurden. Auch in der Eidgenossenschaft bestand die eitle Neigung, die „althelvetische Regierungs-Einfachheit in die anmaßungsvollen Formen von fürstlichen Behörden" umzuwandeln und so am Zeitverderben teilzunehmen, dem die Väter entgegengewirkt. Mit Empörung schildert Pestalozzi noch im Jahre 1815 diesen Umwandlungsprozeß, durch den diejenigen, die als Bürger zur Repräsentation des Volkes berufen waren, es lernten, sich mehr und mehr als die Regenten, als den eigentlichen Souverän des Landes anzusehen. Es erfüllt ihn mit Entsetzen, diejenigen höhnend, trotzend und feindselig vor dem Volke dastehen zu sehen, die zu seiner Führung berufen wären, zu sehen, wie sie ihre Regierungskraft dazu mißbrauchen, die Rechte ihrer Mitbürger zu untergraben und sie zum Mittel der Befriedigung ihrer Selbstsucht zu machen. Es dünkt ihn herzzerreißend, wenn obrigkeitliche Personen mit entschiedener Verachtung des Volkes sich der Besorgung seiner Angelegenheiten mit eifervoller Tätigkeit annehmen und für dieselbe Nächte durchwachen. „Ich verachte sein Nachtwachen, ich verachte den Mann und denke mir träumend, er täte besser, er würde wohl schlafen." Denn „wer das Volk nicht liebt, der ist seiner nicht wert. Wer das Volk verachtet, der regiert es nicht wohl . . ."

Nur mit Erbitterung kann Pestalozzi zusehen, wie auch die Geistlichkeit mit wenigen Ausnahmen Partei gegen das Volk nahm und nichts wußte, als den Untertanen die Schuldigkeit eines ganz blinden Gehorsams unbedingt an den Hals zu werfen, selbst bei Forderungen, die „offenbar auf Erstickung der Wahrheit, auf Unterdrückung der Völker und auf ein mutwilliges Spielwerk mit tausendfachem Menschenmord abzielten". Sie sollten nicht in den Reden, die sie den Gottesdienst nennen, tun, „als ob es eine ausgemachte Sache sei, daß der liebe Heiland und alle heiligen Männer Gottes Alten und Neuen Testamentes gegen die Großen der Erde eben die Deferenz gehabt, die sie gegen die weiblichen und männlichen Zu-

hörer ihrer Schloßkapelle zu zeigen sich aus traurigen Gründen genötigt sehen. Der Heiland habe nie advokatisiert, am wenigsten für die großen Herren. Wenn er es für jemand getan hätte, so wäre es für diejenigen geschehen, denen er zugerufen: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken." Mit nicht geringerer Bitterkeit spricht er sich auch in den „Nachforschungen" über diesen Gegenstand aus: „Die Priester stehen in diesem Zeitpunkt in jedem Streit der Macht gegen das Volk auf der Seite der ersten und sie können nicht anders, sie stehen in ihrem Dienst, sie essen in demselben dann immer ganz das Brot der Macht und nicht mehr das Brot des Volkes und was man auch immer mit vieler Höflichkeit dagegen einzuwenden beliebt, so bleibt, solange die Welt steht, das Sprichwort: Wes Brot ich esse, des Lied ich singe, bei allen Menschen wahr, die gerne essen." Ihm scheint es bitteres Unrecht, wenn die Schuld an den Folgen des Volksverderbens immer nur bei denen gesucht wird, die verdorben worden sind und nicht bei denen, die sie verdorben haben. Die Liebe zur Wahrheit und die Liebe zum Volk ließ ihn so scharfe Worte finden und in diesem Sinne denunziert er sich selber „parteiisch fürs Volk" zu sein.

Allen Aufruhr hält Pestalozzi für eine verderbliche Sache und er ruft aus: „Der Aufruhr ist nie recht." Allein das Wesen des Sansculottismus wird dadurch konstituiert, daß rechtlose Selbstsucht sich auf die Magistratur- und Richterstühle der Väter setzt und das Volk rechtlos macht. Dann werden natürlich alle Verbesserungsvorschläge, alle vaterländischen Wünsche einer rechtlichen Verfassung, die vom Volk und auch von den Edelsten im Volk ausgehen, sofort als Aufruhr und Hochverrat behandelt. Darum kann der Geist der Revolution erst dann verschwinden, wenn auch der letzte Schatten des Unrechts, das sie hervorgebracht, zuerst verschwunden ist. Damit ist es jedenfalls nicht getan, daß die der Tyrannei unterworfenen Völker sich nur einfach stillhalten und sich damit einer Erschlaffung preisgeben, die vielleicht noch schlimmer ist als Aufruhr. Im Christentum sieht Pestalozzi die einzige Rettung vor dem aus dem tierischen Egoismus erwachsenden Sansculottismus, doch nur darum, weil das Christentum gegen den bürgerlichen einen moralischen Sansculottismus ins Feld führt. „Die ersten Christen", sagt er, „lebten offenbar in einem moralischen Sansculottismus, d. h. sie gaben, was der bürgerliche Sansculottismus stiehlt, sie ließen sich töten; der bürgerliche Sansculottismus tötet die andern."

Wir verstehen, warum die französischen Revolutionsmänner Pestalozzi zum Ehrenbürger der französischen Republik ernannt, aber wir

sehen auch deutlich, daß sein religiöser Glaube es war, der ihn „parteiisch fürs Volk“ gemacht. Die Richtung aufs Volk, zumal auf die Armen, die Überzeugung, daß alles Volkswohl von unten herauf gebaut werden müsse, war nur die Folge seiner im Gottesglauben wurzelnden Liebe. „Armes Volk, ich will dir aufhelfen“, das war seine Parole. Diesem Gedanken hat er seinen Besitz, seine Ruhe, sein Wohlsein, sein häusliches Glück, sein ganzes Leben geopfert. Er ist mit den Armen ein Armer, mit den Bettlern ein Bettler geworden. Er hat das Volk gekannt, wie niemand es kannte, es selber nicht ausgenommen. Im Dienste des geringen Volkes hat er seine Bücher geschrieben, seine Politik getrieben, seine Schulen gegründet, seine Erziehungsideen entwickelt. Aber auch in einem engern Sinne noch ist sein Denken sozialistisch gewesen. Er war dem Grundsatz des „laisser faire, laisser passer“ feind. Er forderte staatliche Beaufsichtigung von Erwerb und Produktion. Er kann es nicht billigen, daß der Kaufmann die Brotquellen des Landes in seinem Portefeuille herumtrage, wie ehedem der Edelmann in seinem Stiefel. Er kennt keine andere Erziehung als Volkserziehung. Ihm graut vor dem trügerischen Flor des „Geld- und Gewaltspiels unserer Industrie“, die nur auf ihren eigenen Glanz bedacht, zum Verderben derer ausschlägt, die in der Tiefe leben. Vor allem aber dünkt es ihn, müsse Religion es mit den Geringen halten. Sie müsse „den Sinn der Hohen an das Tiefe ... binden“, die Eingeweide des Tyrannen erzittern lassen vor dem Recht des Armen und vor den Tränen des Waisleins. Er kann es nicht zugeben, daß soziales Unrecht mit Wohltaten verkleistert und das Recht in die „Mistgrube der Gnade“ verscharrt werde. „Wir gedeihen besser“, sagt der Bauer zum Junker, „wenn Sie uns unser Recht widerfahren lassen, als wenn Sie uns mit Guttaten — übermisten.“ Aber das begründet das Hinreißende und Überzeugende seiner sozialen Idee, daß sie den Menschen als Menschen, d. h. als sittliches Wesen, als Gotteskind und nicht als bloßen Exponenten mechanisch ökonomischer Vorgänge würdigt, daß sie von Glauben und Liebe durchblutet ist und glaubhaft macht, daß ebensogut der Mensch die Umstände macht als die Umstände den Menschen und endlich, daß sie nichts anderes ist als der notwendige Ausdruck des wesentlichsten Grundzuges seines Charakters, nämlich seiner unwiderstehlichen Neigung, „die Leiden der Menschen um sich her zu mindern und ihre Zufriedenheit und ihren Wohlstand zu befördern“, mit der sich eine namenlose Interesselosigkeit für alles verband, was diese Neigung nicht nährte.

Aus dem Jahre 1793 besitzen wir ein Dokument, einen Brief an den jungen Nicolovius, den späteren preußischen Staatsrat,

Pestalozzis nahen Freund und Verehrer. Hier spricht er sich über seine Stellung zum Christentum aus. Der Brief ist eine seiner vielen Selbstanklagen. Er klagt, daß er im Gedränge seines Lebens wenig aus den reinen Quellen getrunken, aus denen die Besten und Weisesten hohe Kräfte schöpften, indem sie die innere Heiligung ihres Wesens zum ersten Geschäft ihres Lebens machten. Er klagt sich der Selbstsucht (!) und gemeiner Neigungen an! Verwirrt durch ein Leben, auf das er nicht vorbereitet gewesen sei, die Papierwissenschaft von den Verhältnissen zwischen Gott und den Menschen verachtend, ging er schwankend zwischen Gefühlen, die ihn zur Religion hinzogen und Urteilen, die ihn von derselben weglenkten, den toten Weg seines Zeitalters. So habe er die wesentliche Kraft, die wahre Gottesverehrung dem stillen Edlen erteile, verloren. „Ich kann und soll also nicht verhehlen: Meine Wahrheit ist an den Kot der Erde gebunden und also tief unter dem Engelgang, zu welchem Glauben und Liebe die Menschheit zu erheben vermag. Du kennest Glühpis Stimmung, — sie ist die meinige, ich bin ungläubig, nicht weil ich den Unglauben für Wahrheit achte, sondern weil die Summe meiner Lebenseindrücke den Segen des Glaubens vielseitig aus meiner innersten Stimmung verschoben." Dabei nennt er das Christentum das Salz der Erde, die „reinste und edelste Modifikation der Lehre von der Erhebung des Geistes über das Fleisch" .... „Aber ich glaube nicht, daß viele Menschen ihrer Natur nach fähig seien, Christen zu werden." Er erkennt seine beschränkte Aufgabe darin, nach der Ordnung und dem Recht zu fragen, den der „Kot der Welt" unabhangend vom Christentum habe; aber indem sein Herz ihn mit unwiderstehlicher Gewalt zu jedem Worte, das er redet, hinreißt, ahnet ihm, daß seine Stimme sei wie die Stimme eines Rufenden in der Wüste, einem andern, der nach ihm kommt, den Weg zu bereiten. „So stehe ich ferne von der Vollendeung meiner selbst und kenne die Höhen nicht, von denen mir ahnet, daß die vollendete Menschheit zu ihnen hinanzuklimmen vermag." Das ist es, was Pestalozzi sein „Nichtchristentum" nennt. Das ist der ganze und echteste Pestalozzi. So kann und darf nur er sich selber schildern. Im Angesichte letzter Wahrheit sieht er mit aller Schärfe den beschränkten Ort, an dem er selber steht, läßt sich das Gericht der Wahrheit demütig gefallen, beklagt seinen Mangel, seine Unreinheit, seinen Unglauben, preist die Glaubenskraft anderer, nimmt auf sich Not und Zwiespalt seines Zeitalters, ist aber auch tief durchdrungen von seiner Sendung, von der ihn mit unwiderstehlicher Gewalt hinreißenden höheren Notwendigkeit und dem ihn ganz beherrschenden Ernst. Auf schmalem Felsband zwischen tiefstem Ab-

sturz und höchster Erhebung kämpfend und kletternd, ist sein Auge nach der Höhe gerichtet, aus dem Reiche letzter Vollendung Hilfe und Rettung erwartend, ihr wie die Stimme des Rufers in der Wüste den Weg bereitend. Welch ein Zeugnis würden wir uns ausstellen, wenn wir es für nötig hielten, solcher Selbstschilderung gegenüber Pestalozzis Christentum „retten" zu sollen, oder den traurigen Mut aufbrächten, als sichere Inhaber des „ganzen Evangeliums" und solche, die sich selbst vermessen, daß sie fromm seien, sein Selbstzeugnis gegen ihn selbst und zum Beweise seines Unglaubens zu verwenden.

Der Brief an Nicolovius ist der Auftakt zu dem mächtigsten und tiefsinnigsten Buch, das Pestalozzi geschrieben hat, zu den „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts", von dessen Inhalt wir hier nur dürftige Andeutungen machen können. Vom Ur- und Naturstand kindlicher Unschuld, von der ein Rousseau so sicher zu reden wußte, geht wohl auch Pestalozzi aus, von ihm hat er wohl „eine Art Bewußtsein", das aber mehr einer Ahnung als einem Wissen gleicht, und nur durch die leere Stelle erzeugt ist, die einst diese Unschuld ausfüllte. Das was jetzt unsere Natur bedeutet, ist die Bedürftigkeit tierischen Sinnes; wohlwollend und harmlos ist der Mensch in diesem Stande, solange niemand ihn hindert, sein natürliches Bedürfnis zu befriedigen, wild, tückisch und grausam wird er, sobald er darin gestört wird. Gezwungen von seiner Not und geleitet von seinem Interesse tritt er in den gesellschaftlichen Zustand, der ihn in keiner Weise über die Tierheit seines Wesens erhebt; denn Recht ist nur der stillschweigende Vertrag, durch den im Grunde nur der Schwächere sich dem Stärkeren verkauft. Was ist es also anderes als organisierte Gewalt und Anarchie? Was wunders, wenn Revolutionen entstehen? Denn niemals unterwirft sich der Mensch dauernd dem Blendwerk einer Gesetzgebung, „die irgend jemand das Recht gibt, ihm die Haut über die Ohren herabzuziehen". Die Herrscherkunst Europas nährt nur den Sansculottismus, „und seine Kunst zu zäumen die Zaumlosigkeit im innersten Busen der Menschen, es macht mit seinem Zäumen und Herrschen das Volk in seinem Innersten lieblos, treulos, verwegen, stolz, erbittert und ehrlos". „Ruhe" als letztes Ziel der Gesetzgebung gibt es im Staate nur dann, wenn das erschlaffte Volk sich daran genügen läßt, sich entwürdigt füttern zu lassen.

Nun aber tritt der Tiernatur des Menschen seine sittliche Natur gegenüber, dem Reich des Zwanges das Reich der Freiheit. Hier ist der Mensch „ganz Werk seiner selbst". Aber wie vor einem Rätsel,

einem unbegreiflichen Wunder steht Pestalozzi vor dem Phänomen des Guten. Nur wie durch einen Todessprung vermag der Mensch dorthin zu gelangen. „Nenne es Abtötung, nenne es Wiedergeburt, dieses kühne Wagstück deiner Natur, diesen salto mortale außer dich selbst, insofern du nur sinnlicher Natur bist. Es ist die höchste Anstrengung deines ganzen Wesens, den Geist herrschen zu machen über das Fleisch, eine in meiner Natur lebende bessere Kraft, die selbst mein tierisches Wesen entflammt gegen mich selbst und meine Hand aufhebt zu einem unbegreiflichen Kampf." Aber wie mutlos droht er im Angesicht dieses ungeheuren Kampfes den schon erhobenen Arm sinken zu lassen. „Er scheint die Kraft nicht zu besitzen, dem Bedürfnis seines Wesens ein Genüge zu leisten. Die ganze Macht seiner tierischen Natur sträubt sich gegen diesen ihr so schrecklichen Schritt." Nur vom Gottesgedanken her leuchtet Hoffnung. „Der Unschuld unbeflecktes Eigentum ist nicht das Teil des sterblichen Mannes, er hat sie beim ersten weinenden Laut an dem Schoß seiner Mutter verloren und stirbt ehe er sie in seiner Brust wieder hergestellt hat. Er sieht sie an den beiden Grenzen seines Daseins und lebt in ihrer Mitte umhergetrieben vom Sturm seiner Schuld. Also sieht ein Schiffer im Süden und Norden eine glänzende Stelle hinter den Wolken, indessen er auf seinem Schiff vom Sturm des Meeres und des Himmels bis zum Versinken herumgetrieben wird." Wieder dieser unendlich tiefe Schmerz und Zwiespalt, diese Hoffnung und dieser Geist des Advent.

Vieles erscheint uns in dieser Schrift in neuem Lichte. Das Schäferidyll des Rousseauschen Unschuldsparadieses des unverdorbenen Naturzustandes ist ausgeträumt, bis in die letzten Tiefen der Seele geht der Riß des Widerspruchs. Nur durch einen Todessprung gelangt der tierische zum sittlichen Menschen. Vom Vertrauen in die naiven Einfaltskräfte des Volkes hören wir nichts mehr. Der Staat ist nicht mehr der Garant der Volkswohlfahrt, sondern ein Instrument des Raubes und der Gewalt, die Religion ist ganz Sache der Sittlichkeit und des Individuums und hat sich nicht der höheren Polizei des Staates zu unterwerfen. Als Werk des Staates ist sie ganz einfach Betrug. Nur von den Rändern unseres geschichtlichen Daseins her leuchtet reine Sittlichkeit in unser verworrenes Leben hinein und aus der unerreichbaren Höhe einer andern Welt glänzt Jesu Licht richtend und tröstend in unser Dunkel herüber.

So schmerzzerrissen wie dieser hat selten ein Mensch vom Menschen geredet. Ich kenne wenig so grimmige, so bittere Bücher wie diese „Nachforschungen". Ein „Müdling" hat es geschrieben, der ins Nichts

eines zertetenen Daseins zu sinken glaubte. „In ihm lag die Wonne der Unschuld und ein Glaube an die Menschen, den wenige Sterbliche kennen ... Aber er war kein Werk der Welt und paßte in keine Ecke derselben. Und die Welt .... zerschlug ihn mit ihrem eisernen Hammer, wie der Maurer einen unbrauchbaren Stein ..." Wer Pestalozzis Liebe preist, muß dann auch wissen, aus welchen Abgründen von Bitternis, aus welchen Höllentiefen der Verzweiflung sie geboren wurde! Wie sagt doch Luther in seiner Auslegung des 50. Psalms? „Denn Gott pflegt also zu handeln, daß er schlägt, ehe er heilet, tötet, ehe er lebendig macht, stößt in die Hölle, ehe er gen Himmel hilft, läßt uns anfechten und wohl pantzerfegen, ehe er uns tröstet."

* * *

Nur mit ehrfürchtigem Staunen können wir nun Zeuge sein, wie dieses Gesetz göttlichen Handelns sich an Pestalozzi soweit erfüllt, als dies innerhalb unseres zeitlich-geschichtlichen Daseins überhaupt möglich ist. Im Jahre 1798 ließ das Vaterland den Ruf nach Stans an den bald 53 jährigen Mann ergehen.

Wie die Berichte über seine Arbeit auf dem Neuhof, so gehören auch diejenigen über seine Tätigkeit in Stans zum ergreifendsten, was wir von ihm haben. Wie aus dem Grabe ist sein Glaube erstanden, wunderbare, schier übermenschliche Kräfte beleben ihn, unmögliches leistet er fast ganz allein. Abermals handelt es sich um Wiederentdeckung, um Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in fast vertierten Kindern, um Wegräumung von Schutt und Trümmern eines verheerten Lebens, die wie ein „überworfenes Gebirg" den göttlichen Grund der Kinderseelen begruben. Und wieder gelang es der Kraft einer wunderbaren geistbeseelten Liebe. Und nun im Überschwang seiner Begeisterung macht Pestalozzi mitten im Wirrwarr von tausend Geschäften die gewaltige Entdeckung von dem, was er später die Idee der Elementarbildung nennt, die Summe der Mittel und Methoden die im Menschen schlummernden oder bereits verbildeten physischen, intellektuellen und sittlichen Kräfte in einer, der menschlichen Natur genau angepaßten Weise zu einer allseitigen und harmonischen Entfaltung zu bringen. Blitzhell erleuchtet sich der Weg vor ihm her: „Ich will Schulmeister werden." Darin erkennt er nun seine Bestimmung, die sich dem alternden Mann in fast dreißigjähriger, ungeheurer, unter den denkbar schwierigsten Bedingungen verlaufender Arbeit in Burgdorf, Münchenbuchsee und Iferten erfüllt. Geleitet von „unermeßlichen

Intuitionen", getrieben vom Drang der inneren Notwendigkeit, so steuert er fast wie im Traume seinem Ziel entgegen, unwissend was er tat, wohl wissend was er wollte, nämlich Tod oder Durchsetzung seines Zwecks. Tausendmal ist sein Schiff in Gefahr, an einer der unzähligen Klippen zu scheitern und als es am Ende seines Lebens wirklich scheiterte und der Einundachtzigjährige zerbrochenen Herzens in den Tod sank, da lebte seine Idee und nichts vermochte ihrem sieghaften Laufe Einhalt zu tun. Der unaufschiebbaren Aufgabe gegenüber, „durch Organisation einer Reihenfolge von Kunstmitteln die Naturanlagen des menschlichen Geistes allgemein und harmonisch zu entwickeln" und damit den höchsten sittlichen und religiösen Kräften freie Bahn zu machen, dieser Aufgabe gegenüber erscheint ihm nun sein früherer Versuch, durch den bloßen Schall bürgerlicher Wahrheit und Rechtsbegriffe eine gute Wirkung auf die Menschen seines Zeitalters hervorzubringen, die doch mit wenigen Ausnahmen nur „in Pausbackengefühlen lebten, Gewalt suchten und nach wohlbesetzten Tischen haschten", als Illusion. Nur der Weg einer sachgemäßen, methodischen, die Individuallage der innern Natur und äußern Umgebung des Menschen sorgfältig berücksichtigende, das Intellektuelle dem Sittlichen unterordnende Bildung des Menschen kann zum Ziele führen. So zwingt ihn sein Glaube, Schulmeister zu werden und wieder führt er ihn auf eine „bodenlose Straße". Denn die Welt, in die das Kind hineintritt, ist „nicht Gottes erste Schöpfung, es ist eine Welt, die beides für die Unschuld seines Sinnesgenusses und für die Gefühle seiner innern Natur gleich verdorben ist, eine Welt voll Krieg, voll Anmaßung, Lug und Trug". Der Irrtum und Wahnsinn des Menschengeschlechtes tun alles, um die gottgeschaffene Natur des Menschen unter dem Schutt ihres Unsinns zu begraben. Allein der Glaube an die ursprünglich göttliche Schöpfungsanlage des Menschen strahlt, wie von Todesmattigkeit erstanden, wieder neu in Pestalozzis Seele, und darum kann er seine bodenlose Straße ziehen, „wie wenn sie ein römisch gepflasterter Weg wäre". Denn er weiß, daß die Natur selber ihn auf diesem Wege unterstützt und daß Gott selbst ein Gegengewicht gegen das Rasen wider uns selbst in unsern Busen gelegt hat. Er will nicht, „daß das Heilige unserer Natur in unserer Schwäche und in unserer Unschuld verloren gehe".

Für seine Hoffnungen findet Pestalozzi in der Liebe der Mutter die stärkste Bundesgenossin. Die Mütter allein können durch die Kraft ihres Herzens und ihre Liebe den von Gott in ihr Kind hineingelegten Keim eines höheren Lebens so wie es sein muß zur Entfaltung bringen, und wo die Mutter fehlt muß Mutter sinn

dem Kinde das erste Fundament seiner Bildung zur Menschlichkeit geben. In engster Lebensgemeinschaft mit der Mutter bildet das Kind seine Sinne aus und lernt den Gebrauch der Sprache. Individualisierend wie kein anderer Unterricht ist die Schule der Mutter und indem die Mutter dem Kinde zuliebe selber wieder zum Kinde wird, wird sie dem Kinde zum Lehrer, „wie ewig kein Mensch Lehrer sein kann". So wie die zum „Zeitweib" verdorbene, auf bloßen sinnlichen Tand gerichtete Mutter den Keim zu allem Verderben in des Kindes Seele legt, so wird die denkende, liebende, gütige Mutter allein imstande sein, das Fundament der sittlichen Bildung im Kinde richtig zu legen. Denn die ganze Fülle des Lebens und der täglichen Anschauung steht ihr im engen Bezirk des Hauses und der Wohnstube beständig zu Gebote, trägt und stützt in einem fort ihr Tun und Lehren. Auch wird ihr Mutterinstinkt sie stets das ganze Wesen des Kindes umfangen lehren, ohne in seinem physischen, intellektuellen oder sittlichen Wesen eins auf Kosten des andern auszuzeichnen und so jene Verzerrung des Menschenbildes herbeizuführen, welche die Verbildungskräfte des Zeitverderbens am Menschen bewirken. Und endlich wird ihre Liebe der Mutter sagen: „Meine Kinder sind für die Ewigkeit geboren und gerade mir anvertraut, auf daß ich sie dazu erziehe, Kinder Gottes zu sein." So wird die Mutter dem Kinde zur Erzieherin zum Glauben. In der dankbaren Gegenliebe des Kindes zur Mutter schlummert der Keim seiner Liebe zu Gott. Bevor wir Gott lieben, danken, vertrauen und gehorsamen lernen, müssen wir zuerst lernen Menschen zu lieben, zu danken, zu vertrauen, zu gehorsamen. „Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie will der seinen Vater im Himmel lieben, den er nicht sieht?" Und wenn das Kind mit der Liebe zur Mutter auch diejenigen in seine Liebe aufnimmt, von denen es sieht, daß die Mutter sie liebt, wird auch der Keim zur Bruderliebe in ihm zur Entfaltung gebracht.

So stellt Pestalozzi den Glauben und die Liebe als die höchsten bildenden Kräfte an den Anfang der menschlichen Bildung im Tun der Mutter am Kinde, in der Wohnstuben- und später der Schulerziehung und hofft, daß von da in solidem Aufbau aus den einfachsten Elementen neue Segenskräfte den Verderbensmächten im Volksleben begegnen und die Quellen menschlicher Not und Verwilderung verstopfen und eine wahrhafte Volks- und Nationalerziehung von unten her erzeugen und auf soliden Fundamenten erbauen werde. Sein Ingrimm ist entbrannt gegen alles hohle Wortwesen, gegen alle prahlerische, auf keine solide Anschauungs- und Erfahrungsbasis gegründete Scheinbildung, deren Triebkräfte Ehrgeiz und Eitelkeit sind.

Diesem Verderben hofft er mit seiner auf die Kräfte der Wahrheit des Glaubens und der Liebe gegründeten Erziehungsmethode begegnen zu können, und diesem erhabenen Ziele fühlt er sich mit einer innern Gewalt entgegengerissen, die er als Zeichen göttlicher Sendung erkennt. Er weiß, daß er der Menschheit einen Dienst getan, von dessen wahrer Bedeutung ein überschwengliches Gefühl in ihm lebte. Er ist fest davon durchdrungen, daß seine Methode die der Natur selben ist und daß sie nur die Aufhellung des Zusammenhangs der Grundsätze sei, nach denen immer und überall, wo gute Erziehung herrscht, erzogen wurde und wird. Insbesondere ist er überzeugt, daß seine Erziehungsmethode sich mit der anerkannten allgemeinen Basis aller Elementarbildung, mit dem Christentum, in völliger Übereinstimmung befindet, weil beide den Menschen in den tiefsten Grundlagen seiner Existenz erfassen und daher von schlechthin allgemeiner Bedeutung sind. Augenblicklich würde er seine Grundsätze verwerfen, wenn sie nicht christlich wären. Aber wenn ihm diese Tat gelungen trotz seiner ungewöhnlichen Schwäche und Ungeschicktheit, so weiß er auch, daß er solches Gelingen nur dem zu danken hat, „der das zerkleckte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht". Eine Rettung im eigentlichen Sinn des Wortes ist an ihm geschehen. „Mein Werk ist durch dich ein Wunder in meinen Händen," so betet er. „Du, o Herr, hast Großes an mir getan! Mein Werk ist dein Werk. Du hast mich hingestellt auf einen Berg, den ich nicht selber erstiegen; du hast mich hingesetzt an einen Platz, der mir nicht zu besitzen gebührt. Aber du hast ausgeführt, was ich nicht anzufangen vermochte; du hast gegründet, was ich nicht zu bauen vermochte. Ich vergesse die Welt, ich vergesse meine Wünsche und sinke hin mit Vertrauen auf dich. Ich vergesse mein Werk, du hast es gegründet, du hast es erhalten. Es ist dein Werk."

Wenn Pestalozzi in überschwenglichem Gebet die Grenzen des menschlichen und göttlichen Tuns zu verwischen und zu vergessen scheint, so hat die Wirklichkeit des Lebens stündlich dafür gesorgt, ihm die ungeheure Beschränktheit alles menschlichen Tuns zu schmerzlichem Bewußtsein zu bringen. Das Bewußtsein, eine notwendige Vorarbeit, aber eben doch nur Vorarbeit zu leisten, hat ihn nicht verlassen. Er ist nur ein Rufer in der Wüste, der einem andern, der nach ihm kommt, den Weg bereitet, er wandert mit seinem Glauben hienieden auf bodenloser Straße, er kommt sich vor, wie einer, der sich in weglose Gebüsche drängte, die Jahrhunderte niemand betreten hatte. Er ist ein Dürstender, der Gott dankt, daß alle Widerwärtigkeiten dieses Lebens nicht vermochten, diesen Durst in ihm auszu-

löschen. „Auch wenn ich nicht mehr werde befriedigen können, so sage ich dennoch, gottlob! daß er in mir nicht ausgelöschen." Er vergleicht sich einem Schiffbrüchigen, der, wenn er nach müden, rastlosen Nächten endlich Land sieht, Hoffnung des Lebens atmet und sich dann wieder von einem unglücklichen Winde in das unermeßliche Meer geschleudert sieht, in seiner zitternden Seele tausendmal sagt: Warum kann ich nicht sterben? — und sich dann doch nicht in den Abgrund hinabstürzt, und dann doch noch die müden Augen aufzwingt und wieder umherblickt und wieder ein Ufer sucht, und wenn er es sieht, alle seine Glieder wieder bis zum Erstarren anstrengt.

Da wird die Gestalt des Erlösers Pestalozzi immer wieder zum tröstenden Licht. Der Gedanke an Christus begleitet ihn durch sein ganzes Leben, Schaffen und Denken. Seine Schriften sind voll Bezugnahme auf ihn. Alle Motive seines Lebens spiegeln sich wider in der Art, wie er von ihm denkt und redet. Es versteht sich von selbst, daß er ihn immer wieder im Sinn seiner höchsten Ideale zu deuten versucht. Er ist ihm der große Lehrer und Erzieher der Menschheit, der „die Ansicht des Menschen als einer göttlichen Natur wiederum in ihrer höchsten Kraft und Herrlichkeit zurückführte", er reinigte die Begriffe von Gott von der barbarischen Furcht", er ist ihm der Wiederhersteller des verlornen Kindersinnes gegen Gott, der Offenbarer der tierischen Verhärtung des Menschen und der Elendigkeit seiner öffentlichen Gerechtigkeitsordnungen, er lehrt die Welt Liebe und Dank, Demut, Opfer und Entsagung. „Er erkennt in der verlornen Achtung gegen die Unschuld und in dem gedankenlosen, kränkenden Hintansetzen der Niedrigkeit den höchsten Grad der Unfähigkeit zu seiner Nachfolge, den höchsten Grad sittlicher Untüchtigkeit und Unverbesserlichkeit". Aber er weiß auch, daß das Reich des Satans, des Irrtums und der Leidenschaften durch die Anerkennung, daß Christus der Verkünder der Kindschaft Gottes und der Sohn des lebendigen Gottes sei, der Macht beraubt ist. Voraussetzung seiner Nachfolge ist das Gefühl der menschlichen Ohnmacht und Schwäche, der Entschluß, auf den eigenen Willen zu verzichten und sich ganz in Gottes Willen zu fügen; denn er weiß, daß die Erlösung nicht in des Menschen, sondern in Gottes Macht ruht, und auch dem Kinde kein Sterblicher den Weg zum Himmel weisen kann, wenn göttliche Gnade ihm denselben nicht offenbart. „Das Streben nach Vollkommenheit ... geht nur aus dem ernsten Suchen des göttlichen Beistandes und der göttlichen Gnade hervor." So heißt es denn am Schluß der Abendstunde von Christus: Er „ist der Erlöser der Welt, der geopferte Priester des Herrn, er ist der Mittler zwischen Gott und der gottvergessenen Menschheit".

Es wäre uns nun ein Leichtes, aus Pestalozzis zahlreichen Schriften, zumal aus seinen ergreifenden von christlichem Geiste ganz durchtränkten Gebeten und den Reden an sein Haus aus der letzten Zeit, ein korrektes rechtgläubiges Glaubensbekenntnis zusammenzustellen, etwa so, wie Seyffahrt, der Herausgeber seiner Schriften, es tut. Es ist gewiß wahr, daß im Untergrunde seines Bewußtseins von seiner Jugend an die ganze biblische Gedankenwelt nach dem Vollgewicht ihres Offenbarungsgehaltes ihm immer gegenwärtig blieb und daß gerade jene bereits besprochene Selbstanklage auf Unglauben im Brief an Nicolovius der stärkste Beleg für diese Tatsache ist. Auch ist seine Übung und Wertschätzung des Gebets in diesem Zusammenhange von größter Bedeutung. Und doch müssen wir es uns versagen, jenen Weg zu betreten. Es bleibt dabei, daß der größte Teil seines Wirkens und Schreibens die Frucht des Humanitätszeitalters und einer Aufklärung ist, die er freilich turmhoch überragt. Seine Grundanschauungen sind und bleiben die des Idealismus. Er steht in der Nähe von Kant, mehr noch von Leibnitz, auch wenn anzuerkennen ist, daß sein Idealismus stärker von der Positivität des christlichen Geistes durchdrungen ist, als der irgendeines andern unter den großen Klassikern des Idealismus. In ernstem, lebenslangem Ringen hat er mit seinem Zeitalter den letzten Endes unmöglichen Versuch unternommen, Gott und seine lebendige Offenbarung sozusagen von unten, vom Menschen her zu verstehen und zu deuten. Die dürftige Anschauung von dem, was christliche Rechtgläubigkeit damals im Leben ihm zeigte, nötigte ihn, eigene Wege zu suchen. „Ich verachtete die Papierwissenschaft von den Verhältnissen zwischen Gott und Menschen ebenso wie die Winkelexperimente, mit denen Lavater der armen Papierwissenschaft über diesen Gegenstand zu Hilfe kommen wollte," sagt er im Brief an Nicolovius. Das unendlich Eindrucksvolle seiner doch so ganz und gar menschlichen Existenz selber mag uns vorsichtig und zurückhaltend machen mit billigen und vorschnellen dogmatischen Urteilen. Wir können den wirklichen Sinn biblischer Erlösung auch nicht einmal ahnen, wenn wir, statt in existenzmäßigem, in falsch verstandesmäßigem Sinn glauben, uns zu Gottes Wort in Beziehung setzen zu dürfen die Räume der menschlichen Seele nicht bis in alle Tiefen ausgemessen und das Furchtbare ihrer letzten Widersprüche gesehen haben. Wir haben jedenfalls kein Interesse, irgendwelcher Papierwissenschaft aufzuhelfen und wenn sie noch so rechtgläubig wäre. Wir haben in der Schule Pestalozzis alle noch lange zu lernen, wenn wir nicht des Letzten verlustig gehen wollen, was allerdings auch ein Pestalozzi uns so wenig geben kann als irgend

ein anderer von unserer Art. Wir sind ja auch bereit, seine Liebe zu preisen. Aber geben wir acht! Es darf nicht etwa geschehen in jenem schwächlichen Sinn, in welchem wohl meistens jenes Standbild in Yverdon gedeutet wird: Pestalozzi der liebe, liebe Anstaltsvater, der seine Kinder betätschelt. Mit einem solchen Menschen wie er zu tun bekommen, ist immer mit Gefahren verbunden; wieso wäre denn sonst eigentlich dieser liebe Mann in seiner Zeit einer der meistgeschmähten und meistverachteten gewesen, dem auch heute noch jeder fixe Routinier eine Träne des Mitleids glaubt widmen zu dürfen und an dem mancher allzu sichere Inhaber des „ganzen Evangeliums" stolz vorübergeht? Vergessen wir nicht, daß dieser Mann seinem Zeitalter zum Gericht verordnet war, wie kaum ein zweiter und daß er an Kirche und Christentum eine Kritik geübt, die wir nicht ohne Schaden der Seele überhören dürfen. Mir ist kaum eine so gerechte und bei aller schneidenden Schärfe doch so warmherzige Würdigung des Gemeinschaftschristentums vom Standpunkt edler Aufklärung her bekannt, wie diejenige, die Pestalozzi an vielen Stellen seines Werkes (besonders in Lienhard und Gertrud 4, 548 ff.) an demselben übt. Aber sowenig als der „Herzenspest" pietistischer Frömmigkeit erliegt er der „Verstandespest" kurzatmiger Aufklärung. Trotzdem Pestalozzi in der Blüte seiner Jahre während fast zwei Dezennien das Leben eines Einsiedlers zu führen schien und sich auch als einen solchen bezeichnet hat, trotzdem er nicht ohne kräftige Übertreibung behauptet, während dreißig Jahren kein Buch mehr gelesen zu haben, so wissen wir doch, mit welcher leidenschaftlichen Beteiligtheit er bei allen wesentlichen Bewegungen seiner Zeit dabei war und wie sie alle ihre tiefen Spuren bei ihm zurückgelassen haben, doch ohne daß er sich an eine einzige ganz verloren hätte. So wiederholt sich bei ihm das Schauspiel, das wir bei so vielen großen Geistern wahrnehmen, daß alle ihn für sich in Anspruch nehmen möchten, ohne es doch ganz zu können, weil immer irgendein Haar in der Suppe ist. Er gereicht allen zur Beruhigung. Das müssen wir in den Kauf nehmen, wenn wir uns mit ihm einlassen und gerade vom gegebenen Christentum her tut man gut, es sich mit ihm nicht allzu leicht zu machen.

Das was uns an Pestalozzi am mächtigsten ergreift, ist gerade das Fragmentarische seiner Existenz, durch das er mit Macht über sich selbst hinausweist zu dem, vor dessen Angesicht er tief im Staube liegt. Wie geistvoll seine Schriften auch sind, so sind sie doch nur ein unvollkommener Versuch, das Wort zu sagen, durch das Gott sein inneres Sein und Wesen begründet. Und wenn in dem Worte des immer überschwenglichen Lavater über Pestalozzi: „Einen besseren Jünger

Diesem Verderben hofft er mit seiner auf die Kräfte der Wahrheit des Glaubens und der Liebe gegründeten Erziehungsmethode begegnen zu können, und diesem erhabenen Ziele fühlt er sich mit einer innern Gewalt entgegengerissen, die er als Zeichen göttlicher Sendung erkennt. Er weiß, daß er der Menschheit einen Dienst getan, von dessen wahrer Bedeutung ein überschwengliches Gefühl in ihm lebte. Er ist fest davon durchdrungen, daß seine Methode die der Natur selben ist und daß sie nur die Aufhellung des Zusammenhangs der Grundsätze sei, nach denen immer und überall, wo gute Erziehung herrscht, erzogen wurde und wird. Insbesondere ist er überzeugt, daß seine Erziehungsmethode sich mit der anerkannten allgemeinen Basis aller Elementarbildung, mit dem Christentum, in völliger Übereinstimmung befindet, weil beide den Menschen in den tiefsten Grundlagen seiner Existenz erfassen und daher von schlechthin allgemeiner Bedeutung sind. Augenblicklich würde er seine Grundsätze verwerfen, wenn sie nicht christlich wären. Aber wenn ihm diese Tat gelungen trotz seiner ungewöhnlichen Schwäche und Ungeschicktheit, so weiß er auch, daß er solches Gelingen nur dem zu danken hat, „der das zerknickte Rohr nicht zerbricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht". Eine Rettung im eigentlichen Sinn des Wortes ist an ihm geschehen. „Mein Werk ist durch dich ein Wunder in meinen Händen," so betet er. „Du, o Herr, hast Großes an mir getan! Mein Werk ist dein Werk. Du hast mich hingestellt auf einen Berg, den ich nicht selber erstiegen; du hast mich hingesetzt an einen Platz, der mir nicht zu besitzen gebührt. Aber du hast ausgeführt, was ich nicht anzufangen vermochte; du hast gegründet, was ich nicht zu bauen vermochte. Ich vergesse die Welt, ich vergesse meine Wünsche und sinke hin mit Vertrauen auf dich. Ich vergesse mein Werk, du hast es gegründet, du hast es erhalten. Es ist dein Werk."

Wenn Pestalozzi in überschwenglichem Gebet die Grenzen des menschlichen und göttlichen Tuns zu verwischen und zu vergessen scheint, so hat die Wirklichkeit des Lebens stündlich dafür gesorgt, ihm die ungeheure Beschränktheit alles menschlichen Tuns zu schmerzlichem Bewußtsein zu bringen. Das Bewußtsein, eine notwendige Vorarbeit, aber eben doch nur Vorarbeit zu leisten, hat ihn nicht verlassen. Er ist nur ein Rufer in der Wüste, der einem andern, der nach ihm kommt, den Weg bereitet, er wandert mit seinem Glauben hienieden auf bodenloser Straße, er kommt sich vor, wie einer, der sich in wegloße Gebüsche drängte, die Jahrhunderte niemand betreten hatte. Er ist ein Dürstender, der Gott dankt, daß alle Widerwärtigkeiten dieses Lebens nicht vermochten, diesen Durst in ihm auszu-

löschen. „Auch wenn ich nicht mehr werde befriedigen können, so sage ich dennoch, gottlob! daß er in mir nicht ausgelöschen." Er vergleicht sich einem Schiffbrüchigen, der, wenn er nach müden, rastlosen Nächten endlich Land sieht, Hoffnung des Lebens atmet und sich dann wieder von einem unglücklichen Winde in das unermeßliche Meer geschleudert sieht, in seiner zitternden Seele tausendmal sagt: Warum kann ich nicht sterben? — und sich dann doch nicht in den Abgrund hinabstürzt, und dann doch noch die müden Augen aufzwingt und wieder umherblickt und wieder ein Ufer sucht, und wenn er es sieht, alle seine Glieder wieder bis zum Erstarren anstrengt.

Da wird die Gestalt des Erlösers Pestalozzi immer wieder zum tröstenden Licht. Der Gedanke an Christus begleitet ihn durch sein ganzes Leben, Schaffen und Denken. Seine Schriften sind voll Bezugnahme auf ihn. Alle Motive seines Lebens spiegeln sich wider in der Art, wie er von ihm denkt und redet. Es versteht sich von selbst, daß er ihn immer wieder im Sinn seiner höchsten Ideale zu deuten versucht. Er ist ihm der große Lehrer und Erzieher der Menschheit, der „die Ansicht des Menschen als einer göttlichen Natur wiederum in ihrer höchsten Kraft und Herrlichkeit zurückführte", er reinigte die Begriffe von Gott von der barbarischen Furcht", er ist ihm der Wiederhersteller des verlornen Kindersinnes gegen Gott, der Offenbarer der tierischen Verhärtung des Menschen und der Elendigkeit seiner öffentlichen Gerechtigkeitsordnungen, er lehrt die Welt Liebe und Dank, Demut, Opfer und Entsagung. „Er erkennt in der verlornen Achtung gegen die Unschuld und in dem gedankenlosen, kränkenden Hintansetzen der Niedrigkeit den höchsten Grad der Unfähigkeit zu seiner Nachfolge, den höchsten Grad sittlicher Untüchtigkeit und Unverbesserlichkeit". Aber er weiß auch, daß das Reich des Satans, des Irrtums und der Leidenschaften durch die Anerkennung, daß Christus der Verkünder der Kindschaft Gottes und der Sohn des lebendigen Gottes sei, der Macht beraubt ist. Voraussetzung seiner Nachfolge ist das Gefühl der menschlichen Ohnmacht und Schwäche, der Entschluß, auf den eigenen Willen zu verzichten und sich ganz in Gottes Willen zu fügen; denn er weiß, daß die Erlösung nicht in des Menschen, sondern in Gottes Macht ruht, und auch dem Kinde kein Sterblicher den Weg zum Himmel weisen kann, wenn göttliche Gnade ihm denselben nicht offenbart. „Das Streben nach Vollkommenheit ... geht nur aus dem ernsten Suchen des göttlichen Beistandes und der göttlichen Gnade hervor." So heißt es denn am Schluß der Abendstunde von Christus: Er „ist der Erlöser der Welt, der geopferte Priester des Herrn, er ist der Mittler zwischen Gott und der gottvergessenen Menschheit".

Es wäre uns nun ein Leichtes, aus Pestalozzis zahlreichen Schriften, zumal aus seinen ergreifenden von christlichem Geiste ganz durchtränkten Gebeten und den Reden an sein Haus aus der letzten Zeit, ein korrektes rechtgläubiges Glaubensbekenntnis zusammenzustellen, etwa so, wie Seyffahrt, der Herausgeber seiner Schriften, es tut. Es ist gewiß wahr, daß im Untergrunde seines Bewußtseins von seiner Jugend an die ganze biblische Gedankenwelt nach dem Vollgewicht ihres Offenbarungsgehaltes ihm immer gegenwärtig blieb und daß gerade jene bereits besprochene Selbstanklage auf Unglauben im Brief an Nicolovius der stärkste Beleg für diese Tatsache ist. Auch ist seine Übung und Wertschätzung des Gebets in diesem Zusammenhange von größter Bedeutung. Und doch müssen wir es uns versagen, jenen Weg zu betreten. Es bleibt dabei, daß der größte Teil seines Wirkens und Schreibens die Frucht des Humanitätszeitalters und einer Aufklärung ist, die er freilich turmhoch überragt. Seine Grundanschauungen sind und bleiben die des Idealismus. Er steht in der Nähe von Kant, mehr noch von Leibnitz, auch wenn anzuerkennen ist, daß sein Idealismus stärker von der Positivität des christlichen Geistes durchdrungen ist, als der irgendeines andern unter den großen Klassikern des Idealismus. In ernstem, lebenslangem Ringen hat er mit seinem Zeitalter den letzten Endes unmöglichen Versuch unternommen, Gott und seine lebendige Offenbarung sozusagen von unten, vom Menschen her zu verstehen und zu deuten. Die dürftige Anschauung von dem, was christliche Rechtgläubigkeit damals im Leben ihm zeigte, nötigte ihn, eigene Wege zu suchen. „Ich verachtete die Papierwissenschaft von den Verhältnissen zwischen Gott und Menschen ebenso wie die Winkelexperimente, mit denen Lavater der armen Papierwissenschaft über diesen Gegenstand zu Hilfe kommen wollte," sagt er im Brief an Nicolovius. Das unendlich Eindrucksvolle seiner doch so ganz und gar menschlichen Existenz selber mag uns vorsichtig und zurückhaltend machen mit billigen und vorschnellen dogmatischen Urteilen. Wir können den wirklichen Sinn biblischer Erlösung auch nicht einmal ahnen, wenn wir, statt in existenzmäßigem, in falsch verstandesmäßigem Sinn glauben, uns zu Gottes Wort in Beziehung setzen zu dürfen die Räume der menschlichen Seele nicht bis in alle Tiefen ausgemessen und das Furchtbare ihrer letzten Widersprüche gesehen haben. Wir haben jedenfalls kein Interesse, irgendwelcher Papierwissenschaft aufzuhelfen und wenn sie noch so rechtgläubig wäre. Wir haben in der Schule Pestalozzis alle noch lange zu lernen, wenn wir nicht des Letzten verlustig gehen wollen, was allerdings auch ein Pestalozzi uns so wenig geben kann als irgend

ein anderer von unserer Art. Wir sind ja auch bereit, seine Liebe zu preisen. Aber geben wir acht! Es darf nicht etwa geschehen in jenem schwächlichen Sinn, in welchem wohl meistens jenes Standbild in Yverdon gedeutet wird: Pestalozzi der liebe, liebe Anstaltsvater, der seine Kinder betätschelt. Mit einem solchen Menschen wie er zu tun bekommen, ist immer mit Gefahren verbunden; wieso wäre denn sonst eigentlich dieser liebe Mann in seiner Zeit einer der meistgeschmähten und meistverachteten gewesen, dem auch heute noch jeder fixe Routinier eine Träne des Mitleids glaubt widmen zu dürfen und an dem mancher allzu sichere Inhaber des „ganzen Evangeliums" stolz vorübergeht? Vergessen wir nicht, daß dieser Mann seinem Zeitalter zum Gericht verordnet war, wie kaum ein zweiter und daß er an Kirche und Christentum eine Kritik geübt, die wir nicht ohne Schaden der Seele überhören dürfen. Mir ist kaum eine so gerechte und bei aller schneidenden Schärfe doch so warmherzige Würdigung des Gemeinschaftschristentums vom Standpunkt edler Aufklärung her bekannt, wie diejenige, die Pestalozzi an vielen Stellen seines Werkes (besonders in Lienhard und Gertrud 4, 548 ff.) an demselben übt. Aber sowenig als der „Herzenspest" pietistischer Frömmigkeit erliegt er der „Verstandespest" kurzatmiger Aufklärung. Trotzdem Pestalozzi in der Blüte seiner Jahre während fast zwei Dezennien das Leben eines Einsiedlers zu führen schien und sich auch als einen solchen bezeichnet hat, trotzdem er nicht ohne kräftige Übertreibung behauptet, während dreißig Jahren kein Buch mehr gelesen zu haben, so wissen wir doch, mit welcher leidenschaftlichen Beteiligtheit er bei allen wesentlichen Bewegungen seiner Zeit dabei war und wie sie alle ihre tiefen Spuren bei ihm zurückgelassen haben, doch ohne daß er sich an eine einzige ganz verloren hätte. So wiederholt sich bei ihm das Schauspiel, das wir bei so vielen großen Geistern wahrnehmen, daß alle ihn für sich in Anspruch nehmen möchten, ohne es doch ganz zu können, weil immer irgendein Haar in der Suppe ist. Er gereicht allen zur Beruhigung. Das müssen wir in den Kauf nehmen, wenn wir uns mit ihm einlassen und gerade vom gegebenen Christentum her tut man gut, es sich mit ihm nicht allzu leicht zu machen.

Das was uns an Pestalozzi am mächtigsten ergreift, ist gerade das Fragmentarische seiner Existenz, durch das er mit Macht über sich selbst hinausweist zu dem, vor dessen Angesicht er tief im Staube liegt. Wie geistvoll seine Schriften auch sind, so sind sie doch nur ein unvollkommener Versuch, das Wort zu sagen, durch das Gott sein inneres Sein und Wesen begründet. Und wenn in dem Worte des immer überschwenglichen Lavater über Pestalozzi: „Einen besseren Jünger

hatte der Herr selbst bei seinen Lebzeiten nicht" vielleicht ein Körnchen Wahrheit ist, so wollen wir nicht vergessen, daß das Salz dieses Körnchens darin liegt, daß der Jünger Jesu darum ein Jünger ist, weil er uns ernst und unaufhörlich von sich selber weg zur Sache ruft. Eben das hat Pestalozzi getan. Gott war er vielleicht nie näher, als in den Zeiten tiefster Dunkelheit und die „Nachforschungen" mit all ihrem Grimm und ihrer Bitternis sind doch vielleicht seine wahrste und mächtigste Schrift. Pestalozzi hat die Bedeutung des Todes gekannt. Er hat geglaubt, was Fleisch und Blut nie glauben können, daß das Leben nichts ist. Er läßt es Arner im Angesichte des Todes sagen; das kann er in seiner ganzen Schwere nur sehen und anerkennen, weil er an Gott und an das ewige Leben glaubt. Doch das war nun das Große an ihm, daß er sich nicht genügen ließ an einsamer Größe im Besitz eines „absoluten Standpunktes", und wär's eines solchen von letzter Spannweite, daß er weder in Schwärmerei, noch in trübe Resignation versank, sondern daß der gute Baum sich an den Früchten kundtat und im Hunger nach Wirklichkeit sein Glaube den Beweis seiner Echtheit erbrachte. Wirklichkeit ist aber hienieden nur in der Beschränkung und Bescheidung zu haben. So ist denn Pestalozzi ganz „handwerksmäßig in ein Schuljoch hineingekrochen", hat wirkliche Kinder für die Wirklichkeit erzogen und hat die wirkliche Volksschule begründet. Er ist so nicht zum Heros geworden, sondern ein schlichter Mensch geblieben, ein „Mensch mit seinem Widerspruch" allerdings, aber einer, zu dem wir uns ein Herz fassen können und der uns zu wirklicher Menschenliebe und Selbstaufopferung im Dienste Gottes anleitet (s. Eberhard Grisebach: „Probleme der wirklichen Bildung", Seite 54—56).

Theozentrische Theologie?

(Eine Bemerkung zu Schäders „Geistproblem der Theologie".)

„Es muß doch wieder eine Zeit kommen, in der der Anschein geschwunden ist, als wäre das entscheidende und schlechthin erforderliche Thema der theologischen Diskussion die Problem- und Gedankenwelt Barths" (Z. f. Th. III, 3, S. 446). Wenn dieser an sich gewiß sehr berechtigte Wunsch des Breslauer Theologen nicht so bald in Erfüllung geht, wie viele wünschen, so trägt daran die theologische Begriffsverwirrung, die Schäder mit seinem Doppelprogramm einer „theozentrischen Theologie" und einer Theologie der Glaubensmystik geschaffen hat, einen nicht geringen Teil der Schuld. Als ich vor zehn Jahren als Pfarrer in Obstalden Schäders Buch „Theozentrische Theologie" zugeschickt bekam, da war ich vom Titel wie elektrisiert. „Das ist's." Und als ich einen Blick hineingeworfen und da eine Kampfansage gegen den Anthropologismus als das Krebsübel unserer Theologie fand, stieg meine Begierde das Buch zu lesen aufs höchste. Aber ich war bald ernüchtert. Zwar war da allerlei Richtiges und Gutes zu lesen über den Gegensatz eines theologischen Denkens, das von Gott und eines solchen, das vom Menschen ausgeht, aber schon der Stil verriet mir, daß da etwas Entscheidendes nicht passiere. Ich legte es bald beiseite für gelegenere Zeit. Mein Eindruck war: „Angriff am rechten Ort, Offensive stecken geblieben."

Seitdem ist der Offensive der Rückzug und sogar ein Friedensschluß gefolgt, der die Vergeblichkeit des ganzen Unternehmens deutlich genug dokumentiert: „Der grundsätzliche Subjektivismus dieses Reformators der Theologie (Schleiermacher) ist auf jede Art unüberwindbar." Von Schleiermacher wird nunmehr gerühmt, daß er „das Theozentrische in grundsätzlicher Entschiedenheit" geltend mache (G. Th. 9). Der Hornstoß der „theozentrischen Theologie" war blinder Alarm. Denn gegen wen und gegen welche theologische Methode soll der Kampf gerichtet sein, wenn der konsequenteste Vertreter des Anthropologismus zugleich das theozentrische Denken in „grundsätzlicher Entschiedenheit" repräsentieren soll?

Wie es mit diesem „theozentrischen" Programm bei Schäder gemeint ist, das geht aus seinem Buche „Das Geistproblem" und einem neuern Aufsatz über „Die Geistfrage in der neuern Theologie" mit aller Deutlichkeit hervor. In beiden Schriften vertritt Sch. die durchaus richtige These: „Die Geistfrage ist die theologische Kernfrage" (S. 1). Nur ist er unrichtig berichtet, wenn er meint, daß in einer Theologie wie der unsrigen die Lehre vom Heiligen Geist zu kurz kommen müsse. Es ist Schäder zuzugeben, daß in Barths Römerbrief das dialektische Prinzip noch nicht genügend eindeutig theologisch gefaßt ist und deshalb gelegentlich an Stelle der eigentümlich christlich-biblischen Gegensätze der rein philosophische von Endlich und Unendlich, Gegeben und Nicht-gegeben tritt. Aber nicht darum handelt es sich, sondern darum, daß Sch. den Sinn und Grund der theologischen Dialektik überhaupt nicht verstanden hat.

Sch. legt Gewicht darauf, daß seine Theologie den Zusammenhang mit dem Idealismus Kants festhalte. Darin sieht er zugleich auch die Unüberwindlichkeit der subjektiven Methode Schleiermachers. Wir vermuten also, daß auch Schäder den psychologischen Subjektivismus mit dem transzendentalen verwechsle (was ja für Schl. hinreichend nachgewiesen worden ist). In der Tat: Schäders Ausführungen über das Ausgehen der idealistischen Philosophen von Bewußtsein verraten auch keine Spur von der Erkenntnis, daß es sich bei den Idealisten niemals um das empirische Bewußtsein, sondern um das „Bewußtsein überhaupt", um das „reine Bewußtsein" handle. Er setzt unbedenklich das empirische Bewußtsein für das transzendentale ein. Nun kann man ja, wie Schlatter dies tut, das „reine Bewußtsein" für eine Fiktion und etwas wissenschaftlich Unbrauchbares halten. Aber man kann jedenfalls nicht die Unterscheidung von reinem und empirischem Bewußtsein ignorieren und sich doch auf die Idealisten berufen. Eben das aber ist's, was Sch. tut. Das psychologische und das transzendentale Subjekt fallen ihm in eines zusammen. Darum bemerkt er nicht, daß für den Idealismus „das Bewußtsein" und seine Gesetze ebensosehr auf der Seite des Objektes als des Subjektes stehen. Die Vernunft, der Logos, ist für den Idealisten zugleich die göttliche Realität, das was dem empirisch psychologischen Subjekt gegenübersteht als das Bedingende, nicht das Bedingte. In diesem Sinn beginnt der Idealist gerade nicht mit dem Subjektiven, sondern mit dem Objektiven, nicht mit den Akten, sondern mit dem Aktgehalt, nicht mit der Erfahrung, sondern mit den Erfahrungsgesetzen, nicht mit der Erlebnisseite, sondern mit der „Idee".

Das alles wird von Sch. ganz ins Psychologische übersetzt. Seiner Ansicht nach kann er ja auch mit dem idealistischen Ansatz gar nichts gemein haben wollen. Er weiß ja nichts von einem „Bewußtsein überhaupt", sondern er spricht von den Erfahrungen, die der Christ macht im Unterschied zu anderen Menschen, also nicht von einem a priori; nicht von einem Zeitlos-Gültigen, sondern von Zeitlich-Wirklichem. Ganz unbedenklich wird für die allem Idealismus gemeinsame Beziehung von Bedingung und Bedingtem, von Voraussetzung (Hypothesis, a priori, Idee) und Akt das ganz empiristische Schema von Ursache und Wirkung eingesetzt. Das religiöse Bewußtsein des Christen ist die „Wirkung göttlicher Selbstoffenbarung" (11), der göttliche Geist ist „der Erreger und Beweger und Gestalter dieses Bewußtseins" (16). Ganz Schleiermacherisch, ganz empiristisch, ganz im Gegensatz zu allem, was der Idealismus vertritt.

Doch lassen wir diese verunglückte Anknüpfung an den Idealismus auf sich beruhen. Fragen wir nach den dogmatischen Kategorien. Die dialektische Theologie und ihre Lehre vom Paradox wurzelt nicht in einem philosophischen Gegensatz von Endlich und Unendlich, sondern in der Rechtfertigungslehre. Es ist seltsam: im ganzen Buch wie auch im Aufsatz Schäders ist von der Rechtfertigung nichts zu lesen. Sch. ist also imstande, über den „Geist" (im Sinn des Paulus) Aussagen zu machen, ja, alles Wesentliche und Entscheidende auszusagen, ohne die Rechtfertigungslehre auch nur zu berühren! Das ist doch wohl für eine Theologie, die sich mit besonderer Emphase auf Paulus und Luther beruft, mehr als merkwürdig. Es ist aber der Schlüssel für das Verständnis der Tatsache, daß Schäder von dem, was bei Barth und mir mit dem „Jenseitigen" gemeint ist, nichts versteht. Jenseitigkeit und Nähe sind für ihn räumliche Verhältnisse oder doch metaphysische Bestimmungen. Man kann davon sprechen ohne die Qualität des Gotteswortes zu berücksichtigen. Ginge er statt immer nur vom Wort im allgemeinen und Glauben im allgemeinen vom rechtfertigenden Spruch Gottes einerseits und der Buße und dem Glauben anderseits aus, so würde er erkennen, daß daraus all jene dialektischen Formulierungen mit Notwendigkeit herspringen, die ihm so ärgerlich sind, wie sie denn auch bei Luther und Calvin auf Schritt und Tritt anzutreffen sind. Denn was heißt die Gerechtigkeit „haben", der neue Mensch „sein"? Kann man davon anders reden als „dialektisch", d. h. in der Form des immer selben Widerspruchs; anders also wie Luther es sagt: extra nos et aliena nobis? Das Wort Gottes in Jesus Christus ist eben nicht eine Gegebenheit, sondern eine promissio. Ihre Nähe und Ferne kann darum gar nicht in das psychologische Schema der Erfahrung eingefangen werden. Was man glaubt, ist (eben darum, weil man es glauben muß) keine Erfahrung. Weil Christus immer nur im Glauben und dem Glauben nahe ist, darum ist seine Nähe zugleich immer Ferne — wir leben im Glauben und nicht im Schauen. Weil aber Sch. diese Worte Glaube, Christus, Wort, immer abgesehen von dieser qualitativen Bestimmtheit des rechtfertigenden Wortes und Glaubens, als fertige Gegebenheiten braucht, kann er auch darauf verfallen, sie in ein metaphysisch neutrales Verhältnisschema von Transzendenz und Immanenz zu bringen. Die Art, wie er vom Erlebnis des lebendigen Christus spricht, hat weder mit Idealismus noch mit Paulus etwas zu tun, sondern dürfte eher magisch genannt werden.

Daraus erklärt sich nun auch seine Stellung zur Mystik. Der Unterschied zwischen dem Evangelium und aller Mystik ist der, daß die Gegenwart Christi im Geist immer eine Gegenwart auf Grund des Glaubens an das Wort von Christus ist, also nicht eine unmittelbare, sondern im Gegenteil: der Glaube an den Mittler, der Glaube an das, was damals und dort geschehen und in der Schrift uns als gänzlich außer uns liegende objektive Tatsache entgegentritt, dieser Glaube ist zugleich der Besitz des Heiligen Geistes. Durch diesen Glauben ist Christus in uns wirklich persönlich, aber nicht magisch anwesend. Wie der Inhalt des Glaubens und die Funktion des Glaubens, so wie im Neuen Testament davon gesprochen wird, etwas ganz Neues ist, und in keine vorhergegebene Kategorie eingeht, so auch dieses „Haben" und „Innewohnen" des Geistes. Bei Sch. aber wird daraus eine Erfahrung neben anderen Erfahrungen, von formal demselben Charakter, durch Kausalbeziehung auf Gott zurückzuführen, worauf dann weiterhin sein ganzes theologisches Verfahren beruht. Hier gibt es dann ein einfaches Haben — wie man anderes innerlich hat — und Sein, wie man anderes innerlich ist. So kann es denn heißen, daß „der Geist Gottes an der Wirkung erkannt wird, welche das Evangelium oder das Wort von Gott und Christus in der Form des Glaubens hervorruft" (84), oder „daß von dem Menschenwort von Gott absolute Wirkungen ausgehen" (70). Die

Christusanschauung ist „Der Träger jener Wirkung, welche uns in völlige Passivität Gott gegenüber und in Verbindung damit in die volle Aktivität der Gott und dem Nächsten zugewandten Freiheit rückt" (64). Wie Sch. angesichts solcher Direktheiten mit der Dialektik von Röm. 6, mit den erschütternden Paulusbekenntnissen von Röm. 7 und mit dem gesamten reformatorischen Zeugnis von der Gebrochenheit der göttlichen Gnade in der menschlichen Wirklichkeit, von der Verborgenheit und Unempfindbarkeit des neuen Lebensstandes fertig wird, ist mir und wahrscheinlich noch einigen Leuten unverständlich. Das ist nichts anderes als die Lehre von der gratia infusa, für die sich Sch. ausdrücklich auf Röm. 5, 5 beruft, die eigentliche Antithese zur reformatorischen Erkenntnis der Rechtfertigung, das Herzstück der Gegenreformation. „Das was unsere Gottes- und Christusanschauung (man beachte die charakteristische Vertauschung der Korrelation Wort-glauben, durch: Anschauung) enthält, oder was das Wort des Evangeliums enthält, das gerade erfahren wir an uns selber in den charakteristischen Wirkungen absoluter Bindung an Gott und Befreiung für Gott" (66). Wir anderen bekennen demütig, daß wir leider diese absoluten (!) Wirkungen nicht erfahren, sondern in Wirklichkeit immer noch sehr gebundene und gottlose Menschen sind, und wenn wir auf uns selbst schauen müßten, verzweifeln müßten; daß uns nichts hält, als das rechtfertigende Wort von jenseits unserer Erfahrung, das Wort, das freilich nicht ohne Wirkungen ist, aber hier in dieser Zeit keine absolute, sondern nur sehr gebrochene Wirkung hat. Denn wir warten auf unsere wirkliche Erlösung, die wir jetzt haben — als Verheißung. Das ist der Grundunterschied des Rechtfertigungsglaubens von aller mystischen Gnadenerfahrung (wie sie ganz analog zu Schäder etwa die indischen Bhakti-Mystiker schildern): daß die „Wirkung" inkommensurabel ist mit der „Ursache", daß die Gnade, die wir realiter als Erfahrung in uns haben und auswirken, eine ganz andere ist als die, die wir glauben und nur im Wort der Verheißung haben. Darum werden wir aber auch gar nicht das empiristische Schema von Ursache und Wirkung hier zur Geltung bringen — ebensowenig wie das idealistische des logischen oder ideellen Enthaltenseins. Vielmehr müssen wir hier wiederum eine ganz unvergleichbare Art des Verhältnisses erkennen, die ebenso wenig die magisch-realistische als die rational-idealistische ist, sondern ebenso über beiden steht und sie beide erfüllt; wie der λόγος σὰρξ γενόμενος weder der „geschichtliche Jesus" noch die Logosidee, sondern der unfaßbare Gottmensch ist. Die Stellung zur Rechtfertigungslehre ist das Kriterium dafür, ob christlich oder mystisch vom Geist gesprochen werde. Haben wir einmal entdeckt, daß sich von den Störungen, die von der Rechtfertigungslehre her in alle Begriffsschemata kommt, in Schäders Buch ebensowenig eine Spur zu entdecken ist als von einer direkten Auseinandersetzung mit ihr, so wissen wir, was wir von ihr zu denken haben. Wir wissen dann auch, warum er so deutlich von Theologen abrückt, deren Denken auch in der Frage des Heiligen Geistes durchaus von der Rechtfertigungslehre bestimmt war, besonders von Cremer, aber auch von Kähler (a. a. O. 427—429). Wir wissen dann auch, warum er von dem, was die „dialektische Theologie" will, nichts verstanden hat.

Zürich Emil Brunner.

Berichtigung.

Im letzten Hefte sind zwei Bibelstellen falsch zitiert. Auf S. 92 Z. 13 ist, wie ich vermute, durch ein Versehen des Setzers der zweite Teil des Wortes Lc. 9, 62 weggefallen. Auf S. 93 Zeile 24 lasse ich das Wort Mc. 9, 24 irrtümlich Petrus sprechen. Auf diesen bösen lapsus memoriae (Lc. 5, 8!) hat mich zu meiner Beschämung und Freude eine bibelfeste und gewissenhafte Leserin aus dem Kreise unserer nichttheologischen Freunde aufmerksam gemacht. M.

hatte der Herr selbst bei seinen Lebzeiten nicht" vielleicht ein Körnchen Wahrheit ist, so wollen wir nicht vergessen, daß das Salz dieses Körnchens darin liegt, daß der Jünger Jesu darum ein Jünger ist, weil er uns ernst und unaufhörlich von sich selber weg zur Sache ruft. Eben das hat Pestalozzi getan. Gott war er vielleicht nie näher, als in den Zeiten tiefster Dunkelheit und die „Nachforschungen" mit all ihrem Grimm und ihrer Bitternis sind doch vielleicht seine wahrste und mächtigste Schrift. Pestalozzi hat die Bedeutung des Todes gekannt. Er hat geglaubt, was Fleisch und Blut nie glauben können, daß das Leben nichts ist. Er läßt es Arner im Angesichte des Todes sagen; das kann er in seiner ganzen Schwere nur sehen und anerkennen, weil er an Gott und an das ewige Leben glaubt. Doch das war nun das Große an ihm, daß er sich nicht genügen ließ an einsamer Größe im Besitz eines „absoluten Standpunktes", und wär's eines solchen von letzter Spannweite, daß er weder in Schwärmerei, noch in trübe Resignation versank, sondern daß der gute Baum sich an den Früchten kundtat und im Hunger nach Wirklichkeit sein Glaube den Beweis seiner Echtheit erbrachte. Wirklichkeit ist aber hienieden nur in der Beschränkung und Bescheidung zu haben. So ist denn Pestalozzi ganz „handwerksmäßig in ein Schuljoch hineingekrochen", hat wirkliche Kinder für die Wirklichkeit erzogen und hat die wirkliche Volksschule begründet. Er ist so nicht zum Heros geworden, sondern ein schlichter Mensch geblieben, ein „Mensch mit seinem Widerspruch" allerdings, aber einer, zu dem wir uns ein Herz fassen können und der uns zu wirklicher Menschenliebe und Selbstaufopferung im Dienste Gottes anleitet (s. Eberhard Grisebach: „Probleme der wirklichen Bildung", Seite 54—56).

Theozentrische Theologie?

(Eine Bemerkung zu Schäders „Geistproblem der Theologie".)

„Es muß doch wieder eine Zeit kommen, in der der Anschein geschwunden ist, als wäre das entscheidende und schlechthin erforderliche Thema der theologischen Diskussion die Problem- und Gedankenwelt Barths" (Z. f. Th. III, 3, S. 446). Wenn dieser an sich gewiß sehr berechtigte Wunsch des Breslauer Theologen nicht so bald in Erfüllung geht, wie viele wünschen, so trägt daran die theologische Begriffsverwirrung, die Schäder mit seinem Doppelprogramm einer „theozentrischen Theologie" und einer Theologie der Glaubensmystik geschaffen hat, einen nicht geringen Teil der Schuld. Als ich vor zehn Jahren als Pfarrer in Obstalden Schäders Buch „Theozentrische Theologie" zugeschickt bekam, da war ich vom Titel wie elektrisiert. „Das ist's." Und als ich einen Blick hineingeworfen und da eine Kampfansage gegen den Anthropologismus als das Krebsübel unserer Theologie fand, stieg meine Begierde das Buch zu lesen aufs höchste. Aber ich war bald ernüchtert. Zwar war da allerlei Richtiges und Gutes zu lesen über den Gegensatz eines theologischen Denkens, das von Gott und eines solchen, das vom Menschen ausgeht, aber schon der Stil verriet mir, daß da etwas Entscheidendes nicht passiere. Ich legte es bald beiseite für gelegenere Zeit. Mein Eindruck war: „Angriff am rechten Ort, Offensive stecken geblieben."

Seitdem ist der Offensive der Rückzug und sogar ein Friedensschluß gefolgt, der die Vergeblichkeit des ganzen Unternehmens deutlich genug dokumentiert: „Der grundsätzliche Subjektivismus dieses Reformators der Theologie (Schleiermacher) ist auf jede Art unüberwindbar." Von Schleiermacher wird nunmehr gerühmt, daß er „das Theozentrische in grundsätzlicher Entschiedenheit" geltend mache (G. Th. 9). Der Hornstoß der „theozentrischen Theologie" war blinder Alarm. Denn gegen wen und gegen welche theologische Methode soll der Kampf gerichtet sein, wenn der konsequenteste Vertreter des Anthropologismus zugleich das theozentrische Denken in „grundsätzlicher Entschiedenheit" repräsentieren soll?

Wie es mit diesem „theozentrischen" Programm bei Schäder gemeint ist, das geht aus seinem Buche „Das Geistproblem" und einem neuern Aufsatz über „Die Geistfrage in der neuern Theologie" mit aller Deutlichkeit hervor. In beiden Schriften vertritt Sch. die durchaus richtige These: „Die Geistfrage ist die theologische Kernfrage" (S. 1). Nur ist er unrichtig berichtet, wenn er meint, daß in einer Theologie wie der unsrigen die Lehre vom Heiligen Geist zu kurz kommen müsse. Es ist Schäder zuzugeben, daß in Barths Römerbrief das dialektische Prinzip noch nicht genügend eindeutig theologisch gefaßt ist und deshalb gelegentlich an Stelle der eigentümlich christlich-biblischen Gegensätze der rein philosophische von Endlich und Unendlich, Gegeben und Nicht-gegeben tritt. Aber nicht darum handelt es sich, sondern darum, daß Sch. den Sinn und Grund der theologischen Dialektik überhaupt nicht verstanden hat.

Sch. legt Gewicht darauf, daß seine Theologie den Zusammenhang mit dem Idealismus Kants festhalte. Darin sieht er zugleich auch die Unüberwindlichkeit der subjektiven Methode Schleiermachers. Wir vermuten also, daß auch Schäder den psychologischen Subjektivismus mit dem transzendentalen verwechsle (was ja für Schl. hinreichend nachgewiesen worden ist). In der Tat: Schäders Ausführungen über das Ausgehen der idealistischen Philosophen von Bewußtsein verraten auch keine Spur von der Erkenntnis, daß es sich bei den Idealisten niemals um das empirische Bewußtsein, sondern um das „Bewußtsein überhaupt", um das „reine Bewußtsein" handle. Er setzt unbedenklich das empirische Bewußtsein für das transzendentale ein. Nun kann man ja, wie Schlatter dies tut, das „reine Bewußtsein" für eine Fiktion und etwas wissenschaftlich Unbrauchbares halten. Aber man kann jedenfalls nicht die Unterscheidung von reinem und empirischem Bewußtsein ignorieren und sich doch auf die Idealisten berufen. Eben das aber ist's, was Sch. tut. Das psychologische und das transzendentale Subjekt fallen ihm in eines zusammen. Darum bemerkt er nicht, daß für den Idealismus „das Bewußtsein" und seine Gesetze ebensosehr auf der Seite des Objektes als des Subjektes stehen. Die Vernunft, der Logos, ist für den Idealisten zugleich die göttliche Realität, das was dem empirisch psychologischen Subjekt gegenübersteht als das Bedingende, nicht das Bedingte. In diesem Sinn beginnt der Idealist gerade nicht mit dem Subjektiven, sondern mit dem Objektiven, nicht mit den Akten, sondern mit dem Aktgehalt, nicht mit der Erfahrung, sondern mit den Erfahrungsgesetzen, nicht mit der Erlebnisseite, sondern mit der „Idee".

Das alles wird von Sch. ganz ins Psychologische übersetzt. Seiner Ansicht nach kann er ja auch mit dem idealistischen Ansatz gar nichts gemein haben wollen. Er weiß ja nichts von einem „Bewußtsein überhaupt", sondern er spricht von den Erfahrungen, die der Christ macht im Unterschied zu anderen Menschen, also nicht von einem a priori; nicht von einem Zeitlos-Gültigen, sondern von Zeitlich-Wirklichem. Ganz unbedenklich wird für die allem Idealismus gemeinsame Beziehung von Bedingung und Bedingtem, von Voraussetzung (Hypothesis, a priori, Idee) und Akt das ganz empiristische Schema von Ursache und Wirkung eingesetzt. Das religiöse Bewußtsein des Christen ist die „Wirkung göttlicher Selbstoffenbarung" (11), der göttliche Geist ist „der Erreger und Beweger und Gestalter dieses Bewußtseins" (16). Ganz Schleiermacherisch, ganz empiristisch, ganz im Gegensatz zu allem, was der Idealismus vertritt.

Doch lassen wir diese verunglückte Anknüpfung an den Idealismus auf sich beruhen. Fragen wir nach den dogmatischen Kategorien. Die dialektische Theologie und ihre Lehre vom Paradox wurzelt nicht in einem philosophischen Gegensatz von Endlich und Unendlich, sondern in der Rechtfertigungslehre. Es ist seltsam: im ganzen Buch wie auch im Aufsatz Schäders ist von der Rechtfertigung nichts zu lesen. Sch. ist also imstande, über den „Geist" (im Sinn des Paulus) Aussagen zu machen, ja, alles Wesentliche und Entscheidende auszusagen, ohne die Rechtfertigungslehre auch nur zu berühren! Das ist doch wohl für eine Theologie, die sich mit besonderer Emphase auf Paulus und Luther beruft, mehr als merkwürdig. Es ist aber der Schlüssel für das Verständnis der Tatsache, daß Schäder von dem, was bei Barth und mir mit dem „Jenseitigen" gemeint ist, nichts versteht. Jenseitigkeit und Nähe sind für ihn räumliche Verhältnisse oder doch metaphysische Bestimmungen. Man kann davon sprechen ohne die Qualität des Gotteswortes zu berücksichtigen. Ginge er statt immer nur vom Wort im allgemeinen und Glauben im allgemeinen vom rechtfertigenden Spruch Gottes einerseits und der Buße und dem Glauben anderseits aus, so würde er erkennen, daß daraus all jene dialektischen Formulierungen mit Notwendigkeit hersprängen, die ihm so ärgerlich sind, wie sie denn auch bei Luther und Calvin auf Schritt und Tritt anzutreffen sind. Denn was heißt die Gerechtigkeit „haben", der neue Mensch „sein"? Kann man davon anders reden als „dialektisch", d. h. in der Form des immer selben Widerspruchs; anders also wie Luther es sagt: extra nos et aliena nobis? Das Wort Gottes in Jesus Christus ist eben nicht eine Gegebenheit, sondern eine promissio. Ihre Nähe und Ferne kann darum gar nicht in das psychologische Schema der Erfahrung eingefangen werden. Was man glaubt, ist (eben darum, weil man es glauben muß) keine Erfahrung. Weil Christus immer nur im Glauben und dem Glauben nahe ist, darum ist seine Nähe zugleich immer Ferne — wir leben im Glauben und nicht im Schauen. Weil aber Sch. diese Worte Glaube, Christus, Wort, immer abgesehen von dieser qualitativen Bestimmtheit des rechtfertigenden Wortes und Glaubens, als fertige Gegebenheiten braucht, kann er auch darauf verfallen, sie in ein metaphysisch neutrales Verhältnisschema von Transzendenz und Immanenz zu bringen. Die Art, wie er vom Erlebnis des lebendigen Christus spricht, hat weder mit Idealismus noch mit Paulus etwas zu tun, sondern dürfte eher magisch genannt werden.

Daraus erklärt sich nun auch seine Stellung zur Mystik. Der Unterschied zwischen dem Evangelium und aller Mystik ist der, daß die Gegenwart Christi im Geist immer eine Gegenwart auf Grund des Glaubens an das Wort von Christus ist, also nicht eine unmittelbare, sondern im Gegenteil: der Glaube an den Mittler, der Glaube an das, was damals und dort geschehen und in der Schrift uns als gänzlich außer uns liegende objektive Tatsache entgegentritt, dieser Glaube ist zugleich der Besitz des Heiligen Geistes. Durch diesen Glauben ist Christus in uns wirklich persönlich, aber nicht magisch anwesend. Wie der Inhalt des Glaubens und die Funktion des Glaubens, so wie im Neuen Testament davon gesprochen wird, etwas ganz Neues ist, und in keine vorhergegebene Kategorie eingeht, so auch dieses „Haben" und „Innewohnen" des Geistes. Bei Sch. aber wird daraus eine Erfahrung neben anderen Erfahrungen, von formal demselben Charakter, durch Kausalbeziehung auf Gott zurückzuführen, worauf dann weiterhin sein ganzes theologisches Verfahren beruht. Hier gibt es dann ein einfaches Haben — wie man anderes innerlich hat — und Sein, wie man anderes innerlich ist. So kann es denn heißen, daß „der Geist Gottes an der Wirkung erkannt wird, welche das Evangelium oder das Wort von Gott und Christus in der Form des Glaubens hervorruft" (84), oder „daß von dem Menschenwort von Gott absolute Wirkungen ausgehen" (70). Die

Christusanschauung ist „Der Träger jener Wirkung, welche uns in völlige Passivität Gott gegenüber und in Verbindung damit in die volle Aktivität der Gott und dem Nächsten zugewandten Freiheit rückt" (64). Wie Sch. angesichts solcher Direktheiten mit der Dialektik von Röm. 6, mit den erschütternden Paulusbekenntnissen von Röm. 7 und mit dem gesamten reformatorischen Zeugnis von der Gebrochenheit der göttlichen Gnade in der menschlichen Wirklichkeit, von der Verborgenheit und Unempfindbarkeit des neuen Lebensstandes fertig wird, ist mir und wahrscheinlich noch einigen Leuten unverständlich. Das ist nichts anderes als die Lehre von der gratia infusa, für die sich Sch. ausdrücklich auf Röm. 5, 5 beruft, die eigentliche Antithese zur reformatorischen Erkenntnis der Rechtfertigung, das Herzstück der Gegenreformation. „Das was unsere Gottes- und Christusanschauung (man beachte die charakteristische Vertauschung der Korrelation Wort-glauben, durch: Anschauung) enthält, oder was das Wort des Evangeliums enthält, das gerade erfahren wir an uns selber in den charakteristischen Wirkungen absoluter Bindung an Gott und Befreiung für Gott" (66). Wir anderen bekennen demütig, daß wir leider diese absoluten (!) Wirkungen nicht erfahren, sondern in Wirklichkeit immer noch sehr gebundene und gottlose Menschen sind, und wenn wir auf uns selbst schauen müßten, verzweifeln müßten; daß uns nichts hält, als das rechtfertigende Wort von jenseits unserer Erfahrung, das Wort, das freilich nicht ohne Wirkungen ist, aber hier in dieser Zeit keine absolute, sondern nur sehr gebrochene Wirkung hat. Denn wir warten auf unsere wirkliche Erlösung, die wir jetzt haben — als Verheißung. Das ist der Grundunterschied des Rechtfertigungsglaubens von aller mystischen Gnadenerfahrung (wie sie ganz analog zu Schäder etwa die indischen Bhakti-Mystiker schildern): daß die „Wirkung" inkommensurabel ist mit der „Ursache", daß die Gnade, die wir realiter als Erfahrung in uns haben und auswirken, eine ganz andere ist als die, die wir glauben und nur im Wort der Verheißung haben. Darum werden wir aber auch gar nicht das empiristische Schema von Ursache und Wirkung hier zur Geltung bringen — ebensowenig wie das idealistische des logischen oder ideellen Enthaltenseins. Vielmehr müssen wir hier wiederum eine ganz unvergleichbare Art des Verhältnisses erkennen, die ebenso wenig die magisch-realistische als die rational-idealistische ist, sondern ebenso über beiden steht und sie beide erfüllt; wie der λόγος σὰρξ γενόμενος weder der „geschichtliche Jesus" noch die Logosidee, sondern der unfaßbare Gottmensch ist. Die Stellung zur Rechtfertigungslehre ist das Kriterium dafür, ob christlich oder mystisch vom Geist gesprochen werde. Haben wir einmal entdeckt, daß sich von den Störungen, die von der Rechtfertigungslehre her in alle Begriffsschemata kommt, in Schäders Buch ebensowenig eine Spur zu entdecken ist als von einer direkten Auseinandersetzung mit ihr, so wissen wir, was wir von ihr zu denken haben. Wir wissen dann auch, warum er so deutlich von Theologen abrückt, deren Denken auch in der Frage des Heiligen Geistes durchaus von der Rechtfertigungslehre bestimmt war, besonders von Cremer, aber auch von Kähler (a. a. O. 427—429). Wir wissen dann auch, warum er von dem, was die „dialektische Theologie" will, nichts verstanden hat.

Zürich Emil Brunner.

Berichtigung.

Im letzten Hefte sind zwei Bibelstellen falsch zitiert. Auf S. 92 Z. 13 ist, wie ich vermute, durch ein Versehen des Setzers der zweite Teil des Wortes Lc. 9, 62 weggefallen. Auf S. 93 Zeile 24 lasse ich das Wort Mc. 9, 24 irrtümlich Petrus sprechen. Auf diesen bösen lapsus memoriae (Lc. 5, 8!) hat mich zu meiner Beschämung und Freude eine bibelfeste und gewissenhafte Leserin aus dem Kreise unserer nichttheologischen Freunde aufmerksam gemacht. M.

Zwischen den Zeiten

Eine Zweimonatsschrift



4. Jahrgang / Heft 3

Chr. Kaiser Verlag München
1926

Der Umschlag wurde von Fritz Lometsch in Kassel gezeichnet. Den Druck besorgte die Firma C. Brügel & Sohn A.G. Ansbach. Copyright 1925 by Chr. Kaiser Verlag München.

Printed in Germany.

Verantwortlicher Herausgeber: Georg Merz, Pfarrer und Studienprofessor in München 42, Stadtlohnerstraße 9/II. An ihn sind die Schriftleitung betreffende Zuschriften zu senden. Für nichtverlangte Manuskripte ist Porto für Rücksendung beizulegen.

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).

Der Prediger Salomo

Von

Wilhelm Vischer

Das Buch des Predigers ist zunächst die Auseinandersetzung eines Juden mit hellenischer Geistesströmung. Dadurch aber, daß sich diese Auseinandersetzung nicht peripherisch, sondern zentral vollzieht, wird sie zu der Auseinandersetzung der Weltweisheit mit der israelitischen Gotteserkenntnis: die von der Weltweisheit gestellte Frage nach dem Sinn des Lebens wird unter dem Druck der biblischen Offenbarung nicht etwa niedergeschlagen, sondern in unerhörter Weise verschärft. Die Grenzen der Vernunft, welche kritisches Denken immer gesehen hat, verblassen nicht etwa in dem helleren Lichte, sondern treten nun erst ganz deutlich hervor als schwarze Linien, die kein Sterblicher zu überschreiten die Befugnis hat. Die Einsicht, daß der Mensch nichts weiß und daß sein höchstes Wissen das Bewußtsein ist, nichts zu wissen, wird nicht Lügen gestraft, sondern erwahrt durch die Erkenntnis, daß Gott alles weiß. Denn der Mensch ist nicht Gott.

Darum die unüberbietbar radikalen Thesen unseres Buches, die nicht leichtfertige Behauptungen, sondern die unabweisbaren Resultate der Welt- und Lebensbetrachtung eines „Skeptikers", d. h. in diesem Fall: eines mit unbestechlichem Blick alles „Durchschauenden" sind. Es ist alles eitel, alles, nicht nur einiges. Nichts ist absolut in der Welt, weder der Mensch noch was Gegenstand seines Beobachtens sein kann. Es gibt nichts Neues unter der Sonne, also keinen Fortschritt; nur Beschränktheit konstatiert einen solchen (1, 11). Natur und Kultur sind zwar in rastloser Bewegung, aber kreisläufig. Unbewegt von dem unaufhörlichen Kommen und Gehen, Aufbauen und Verderben der Generationen bleibt die Erde, der Schauplatz dieser Bewegungen, ewig unerschüttert und gleich (1, 3—11).

Meint Oswald Spengler, aus dieser Erkenntnis die Möglichkeit der Prophezeiung folgern zu können, so ist der Prediger skeptischer

Dieser Beitrag ist ein Stück des Nachworts zu dem 3. Heft der alttestamentlichen Schriftenreihe. (Verlag Chr. Kaiser, München.)

und durchschaut diesen Versuch als Haschen nach Wind (6, 12; 7, 14; 8, 7).

Ebenso steht es mit den Versuchen, dem Leben unter der Sonne irgendwie einen Sinn zu geben, das Geschehen zu deuten. Nicht als ob die Welt keinen Sinn hätte. Diesen Kurzschluß bezeichnet der Prediger deutlich als die Torenlösung. Er zweifelt nicht daran, daß die Welt einen Sinn hat, sein ganzes heißes Ringen ist vielmehr ein Suchen nach dem verborgenen Sinn, nach der Weisheit in allem Geschehen (1, 13), nach dem Logos der Erscheinungswelt. Aber das ist eben die tantalische Qual des Menschen, daß ihm dieses metaphysische Bedürfnis eingepflanzt ist, ohne daß er es stillen kann (1,13). Je umfassender und tiefer menschliches Erkennen Sein und Werden durchdringt, um so qualvoller kommt ihm die Rätselhaftigkeit der Welt zum Bewußtsein (1, 18). Nur wenn man den Tatsachen Gewalt antut, lassen sie sich gedanklich sinnvoll ordnen. Will man wahrhaftig bleiben, dann darf man nicht die Beobachtung fälschen, Krummes ansehen, als ob es gerade wäre, und fehlende Posten in die Rechnung einsetzen, als wären sie da. Daran scheitert jede metaphysische Systembildung und jede Theodizee (1, 15).

Aber auch alle Versuche, das Leben irgendwie praktisch sinnvoll zu gestalten, mißlingen. Will man in der Lust, im primitiven Sichausleben den Sinn des Lebens sehen, dann erklärt man den Unsinn zum Sinn (2, 1. 2.)

Nicht minder erweist sich der Versuch, Genuß und Weisheit zu kombinieren, „ein wohltemperiertes Torenleben zu führen" (Delitzsch), sich kulturellem Wirken hinzugeben und darin volle Befriedigung zu finden, also in gewissem Sinne die Lösung von „Faust" 2. Teil, als Trug. Man hat selber die Mühe, ein anderer den Genuß, wobei erst noch fraglich bleibt, ob wirklich ein anderer den Genuß hat (2, 3—11). So daß gerade dieser Versuch, weit entfernt davon, eine Lösung zu bringen, sogar den Unterschied von Weisheit und Torheit in Frage stellt und schließlich in Verzweiflung endet (2, 12—23).

Nur Eine Lösung kann es geben: wenn nämlich der Mensch sich seines Lebens freut, dann hat das Leben seinen Sinn. „Doch dieses, sah ich auch, das kommt aus Gottes Hand." Diese Lösung gibt es für den Menschen nur, wenn Gott sie gibt. Sie ist die spezielle freie und gute Gabe Gottes, der, ohne irgendwem Rechenschaft zu schulden, nach freier Wahl gewährt oder versagt (2, 24—26; 3, 12—14; 5, 18. 19). Ohne sie kein „Carpe Diem". Nur wo Gott die goldene Frucht des Lebens bietet, pflückt sie der Mensch.

Gott ist es, der Jeglichem bestimmt, wann und wie es geschehen

soll, nach einem alles umfassenden Weltplan, den aber der Mensch, eben weil es Gottes Plan ist, weder durchschauen noch ändern kann. „Gott tut alles fein zu seiner Zeit, hat auch dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gegeben (als desiderium aeternitatis) [Delitzsch] oder in dem Sinne, daß der Geist des Menschen mikrokosmisch den Makrokosmos umfaßt), doch ohne daß der Mensch imstande wäre, im Einzelnen oder im Ganzen Gottes freien, souveränen Willen zu durchschauen" (3, 1—11). Das ist der tiefe, qualvolle Zwiespalt des Menschen (3, 10).

Schmerzlich empfindet ihn der Prediger in dem unstillbaren Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit (3, 16—4, 3; 8, 9—17). Dem Menschen gelingt es nicht, weder selber gerecht zu sein, noch Recht zu schaffen, noch Gottes Richten als gerecht zu erkennen. Die Torenlösung wäre die Behauptung: es gibt überhaupt keine Gerechtigkeit! und die Folgerung: also freveln wir drauflos (8, 11)! Aber der Prediger ist nicht dieser Tor*). „Ich sprach in meinem Herzen: den Gerechten wie den Frevler wird Gott richten" (3, 17). Gott urteilt also! Wie könnte aber der Mensch Gottes Urteil beurteilen?! Die Gerechtigkeit Gottes beweist sich gerade darin, daß sie verborgen ist, als G o t t e s Gerechtigkeit (3, 18). Die Menschen sollen daran erkennen, daß nicht sie sondern Gott der Richter ist, daß sie wie das Vieh sind an sich selber (wie wir 3, 19 nicht frei sondern ganz wörtlich übersetzt haben). Gottes Gerechtigkeit erweist sich ferner darin als absolut und total, daß sie den Entscheid über Leben und Tod fällt und vollstreckt. Nichts zeigt die vollständige Abhängigkeit des Menschen von dem fremden Herrn seines Lebens so deutlich wie die für jeden in gleicher Weise bestehende Unsicherheit hinsichtlich des Todestages und des Schicksals nach dem Tode. Gewiß, es wäre alles einfach zu lösen, wenn man mit einem Leben nach dem Tode rechnen dürfte, das dann allerdings nicht nur eine jenseitige Verlängerung des verworrenen Lebens unter der Sonne sondern etwas total Neues, eine Veränderung und entscheidende Aufklärung des Tatbestandes, also nicht nur ewiges Leben, sondern die Auferstehung der Toten sein müßte. Ist das aber eine Möglichkeit, mit der der Mensch unter der Sonne rechnen darf? „Der Mensch stirbt wie das Vieh, sie haben einerlei Lebensodem." Das ist alles, was sich von uns aus beobachten läßt. „Wer weiß, vom Geist der Menschenkinder, ob er aufwärts steigt nach oben, und vom Geist des Viehs, ob er niederwärts sinkt zur Erde" (3, 19—21)? Bei dieser Frage bleibt der Prediger stehen. Und ist nicht jede Beantwortung dieser Frage unstatthafte menschliche Spekulation oder aber Gottes und nur Gottes freie unberechenbare Erlösungstat?

Nicht erst an der Todesgrenze ist die menschliche Freiheit bedroht. Im Gegenteil, das ganze Leben ist für jeden, der es lebt, so ungewiß, daß der Tod noch das Einzige ist, was man über die Zukunft sicher weiß (9, 4). Alles andere, was dem Menschen bevorsteht, entzieht sich seiner Berechnung. Nicht im geringsten hat er sein Leben in der Hand, so daß er es gestalten könnte, sondern er ist selber mit all seinem Handeln vollständig in der Hand Gottes, mit dem er nicht rechten kann (6, 10). Nicht einmal sein eigenstes Fühlen bestimmt er selber, Gott entscheidet sogar, ob er lieben oder hassen muß. Wieviel weniger kann dann seine eigene Befähigung und Anstrengung den Erfolg irgendeines Unternehmens bewirken und verbürgen (9, 1—12)?

Es kann in dieser Situation nur etwas Gutes für den Menschen geben, aber durch dieses Einzige wird dann alles gut, das ist, daß Gott „korrespondiert mit der Freude des Menschenherzens" (so erklärt Delitzsch wörtlich-fremdwörtlich 5, 19). Erfüllt die Gottesfreude das Herz, dann ist das Leben nicht mehr problematisch, dann ist die große Frage, zu der sich das eigene Dasein und alles Geschehen unter der Sonne dem grübelnden Menschen verdichtet, „beantwortet" (was die nächstliegende Übersetzung des in 5, 19 gebrauchten hebräischen Wortes ist), und zwar eben von Gott selber (denn niemand außer Ihm kann die Antwort geben) beantwortet. Es genügt also nicht, daß der Mensch zu einem Augenblicke spricht: Verweile doch du bist so schön! Gott muß zum Menschen sprechen in und durch die Freude dieses Augenblicks, Gott, der Ewige, der den Menschen geschaffen hat, damit er sich freue in Ihm, nur dann ist das desiderium aeternitatis, das Er dem Menschen ins Herz gegeben hat (3, 11), gestillt. Wenn das Licht das in dir ist, von Gott erleuchtet ist, wie groß wird dann das Licht sein (Matth. 6, 23)!

Drum lebe freudig im Lichte, solange Der, der das Licht schafft und die Finsternis, es dir gewährt. Gedenke deines Schöpfers in jungen Tagen, bevor dich Der, der dich gemacht hat, wieder auflöst (11, 7—12, 7).

Das sind die Grundgedanken des Predigers. Von ihnen aus durchleuchtet er wie mit einem Scheinwerfer das reale und banale Tun und Lassen unter der Sonne. Man hat keine Ursache, die kritischen und wegweisenden Bemerkungen unseres Buches als fremde Zutaten auszuscheiden. Mögen sich manche Sprüche darunter finden, die der Prediger nicht selber geprägt sondern sich nur „gemerkt" (12, 9) hatte, so ergeben sich doch die meisten dieser praktischen Einsichten aus der grundsätzlichen Erkenntnis des Predigers. Kein Verständiger wird von einem Denker,

der so radikal die Bedingtheit alles Geschehens unter der Sonne verkündet, eine idealistische Ethik erwarten. Theoretische und praktische Vernunft klaffen bei ihm nicht auseinander, so wenig als sie überhaupt im Denken eines orientalischen Weisen zweierlei sind. Der Prediger verkündet konsequent eine bedingte Lebensweisheit, charakterisiert einerseits durch das Psalmwort: „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf das wir klug werden" (Ps. 90, 12; Pr. 7, 1—6 u. a.), anderseits durch den Solonischen Spruch *Μηδὲν ἄγαν* oder in der Fassung des Theognis: *Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν*.: Nichts übertreiben! Nicht vorschnell! Nicht allzu eifrig! Dieses halten und jenes nicht lassen (7, 18). Mit den realen Gegebenheiten rechnen, nicht durch Starrsinn und Eigensinn sich das Leben unnötig erschweren (4, 4—12), klug und vorsichtig die Gelegenheit nützen (10, 1—11, 11, 1—6).

Durchaus kein Quietismus wird gepredigt: „Der Tor faltet die Hände und frißt sein eigen Fleisch" (4, 5; 10, 18)*). Aber allerdings auch keine Streberei (4, 4. 6) und keine sinnlose Besitzaufhäufung (5, 9—6, 9); „denn niemand lebet davon, daß er viele Güter hat", sagt Jesus ganz im Sinne des Predigers (Luk. 12, 13—21).

Ihren schärfsten Ausdruck findet diese bedingte Ethik in der Regel:

„Sei nicht allzu gerecht, nicht überweise,
damit du dich nicht versteifest.
Sei nicht allzu gottlos und töricht:
was willst du sterben vor der Zeit?" (7, 16).

Denn Gott allein ist gerecht, aber kein Mensch (7, 20), er verkrampfe sich wie er will.

Dementsprechend lautet auch die politische Losung: Weder Beschönigung der Gewaltherrschaft unter der Sonne noch Teilnahme an revolutionären Umtrieben. Die im Einzelnen nicht ganz durchsichtige Stelle 8, 1—8 vertritt, worauf auch Delitzsch verweist, einen Röm. 13, 1—7 entsprechenden Standpunkt.

Wer in solchem Maße wie der Prediger von der Absolutheit Gottes und der totalen Abhängigkeit des Menschen überwältigt ist, wird die Religion nicht als Verkehr des Menschen mit Gott beschreiben. Unendlich ist die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf: „Gott ist

*) Es ist merkwürdig, wie die meisten Leser und Kritiker gerade das, was der Prediger als Torenmeinung erklärt, für seine eigene Weisheit halten. So gibt sogar Ed. Meyer (Ursprung und Anfang des Chr. 2. Bd.) die Gedanken des Predigers unter anderm folgendermaßen wieder: „Das menschliche Dasein ist ohne Zweck und Ziel ... Auch von einem gerechten Weltregiment kann keine Rede sein." Es ist doch gewiß ein Unterschied, ob ich sage: Ich *sehe* keine Gerechtigkeit, keinen Sinn. Oder ob ich sage, es *gibt* keine. Besonders wenn ich noch dazu sage: Gott tut alles fein zu seiner Zeit und richtet alle, aber der Mensch durchschaut es nicht.

im Himmel und du auf der Erde." Darum nicht viel reden vor Gott, sondern gespannt hören. Träume, was man wohl richtig als Phantasterei, als religiöses Schwärmen versteht, welches gottesdienstliche Betriebsamkeit erzeugt, sind die religiöse Haltung des Toren, der Gott nicht als Gott erkennt. Nur keine fromme Überstürzung und Selbstüberschätzung: es ist besser, daß du nichts gelobest, als daß du gelobest und nicht erfüllest. Gott fürchte! (4, 17—5, 6).

Das sind die Richtlinien, die der Prediger für das praktische Leben gibt. Wer lebt nun aber tatsächlich ihnen gemäß? Wer befiehlt in allem schlecht und recht Gott seine Wege? Wer liegt so ganz beweglich auf der Hand seines Schöpfers, daß er sich auf keine Weise versteift? — Vielleicht Einer unter Tausend. „Denn sieh, nur dieses habe ich gefunden:

Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht,
sie aber suchen viele Künste" (7, 23—29).

Noch im ersten christlichen Jahrhundert stritten sich die Rabbinen heftig darüber, ob der Prediger (sowie das Hohelied und das Estherbuch) „die Hände verunreinige" oder nicht, was nicht etwa bedeutet, ob er unrein sei, sondern im Gegenteil, *ob er so hochheilig sei wie die übrigen heiligen Schriften*, daß seine Berührung eine rituelle Waschung verlange. Schließlich behaupteten die drei angefochtenen Büchlein ihren Platz in der Bibel. Trotzdem ist der Widerspruch gegen den Prediger bis zur heutigen Stunde weder bei den Juden noch bei den Christen verstummt. Vielen ist es ein Anstoß, daß sich dieser „Katechismus des Pessimismus*)" (wie sie sagen) oder dieses „Hohelied der Skepsis" (eine Prägung Heines, der Delitzsch die Bezeichnung „Hoheslied der Gottesfurcht" entgegenstellte) in der Bibel findet. Sein Inhalt scheint ihnen, wie schon den alten Rabbinen, dem geistlichen Wesen der Offenbarungsreligion zu widerstreiten. Der Einwand der Frömmigkeit gegen das Buch des Predigers hat seinen klassischen Ausdruck in der „Weisheit Salomos" gefunden. Obschon diese erste Kritik allen späteren bis auf die modernsten beträchtlich überlegen sein dürfte, so glauben wir doch, daß es seine gute Bedeutung hat, daß die Weisheit Salomos unter die apokryphen, der Prediger Salomo aber unter die heiligen Schriften geordnet worden ist.

*) Eine ganz ungeschickte Bezeichnung, da in Wahrheit jede Theodizee, indem sie die Welt so wie sie ist, rechtfertigen will, viel pessimistischer ist und eine weit größere Resignation bedeutet als die Haltung des Predigers, der aus der Erkenntnis, daß die Gerechtigkeit Gottes etwas ganz anderes sein muß, als was wir an Gerechtigkeit sehen, die Möglichkeit bestreitet, daß der Mensch den göttlichen Sinn der Welt finden könne.

Wäre die Bibel ein Schatzkästlein geistlicher Literatur, dann wäre allerdings die Weltweisheit des Predigers in ihr ebenso deplaziert wie die Liebeslyrik des Hohenliedes. Diese Auffassung entspricht aber keineswegs dem Wesen der Bibel. Denn alles Menschliche, alles was unter der Sonne geschieht, das Geistliche und das Weltliche ist in der Bibel unter das Gericht und in die Verheißung des Gottes gestellt, vor welchem „kein Unterschied ist zwischen Juden und Griechen, der aller zumal Ein Herr ist, reich über alle, die ihn anrufen" (Röm. 10, 12). Der allen begegnet, auch denen, die gar nicht wissen, daß sie Ihn suchen:

„Ich werde gesucht, von denen die nicht nach mir fragten;
ich werde gefunden von denen, die mich nicht suchten;
und zu den Heiden, die meinen Namen nicht anriefen,
sage ich: Hie bin ich, hie bin ich" (Jes. 65, 1).

So spricht der Gott der Bibel, in welcher die Worte des Predigers neben dem Evangelium Jesu Christi stehen. Und Jesus Christus, der Davidsohn und Menschensohn schämt sich nicht, auch diesen „Davidsohn" (Pr. 1, 1) seinen Bruder zu nennen; denn er ist gekommen, auch ihn nicht aufzulösen sondern zu erfüllen. Daß die Juden eine erklärte Abneigung gegen den Prediger haben, ist immerhin verständlicher, als daß die Christen ihn ablehnen. Denn wenn der Prediger nicht Recht hat, daß alles eitel ist und es nichts Neues gibt unter der Sonne, daß es den Menschen nicht möglich ist, die Gerechtigkeit weder zu erkennen noch zu schaffen, daß schließlich der Tod das einzig Gewisse ist; wenn es, zwar nicht von Athen oder Rom, wohl aber von Jerusalem aus eine positivere Lösung der Welträtsel gibt, warum ist dann Christus von dem ewigen Throne Gottes über der Sonne herabgekommen und vor den Toren Jerusalems am Kreuze gestorben zur Erlösung der ganzen Welt?

Wer im Bewußtsein der Überlegenheit christlicher Erkenntnis dem Prediger und dem hinter ihm stehenden unabsehbaren Zug von Wahrheitssuchern aus allen Völkern die Türe zur Bibel und damit nicht nur zur Bibel zuschließen möchte, der sei daran erinnert, daß Jesus Christus zwar wohl von sich selber sagt: „Siehe hier ist mehr denn Salomo"; aber auch: „Die Königin von Mittag wird auftreten am jüngsten Gerichte mit diesem Geschlecht, und wird es verdammen; denn sie kam vom Ende der Erde, Salomos Weisheit zu hören" (Matth. 12, 42).

Kierkegaard, der Denker

Vier Vorlesungen

Von

Heinrich Barth

I. Das Problem der Existenziellen

Kierkegaards Denken und Leben findet seinen charakteristischen Ausdruck in dem fortwährenden Hinweis auf die Einsamkeit des Menschen, seine Einsamkeit vor Gott und der Mitwelt, die durch keine vermittelnde Intervention aufgehoben werden kann. Die Existenz des Menschen bedeutet für Kierkegaard seine Isolierung; weder seine irdische noch seine metaphysische Umgebung vermag diesen Grundcharakter seines Daseins zu verwischen. Und wie denn jeder Gedanke bei Kierkegaard „existenzielle" Bedeutung hat, so besagt auch diese „Einsamkeit", daß er selbst der Einsame ist, dessen Lebensbewußtsein nur mehr durch die Gegenwart Gottes bestimmt wird.

Dürfen wir es aber wagen, uns dem Einsamen mit dem Wunsche zu nähern, seiner Lehre teilhaftig zu werden, mit dem Willen uns durch Frage und Antwort seiner Belehrung gewiß zu machen? Mit dem Isolierten ist uns doch eben die Zwiesprache versagt; er hat sich dem Austausche, der gemeinschaftbildenden Dialektik entzogen.

Aber hier liegt ein Irrtum vor: Kierkegaard gilt zwar mit gutem Grunde als ein einsames Original. Doch diese Einsamkeit wird allzu äußerlich verstanden. Wohl sondert er sich ab; aber diese Besonderung ist qualitativ ausgezeichnet. Kierkegaard verleugnet die Gemeinschaft nicht. Er pflegt diejenige sokratische Dialektik, deren Schauplatz der Markt ist. Er nimmt Anteil an Volk, Kirche und Staat. Auch in der Geistesgeschichte steht er nicht isoliert, viel weniger als man anzunehmen beliebt. Kierkegaard ist geistesgeschichtlich betrachtet kein Sonderling; er ist erfüllt von geschichtlichen, geschweige denn von zeitgeschichtlichen Geisteselementen. Er lebt in voller Beteiligung an der Lage seiner Zeit; sie ist ihm in ihren unmittelbaren und ferner liegenden Bedingungen vollständig gegenwärtig und vertraut.

Kierkegaard ist durchdrungen vom Geiste des deutschen Humanismus. Seine ästhetische Auswirkung findet in ihm den kongenialen, kritisch wachsamen Kenner. Die philosophisch-idealistische Entwicklung

von Kant bis Hegel ist ihm Lebenselement; er durchdringt sie in intensivem und fruchtbarem Studium. Zeugnis seiner Beziehungen zum deutschen Idealismus ist die Dissertation „Über den Begriff der Ironie, mit steter Bezugnahme auf Sokrates“ (1841), die uns leider (nebst großen Massen vom Bestande der Tagebücher), in deutscher Sprache noch immer nicht zugänglich ist.

Kierkegaard darf also wohl unbedenklich im Zusammenhange der philosophischen Entwicklung betrachtet werden. Denn seine Dialektik steht in unverkennbarer Kontinuität zu jenen geistesgeschichtlichen Antezedentien. Darum haben auch wir das Recht, uns seiner in der Zwiesprache der philosophischen Untersuchung zu vergewissern. Kierkegaard steht zu Kant in geschichtlicher Beziehung; dies gibt uns die Berechtigung, diese Beziehung auf ihren systematischen Gehalt hin ins Auge zu fassen. Und wir werden sie um so eher geltend machen dürfen, je mehr uns Kant bedeutet. Er verhält sich zu Hegel wie derjenige, der sich von der Schülerschaft zu entschiedenem Widerspruch durchgerungen hat. Daher ist es uns erlaubt, Sinn und Bedeutung seines denkwürdigen Angriffs abzuwägen. So wie er in geschichtlicher Relation steht, so suchen auch wir die Relation — jene Relation, die uns annähernd denjenigen Ort im geistigen Kosmos umschreibt, an dem wir ihn suchen müssen. Stünde er in der Isolierung der reinen Spezialität, so müßte uns sein Standort überhaupt verborgen bleiben; weder ein gegenwärtiges, noch ein vergangenes Denken könnte uns dann den zur Erkenntnis seines Wesens unentbehrlichen Dienst der Orientierung leisten. Wenn er aber die Beziehung zur geistigen Umwelt in Wahrheit keineswegs vermissen läßt, dann steht dem Versuche einer geschichtlich-systematischen Deutung kein prinzipieller Einwand im Wege.

Kierkegaard war im Jahre 1841 der Hörer von Schelling. Damit ist auch äußerlich seine Zugehörigkeit zur philosophischen Entwicklung angedeutet. Zu einer letzten, imposanten Systementfaltung hatte sich in der Spätphilosophie Schellings der deutsche Idealismus aufgerafft. Noch einmal versuchte der spekulative Gedanke sich in universalem Sinne des Welt- und Lebensproblems zu bemächtigen. Und er entbehrte in dieser seiner abschließenden Äußerung, wie sie uns in der „positiven“ oder der „Offenbarungsphilosophie“ Schellings entgegentritt, keineswegs der Originalität. Eine sehr charakteristische Wendung des metaphysischen Denkens, die zugleich eine prinzipielle Korrektur der zurückliegenden Entwicklung bedeuten sollte, beleuchtet hier scharf und grundsätzlich das Problem der Spekulation überhaupt.

Sollte sie in Verfolgung ihrer eigenen Kontinuität etwa auch ihre Problematik zu offenbaren vermögen?

Als Kierkegaard der Hörer von Schellings berühmten Vorlesungen wurde, sprang ihm schon in der zweiten Stunde der Begriff der „Wirklichkeit" entgegen. Und er freute sich darüber; denn „Wirklichkeit" war eben das Anliegen Seines Denkens[1]). In der Tat: durch den Wirklichkeitsbegriff ist das Eigentümliche der letzten Schellingschen Wendung bezeichnet. Schelling hatte darin die Grenzen des spekulativen Denkens erkannt, daß es sich auf das quid des Begriffes beschränken muß, während ihm das quod des Daseins, des wirklichen Gegenstandes entgehen wird. Damit hatte er aber einen Einspruch aufgenommen, der gegen den Idealismus längst erhoben worden war. Schon Jakobis Opposition gegen die Philosophie seiner Zeit konzentrierte sich auf den Begriff des „Daseins". Philosophie habe die Aufgabe „Dasein zu enthüllen". Und in robusterem Angriff wandte sich Feuerbach gegen Hegel, um der sinnlichen Erfahrung Raum zu schaffen; spekulative Deutung der Welt wurde hier durch ihre natürlich-empirische Erklärung erübrigt. Schelling aber nahm die tiefere Fassung des Gedankens, die sein einstiger Gegner Jakobi vertreten hatte, wieder auf: daß Dasein als Voraussetzung alles Seins, aller Begriffe und Prinzipien, anzuerkennen sei. Das Dasein Gottes ist darum die ursprüngliche Wahrheit, auf die alles spekulative Sein zurückzubeziehen ist. Spekulation tritt jetzt in eine ganz eigentümliche Beleuchtung: Sie wird für die Philosophie zum Wege der Vorbereitung, der auf das wahrhafte Sein, das nur Subjekt und nie Prädikat sein kann, nur hinleitet; sie meint es aber in ihren Theoremen nicht zu besitzen. Ihre Bedeutung hat insofern negativen Charakter; sie wird „negative Philosophie", die die wahre Position erst erwarten läßt. Diese Position, die aller bloßen „Wesenheit" gegenüber Priorität genießt, liegt im wahrhaften Sein Gottes, das mit seiner Existenz zusammenfällt; in ihm hat das „daß" des Daseins, das in der begrifflichen Wesenheit ohne Heimat bleibt, seinen Ursprung. Gott ist Schöpfer des Daseins; er offenbart sich im Sein der Erfahrung, das in Natur und Geschichte ausgebreitet liegt. In freier Tat, nicht in Emanation, geht dieses absolute prius des Daseins Gottes in das Sein der Erfahrungswelt über. Gott ist der Herr des Daseins; er wird als solcher vorzüglich in dem zur Offenbarungsgeschichte gewordenen Geschehen erkennbar.

Wir sind zur Anerkennung genötigt, daß in Schellings „Positiver Philosophie" die Epoche der idealistischen Spekulation einen sehr be-

[1]) S. K. Die Tagebücher (Th. Haecker) I S. 169.

deutsamen Abschluß findet. Sie wendet sich zurück zum Existenzproblem, das sie in ihren klassischen Systembildungen, im System Fichtes, in der Identitätsphilosophie, in der Dialektik Hegels mit großer Geringschätzung behandelt hatte. Sie greift dieses Problem auf und erkennt in letzter Stunde sein unverwischbares Eigenrecht. Um dem Existenzproblem gerecht zu werden, denkt Schelling noch einmal die ganze spekulative Systematik um und gesteht dem Dasein die unbedingte Priorität vor den „Wesenheiten" zu. Das quod der Existenz vertritt neben dem quid der Wesenheit nicht mehr die Inferiorität der Empirie; es ist in die überlegene Ordnung ursprünglicher, göttlicher Wahrheit erhoben worden. „Existenz" gibt dem neubegriffenen philosophischen Systeme das Gepräge; sie ist seine Grunderkenntnis.

Wie ist es aber zu verstehen, wenn wir Kierkegaard binnen kurzer Frist die Bekehrung Schellings von sich weisen sehen? Stehen wir doch vor der Tatsache, daß er sich alsbald von dem Philosophen abwendet. Auch er hat ihn enttäuscht; auch er hat ihm nicht denjenigen Aufschluß geben können, den Kierkegaard insbesondere im Hinblick auf das Problem der Wirklichkeit von ihm glaubte erwarten zu dürfen. Wie hätte denn Schelling dem Existenzproblem höhere Ehre erweisen können, als indem er ihm in seinem Systeme ein unbedingtes Vorrecht zuerkannte? Man möchte wohl denken, daß wenigstens die Philosophie in der Anerkennung der Existenz nicht leicht zu einer tiefern Erkenntnis fortzuschreiten vermöchte, als wie sie hier zum Durchbruch gelangte. Und doch tut die Haltung Schellings Kierkegaard kein Genüge. Ist er etwa der fanatische, blindwütende Feind aller Philosophie, dem die denkende Verarbeitung der letzten Probleme von vornherein Argwohn und Widerwillen einflößt? Wir haben Grund anzunehmen, daß Kierkegaard die Arbeit der Wissenschaft mit Teilnahme und Verständnis begleitete. Er, der einem strengen, nüchternen Denker wie Ad. Trendelenburg lobende Anerkennung spendete[1]), war gewiß durch keine blinde Irrationalität seiner geistigen Bewegung von der Welt der Forschung, ihren Enttäuschungen und ihren Genugtuungen, ausgeschlossen. Kierkegaard war kein Obskurant, kein Verächter der Wissenschaft.

Wo liegt denn aber die Schranke der „Positiven Philosophie", daß sie einem Kierkegaard so wenig Achtung abzunötigen vermochte? Sie liegt in dem Umstande, daß Schelling in seiner Beantwortung der

[1]) Unwissenschaftl. Nachschr. Bd. VI (Died.) S. 194 (Die Citate beziehen sich auch im Folgenden auf die Diederich-Ausgabe; der Verf. ist sich aber wohl bewußt, daß deren Übersetzung eine wissenschaftlich einwandfreie Textgrundlage nicht bietet.)

Existenzfrage auf dem Boden der theoretischen Philosophie verharrte. Er gab diesem Probleme sein Recht, aber nur so weit es die Spekulation zu tun vermochte. Die Spekulation *dachte* ein letztes, ursprüngliches, weltbegründendes „Daß"; sie dachte ein tätiges Subjekt, das in seiner Handlung das Geschehen der Geschichte begründet; sie dachte jenes ursprüngliche Prinzip, das allen Wesenheiten überlegen ist, weil im göttlichen Dasein die Voraussetzung ihrer Wahrheit liegt. Sie *dachte* theoretisch dieses Sein; sie vollzog diejenige Denksetzung, deren Objekt das existenzielle göttliche Sein ist. Und indem sie diese Setzung theoretisch zu vollziehen wagte, blieb sie Spekulation, auch wenn das spekulative Denken jetzt als „negative Philosophie" gedeutet wurde. Die Spekulation unterlag in Schelling einer Selbsttäuschung. Sie glaubte sich selbst zu überbieten und sich aufzuheben; aber weil sie sich auch des existenziell gedeuteten Seins Gottes theoretisch zu bemächtigen suchte, blieb sie an diesem entscheidenden Punkte in ihrem eigenen Bannkreis befangen.

Gibt es denn aber noch eine andere Existenzfrage, als wie sie von der Schellingschen Spätphilosophie verhandelt wird? „Sein oder Nichtsein" — ist das hier wirklich die Frage? Sein oder Nichtsein ist *hier* nicht die Frage, jedenfalls nicht in dem prägnanten Sinne, in dem diese Frage einmal gestellt wurde. „Existenzfrage" — dieses Wort hat noch einen andern Klang, als der aus Schelling vernehmbar wird; es hat noch ein anderes Gewicht, als dasjenige, von dem die Spekulation belastet ist.

Das theoretische Denken mußte zur Einsicht gelangen, daß es in Begriffen die Existenz nicht zu konstituieren vermag. Hatte die Hegelsche Spekulation das Existenzproblem durch den abstrakt-konkreten Charakter seiner Begriffsbildung überhaupt unkenntlich gemacht, so war es ein Gewinn, wenn Schelling der Eigenbedeutung der Existenz gegenüber dem Begriffe zu ihrem Rechte verhalf. Aber er griff dabei auf die „Existenz" der *theoretischen* Vernunft. In klarer Erfassung des unveräußerlichen Sonderanspruchs des Existenzproblems überhöhte er das System durch ein theoretisch begriffenes Prinzip der Existenzialität. Aber die „Existenzfrage", verstanden in jener gewissen Eindringlichkeit, die wir aus dem Worte herauszuhören glauben, sie ist durch Schellings Existenzphilosophie noch nicht aufgeworfen. Auch Kierkegaard fand offenbar die eigentliche Existenzfrage bei Schelling weder gestellt, noch beantwortet.

Kierkegaard vollbrachte die große Tat, daß er den Schauplatz des Existenzproblems von der Theorie in die Praxis verlegte. Eine

Wendung wurde hier vollzogen, deren Bedeutung der Entdeckung der „Praktischen Vernunft" durch Kant vergleichbar ist. Vor Kant hatte das ethische Problem nur in theoretisch-metaphysischen Zusammenhängen seine Deutung gefunden. In Kant erkennt die Ethik ihre eigene, der Theorie ebenbürtige Vernunft. Vor Kierkegaard war das Existenzproblem in seinen sublimsten Deutungen Gegenstand frommer, erhabener Spekulation geworden. Jakobi hatte die Existenz zum Grundbegriffe seiner geistvoll-erbaulichen Weltanschauung gemacht; und für Schelling wurde die göttliche Existenz der Wendepunkt, an dem die Spekulation zum Gedanken der freien Schöpfung Gottes den Übergang findet. Allein das Subjekt *betrachtet* in der Tiefe seines Denkens diesen in der Existenz sich vollziehenden Umschlag; es wird von ihm nicht in seinem Dasein in Anspruch genommen. Kierkegaard aber bezog das Existenzproblem von vornherein auf das *tätige* Sein des Subjektes.

Seine Vorbereitungsjahre waren vorzüglich der Auseinandersetzung mit der Spekulation einerseits, mit dem Ästhetizismus andererseits gewidmet. In der Dissertation über die Ironie wie vor Allem im „Entweder-Oder", wies er den letztern in seine Schranken zurück. Kierkegaard machte sich zum Verfechter der *Ethik*, zu ihrem energischen, konsequenten Anwalt, der den Zusammenprall auch mit gefeierten Potenzen der ästhetischen Sphäre nicht vermied. Er, der für den Zauber der romantischen Überspannungen und Genialitäten einen so empfänglichen Sinn hatte, wurde zum Rigoristen, der in der energischen Behauptung des Pflichtgedankens hinter Kant nicht zurückstand.

Es ist aber die Existenzfrage, die ihm Anlaß gab, den romantischen Ästhetizismus so entschieden abzuwehren. Denn der Ästhet verleugnet das quod der praktischen Setzung des Daseins; ihm, dem praktisch Unbeteiligten, stehen ja Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Lebens in der Neutralität der ästhetischen Indifferenz vor Augen. Er spielt mit dem Dasein, er ironisiert es, aber im Sinne der Frivolität; er übersieht, daß er in dieser scheinbar selbstherrlichen Haltung die Dämonen heraufbeschwört, die mit Ihm ihr Spiel treiben werden[1]). Der ethische Mensch aber kennt die Existenzfrage nicht als Frage der theoretischen Feststellung, sondern als die durch die Notwendigkeit der *Entscheidung* gekennzeichnete Lebenslage. Er gibt entschlossen die ästhetische Neutralität preis und vollzieht die „Wahl"; er entscheidet sich unter den ihm vorliegenden Lebensmöglichkeiten. Und er weiß, was es bedeutet, sich zu entscheiden; er weiß um das Wagnis

[1]) Entweder-Oder II 133.

des Tuns und um die Gefahr, von der es umlauert ist. Er weiß, daß die Wahl darum mit unerhörter Aktualität belastet ist, weil wir uns in ihr unter den Gegensatz von Gut und Böse stellen[1]).

Mit dem einfachen, nüchternen Begriffe der „Wahl" vollzieht Kierkegaard echt sokratisch den Eintritt in die ethische Lebenswelt. Von diesem unscheinbaren Prinzipe hängt jetzt nichts weniger als das ganze Daseinsproblem ab; die ganze, neu formulierte Existenzfrage ist mit dem Hinweis auf die „Wahl" aufgerollt. Welche Gestalt hat sie jetzt gewonnen? War sie vorher auf die Erkenntnis gerichtet, daß etwas ist, so bedeutet sie jetzt die Forderung, daß ich die Entscheidung treffe. Das „Daß" steht dem Subjekte nicht mehr gegenüber; es bedeutet Angriff auf das Subjekt, Imperativ, der seinem Dasein nahe tritt, Anspruch, der es in Mitleidenschaft zieht. Mit der Existenzfrage steht jetzt seine eigene Existenz auf dem Spiele. In der Entscheidung erst gewinnt es sich selbst; das heißt „Selbst" sein: sich entscheiden. In der „Wahl" empfängt die Persönlichkeit den Ritterschlag, der sie für die Ewigkeit adelt[2]). Denn die reichste Persönlichkeit ist nichts, bevor sie sich selbst gewählt hat.

Im Ethischen zentralisiert sich die „Persönlichkeit"; erst in ihm ist also ihr Begriff möglich. Hier vollzieht sich in endgültiger und konsequenter Scheidung der Lebensanschauungen die deutliche Abweichung vom romantischen Individualismus. Dort wird das Individuum, die Persönlichkeit aufgedeckt; sie wird vorgefunden und offenbar gemacht in der Fülle ihrer Inhalte und Möglichkeiten. Dort ist das Ich gegeben; und in seiner Gegebenheit wird es verherrlicht — ihm Genüge zu schaffen, seiner Entfaltung Raum zu geben ist das Lebensziel des Romantikers. Bei Kierkegaard aber wird die Persönlichkeit erst begründet; in der „Wahl" wird sie konstituiert. Ihr Begriff wird nicht als gegeben hingenommen und im Sinne eines leicht gewappneten „Individualismus" unbesehen in die Betrachtung eingeführt. Kierkegaard ist keineswegs „Individualist"; er setzt sich nicht für die Lebensansprüche des Individuums ein. Dies ist bei ihm die Ordnung der Begriffe: erst die „Wahl", dann die „Persönlichkeit"; durch die Wahl, d. h. durch den ethischen Akt der Setzung der Existenz wird die Persönlichkeit, das „Selbst", begründet. Wer in der „Wahl" sein Selbst begründet — sein Selbst, das vor dem entscheidenden Akte sich im Dasein überhaupt vermissen ließ —, erst der weiß, was „Existenz" bedeutet. Er weiß, daß er sie nicht voraussetzen darf; er weiß, daß er in einer passiven Objektivierung ihrer alsbald verlustig

[1]) Entweder-Oder II 141. [2]) II 148.

gehen würde. In dem ex-sistere, in dem tätigen Hervortreten ins Dasein erst erkennt er sich als das existierende Selbst.

„Existenz" ist jetzt nicht mehr eine selbstverständliche Bestimmtheit, deren Beharren das Subjekt getrost voraussetzen dürfte. Sie besteht nur in der Freiheit der Entscheidung. In der „Freiheit": Auch der Freiheit bin ich mir ja nicht „im allgemeinen bewußt, sondern meiner selbst als dieses bestimmten freien Wesens, das durch eine Wahl es selbst sein will und nicht ein anderes"[1]). Es gibt also auch kein Freiheitsbewußtsein „überhaupt"; die allgemeine Aussage: ‚Der Mensch ist frei' ist unsinnig. Ein Freiheitsbewußtsein besteht nur insofern zu Recht, als es das Bewußtsein der sich vollziehenden Wahl bedeutet. Nur in der praktischen Haltung der Wahl ist das Subjekt frei; abgesehen von der Wahl besteht kein Anlaß, ihm dieses hohe Prädikat zuzuerkennen. — „Freiheit" muß es sich gemeinhin gefallen lassen, daß das theoretische Denken sich ihrer bemächtigt und sie als theoretisches Prädikat dem Menschen zuspricht. Wer hätte nicht über das Freiheitsproblem nachgedacht, ohne daß er immer wieder dieser Gefahr einer theoretischen Verwendung des Begriffs erlegen wäre. Kierkegaard durchschaut die Verfälschung seines Sinnes, die in der allgemein-theoretischen Aussage der „Freiheit" liegt. Für ihn ist sie bezogen auf die Existenzfrage; daher nennt er sie das Allerabstrakteste und zugleich das Allerkonkreteste[2]). In der Konkretion der Wahl ist der Mensch frei, dort wo sein Selbst, seine Persönlichkeit ihr Dasein gewinnt.

Wenn uns so die Existenzialität bei Kierkegaard eine neue, prägnante Bedeutung gewinnt, so haben wir andrerseits freilich Anlaß, die Gefahr einer unerlaubten Vereinfachung seiner Gedanken abzuwehren. Kierkegaards Denken und Wirken stellt sich uns etwa im Bilde eines rasenden Orkans dar, der über blühende Gefilde zerstörend dahinbraust, um nur gewisse steile, unzugängliche Klippen in seinem Wüten unversehrt zu lassen. Es ist insbesondere seine späteste polemische Schriftstellerei, die den Eindruck eines erbitterten Vernichtungskrieges erweckt. Allein wenn wir nicht nur für sein Pathos der Zerstörung, sondern nicht minder für das Element fortschreitender philosophischer Lebenserkenntnis einen offenen Sinn besitzen, dann kann uns nicht entgehen, daß die sich ablösenden Typen Kierkegaardscher Lebensmöglichkeiten in der Folge ihrer Gestaltungen des Daseins nicht die Vernichtung des antithetisch überwundenen Typus zur Voraussetzung haben. Kierkegaard ist durch die Schule Hegels gegangen. Antithese ist auch für ihn der Ausdruck dialektischen

[1]) Entweder-Oder II 189. [2]) 182.

Zusammenhanges; auch Sein Entweder-Oder bezeichnet nicht das Verhältnis einer rein negativen Ausschließung. „Zusammenhang" widerstreitet ja an sich dem Kierkegaardschen Prinzip der Existenzialität nicht; deren aktueller Sinn wird in ihm nicht notwendig verleugnet. Nur daß er bei Hegel in die Distanz der Theorie gerückt ist, macht seine Dialektik gefährlich; entsteht doch der Anschein, als ob er, abgelöst von der Beteiligung des Subjektes, kraft der dialektischen Dynamik des Logos sich selbst zu vollziehen vermöchte. Während bei Hegel dem Subjekte vorbehalten bleibt, der „Vermittlung" der Gegensätze theoretisch beizuwohnen, ist es bei Kierkegaard mit seiner Existenz an ihrem Widerstreite beteiligt. In seiner Existenz vollzieht es die „Aufhebung"; insofern ist es also doch Hegelsche Dialektik, in der Kierkegaard vom Entweder zum Oder fortschreitet: Die „aufgehobene" Lebensmöglichkeit ist in der behaupteten mitenthalten.

Wir stehen im Stadium der Ethik. Der ethischen Lebensanschauung unterliegt der Ästhetizismus der Romantik. Wir müßten aber von der Pseudonymität der Kierkegaardschen Aussagen völlig irregeführt werden, wenn dies heißen sollte: Mit der Ästhetik wird reiner Tisch gemacht. Schenken wir den Worten des Assessor Wilhelm ein abgewogenes Vertrauen, dann geht aus ihnen hervor, daß das Ästhetische für Kierkegaard erhalten bleibt. Als das Absolute ist das Ästhetische ausgeschlossen; aber als Relatives bleibt es immer zurück[1]). „Wenn nur erst die Wahl gesetzt ist, so tritt für mich das Ästhetische wieder in sein Recht ein, und du sollst sehen, daß erst dadurch das Dasein schön wird." So kann sich der Ethiker bei Kierkegaard seinerseits das ästhetische Anliegen zu eigen machen: „Für diesen Glauben um den Sieg des Schönen werde ich kämpfen auf Leben und Tod, und nichts in der Welt soll mir ihn rauben[2])". Und die Durchführung des erotischen Problems weist in dieselbe Richtung: Die rein teleologische Betrachtung der Ehe, und geschähe sie in ihrer idealsten Möglichkeit, wird abgewiesen[3]). Das Ästhetische, das Unmittelbare, das Erotische — die drei Begriffe scheinen zusammenzufallen! — bleibt erhalten. Denn das Ethische „will . . . das Ästhetische nicht vernichten, nur klären".

Wie ist diese Erhaltung motiviert? Wäre die Beantwortung dieser Frage an dieser Stelle möglich, so könnte sie freilich nicht grundsätzlich genug ausfallen. Denn die Ästhetik stellt ein Problem, das an Tiefe hinter keiner andern Fragestellung zurückbleibt. Eine gewisse blindeifrige Teleologie der ethisch-religiösen Weltansicht mag darauf

[1]) Entweder-Oder II 149. [2]) 238. [3]) 55 ff.

aufmerksam werden, daß auch Kierkegaard die Ästhetik nicht von sich stößt, daß er ihr nicht jene Verachtung, jenes Bedauern zuteil werden läßt, mit dem man sich von der reinen Verirrung abwendet. Das Ästhetische im Menschen ist das, „wodurch er unmittelbar ist, was er ist; das Ethische ist das, wodurch er wird, was er wird“[1]). Der Mensch ist in der einen Dimension seiner Bestimmung „unmittelbar“; das „Werden“ scheint an der „Unmittelbarkeit“ einen notwendigen Korrelatbegriff zu finden. Denn es muß sinnerfüllte Gegenwart geben, wenn das „Werden“ sinnvoll zu neuer Gegenwart fortschreiten soll; im teleologischen Fortschreiten in der Zeit kann ein erschöpfender Sinn des Daseins nicht liegen. Jene Sinnerfüllung aber liegt im Ästhetischen. Darum wird der Sinn des Daseins verfälscht, wenn es an einen befangenen antiästhetischen Rigorismus preisgegeben wird. So bleibt auch bei Kierkegaard das „Unmittelbare“ auf allen Stufen seiner Lebensmöglichkeiten erhalten. Wenn es in seinem falschen Absolutheitsanspruch in mehrfacher Potenzierung des Widerspruchs zurückgewiesen wird, so bleibt es doch Voraussetzung, deren Dasein als selbstverständlicher und rechtmäßiger Beziehungspunkt aller praktischen Dialektik anzuerkennen ist.

Die Entscheidung des Entweder-Oder ist nicht ein Akt grober Gewalttat; sie ist ein fein dialektisch qualifizierter Vorgang. Allein wenn sie sich von der robusten Antithetik rein zurückweisender, steriler Negation durch die Einbeziehung auch des gegnerischen Standortes unterscheidet, so verliert sie damit nichts von dem Gewichte unendlicher Aktualität, das auf ihr lastet. Den dialektischen Sinn der Entscheidung richtig zu fassen, schon dies allein ist schwer; die Entscheidung zu treffen ist nicht die Sache entschlossener ethischer Draufgänger. Und schwer ist es wiederum, die Entscheidung existenziell zu vollziehen und in ihrer Aktualität zu verharren. Diese qualifizierte, aktuelle Dialektik ist es aber, durch die die „Existenz“ des Subjektes bedingt wird.

„Existenzialität“ hat sich jetzt zu einem Prinzip verdichtet, das gewichtig und geschlossen genug ist, die spekulative Philosophie in die Schranken zu weisen. Dialektik ist ja zwar der gemeinsame Boden, auf dem Hegel die Vermittlung der Gegensätze vollzieht und auf dem sich auch Kierkegaard mit seiner Fülle von Disjunktionen bewegt. Allein Kierkegaard verschmäht die „Mediation“ in der Dialektik des theoretisch-spekulativen Seins; nur auf ein Vergangenes könnte sich eine solche „Vermittlung“ beziehen. Seine „Existenz“ bedeutet die tätige Bewegtheit des „Werdens“, die durch keine bloß dialektisch

[1]) Entweder-Oder II 149.

bewegte Logik erzeugt werden kann; seine Disjunktion ist die vom Ewigen geforderte praktische Entscheidung. „Wo die Ewigkeit sich als das Zukünftige zu dem werdenden Menschen verhält, da ist die absolute Disjunktion zu Hause“[1]).

Auch sie bedeutet Dialektik; warum dürfte sie nicht in dieser Eigenschaft behaftet werden? Als gewaltige Gegendialektik tritt sie gegen Hegel auf den Plan, als die Dialektik der echten unverkürzten Existenz. Ein Zusammenstoß von unerhörten Dimensionen findet hier statt, wie die Geistesgeschichte seinesgleichen sucht. Nicht nur eine leidenschaftliche Gebärde ist auf der einen Seite wahrzunehmen, noch genießt die andere Seite den Vorzug überlegener Objektivität. Prinzip steht gegen Prinzip, Vernunft gegen Vernunft; denn an der Dialektik der Entscheidung ist zu lernen, daß Vernunft der Kierkegaardschen Existenzialität nicht fremd ist. Sie stellt sich hier als die nicht theoretische, nicht spekulativ vermittelnde Vernunft der wählenden Entscheidung dar, in der allein sie in ungebrochener Bedeutung als „praktisch“ verstanden werden kann.

II. Die Isolierung

Kierkegaard bezeichnet irgendwo das Problem der ewigen Seligkeit als „pathetisch-dialektisch“[2]). Es ist pathetisch, weil in ihm die Leidenschaft eines Menschen kulminiert. Aber es ist nicht minder dialektisch; denn es ist der nähern Bestimmung zugänglich — ein Umstand, der aber als Inzitament wirkt, die Leidenschaft aufs Höchste zu steigern. Gemeinhin wird Beides getrennt und eben dadurch in seiner Bedeutung geschwächt: das Pathetische bleibt Phantasie und Gefühl, und die Dialektik wird leidenschaftslos, so daß es ihr leicht und geläufig geworden ist, Widersprüche zu denken. Man hat aber dabei vergessen, was es heißt, sensu eminenti zu existieren. In der Gleichzeitigkeit der Existenz soll sich das Pathetische mit dem Dialektischen vereinen; das Existenzproblem erfordert Existenzinnerlichkeit, um das Pathetische, und Gedankenleidenschaft, um die dialektische Schwierigkeit zu fassen[3]). „Daß die Schwierigkeit zuletzt im Zusammensetzen liegt,“ dies zu bedenken, wird der Leser gebeten. „So pathetisch, wie er in Bezug auf seine ewige Seligkeit gespannt ist, ebenso sehr muß er sokratisch fürchten, sich in einem Irrtum zu befinden.“

Die Dialektik Kierkegaards ist nicht nur ein unwesentliches Außenwerk, ein gewandtes Spiel des Verstandes, dessen leichte Bewegung

[1]) Unwissenschaftl. Nachschrift II 7. [2]) 79. [3]) 80.

die unter ihm liegenden Tiefen unberührt ließe; sie bedeutet mehr als ein vergängliches Werk des Momentes, das nur geeignet wäre, den Gegensatz zwischen dem eiteln Tun des Intellektes und der ewigen Wahrheit in Erinnerung zu rufen. Die Dialektik Kierkegaards ist vielmehr konstituierendes Moment der Existenzialität. Dies gibt uns das Recht zur Aussage, daß diese Existenzialität des Logos nicht entbehrt; Vernunft hat an ihr Anteil. Denn wenn wir uns die Dialektik gefallen lassen, dann können wir nicht umhin, auch „Vernunft" anzuerkennen. Allein wir müssen uns freilich entschließen, den traditionellen engen Sinn des Wortes preiszugeben, um die universale Bedeutung des Logos ins Auge zu fassen. Das Subjekt, das sich entscheidet — entscheidet in der Leidenschaft seines Willens, die Setzung seiner Existenz unter dem Gesichtspunkt des Ewigen zu vollziehen —, es entscheidet sich zu einer der Möglichkeiten, die sich in ihm um Existenz bewerben. Diese Möglichkeiten sind in ihm als „Gedanken" lebendig; wenn es sich für eine dieser Möglichkeiten entscheidet, dann wird sie ihm zum Zwecke, dessen Konkretion nicht ausschließt, daß er als bestimmter Inhalt gedacht, erwählt und verwirklicht wird. Um Gedanken, um Begriffe geht es auch in der Entscheidung; dialektische Auseinandersetzung zwischen divergierenden Ansprüchen ist auch hier unvermeidlich. Aber Sinn der Begriffe ist hier, daß sie wirklich werden sollen; ihre Bedeutung ist praktisch. Das existenzielle Ich, das in der Entscheidung sich selber setzt, ist das praktische Subjekt, die Dialektik, in der es sich bewegt, ist diejenige der „Praktischen Vernunft". Darum liegt kein zureichender Grund vor, daß das Existenzproblem Kirkegaards dem Bereich der Philosophie entfallen müßte. Denn Kant eröffnet die Kritik der Praktischen Vernunft nicht mit dem dürftigen Bestreben, seiner Pflichtgesinnung in einem neuen Komplex von abstrakten Theoremen Ausdruck zu geben, sondern um die Vernunft als praktisch aufzuzeigen.

Oder klingt es noch immer wie ein wunderlicher Einfall, wenn die Kierkegaardsche Existenzialität zur Ethik Kants in Beziehung gesetzt wird? Diese Ethik wird ja charakterisiert durch einen strengen Formalismus ihrer Prinzipien. An Unpersönlichkeit scheinen sie nichts vermissen zu lassen; wenn irgend etwas in dieser Ethik benachteiligt wird, dann ist es gewiß das Individuum mit seinem unverlierbaren Lebensanspruch. — Kierkegaard aber kann sich im energischen Einschärfen seiner Ewigkeitsbeziehung kein Genüge tun. Auf dem Individuum ruht unvermittelt der unendlich dringliche Anspruch, den das Ewige an die Existenz stellt; es ist im Tragen dieses

Anspruchs isoliert. Es gibt keine soziale Allgemeinheit, die für das Individuum in die Schranken träte, um ihm die Last der Existenz abzunehmen. Nur ein gewisses inferiores Sozialbewußtsein der Neuzeit konnte dem Einzelnen die dekadente Empfindung erwecken, daß nicht er selbst, sondern ein unfaßbarer Gemeingeist Subjekt der Handlung sei. So durfte sich jetzt der Einzelne gestatten, feige in der anonymen Masse zu verschwinden, um sich vor der Gegenwart des Ewigen zu verbergen. Allein in dessen Licht muß die Armseligkeit dieses Gemeingefühls zunichte werden; es wird offenbar, daß die Existenzfrage in Wahrheit das existierende Subjekt angeht und daß sich ihre Dringlichkeit nicht durch Beziehung auf eine breite Mehrheit ausnivellieren läßt. Der Einzelne ist vor Gott isoliert. Er schwimmt über einer Tiefe von 70 000 Faden.

Und isoliert ist auch die einzelne Tat, die er vollbringt. Nicht nur bietet ihm die Gemeinschaft keine absolute Norm für sein Tun, so daß da und dort die Verantwortung von ihm genommen wäre. Sondern es bieten sich auch keine ethischen Allgemeinbegriffe an, die die Kraft hätten, den ethischen Einzelfall durch Subsumtion schlechthin zu bestimmen. Die moralischen Grundsätze stehen zwar in Geltung; sie sind fähig, die Lage des Einzelfalles zu beleuchten — aber nicht mit derjenigen Helle, die erforderlich wäre zur stringenten ethischen Erkenntnis, daß hier und jetzt kraft jenes bestimmten Grundsatzes dies oder jenes geschehen soll. Die einzelne Tat des Einzelnen ist wahrhaft isoliert; sie findet auch an den ethischen Allgemeinbegriffen keine unbedingt zuverlässige Stütze. Sie trägt letztlich in sich selbst ihre volle Verantwortung. Dies heißt „ex-sistere": Heraustreten aus der falschen Solidarität eines auch auf die Andern abgelagerten Pflichtbewußtseins, Heraustreten auch aus der absoluten Bindung durch einen Begriff, der dir und mir die einzelne Handlung für die einzelne Gelegenheit schlechthin vorzeichnen will. Nicht ein Abbrechen aller Beziehungen bedeutet Existenz, — wir werden alsbald mögliche Mißverständnisse zu berichtigen haben. Dies aber ist das Eigentümliche der Existenz, daß ihr Inhalt bei allem Beziehungsreichtum doch nicht ableitbar ist. Sie besitzt — nach altem philosophischem Sprachgebrauch — Kontingenz. In ihr liegt der prägnante Sinn jener „Einsamkeit" vor Gott. Ein beschränktes, im Schlafe des Gemeingeistes befangenes Bewußtsein vertraut auf die Zwischeninstanzen, in denen die Strenge des göttlichen Anspruchs mildere, freundlichere Form zu gewinnen scheint, auf Autoritäten der Sitte, des Gesetzes, der Bildung, der weltlichen und kirchlichen Gemeinschaft. Sie alle drohen die Existenzfrage in ihrer Unbedingtheit zu verwischen. Weil

aber „Existenz" ein Heraustreten bedeutet, das alle fragwürdigen Vermittlungen zwischen Zeit und Ewigkeit hinter sich läßt, ist die Unvertilgbarkeit ihres Eigenrechtes gewährleistet.

Was hat es nun aber mit einer möglichen Beziehung Kierkegaards zur kritisch-idealistischen Ethik für eine Bewandtnis? Hat dieser Begriff der Existenzialität vielleicht doch die Eigenschaft, daß er sich aller philosophischen Beziehungen entschlägt? Zunächst ist noch einmal darauf hinzuweisen, daß die Isolierung der Existenz in keiner irrationalen Willkür ihre Wurzeln hat. Die Willkür des Individualismus ist ja gerade in die unbedingte Strenge verkehrt. Ethische Prinzipientreue wird in ihrer Strenge nicht abgeschwächt; sie wird vielmehr in jener Vereinzelung der Existenz, auf deren Problem sich die ethische Frage letztlich zuspitzt, überboten. Durch diese Bestimmtheit der Problemlage ist Kierkegaard ein- für allemal von einem schlechten Individualismus durch eine weite Kluft geschieden. Das Gebiet der ethischen Prinzipien muß durchschritten sein, wenn die rechtmäßige Isolierung eintreten darf.

Es ist zu beachten, daß Kierkegaard in seiner Bestimmung der ethischen Lebenslage einer philosophischen Deutung des Existenzproblems weit entgegenkommt. Auch das „Allgemeine" wird in ihre Charakteristik einbezogen; sein Anspruch wird keineswegs getilgt. Nur daß die Kontingenz des Existenziellen von ihr unangetastet bleibt. Unter diesem Vorbehalte darf das Ethische als eine Einheit des Allgemeinen und des Individuellen gekennzeichnet werden; diese Einheit eben sei „das Geheimnis des Gewissens" [1]). Die Konkretion des Individuellen soll vom Allgemeinen durchdrungen werden; das Allgemeine gleicht jenem Feuer, „das den Dornbusch, in dem es brannte, nicht verzehrte [2])". „Der Einzelne zu sein, ist an und für sich nichts so großes; das hat jeder Mensch mit jedem Naturprodukt gemein; aber der Einzelne so zu sein, daß man zugleich das Allgemeine ist, das ist die wahre Lebenskunst" [3]). In diesem Zusammenhange nimmt Kierkegaard den Pflichtbegriff auf [4]). Er wehrt ihn ab, sofern er bloß einen Konnex von äußeren Satzungen und Verpflichtungen bedeuten soll; er anerkennt ihn, insofern in ihm das „innerste Wesen" des Subjektes bezeichnet wird, wo das Allgemeine mit dem Individuellen identisch ist [5]).

Und es ist umgekehrt darauf hinzuweisen, daß gerade die Ethik Kants uns erlaubt, mit Kierkegaard uns der Existenzialität bewußt zu werden. Denn sie ist kein System der dialektischen Vermittlung, das die Existenz in einem Allgemeinen aufheben würde. Gerade die

[1]) Entweder-Oder II 219. [2]) 224. [3]) 220. [4]) 121 ff. [5]) 218.

Reinheit der formalen Prinzipien läßt ihr Korrelatum, die Existenz, unangetastet. Das Singuläre der sittlichen Tat bleibt von den transzendentalen Prinzipien unableitbar. Wenn auch Kant selbst sich dieser Sachlage vielleicht nicht völlig bewußt wird, wenn er etwa durch sein „Handle so . . .!" den Anschein erweckt, daß sich der Einzelfall vom Allgemeinen aus bewältigen ließe, so kann doch von einem erfolgreichen Einbeziehen der sittlichen Konkretion in die Allgemeinheit der Grundsätze und Maximen nicht die Rede sein. Was den Kantischen Prinzipien zum Vorwurf gemacht wird, ihr reiner Formalismus, wird gerade ihr Vorzug und ihre Kraft; er bewirkt, daß sie der Kontingenz der Konkretion Raum gewähren. Unvermittelt hebt sich die Wirklichkeit des Einzelnen von der Möglichkeit des Allgemeinen ab. In Kierkegaards Existenzialität glauben wir diejenige Wirklichkeit erfüllt zu sehen, um deren transzendentale Begründung es sich in den Prinzipien der „Praktischen Vernunft" handelt[1]).

Durch den Hinweis auf die Leidenschaft des Subjektes, das sich seiner unverwischbaren Besonderung bewußt ist, würde die Existenzialität Kierkegaards ungenügend und wenig einwandfrei gekennzeichnet. Das Subjekt ist nicht nur in dem unmittelbaren Sinne isoliert, daß es sich seine individuelle Besonderheit nicht will nehmen lassen. Zwei ergänzende Gedankenreihen vermögen uns darüber völlige Klarheit zu schaffen.

Wir können als Probe aufs Exempel einmal eine Stelle anführen, an der Kierkegaard ausdrücklich den Pflichtgedanken in seiner sozialen Bedeutung festlegt[2]). „Das Selbst, das das Ziel ist, ist nicht ein abstraktes Selbst, das überall paßte und darum nirgends, sondern ein konkretes Selbst, das in lebendiger Wechselwirkung steht mit dieser bestimmten Umgebung, diesen Lebensverhältnissen, dieser Weltordnung; es ist nicht bloß ein persönliches, sondern ein soziales, ein bürgerliches Selbst. Er (der sein Selbst wählende Mensch) hat sich also selbst als Aufgabe für eine Wirksamkeit, durch die er als diese bestimmte Persönlichkeit in die Verhältnisse des Lebens eingreift. Insofern ist seine Aufgabe nicht, sich zu bilden, sondern zu wirken; aber indem er wirkt, bildet er sich selbst." Daß sich Kierkegaard zu derartigen Formulierungen wohl selten zurückfindet, darf die Tragweite dieser Äußerung nicht beeinträchtigen. Wir können ihr entnehmen, daß das Subjekt nicht in dem Sinne isoliert ist, daß es aus seinen

[1]) Vgl. folgende Äußerung Kierkegaards: „Die kritische Periode verhält sich zur jetzigen wie die Goldwäscherei zur Bank, die die Goldkörner münzt und in Umlauf bringt." In H. Reuter, S. Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken, S. 20. A.

[2]) Entweder-Oder II 225.

Gemeinschaftsbeziehungen willkürlich herausgelöst würde. Diese Beziehungen sind vielmehr vorausgesetzt; nur an ihnen erwächst dem Subjekte diejenige Aufgabe, in deren Erfüllung es sich als „Selbst" setzt.

Hier gewinnen wir also — was wir ja bei Kierkegaard sonst vermissen müssen — einen Aufschluß über das quid der sittlichen Lebensaufgabe Die Pflicht ist als soziale Pflicht erkannt; hier ersehen wir, inwiefern das Selbst sich „bildet": insofern es „wirkt". Dieses Wirken bedeutet aber die Erfüllung derjenigen Aufgabe, die ihm seine konkrete, in das Sein der Gemeinschaft verflochtene Lebenslage stellt.

Dieser Sachverhalt hebt die Isolierung der Handlung nicht auf. Denn die Gemeinschaft diktiert dem Subjekte nicht, was es zu tun hat, auch nicht in dem feineren Sinne, daß sich aus der Lage der Gemeinschaft schlechthin ableiten ließe, was der Inhalt seines Tuns sein soll. Die Entscheidung bleibt ihm vorbehalten; insofern bleibt sie der isolierte Akt des Subjektes. Aber sie geschieht im Hinblick auf die Gemeinschaft; sie legt ihm gleichsam die Akten vor, auf Grund deren es die Entscheidung fällt. So bleibt jedenfalls prinzipiell bei Kierkegaard die soziale Orientierung erhalten. Ein selbstgenügsamer Individualismus kann ihm, dem sokratischen Freunde, Berater und Tröster insbesondere der leidenden Mitmenschen, nicht vorgeworfen werden. Aber die soziale Erfüllung des quid der Lebensaufgabe wird nun allerdings nicht das Versinken in jene farblose Gemeinschaftsgesinnung bedeuten, bei der das Individuum als unscheinbare Einzelheit im Gemeingeiste verschwindet. Wesentlich ist für Kierkegaard der Gesichtspunkt, daß das Subjekt immer unendlich beteiligt bleibt. Das individuelle Subjekt ist im unendlich aktuellen Prozesse der wählenden Begründung seines Selbst begriffen; dieser tätige Aufbau des Lebens aber vollzieht sich in Auseinandersetzung mit der sozialen Problemstellung. Nur daß bei Kierkegaard das quod der existenziellen Beteiligung vor dem quid der inhaltlichen Bestimmung den Vorsprung hat. *Du* bist das Subjekt, das die Pflicht erfüllen soll; *deine* Wirksamkeit ist erfordert. Eben in dieser Verlegung des Schwerpunktes auf das quod der Existenzialität erfüllt Kierkegaard seine Mission in der Geschichte ethischer Lebenserkenntnis. Bei ihm wird uns eingeschärft, daß die Ethik nicht in einer gewissen schwächlichen Manier der Darlegung ihrer Prinzipien eine Frage der „Ausführung", der „Realisierung" darf nachhinken lassen. Gerade das quod der tätigen Setzung ist es ja, die es überhaupt möglich macht, von einem autonomen Gebiet „Praktischer Vernunft" zu reden. Kierkegaards eigentümlicher Akzent ist der Ethik unentbehrlich.

Kierkegaards Existenzialität ist von der Gemeinschaft nicht abzulösen. Sie darf aber noch in anderer Hinsicht nicht vorbehaltlos isoliert werden. Das Individuum kann nicht nur im Verhältnis zur Gemeinschaft willkürlich und anarchisch sein. Diese Willkür kann sich auch auf dem Felde seines eigenen Daseins auswirken. Es kann sich in sich selbst auflösen in eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von selbstherrlichen Elementen, die auf jeden Zusammenhang Verzicht leisten. Das Individuum kann sich in dem Sinne in sich selbst isolieren, daß es in jedem Momente ein anderes ist, als das es gewesen ist und als es sein wird. Indem es sich so in der Selbstgenügsamkeit des Momentes befriedigt, verzichtet es auf die übergreifende Einheit, die die Mannigfaltigkeit der Momente verbinden und beherrschen möchte. In potenzierter Willkür hat sich das Subjekt jetzt nicht nur von der Gemeinschaft, sondern von jeder Bindung durch sein eigenes Dasein befreit. Im Hineilen von Sprung zu Sprung wird sein Leben phantastisch; denn in dieser Sprunghaftigkeit erfährt es die Diffusion aller Lebensinhalte, auch wenn es sie vielleicht mit dem Nimbus souveräner Genialität zu umhüllen sucht.

Auch bei Kierkegaard ist bekanntlich vom „Sprung" die Rede. Man hat vom Sprunge der „Paradoxie" gehört und verbindet mit diesem Begriffe den Gedanken einer unberechenbaren Irrationalität. So wird auch Kierkegaard wiederum leicht zum genialen Individualisten gestempelt. Aber man hat weder das Recht noch die Möglichkeit, die „Paradoxie" Kierkegaards aufzugreifen, bevor man sich in den bescheidenen, zur Sensation weniger mißbrauchbaren Sphären seines Denkens hinlänglich umgesehen hat. In dieser Basisregion seines Denkens begegnen wir demjenigen Begriffe, der der individualistischen Willkür des autonomen Momentes entgegentritt: der „K o n t i n u i t ä t", — einem anspruchslosen Begriffe sokratischer Besonnenheit; aber wir können ihn bei der nachdrücklichen Betonung, die er hier erfährt, nicht übersehen.

„Insofern als Existenz Bewegung ist, muß etwas Kontinuierliches da sein, das die Bewegung zusammenhält; sonst gibt es nämlich keine Bewegung[1])." Dieser Wahrheit vergewissert sich Kierkegaard auch in spekulativem Sinne. Allein als Existenzfrage vorzüglich ist ihm die Kontinuität lebendig; sie ist als solche in dem wichtigen Anliegen der „W i e d e r h o l u n g" vertreten. „Für einen Existierenden ist Entscheidung und Wiederholung Ziel und Maß der Bewegung[2])". „Wiederholung" — das dänische Wort bedeutet auch „Wiederaufnahme" eines begonnenen Werks — bewahrt uns sowohl vor jenem

[1]) Unwissenschaftl. Nachschrift II 11. [2]) 12.

neugierigen Ästhetentum, das Schmetterlingen nachjagt, wie vor der greisenhaften, nur nach rückwärts gewendeten Resignation der Erinnerung. Was ist sie denn? Nur in Umschreibungen wird sie kenntlich gemacht; eine bündige Erklärung werden wir kaum entdecken. „Wiederholung ist das tägliche Brot, das mit Segen sättigt[1])." „Die Wiederholung ist die Wirklichkeit und der Ernst des Daseins. Wer sie will, der ist im Ernst gereift[2])." Sie zu ergreifen, dazu gehört nicht nur Erinnerung, nicht nur Hoffnung, sondern Mut. „Wer die Wiederholung will, der ist ein Mann und je gründlicher er sich diese klar zu machen verstanden hat, ein desto tieferer Mensch ist er[3])." Wenn wir Kierkegaard richtig verstehen, bedeutet „Wiederholung" die tätige Haltung des bewußten Zurückgreifens auf den bis dahin durch „Entscheidung" begründeten Lebensinhalt. Der im Dasein verfestigte Mensch wird nicht von Moment zu Moment einen neuen Anfang machen; sein Tun wird sich nicht gebärden, als ob es nicht in der geschehenen Tat eines Ausgangspunktes bedürfte. Er wird sich nicht in dem Sinne isolieren, daß er in die blaue Luft hinein seine Wahl vollzieht. Daran ist die Reife des Mannes erkenntlich, daß er die geschehene Tat als Voraussetzung der gegenwärtigen bewußt anerkennt. Dies ist aber nur möglich, wenn die Kontinuität der Taten in einem in der Beharrung lebendigen inneren Besitze verwurzelt ist. Von einem ungefestigten, am bloßen Erlebnis haftenden Liebhaber wird darum so geurteilt: „Er hätte dann (wäre nämlich dieser Besitz ihm zu eigen gewesen) mit einer ganz anderen eisernen Konsequenz und Unerschütterlichkeit gehandelt. Er hätte dann ein Bewußtseinsfaktum gewonnen, an das er sich beständig halten könnte, und das ihm niemals zweideutig würde, sondern reiner Ernst wäre, weil es von ihm selbst kraft eines Gottesverhältnisses gesetzt wäre"[4]).

Kontinuität ist nicht das Anliegen bürgerlicher Besorglichkeit, daß die Stabilität des Daseins von seiten einer abstrakten Idealität nicht allzu erschütternde Angriffe erfahre. Sie erweist sich als ein konstituierendes, als ein wesentliches Moment menschlichen Daseins. „Wer ethisch lebt, hat Gedächtnis für sein Leben[4])"; eben dies ist es, was dem Ästheten fehlt. Es handelt sich nicht nur darum, frei zu wählen, sondern in der Freiheit zu verbleiben; dieses Verbleiben aber kann nur in ihrer beständigen Realisierung geschehen. Das zeitliche Gleichmaß wird von Kierkegaard neben dem vorzüglich begnadeten Momente nicht gering geachtet; die Isolierung der Wahl bedeutet nicht die absolute Auszeichnung des Momentanen vor dem gediegenen Dasein in der Zeit. „Sieh, darum ist es so schwer, sich selbst zu wählen,

[1]) Wiederholung 120. [2]) 121. [3]) 120. [4]) 203. [5]) Entweder-Oder II 196.

weil in dieser Wahl die absolute Isolierung mit der tiefsten Kontinuität identisch ist, weil durch sie jede Möglichkeit, etwas anderes zu werden, vielmehr sich in etwas anderes umzudichten, unbedingt ausgeschlossen wird[1])." Ein neuer, fortan unübersehbarer Gesichtspunkt ist gewonnen, geeignet, den Begriff der Existenzialität in seiner dialektisch fein qualifizierten Bestimmtheit erkennen zu lassen. In ihm ist die Existenz als zeitliches, als geschichtliches Sein vorausgesetzt. Sie ist wohl Sache der Gegenwart, aber darum nicht minder „geworden". Der Mensch — hier als der einzelne Mensch betrachtet — hat Geschichte; seine Vergangenheit hat Bedeutung. Sie ist „aufgehoben", das heißt aber „erhalten" in der Gegenwart. „Das ist nämlich des Menschen ewige Würde, daß er eine Geschichte bekommen kann; das ist das Göttliche in ihm, daß er, wenn er will, dieser Geschichte selbst Kontinuität geben kann. Kontinuität bekommt meine Geschichte aber erst, wenn sie nicht bloß der Inbegriff dessen ist, was geschehen oder begegnet ist, sondern meine eigene Tat, so daß selbst das bloß zufällige Begegnis durch mich verwandelt und aus der Sphäre der Notwendigkeit in die der Freiheit übergeführt wird[2])."

Der Begriff der „Isolierung" kann nicht leichten Kaufes übernommen werden. Er darf nicht ohne den breiten Hintergrund sozialen und geschichtlichen Daseins in unseren Gesichtskreis treten. Allein auch im Hinblick auf die in der „Wiederholung" sich vollziehende Kontinuität des Lebens muß seine Geltung kraftvoll behauptet werden. Denn die Kontinuität ist nicht so zu verstehen, daß in ihr der Lauf des Lebens etwa ethisch determiniert würde; durch die Vergangenheit kann uns der Entschluß von heute nicht schlechthin vorgezeichnet sein. Der Gegebenheit des Vergangenen dürfen wir nicht einfach entnehmen wollen, welchen Beruf zu erfüllen uns vorgeschrieben sei. Vielmehr gilt auch hier: Unsere Wahl wird zwar des Zusammenhanges nicht entbehren dürfen; aber die Entscheidung bleibt vorbehalten. Die Wahl ist nicht präjudiziert; die Frage bleibt auch für die Gegenwart aufgeworfen; sie hat die Isolierung ihrer Bezogenheit auf das Einmalige der Existenz nicht eingebüßt. Nach Kierkegaard müßte die in der „Wiederholung" sich vollziehende Entscheidung ein „Absonderliches" veranlassen[3]) — es wird dies an der Lösung eines bestimmten erotischen Konfliktes aufgezeigt —; eine Handlung müßte geschehen, die zwar in der Konsequenz der Ereignisse, aber darum nicht am Wege liegt. Die „Entscheidung" bewahrt also in ihrer Absonderlichkeit den Charakter der Isolierung, auch wenn sie im Hinblick auf die Konsequenz bisheriger Entscheidungen vollzogen wird.

[1]) Entweder-Oder II 185. [2]) II 214. [3]) Wiederholung 203.

Sie kann sogar zu Taten führen, die aus der Linie des ethisch Denkbaren schlechthin herausfallen. Das große Paradigma, das an der extremen Möglichkeit die Isolierung der praktischen Kontingenz bemerken läßt, ist die Opferung Isaaks. Diese Handlung geschieht nicht in der Isolierung der Willkür; ihre Voraussetzung ist, daß Abraham das Allgemeine durchschritten hat. Er muß die Vaterliebe kennen, wenn er nicht Mörder sein soll[1]). Aber jetzt gilt allerdings, daß der Einzelne höher ist als das Allgemeine; dieses Paradox des Glaubens tritt nun in sein Recht. „Wenn das nicht das Wesen des Glaubens ist, so ist Abraham verloren"; denn in dem Falle bleibt neben dem Ethischen nichts Inkommensurables mehr zurück als das Böse. Allein im Glauben Abrahams hat der Einzelne das Allgemeine durchschritten; er steht nun in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten. Er handelt kraft des Absurden, in einer Paradoxie, die sich nicht mehr vermitteln läßt. Er ist nicht tragischer Held wie Agamemnon; denn er ist nicht von einem allgemeinen Telos der Aufopferung für das öffentliche Wohl geleitet. Insofern kann bei ihm von einer teleologischen Suspension des Ethischen gesprochen werden [2]); die Bezogenheit auf ein sichtbares ethisches Telos ist hier aufgehoben. „Warum tut Abraham es denn? Um Gottes willen und — damit durchaus identisch — um seiner selbst willen. Um Gottes Willen tut er es, weil Gott diesen Beweis seines Glaubens fordert; um seiner selbst willen tut er es, damit er diesen Beweis liefern kann." Denn daß der Beweis geliefert werde, dies ist die Aufgabe, die dem Individuum zufällt. „Der tragische Held gibt das Gewisse für das noch Gewissere auf[3])"; und er wird dabei von der Umwelt verstanden. Wer aber das Allgemeine aufgibt, um ein noch Höheres zu ergreifen, der kann Niemandem verdeutlichen, was er tut. Er kann auf keine Mittelbegriffe, wie Vaterlandsliebe, Vaterpflicht u. dgl. hinweisen, in denen ihm seine Pflicht gegen Gott vermittelt wäre. Auch der „Ausgang" vermag ihn nicht zu rechtfertigen; „das Paradox des Glaubens hat das Dazwischenliegende, d. h. das Allgemeine verloren" [4]). Bis zu der schreckhaften Einsamkeit unbedingter Entfernung von allen allgemeinen ethischen Kategorien kann sich die menschliche Handlung isolieren. An der Opferung Isaaks wird erkennbar, welche Gefahr ihre Kontingenz bedeutet, welche Unmittelbarkeit der begründenden Beziehung zu Gott in der Existenzialität gefordert ist.

[1]) Furcht und Zittern 48 ff. [2]) 53. [3]) 54. [4]) 64.

III. Die Anfechtung.

Wenn bei Kierkegaard der Mensch nie anders als unter dem Gesichtspunkte der Existenzialität in Betracht gezogen wird, und wenn wir in dieser Existenzialität den Ausdruck der Aktualität seiner praktischen Lebenslage erblicken dürfen, so vermögen wir doch nur in fortschreitendem Innewerden uns der Tragweite dieses Problembegriffs zu vergewissern. „Existenzialität" tritt uns in dem ethisch-idealistisch gesinnten Assessor Wilhelm entgegen. In ihm gibt sich uns der frei wollende, in der Entscheidung sein Selbst und sein Dasein wählende Mensch zu erkennen; so würde etwa ein rein humanistischer Idealismus den Menschen zeichnen. Daraus ergibt sich aber, daß dieses Lebensbild in einer gewissen abstrakten Idealität verharrt. Diesem Menschen der hohen idealen Gesinnung fehlt ein wesentliches Moment der praktischen Wirklichkeit: er lebt ohne ernsthaften Widerstand, ohne Anfechtung. Darum kann er bei Kierkegaard nur als Übergangsgestalt auftreten. In den Vordergrund tritt jetzt der wirkliche, das heißt aber der l e i d e n d e Mensch, der Mensch, sofern bei ihm vom Widerstande nicht abstrahiert wird.

Wie wird sich ein Kierkegaard mit dem Ü b e l in der Welt auseinandersetzen? Darin jedenfalls bleibt er sich selbst treu, daß er kein theoretisch-spekulatives Problem des Übels zu kennen scheint. Das Übel ist für ihn nicht Gegenstand einer brütenden Weltbetrachtung; es wird nicht in geistvoll-tragischer Weltkonstruktion tiefsinnig gedeutet. Das Übel hat seinerseits existenzielle Bedeutung; es wird nur in Betracht gezogen, sofern sich der Mensch mit ihm tätig auseinandersetzt. Hiob, das Urbild aller Leidenden, bleibt nicht bei dem relativ ungewichtigen Ausdruck der Ergebung in den Willen des Herrn stehen[1]). Er kann sich auch nicht mit allerlei menschlichen Erklärungen des Leides zufrieden geben. Das Große an ihm ist, daß er das Problem aufzunehmen, daß er „in der Bitterkeit der Seele" zu klagen und mit Gott zu streiten wagt[2]). Eben die Ausdauer in der Behauptung seines Rechtes beweist seine Freiheit, deren Leidenschaft durch keine verkehrte Äußerung teilnehmender Mitmenschen erstickt werden kann. Was ist die Lage Philoktets, dessen Klagen beständig auf der Erde bleiben und die Götter nicht erschrecken, wenn man sie mit den Leiden Hiobs vergleicht? Hiob ist darin vor ihm im Vorsprung, daß bei ihm „die Idee stets in Bewegung ist[3])". Hiob ist existenziell in der Intensität seiner dialektischen Auseinandersetzung mit dem Probleme. Er beruhigt nicht, wie ein Glaubensheld, weil er noch nicht durch-

[1]) Wiederholung 178 ff. [2]) 179. [3]) 185.

dringt. Aber „er gebiert die Kategorie der Prüfung mit ungeheuren Schmerzen[1])".

Das Leiden wird für Kierkegaard wiederum im Hinblick auf das Ästhetische zum kritischen Problem. Die Ästhetik will nicht jedes Leiden beachten, nur dasjenige, in dem ein sichtbares Verhältnis zur Idee wahrzunehmen ist[2]). Aber der Religiöse erklärt: „Jedes Leiden ist kommensurabel für die Idee ... Hat es kein Verhältnis zur Idee, so ist das des Leidenden eigene Schuld[3])." Der Religiöse lehrt nicht, daß man das Schicksal fürchte und Mitleid habe mit dem von ihm Betroffenen; er sagt vielmehr: „Was du fürchten sollst, ist die Schuld; und Mitleid sollst du mit dem haben, der in Schuld fällt; denn das erst ist die Gefahr, die Schuld[4])." Erst durch das Verweilen bei der Schuld treten wir in ein Gottesverhältnis. Jetzt verschwindet die ganze Welt, das Einzige, was zurückbleibt, ist das einzelne Individuum, das in seinem Gottesverhältnis unter die Frage gestellt wird: „Schuldig? Nicht schuldig?" Das Problem des Leidens hat sich in dasjenige der Schuld gewandelt. Nicht daß der Leidende als solcher schuldig wäre. Aber er hat sich vorzusehen, daß das Leid nicht Schuld werde, indem er seine Beziehung auf die Idee verloren gehen läßt. Nicht im äußern Schicksal, sondern in der Art der Auseinandersetzung mit ihm liegt die Gefahr. Anfechtung kann in einem aktuellen Sinne nur in dem anspruchsvollen Begriffe der Schuld gesucht werden, bei dem eine theoretische Erledigung des Übels nicht eintreten kann; denn durch Schuld wird eben die Existenzialität des Menschen in Anspruch genommen. „Was ich leide, will ich als meine Schuld erkennen, will ich mit dem Schmerz der Reue durchleiden und dann auch mit der Hoffnung auf Vergebung[5])."

So hat sich denn die durch den Widerstand des Übels gekennzeichnete praktische Lebensproblematik vorzüglich zum Begriff der Sünde zugespitzt. In ihm tritt die ethische Wirklichkeit in jene scharfe Beleuchtung, in der uns ihre negative Bestimmtheit vor Augen tritt. Diese Negativität ist aber etwas anderes, als ein logisch-dialektisches Bewegungsprinzip, dem eine theoretische Mediation zu begegnen vermöchte. Sie hat existenzielle Bedeutung; denn in praktischer Dringlichkeit stellt sie das praktische Dasein des Subjektes in Frage. Ihr Wesen kann nicht durchgedacht, nur durchgekämpft werden.

Es gilt vor allem, den Begriff der Sünde nicht an einem Orte zu suchen, der ihm nicht zukommt. Die Abwehr seiner theoretischen Erwägung ist das Erste. „Die Sünde ist ... kein Vorwurf, der die

[1]) 190. [2]) Stadien 424. [3]) 425. [4]) 428. [5]) Entw.-Oder II 203.

Psychologie interessieren darf[1]." Redet man von ihr, wie von einer Krankheit, einer Abnormität, einem Gift, einer Disharmonie, so ist ihr Begriff verfälscht. Man bringt ihr jetzt „beobachtende Ausdauer, spionierende Unerschrockenheit" entgegen, „aber nicht des Ernstes siegreiche Flucht aus ihr heraus[2]." Nicht „antipathetische Neugier", sondern „des Ernstes beherztes Widerstreben" ist die richtige Stimmung zu ihr. In der Ästhetik wird sie entweder komisch oder tragisch; in der Metaphysik tritt eine gewisse dialektische Gleichmütigkeit und Uninteressiertheit ein, welche die Sünde als etwas durchdenkt, was dem Gedanken nicht widerstehen kann, — „während ihr Begriff ist, überwunden zu werden[3]." „Ihre Idee ist, daß ihr Begriff beständig aufgehoben werde[4]." Denn die Sünde ist kein „Zustand". Daher ist sie auch in keiner Wissenschaft heimatberechtigt. Ist sie denn von der Ethik ausgeschlossen? Insofern allerdings, als die Ethik die Idealität als Aufgabe zeigt und voraussetzt, daß der Mensch im Besitz der Bedingungen sei[5]. Die so verstandene Ethik ist „Zuchtmeister", der mit seiner Forderung nur verurteilt, nicht aber Leben gibt. „Soll die Ethik die Sünde in sich aufnehmen, so ist es mit ihrer Idealität aus[6]." „In dem Kampfe, die Aufgabe der Ethik zu verwirklichen, zeigt sich die Sünde", und zwar nicht nur als Zufälligkeit bei einem zufälligen Individuum, sondern als allgemeine Voraussetzung.

Denn die Sünde ist „Erbsünde" — ein Begriff, der freilich alles noch „verzweifelter" macht[7]. Was soll es bedeuten, wenn das Dogma die Sünde durch die Tat eines Einzigen, Adams, zu erklären scheint? Vom Geschlecht wird jetzt das Problem abgewälzt und ihm allein aufgebürdet. Allein diese Anschauung erscheint Kierkegaard bedenklich. „So wie Adam eine phantastische Sonderstellung erhält, ist alles in Verwirrung[8]." Ihm darf nicht eine Sonderrolle zugewiesen werden, die für uns Gegenstand einer metaphysischen Feststellung sein könnte. Sondern er vertritt das Individuum als solches gegenüber dem Geschlecht. Wie verhält sich aber beides zueinander? Auch hier läßt sich wahrnehmen, daß Kierkegaard die soziale Bezogenheit des Individuums durchaus nicht verkennt. In jedem Augenblick ist das Individuum es selbst und das ganze Geschlecht[9]; es ist an der Geschichte aller andern Individuen so wesentlich beteiligt wie an seiner eigenen. Des Individuums Vollendung in sich selbst ist somit die vollkommene Partizipation an dem Ganzen. So steht nun auch Adam nicht außerhalb des Geschlechts; er ist zugleich er selbst und das Geschlecht. Insofern unterscheidet er sich von keinem

[1]) Der Begriff der Angst 8. [2]) 9. [3]) 8. [4]) 9. [5]) 10. [6]) 11. [7]) 12. [8]) 22. [9]) 23.

andern Individuum. Was bedeutet also die erste Sünde? Daß vor Adam noch keine Sünde war, kann seine Sünde nicht größer oder die jedes andern kleiner machen[1]). Die „erste Sünde" ist keine Frage der Numerierung. Der Sinn der Genesiserzählung läßt sich in den kurzen Satz fassen: „Die Sünde kam durch eine Sünde in die Welt[2])." Sonst wäre sie ja durch einen zufälligen äußeren Anstoß in die Welt gekommen. Allein sie setzt nichts als sich selbst voraus; insofern tritt sie als das Plötzliche, durch einen Sprung herein. Die Sündhaftigkeit soll also durch kein außerhalb ihrer liegendes Prinzip erklärt werden. Die Sünde ist ein qualitativ anderes, als was vor ihrem zeitlichen Auftreten gedacht werden kann; hier ist kein Übergang durch bloße Quantifizierung möglich. Es kann nicht gelingen, das ethische Faktum, betrachtet in seiner Negativität als „Sünde", aus theoretischen Bedingungen abzuleiten. Auch hier hat nicht die Psychologie das Wort[3]); es gelingt ihr nicht, das „daß" der Sünde zu erklären. Und so scheitert auch alle Spekulation, wenn sie sich durch Erklärung der ethischen Wahrheit bemächtigen will. Der qualitative „Sprung" von der Unschuld in die Schuld ist nicht ein spekulatives Rätsel, das sich bei dem Einen stellen würde und das dann für die Übrigen gelöst wäre. Er ist und bleibt für die Theorie „Sprung", d. h. eine Bewegung, die sich außerhalb der theoretischen Kontinuität vollzieht. Und er bewahrt seine praktische Aktualität für das Individuum als solches, nicht nur für Adam. „Man möchte sich gern aus dem hellen Sonnenschein der Konsequenz wegschleichen, der lotrecht dem Einzelnen auf den Scheitel fällt[4])." Dies zu verhüten, darauf zielt Kierkegaards Lehre von der Sünde. Sie anerkennt die Solidarität des Geschlechts; aber dies bedeutet keine Übertragung der Aktualität der Sünde vom Einzelnen auf die Gemeinschaft, — noch darf sie das Geschlecht wiederum einem Einzelnen, Adam, aufbürden. Sondern der Einzelne bleibt in einem unbedingten, durch keine Mittelinstanz abgeschwächten Sinne behaftet. Das Problem der Sünde kann nur seine ureigene Existenzfrage bedeuten.

Wir haben Anlaß, uns über die große Konsequenz zu wundern, die wir in Kierkegaards Verarbeitung der Lebensprobleme antreffen. Am Begriffe der Erbsünde ist zu ersehen, daß er sich auch von der Dogmatik das Konzept nicht verwirren läßt, wenn das zentrale Anliegen der Existenzialität in Frage steht. „Sünde" steht in strenger Relation zur Existenz; an ihrer Isolierung hat auch sie Anteil. Sie ist der Inbegriff der Anfechtung, dem jene Existenz ihrem Wesen nach ausgesetzt ist. „Praktische Vernunft" bedeutet tätige Auseinander-

[1]) Der Begriff der Angst 25. [2]) 26. [3]) 15. [4]) 33.

setzung mit dem Widerstande; ihre Verwirklichung liegt von vornherein im gefährlichen Bereich der Sünde. Von dieser Wirklichkeit der praktischen Existenzialität kann überhaupt nicht die Rede sein, ohne daß mit ihr das Problem der Sünde aufgeworfen wird. Sollte sich denn etwa die Lage so gestalten, daß mit dieser Verwirklichung die Ethik wenig oder nichts zu schaffen hätte? An einer solchen „Ethik der Idealität" ist ja freilich auch Kierkegaard in seiner Polemik orientiert, an einer Ethik, die als Tafel der Gesetze zum Dasein eine rein äußerliche Beziehung hat. Für diese Ethik wäre die „Forderung" völlig abgelöst von ihrer Verwirklichung; diese letztere wäre jetzt gegenüber der Idealität des Gesetzes beinahe zu einem inferioren Anliegen geworden. Nun würde aber dieses Auseinanderfallen von Gesetz und Wirklichkeit eine unhaltbare Lage schaffen. Weder dem einen noch dem andern würde jetzt irgendwelche überzeugende Kraft mehr innewohnen. Und eine kritisch durchdachte Ethik hat überdies keinen Anlaß, diese Ablösung anzuerkennen. Auch Kierkegaard führt ja alsbald eine „zweite Ethik" ein, die nicht mehr in der „Idealität" beharrt[1]). In der Tat: Der Imperativ ist von seiner Verwirklichung im Willen nicht abzulösen. Denn seine Erkenntnis kann nur in der Existenzialität der praktischen Vernunft, also eben des Willens, liegen. Also ist das Problem der Verwirklichung jedenfalls für den erfüllten Begriff der Ethik von vornherein mit aufgeworfen. Einem Auseinanderbrechen des ethischen Gedankens in das Gesetz einerseits und seine Verwirklichung anderseits ist insofern auch von seiten der Philosophie vorgebeugt. Kierkegaard hätte das Recht, das Problem der Sünde von vornherein mit demjenigen der Ethik in Eins zu setzen. Denn sie ist mehr als bloße „Idealität"; sie hat tieferen Gehalt, als daß sie der Wirklichkeit von außen als ihr „Zuchtmeister" begegnet.

Der Sünde und der Schuld muß eine rein innerlich sich vollziehende Handlung begegnen: Die Reue[2]). Nicht immer ist sie am Platze; dort wo bloß ein Plan mißlungen ist, ist sie nur Hemmung tatkräftigen Handelns. Wo aber Schuld in Frage kommt, da liegt die Sache anders. Wie konnte ein Denker wie Fichte die Behauptung aufstellen, dem Handelnden bleibe keine Zeit zur Reue? Vielleicht war er in seiner mächtigen Energie gerade darauf nicht aufmerksam, daß das höchste innere Handeln des Menschen in der Reue besteht[3]). „Die Reue ist der Ausdruck der ethischen Sphäre[4])." Wenn nun diese letztere zwar nicht ein endgültiges sein kann, so ist sie immerhin „ein Durchgang, den man doch nicht ein für allemal durchläuft." Sie wird also nicht eines Tages zum überwundenen Standpunkt, wie ja die Ethik

[1]) Der Begriff der Angst 14/15. [2]) Stadien 440 ff. [3]) 441. [4]) 442.

vom Religiösen nicht abgelöst, sondern durchdrungen wird. Also ist auch die Reue nicht eines Tages erledigte Sache. Reue ist die Konsequenz derjenigen vollkommenen Isolierung, die sich in der „Wahl" vollzieht. Isoliert ist das, was nur ganz persönliche Tat des Subjektes sein kann. Sein eigen ist die Wahl; seine Tat ist die Schuld; seine innere Handlung ist die Reue. „Darum betone ich, daß man nur in in der Reue auf richtige Weise sich selbst wählt[1])." Und Kierkegaard fügt merkwürdigerweise bei: „Denn die Reue bringt das Individuum in die innerste Verbindung und den genauesten Zusammenhang mit der Umwelt." Reue ist der gesteigerte Ausdruck menschlicher Vereinzelung; kein Kollektivbewußtsein darf die Schuld in ein anonymes Anliegen einer unbestimmten, gleichgültigen Mehrheit verwandeln. Aber eben weil in ihr die echt existenzielle Antwort auf die Schuld liegt, bewirkt sie nicht eine Ablösung von der Gemeinschaft, sondern sie stiftet „Zusammenhang mit der Umwelt". Gerade darauf beruht also der soziale Zusammenhang, daß das Individuum die sittliche Entscheidung und die Schuld zu seinem ureigenen Anliegen macht und in diesem Sinne sein Dasein „isoliert".

Kierkegaard vollzieht nun zwar jenen weiteren Schritt, mit dem der ethische Akt der Reue seine letzte Beantwortung findet: er läßt der „Vergebung der Sünden" das entscheidende Wort. Bei seinem Hinweis auf die „Vergebung" aber sehen wir uns freilich genötigt, zögernd innezuhalten, ja sogar dem Meister die Gefolgschaft zu versagen. „Vergebung der Sünde" setzt nach Kierkegaard voraus, „daß der Mensch sich ganz, durch und durch als sündig erkannt habe[2])". „Diese Entdeckung verdankt er der Reue, die der Vergebung notwendig vorangeht." Bei dem abstrakten, dogmatischen Begriffe der Vergebung darf es für Kierkegaard natürlich nicht bleiben. Wenn „Vergebung der Sünden" „Existenzform" sein soll, dann ist sie „mit der Schwierigkeit behaftet, daß man sich selbst völlig durchsichtig werde, .. bis zu dem Grade, daß man ein anderer Mensch geworden ist. Andernfalls lebt man nicht in Kraft der Vergebung der Sünden[3])."

Auch die Vergebung der Sünden ist also streng auf die Beteiligung des Subjektes hinbezogen. Nur in der Reue gibt es Vergebung. Denn auch sie soll „Existenzform" sein. Existenziell erfüllt ist sie aber nur, sofern das Subjekt den Weg der Reue durchschritten hat. Kierkegaard streitet auch hier gegen den leeren, sozusagen spekulativen Begriff. Dem zur Formel gewordenen Dogma will er seine lebendige aktuelle Bedeutung zurückgeben. Denn dem bloßen Begriffe kann doch keine existenzielle Wahrheit zukommen. So muß denn Reue zur Bedingung

[1]) Entw.-Oder II 206. [2]) Stadien 446. [3]) 447.

der Vergebung werden. Vergebung ist nicht das billige Trostwort einer bequemen Erbaulichkeit. Sie muß erkämpft und erlitten werden; keine Theologie darf uns darüber hinwegtäuschen, daß sie nur auf dem Leidenswege der innerlichen Läuterung errungen wird. Nun steht Vergebung also zur Reue in direkter Korrelation. Sie ist existenzielle Genugtuung in einem existenziellen Anliegen: erlösender Ausgleich des Schuldbewußtseins durch einen kompensierenden existenziellen Akt. Dieses Geschehnis der Vergebung kann aber folgerichtig nur eintreten, wenn in der Reue die auszugleichende Ungleichung schmerzliche Aktualität gewonnen hat. An dem hier aufgezeigten Bedingungsverhältnis zwischen Reue und Vergebung scheint Kierkegaard keinen Anstoß genommen zu haben. Nicht daß bei ihm sich etwa die Lehre vermissen ließe, „daß Gott größer ist als das Herz, welches sich selbst verdammt." Aber es gibt doch zu denken, wenn er sie unmittelbar mit folgenden Worten erläutert: „Aber dagegen steht nichts davon da, daß er größer sei, als das weltliche, leichtsinnige, thörichte Herz, das eitel auf Gottes eingebildete Größe im Vergeben rechnet[1])." Nicht größer? — Wenn Kierkegaard die Vergebung in die Existenzialität einbezieht, so hätte ihn bereits der Umstand bedenklich machen können, daß das Subjekt hier wie dort nicht dasselbe ist: Der Mensch bereut, aber Gott vergibt. Und das eine kann nicht die Bedingung des andern sein. Denn die beiden Handlungen begegnen sich nicht in der Existenzialität; sie sind ungleicher Ordnung. So wenig Gott selbst existenziell ist — er ist der Ursprung der Existenzialität —, so wenig ist es die von ihm ausgesagte Vergebungshandlung. Es ist die Leidenschaft eben der Existenzialität, die Kierkegaard hier verkennen läßt, daß die Existenz an der Ordnung des göttlichen Seins und Wirkens ihre Grenze findet. Sonst könnte es nicht geschehen, daß er die Vergebung der Reue die Wage halten läßt.

Wohin führt der Weg des Kierkegaardschen Vergebungsglaubens? Wenn Vergebung nur ein unendlich aktuelles Anliegen sein kann, dann muß Reue, ihre Vorbedingung, den Weg ins Grenzenlose ihrer gesteigerten Möglichkeiten betreten. „Daß man sich völlig durchsichtig werde", das ist doch das Ziel, dessen Erreichen uns die Vergebung verspricht. Wer vermag sich aber selbst völlig durchsichtig zu werden? Es ist ein regressus in infinitum, der mit diesem innern Wege der Reue beschritten wird. Nur tiefer und tiefer in der einmal verfolgten Innenrichtung kann er führen; und wenn doch die Vergebung mit der Reue gleichen Schritt hält, so kann es in der Introversion des be-

[1]) Reden beim Altargang am Freitag. Rede über 1. Joh. 3. 20. Zwölf Reden von S. K. (A. Bärthold), S. 157.

reuenden Subjektes kein Ende geben. Es wird sich in der Reue dermaßen in die Unendlichkeit seines Innern zurückziehen, daß diese Innenwelt zum einzigen Schauplatz bedeutungsvollen Geschehens wird. Und das Ziel einer völligen Durchsichtigkeit, mit der dort verheißenen Vergebung, wird es doch nicht erreichen. Denn ein altes Wort lautet: „Der Seele Grenzen kannst du nicht finden, auch wenn du jede Straße abschreitest; so tiefen Grund hat sie." Für Kierkegaard aber wird eben das Abschreiten dieser Straße zum wesentlich christlichen Lebenswege. Dies beweist besonders seine Beichtrede über „Die Reinheit des Herzens". In unablässigem Ringen um seelische Durchläuterung wird hier der Kampf um die Existenzialität des Guten und der ewigen Wahrheit zum Austrag gebracht. Wenn in diesem Kampfe das Interesse an der ewigen Seligkeit die Leidenschaft des Streiters anfacht, wenn diese Seligkeit gar in einem direkten Sinne auf dem Spiele steht, dann muß dem Prozesse der Reue und der Läuterung eine unendliche Bedeutung zukommen. Nicht einmal durch die Vergebungstat Gottes, die ja durch sie bedingt ist, kann dieser Prozeß mehr grundsätzlich übertroffen werden. Existenzialität ist hier über die ihr gesetzte Grenze hinaus gesteigert worden. Daher führt der Vergebungsgedanke zu der pietistischen Belastung der Innerlichkeit mit unendlicher, ewiger Bedeutsamkeit. Innerlichkeit darf jetzt nur noch mit einem gewissen positiven Akzente ausgestattet werden, so ist nichts mehr im Wege, daß wir bei einer Werkgerechtigkeit der inneren Handlung eintreffen.

Reue ist wie alle Existenzialität der Endlichkeit zugehörig. Wenn Existenzialität bei Kierkegaard zum unendlich aktuellen Anliegen wird, so darf dies für uns nicht besagen, daß sie in ihren gesteigerten Formen, etwa in den Akten der Entscheidung und der Reue, als unendlich bedeutungsvoller Vorgang eingeschätzt wird. Diese Aktualität wird vielmehr Ausdruck des an die Existenz gestellten Anspruchs sein, daß sie in existenzieller Bewegtheit die ihr transzendente ewige Wahrheit, die der Ursprung ihrer Bewegung ist, offenbar mache. Ursprünglich bewegende Wahrheit soll in der Bewegtheit des Existenziellen zur Erkenntnis gelangen. Diese Erkenntnis ist das aktuelle Anliegen, durch das die Existenzialität ihren Sinn gewinnt. Jene Wahrheit ist die begründende Voraussetzung, daß die Existenzialität überhaupt gewichtig wird. Um so weniger kann das Existenzielle das schlechthin inkommensurable Gewicht der Voraussetzung selbst gewinnen. Daß Reue überhaupt möglich ist, daß sie nicht darauf angewiesen ist, im regressus in infinitum den Zusammenbruch ihres titanischen Unternehmens zu erfahren, dies ist nur möglich unter der transzendenten

Voraussetzung der Vergebung, die mit der Reue niemals als das Bedingte zur Bedingung kommensurabel ist. Sie ist vielmehr ihrerseits die Bedingung, daß das Existenzielle die endliche Bewegung von der Schuld zur Reue und von der Reue zur Erneuerung zu vollziehen vermag.

IV. Der Glaube.

Kierkegaards Begriff der Existenzialität ist in allerhöchstem Maße belastet von der Anforderung, die von der Ewigkeit an die Existenz gestellt ist, — er ist es in einem Grade, der der Tragkraft der Existenz nicht hinreichend Rechnung trägt. Wie wird sich ihre Endlichkeit überhaupt noch behaupten können? Muß sie nicht von der unendlichen Leidenschaft des Interesses an der ewigen Seligkeit verzehrt und vernichtet werden? Kein bewährter Grundgehalt wird ja von dem zerstörenden Feuer der unendlichen Läuterung verschont bleiben; „Reinheit des Herzens" scheint am Ende kein Beharren in irgendwelcher Existenzform zu verstatten.

Trotz dieser unerhörten Verschärfung der Lage richtet Kierkegaard das Zeichen des Glaubens auf. Und Glauben bedeutet Bejahung des Endlichen. Kierkegaard preist den Glauben Abrahams, der aus seinem Vaterlande zog und ein Fremdling wurde im Lande der Verheißung[1]). Worin besteht dieser Glauben? „Es ist groß, das Ewige zu ergreifen; aber größer ist es, das Zeitliche festzuhalten, nachdem man es aufgegeben hat[2])." Daß darin das Große des Glaubens liegt, dies will Kierkegaard nachweisen, so paradox es zunächst gerade der religiösen Vorstellung erscheinen muß. „Abraham glaubte gerade für dieses Leben, er glaubte, daß er lange leben sollte im Lande, geehrt im Volke, gesegnet in seinem Geschlecht, unvergeßlich in Isaak", von dem es heißt: „.. den Sohn, den du lieb hast"[3]). Wäre Abraham ein „tragischer Held" gewesen, dann hätte er sich wohl auch aufgemacht, um das Opfer zu vollbringen und hätte dann gesagt: „Nun ist alles verloren! Gott fordert Isaak, ich opfere ihn, mit ihm all meine Freude — dennoch ist Gott die Liebe und bleibt auch hinfort für mich die Liebe. Denn im Zeitlichen können Gott und ich nicht miteinander reden, wir haben keine gemeinsame Sprache"[4]). Dies wäre Resignation gewesen, idealer und poetischer als die Haltung Abrahams, aber doch ein Surrogat für den Glauben. Abraham aber glaubte, daß Gott Isaak nicht von ihm fordern werde, während er doch willig war ihn zu opfern, wenn er verlangt wurde. Er glaubte, nicht daß er einmal im Jenseits,

[1]) Furcht und Zittern 12. [2]) 14. [3]) 16. [4]) 29.

sondern daß er hier in der Welt werde glückselig werden. Und dies glaubte er kraft des Absurden; denn alle Berechnung hatte aufgehört. Über alle Verstandesmöglichkeiten hinaus wurde hier kraft des Absurden die völlig verlorene Einheit wieder gewonnen — das einzige Wunder, das es gibt, das nur aus der erhabenen Dialektik des Glaubens zu verstehen ist. Abraham war froh, Isaak zu empfangen; er bedurfte keiner Vorbereitung, sich für die Endlichkeit und ihre Freude zu sammeln. Wäre es anders, so würde er vielleicht Gott geliebt, aber nicht geglaubt haben. „Auf dieser Spitze steht Abraham. Das letzte Stadium, das aus seinem Gesichtskreise schwindet, ist die unendliche Resignation", sie, die ihrerseits alle elende Hoffnung des „man kann nicht wissen" hinter sich gelassen hat[1]).

Aus dieser Bejahung des Endlichen, die im Glauben stattfindet, ist es zu erklären, daß derjenige, der das Kleinod des Glaubens trägt, im Äußerlichen eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Spießbürger hat. „Herr Gott! Ist das der Mensch, ist er es wirklich? Er sieht ja aus wie ein Steuereinnehmer[2])." So heißt es von dem Glaubensmenschen. Wie sollte es aus der Distanz wahrnehmbar sein, daß er die Bejahung des Endlichen aus entgegengesetzten Motiven vollzieht, als wie der Spießbürger? „Er resignierte in unendlichem Maße auf alles, und damit ergriff er alles wieder kraft des Absurden. Er macht beständig die Bewegung der Unendlichkeit, aber er macht sie mit einer solchen Korrektheit und Sicherheit, daß beständig die Endlichkeit daraus resultiert und man keine einzige Sekunde etwas anderes ahnt[3])." „So fallen zu können — Kierkegaard gebraucht das Bild eines Seiltänzers — daß man in demselben Moment zu stehen und zu gehen scheint, den Sprung im Leben in einen Gang zu verwandeln, dem Sublimen in dem Pedestren einen absoluten Ausdruck zu geben" — dies vermag nur der Glaubensritter, nicht der tragisch Resignierte[4]). „Was ich in der Resignation gewinne, ist das Bewußtsein meiner Ewigkeit und das ist eine rein philosophische Bewegung", zu der ich mich durch Selbstzucht zwingen kann[5]). „Es gehört ein rein menschlicher Mut dazu, allem Zeitlichen zu entsagen, um das Ewige zu gewinnen, . . . aber es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, nun die ganze Zeitlichkeit kraft des Absurden zu ergreifen, und das ist der Mut des Glaubens[6])."

Wenn wir im Hinblick auf den unendlichen regressus der Innerlichkeit unter dem Eindruck stehen mußten, daß uns die Existenz nach dieser Innenrichtung leicht völlig entschwinden könnte, so liegt in der prinzipiellen Bejahung der Endlichkeit im Glauben ein gewisses Korrektiv

[1]) Furcht und Zittern 31. [2]) 32. [3]) 34. [4]) 35. [5]) 42. [6]) 43.

gegen die dort drohende pietistische Introversion der Seele in sich selbst. Die Endlichkeit bleibt erhalten; dies ist das Ergebnis der eigentümlichen Dialektik des Glaubens. Wenn denn aber niemand verkennen kann, daß in den angedeuteten Gedankengängen eine sehr prägnante Dialektik am Werke ist, so dürfen wir uns auch bewußt werden, selbst in dieser Bestimmung des Glaubens Kierkegaard den Denker an der Arbeit zu sehen. Daß das Endliche in seiner qualitativen Verschiedenheit vom Unendlichen nichtsdestoweniger erhalten bleiben darf, warum sollte dies nicht Problem des Denkens sein? Steht dieses Ergebnis doch in inniger Beziehung zu den so oder so gedachten Grundrelationen philosophischer Systeme, denen nach der Art ihrer Denknotwendigkeiten seine Anerkennung möglich oder unmöglich ist.

Hätten wir es bei Kierkegaard mit dem unendlichen Sein der Metaphysik zu tun, so wäre dem Endlichen seine Aufhebung in das Unendliche die jederzeit willkommene Erlösung von der Schranke seines Daseins. Resignation auf die Endlichkeit würde sich alsdann als das naheliegende Prinzip menschlicher Lebenshaltung darbieten. Denn nach der Methode Hegels die Endlichkeit zu bejahen, dies dürfte sich mit den Ansprüchen der Existenzialität endgültig nicht vereinbaren lassen. — Wird dagegen an Stelle der Metaphysik die Dialektik der Idee in Kraft gesetzt, so gewinnt das Endliche eine neue Bedeutung. Gerade weil die Idee mit der Endlichkeit radikal unvergleichbar ist, tritt hier keine Verdrängung des Endlichen ein. In der Idee des Ewigen liegt der jenseitig-transzendentale Ursprung der zeitlich-endlichen Bewegung. Und diese Relation erfordert etwas anderes als die substanzielle Aufhebung des Zeitlichen im Ewigen, als das Erlöschen seiner Bewegung in der Unendlichkeit; sie weist uns nicht auf den Weg des Fortschreitens in der Gottähnlichkeit, dessen stetige Verfolgung uns an irgendeinem Orte des Daseins die beseligende Aufhebung in die Unendlichkeit versprechen dürfte. Aus dieser Relation ergibt sich vielmehr jene wesentlich verschiedene Bestimmung unserer Lebenslage, nach der sie durch die kritische Dialektik von Verneinung und Behauptung, von Resignation und Lebensbejahung gekennzeichnet ist. In dieser Dialektik allein, die an keiner Stelle etwas anderes als die ursprünglich begründete Dialektik des Endlichen sein will, wird sich im Endlichen die Erkenntnis der Idee bewähren können. Eben diese praktische Dialektik der zeitlichen Lebenswirklichkeit, deren begründende Idee das Ewige ist, glauben wir in der von Kierkegaard beschriebenen Glaubenshaltung zu erkennen. In der Negation wendet sie sich dem Ewigen zu, um sich erst von ihm die Bejahung schenken zu lassen. — Oder hat dieser „christliche" Denker nichts mit der „bloßen

Idee" zu tun? Er selbst interpretiert ja seine Gedanken durch ausdrückliche Berufung auf die „Idee"; ihre Bedeutung wird darum nicht so nichtig sein, wie uns gewisse Feinde der Philosophie zu verstehen geben.

In der Gestalt Abrahams erreicht die fortschreitende Reihe der Kierkegaardschen Lebensmöglichkeiten einen Abschluß und einen Höhepunkt. In imposanter Geschlossenheit tritt uns in ihm das Bild des Glaubensmenschen vor Augen. An ihm ersehen wir, was in der durch Anfechtung gekennzeichneten Lebenslage „Überwindung" bedeutet. Fast könnte man meinen, das Problem der Existenzialität müßte in ihm seine Erschöpfung gefunden haben. Wohin sollen wir weiter fortschreiten, wenn wir von seinem Glauben gehört haben?

Für uns ist Abraham eine Gestalt der Überlieferung. Wir können an ihm ersehen, daß sein Glaube ihn zur Endlichkeit zurückführt, daß also die Endlichkeit gewürdigt ist, zum Schauplatz der Bekundung des Glaubens zu werden. Aber Abraham selbst kann dies nicht wissen. Denn für ihn gibt es keine Geschichte, an der er es ersehen könnte. Abraham steht in absoluter Einsamkeit vor Gott; seine Glaubenstat geschieht in der lautlosen Stille einer Einöde, in der er keine Nachricht von Menschen mehr zu vernehmen vermag. Wie kann er sich davon überzeugen, daß die Endlichkeit von Gott nicht verlassen ist?

Abraham realisiert in seinem existentiellen Glaubensleben die Relation zwischen Gott und der Endlichkeit. Und diese Realisierung, die die Frucht seines Glaubens ist, kann prinzipiell nicht mehr überboten werden. Wird aber sein realisierender Glaube in dieser Einsamkeit sich behaupten können? Für Abraham, den alttestamentlichen, vorchristlichen Menschen, ist keine andere Haltung denkbar, als daß er in der ungebrochenen Aktualität des Glaubenskampfes steht. Indem er unverwandt auf das Ewige gerichtet ist, vollzieht er in der Dialektik seiner Weltüberwindung die Bewährung seines Glaubens. So steht er denn in der Existenzialität; aber er weiß nichts von ihr. Er vollzieht die Relation; aber er ist ihrer nicht gewiß. Denn er weiß zwar von Gott; davon aber weiß er nichts, daß Gott sich in der Existenzialität zu erkennen gibt. Für ihn gibt es ja kein Zurückblicken; würde es ihm einfallen, nach der Wirklichkeitsbedeutung des Glaubens zu fragen, dann müßte ihm das Dasein gottverlassen vorkommen. Weil seine Existenzialität von der unmittelbaren Aktualität des Glaubens schlechthin in Anspruch genommen ist, bleibt ihm keine Möglichkeit, sich von der Wirklichkeit der Relation zu überzeugen.

Abraham weiß nicht, daß die Realisierung geschehen ist; ihm fehlt die Kategorie der G e s c h i c h t e. Welche Bedeutung kommt diesem

Desiderate und seiner etwa zu erwartenden Erfüllung zu? Diese Frage eröffnet einen neuen und letzten Horizont Kierkegaardscher Belehrungen. Er ist zunächst eben durch den Begriff der Geschichte bezeichnet. Kierkegaard ist ja mit ihrem Gesichtspunkte wohl vertraut. Ein geschichtsloses Individualbewußtsein ist nicht ihm, sondern den Stümpern des Individualismus zuzuschreiben. — Kierkegaards Geschichtsbewußtsein wurde durch die Auseinandersetzung mit Hegel in ihre eigentümliche Richtung geleitet. Dort war die Vergangenheit als das Ergebnis jener berühmten „Mediation" der Gegensätze aufgefaßt worden; nach theoretisch-dialektischer Gesetzmäßigkeit hatte sich im geschichtlichen Prozesse der Ausgleich ihrer Antithetik vollzogen. Gegen diese geschichtlich-dialektische Notwendigkeit machte Kierkegaard die „Freiheit" geltend; ein Entweder-Oder der „Freiheit" schien ihm die so verstandene Vergangenheit auszuschließen[1]). Im „Zwischenspiel" in „Philosophische Brocken" bringt er seinen Bruch mit dem dialektischen Geschichtsbegriff zu vollkommenem Ausdruck. Für ihn ist Geschichte ein „Werden". In der Logik Hegels war „Werden" als Synthese von Sein und Nichtsein konstruiert worden. Für Kierkegaard aber ist es kein spekulativer Begriff mehr. „Werden" ist für ihn mit der Notwendigkeit nicht vereinbar; denn das Notwendige, das „sich jederzeit zu sich selbst verhält", „ist", während das Werdende durch sein Werden beweist, daß es nicht notwendig ist[2]). Der Übergang aber geschieht durch die Freiheit. Kein Werden ist notwendig; nicht bevor es würde; denn so kann es nicht werden; nicht nachdem es geworden ist; denn dann wäre es eben nicht geworden[3]). Dies ist aber das entscheidende Prädikat des Historischen: daß es geworden ist. Die Unveränderlichkeit des Vergangenen ist nicht die Notwendigkeit. Denn sie ist ja durch die Veränderung des Werdens entstanden. Der Gewißheit des Vergangenen — daß es gewiß geschehen ist — liegt die „Ungewißheit" zugrunde, die Möglichkeit, aus der es unmöglich mit Notwendigkeit hervorgehen konnte[4]). Und der Historiker steht bei dem Werden mit der Leidenschaft der Bewunderung, in derjenigen Haltung, die allein jener „Ungewißheit" gerecht wird.

So ist es denn nicht mehr die Kontinuität der theoretischen Dialektik, was die Geschichte beherrscht; nicht durch spekulative Notwendigkeit wird ihr das Gesetz gegeben. Diese theoretische Diskontinuität kommt bei Kierkegaard in der eigentümlichen Form zum Ausdruck, daß das geschichtliche Geschehen durch „Pausen" unterbrochen wird, in denen die „Ungewißheit" Raum hat. Es ist aber zu beachten, daß im Begriffe des Werdens der Anspruch auf Kontinuität erhalten bleibt;

[1]) Entw.-Oder II 146. [2]) Philosophische Brocken 67/68. [3]) 69. [4]) 73.

was „wird", muß sich im Sinne der Stetigkeit verändern. Wenn die theoretische Notwendigkeit der Folge in Abrede gestellt wird, dann bleibt in der Kontinuität des Werdens dennoch der Begriff der Geschichte erhalten, für den das Moment der Stetigkeit unentbehrlich ist. Auch im Hinblick auf das Individuum hat ja Kierkegaard eine Kontinuität der Lebensgeschichte durchaus anerkannt.

Was bedeutet aber für Kierkegaard Erkenntnis der Geschichte? Von der Erkenntnis theoretischer Erfahrung hebt sich ihre Erkenntnisart deutlich ab. Eine andere Ordnung des „Wissens" scheint hier in Frage zu stehen. Was wir erkennen möchten, ist das Große und Bedeutende vergangenen Lebens. „Aber hilft es nun zum Glauben an das Große, daß man von seiner Historizität weiß?[1])" Historisch weiß ich das Stoffliche. „Die Idealität aber denke ich durch mich selbst"; ohne mein Selbstdenken weiß ich von ihr nichts. „Die Idealität ist keine fahrende Habe, die man von dem einen zum andern transportieren kann." „Um zu wissen, daß Cäsar groß war, muß ich für mich wissen, was das Große ist; nur durch meinen Begriff des Großen weiß ich, daß Cäsar groß ist, anders nicht." — Objekt der unmittelbaren Wahrnehmung kann das Historische also nicht werden. Wie wird dann aber die Erkenntnis seinem Werden gerecht? So viel ist klar, „daß das Organ für das Historische in Gleichheit mit diesem gebildet sein, daß es das Entsprechende in sich haben muß, durch das es beständig in seiner Gewißheit die Ungewißheit aufhebt, die der Ungewißheit des Werdens entspricht"[2]). „Von solcher Beschaffenheit ist nun eben der Glaube; denn in der Gewißheit des Glaubens ist beständig, jedoch aufgehoben, die Ungewißheit zur Stelle, welche der des Werdens in jeder Weise entspricht." „Der Glaube ist ein Sinn für das Werden"; „denn Glaube und Werden entsprechen einander"[3]). Geschichtserkenntnis setzt eine diesem Werden kongeniale Haltung des Subjektes voraus. Geschichte ist im Glauben zu erkennen; nur in seiner tätigen Bewegung kann die Bewegung des Werdens adäquat zum Ausdruck kommen — ein Sachverhalt, von dem sich freilich der zünftige Historiker nichts träumen läßt.

Aus Kierkegaards Charakteristik der geschichtlichen Erkenntnis dürfen wir entnehmen, daß Geschichte nicht als Gegenstand theoretischen Wissens zu beurteilen ist. Welche positive Bedeutung soll ihr also zuerkannt werden? In allgemeinster Bestimmung versteht Kierkegaard die Geschichte dahin, daß sie dem erkennenden Subjekte zur Belehrung dient; nur indem es von ihr lernt, nimmt es zu ihr eine sachliche Stellung ein. Lernen wird es von ihr nun freilich nicht

[1]) Stadien 405. [2]) Philosoph. Brocken 74. [3]) 77/78.

wie ein Schüler, sondern als der wach gewordene Mensch, der an der Erkenntnis der Geschichte sich selbst emporarbeitet und heranwächst. Nichts anderes hat ja Kierkegaard zunächst im Auge, wenn er den Glauben als die eigentlich geschichtliche Haltung hinstellt; in ihm wird das Subjekt selbst des Werdens der Geschichte teilhaftig.

Aber ein Weiteres wird sich nun folgerichtig ergeben: Nicht in einem allgemein-abstrakten Sinne kann die Geschichte zur Belehrung werden. Auf einen summarischen Begriff der Geschichte überhaupt wird sich die lernende Haltung des Subjektes nicht beziehen. Denn bei dieser Geschichte im Allgemeinen hätte ja die Theorie ihre schnurgerade, nivellierende Linie gezogen; von dem praktisch-aktuellen Sinngehalte, der sich in der Geschichte nicht „überhaupt", sondern hier und dort vorfindet, hätte die Theorie bereits die Abstraktion vollzogen. Belehrung bietet Geschichte nur im einzelnen, nur in mannigfach abgestuften und differenzierten konkreten Erscheinungen. Das lernende Subjekt kann also ihr gegenüber nur eine schlechthin ungleichförmige Haltung einnehmen. Es bereichert sich, wo es Reichtum findet; es vertieft sich, wo sich ihm Tiefen eröffnen; es gewinnt sein eigenes Leben, wo sich ihm Leben offenbart. Geschichte wird sich ihm als ein durch Höhen und Tiefen reich bewegtes Gelände darstellen; in qualitativ bestimmten Singularitäten wird sich ihm ihr Geschehen darstellen. So dürfen wir es als eine im Wesen der Sache liegende Notwendigkeit erkennen, daß bei Kierkegaard das Problem der Geschichte nicht als dasjenige der Belehrung durch Erkenntnis von Geschehen überhaupt auftritt; sondern bestimmte, namhaft gemachte „Lehrer" repräsentieren den so oder so verstandenen Sinn der Geschichte: Sokrates und Christus.

Sokrates, Kierkegaards Führer und Vorbild in der überlegenen Dialektik seiner ethischen Belehrung, sein Meister in der bedeutsamen Haltung der Ironie, durch die in so eigentümlicher Weise die Objektivität jener Belehrung beleuchtet wird — zu einer letzten Konfrontation tritt er in „Philosophische Brocken" noch einmal in die Schranken. Eben was „Belehrung" heißt, kann an ihm demonstriert werden. — Wie kann die „Tugend" gelehrt werden? Sie kann es kraft der „Erinnerung", in der sich der Mensch auf seine ursprüngliche, jenseitige Wahrheit besinnt; in dieser Wiedererkennung gelingt es ihm, vom Nicht-Wissen zum Wissen fortzuschreiten[1]). Welche Rolle spielt aber in diesem Prozesse der „Lehrer"? — Wie wunderbar verstand doch Sokrates seine Stellung, wenn er sich nicht mehr als die Rolle der Geburtshelferin zuschrieb! Die Erkenntnisse

[1]) Philosophische Brocken 8 ff.

an das Licht hervorzulocken, darin lag der bescheidene Dienst, in dem er seine Berufung zu erkennen glaubte. Was bedeutete dieser Akt der Hilfe, in dem er seine anspruchslose Lebensaufgabe vollbrachte? Ein Zufälliges, ein Verschwindendes, eine Veranlassung[1]). Nicht ein Schaffen, nur eine unwesentliche Anregung darf in ihm anerkannt werden. Und auch der Lehrer ist nicht mehr als ein Zufälliges; bescheiden tritt er hinter seiner Lehre zurück und verschwindet, er, der unwesentliche Anlaß des Wesentlichen, der Erkenntnis. Jeder Mensch muß ja sich selbst verstehen; kann ja doch der andere für ihn und er für den andern nicht mehr als Veranlassung sein. Denn nie ist ein Mensch für den andern in Wahrheit Autorität gewesen[2]). So kann es mich denn auch nur historisch interessieren, ob ich von Sokrates oder von Prodikos oder von einem Dienstmädchen gelernt habe. „Denn die Wahrheit, in der ich ruhe, war in mir selbst und wurde durch mich selbst produziert; auch Sokrates war nicht imstande, sie mir zu geben." Besagt doch der Grundgedanke der sokratischen Didaktik, daß der Gefragte die Wahrheit selbst haben und durch sich selbst bekommen muß[3]). Der zeitliche Ausgangspunkt der Erkenntnis bedeutet für die Sokratik nichts; da ja mit ihm zur Erkenntnis kommt, was ich von Ewigkeit her gewußt habe, so ist jener Augenblick im Nu versenkt und von ihr aufgesogen.

Dieser sokratische Begriff des Lehrers trägt also wesentlich negatives Gepräge. Der Lehrer ist eine Schattengestalt, die über die Szene geht und verschwindet. Hier gibt es kein Zurückblicken auf den Akt, in dem die Erkenntnis wirklich wird; gegenüber dem Inhalt der Lehre verschwindet die Belehrung in ein Nichts. Aber diesem einen Lehrbegriffe tritt nun ein anderer mit völlig umgekehrten Prädikaten an die Seite. Während bei Sokrates der Schüler schon im Besitze der Wahrheit war, deren er durch Wiedererinnerung nur eben inne wurde, hat hier der Mensch bis zum entscheidenden Augenblick die Wahrheit nicht besessen, auch nicht als ein Suchender[4]). Indem er so als wahrheitsfremd bestimmt wird, ist er „die Unwahrheit". Darum kann er sich der Wahrheit nicht erinnern. Was ihm hier der Lehrer bringt, ist die Erkenntnis eben seiner Unwahrheit. Wenn der Lernende alsdann zur Erkenntnis der Wahrheit geführt wird, so kann ihm die Wahrheit nur gebracht werden. Ja, der Lehrer muß ihm auch die Bedingung des Verständnisses schaffen. Damit ist er aber nicht mehr bloß Lehrer; er muß ja den Lernenden umschaffen, bevor er ihn zu belehren beginnt. „Aber dies vermag kein Mensch; soll es geschehen, so muß es durch Gott selbst geschehen"[5]). Durch Gott selbst kommt dem

[1]) Philosoph. Brocken 9. [2]) 10. [3]) 11. [4]) 12. [5]) 13.

Lernenden zum Bewußtsein, er sei die Unwahrheit, und zwar durch eigene Schuld; diese Unwahrheit ist also der Zustand der „Sünde". Weil aber durch Gott dem Menschen die Bedingung der Erkenntnis und die Wahrheit wieder verschafft wird, so heißt er „Erretter", „Erlöser", „Versöhner"[1]). Einen solchen Lehrer wird aber der Lernende nicht vergessen können; er wird ihn nicht sokratisch verschwinden lassen. Denn hier wird er in dem „Augenblicke" der Belehrung ein neuer Mensch; es geht eine Veränderung vom Nicht-Sein zum Sein in ihm vor, ein Übergang, den wir „Wiedergeburt" nennen[2]). Im Unterschiede zum Sokratiker, der keinem Menschen etwas schuldet, verdankt der Wiedergeborene jenem göttlichen Lehrer alles. Wie der Sokratiker über sich selbst und der aus ihm selbst geschöpften Erkenntnis die ganze Welt vergaß, so muß er über jenem Lehrer wieder sich selbst vergessen.

Wenn aber zwischen dem Lehrer und dem Lernenden nicht absolute Ungleichheit bestehen darf, so muß von Gott zum Menschen eine absteigende Bewegung vollzogen werden. „Also muß sich Gott in Knechtsgestalt zeigen[3])." Diese Knechtsgestalt aber ist nicht nur umgehängt wie des Königs Bettlermantel; sie ist seine wahre Gestalt. Eben diese Erscheinung Gottes ist aber das absolute Paradox: negativ bringt sie die absolute Verschiedenheit der Sünde von Gott zum Vorschein, positiv will sie diese absolute Verschiedenheit in der absoluten Gleichheit aufheben[4]). Dieses Paradox liegt aber außer den Grenzen des Erkennens. „Denn alles Erkennen ist entweder ein Erkennen des Ewigen, welches das Zeitliche und Historische als gleichgültig beiseite läßt" — die sokratische Selbsterkenntnis, in der das Ewige erkannt wird — „oder es ist ein rein historisches Erkennen; und kein Erkennen kann dieses Absurde zum Gegenstand haben, daß das Ewige das Historische sei[5])." Dieses Ewige ist der göttliche Lehrer, der selbst zum Inhalt der Lehre, zum Gegenstande des Glaubens wird. Wie wird nun der Lernende ein Glaubender? Indem er von Gott die Bedingung des Glaubens entgegennimmt. Wann empfängt er sie? Im Augenblick. Gottes Beschluß muß von Ewigkeit her sein. Aber indem er ihn in der Zeit ausführt, wird er zum Augenblick. In ihm empfängt der Lernende die ewige Bedingung. In ihm tritt die echte „Gleichzeitigkeit" zwischen dem Lehrer und dem Belehrten ein; der äußerlich Ungleichzeitige kann so gut wie der Zeitgenosse von Gott die Bedingung entgegennehmen und nun mit des Glaubens Augen die Herrlichkeit sehen[6]).

---

[1]) Philosoph. Brocken 15. [2]) 17. [3]) 29. [4]) 43. [5]) 57. [6]) 64.

Wir stehen mit dieser Gedankenreihe vor der Tatsache einer neuen entscheidenden Wendung des Existenzproblems, einer Wendung, in der der Übertritt in die christliche Deutung der Existenzialität vollzogen wird. Worauf zielen diese Geanken? Auf die Gewißheit von dem Offenbarwerden Gottes in der menschlichen Wirklichkeit. Diese Gewißheit war es, die dem alttestamentlichen Glaubenshelden fehlte. Hier bietet das Christentum eine neue Erkenntnis der Existenzialität. Es lehrt, daß in ihr Gott offenbar geworden ist. Vor dem Christentum gibt es zwar die Erfüllung der Existenzialität im Glauben; jetzt aber tritt die Überzeugung davon ein, daß die existenzielle Relation zwischen Gott und Mensch Wirklichkeit geworden ist. Sie spricht sich aus in der Aussage von der Menschwerdung Gottes.

Wir halten es aber für einen Irrweg, diese Aussage im Sinne einer christologischen Identitätsspekulation weiter zu verfolgen. Ihre Paradoxie an sich könnte sie nicht rechtfertigen; denn ein bloßes Umkippen der theoretischen Vernunft in eine paradoxe dogmatische Aussage kann noch nicht als entscheidende Glaubenstat bewertet werden. Auch in der Form der Paradoxie darf die Spekulation nicht das letzte Wort behalten. Inhalt jener Aussage ist uns das Ereignis, daß Gott in der Knechtsgestalt des Menschen offenbar geworden ist. Durch dieses Perfektum, durch geschehene Geschichte, ist das neue Wissen um die Lebenslage gekennzeichnet. Das Ewige ist in einer historischen Tatsache erkennbar geworden; von ihm ist insofern die Aussage möglich, daß es in die Zeit eingetreten ist.

Wie wird sich aber Philosophie mit dieser Aussage auseinandersetzen? Sie wird in keinem Falle bei der rein negativen und unergiebigen Deutung stehen bleiben, daß hier die Paradoxie des Irrationalen wahrzunehmen sei. Sondern sie wird sich erinnern, daß Erkenntnis der Idee an der Erfahrung, nicht aus ihr, aber auch nicht ohne sie, stattfindet. So erwächst Gotteserkenntnis an der Erkenntnis der in ihm ursprünglich begründeten Wirklichkeit; diese Wirklichkeitserkenntnis ist unentbehrliches Moment der Gotteserkenntnis selbst. Nur in der Relation zur Wirklichkeit, nicht als „Absolutes", ist Gott erkennbar. Also gewinnt sein Offenbarwerden in der Wirklichkeit auch philosophische Bedeutung. Philosophie kann darum der Offenbarungslehre nicht neutral gegenüber stehen; sie wird ihre Aussage zum Gegenstand eigener Erwägung machen. Es wird ihr vor allem nicht entgehen, daß in ihr zum theoretisch-gegenständlichen Sein eine neue Beziehung gewonnen wird. Offenbarung besitzt praktisch-existenzielle Bedeutung; aber andererseits bezieht sie sich auf ein

Faktum, das als solches dem Gebiet des Seienden zugehört. Allein dieser Gedanke darf hier nicht weiter verfolgt werden.

Für das Christentum ist der Lehrer selbst zum Gegenstande der Lehre geworden. Der Unterschied von Christus und Sokrates liegt also nicht in der Differenz ihrer Lehre, auch nicht in derjenigen ihrer Lebensbilder. Nicht dies ist wesentlich, daß Sokrates von Christus durch bedeutende Züge göttlich-menschlichen Lebensinhaltes überragt wird. Diese Art der Betrachtung behält an ihrem bestimmten Orte ihr Recht. Aber sie kann nicht zu dem entscheidend christlichen Ergebnis führen. Denn sie bleibt in der Sphäre des „Komparativen" stehen. Kierkegaard sieht, daß das Leben Jesu, festgestellt als ein Superlativ der Lebensmöglichkeiten, noch keine christliche Erkenntnis bietet. Sie tritt erst dann ein, wo der „Lehrer" unter einem mit dem bisherigen inkommensurablen Gesichtspunkte betrachtet wird. Nicht das „Was?" seines Lebensinhaltes, sondern das „daß" seines Auftretens ist entscheidend. Denn es bedeutet, daß Gott sich offenbart hat. „Daß" der Mensch der göttlichen Belehrung nicht entbehrt, dies wird als die unerhörte Wahrheit anerkannt, auf die sich eine neue Lebenserkenntnis gründet.

In welcher Lage befindet sich nun das Subjekt, wenn ihm diese „Belehrung" zuteil wird? In der Tat: Der sokratisch Belehrte vermag diese Lehre nicht aus sich selbst zu erzeugen. Er vermag nicht „a priori" zu erkennen, daß das Ewige in die Zeit eingetreten ist; denn die Zeitlichkeit der Offenbarung ist in dieser Erkenntnis nicht enthalten. Durch „Wiedererinnerung" kann eine Wahrheit, in der geschichtliches Faktum enthalten ist, nicht erkannt werden. Der sokratische Schüler vermag aber auch nicht „a posteriori" jene Wahrheit zu erkennen; sie ist nicht empirisch erfaßbar. Denn der Empirie entgeht die Ewigkeit der Offenbarung; sie ist nicht imstande, vom Zeitlichen auszusagen, daß das Ewige in ihm sich darstellt. Handelt es sich doch nicht um empirische Tatsächlichkeit, die der Einordnung in Begriffe wartet. Das Subjekt ist also nicht in der Lage, durch kontinuierliche Erweiterung seiner Begriffe und durch entsprechende empirische Bereicherung dieser Erkenntnis habhaft zu werden. In seinem bisherigen Wissen liegt nicht die „Bedingung", daß es ihrer teilhaftig werde; dieses Wissen kann nicht als Vorstufe der Offenbarungserkenntnis betrachtet werden. In Beziehung auf diese Wahrheit ist also das Subjekt vor Eintreten der Erkenntnis nicht halbwissend, auch nicht der „Wiedererinnerung" fähig, sondern unwissend. — Kierkegaard kann damit den Menschen in seinem sokratischen Wissen nicht als schlechthin unwissend bezeichnet haben. Er behauptet nicht, daß das sokratische

Wissen und der Weg der sokratischen Belehrung leere Eitelkeit sei. „Wiedererinnerung" wird nicht als Trug und Irrtum hingestellt. Dagegen ist es begründet, wenn das sokratische Wissen im Verhältnis zu der Offenbarungsaussage als „Unwahrheit" bezeichnet wird. Wird es mit dieser Aussage konfrontiert, so muß in ihm ein Nicht-Wissen festgestellt werden, das durch kein Fortschreiten in seiner eigenen Linie berichtigt werden kann; es ist kein Übergang zum Wissen von der Offenbarung möglich.

Erkenntnis der Offenbarung liegt in anderer Ordnung als das sokratische Lernen. Kierkegaard bezeichnet das Eintreten in ihre Wahrheit als „Sprung" — insofern mit gutem Grunde, als sich die Möglichkeit jenes Übergangs vermissen läßt. Dieser „Sprung" ist das „Paradox"; und wenn sich das Paradox mit der sokratischen Erkenntnis auseinandersetzt, entsteht das „Ärgernis". Denn für die sokratische Erkenntnis muß die Offenbarungsaussage unverständlich bleiben. Das „Paradox" bedeutet, daß zwischen der Aussage, daß das Ewige in die Zeit eingetreten sei, und dem sokratischen Wissen das Verhältnis der Unvergleichbarkeit besteht. Beiderlei Wissen ist zwar nicht ohne Beziehung; aber das Wissen hier und dort ist von verschiedener Ordnung. Über diese Feststellung werden wir nicht hinausgehen. Wir werden uns vorsehen, daß uns „Paradoxie" nicht zu einem inhaltlosen „irrationalen" Begriffe wird, nützlich vielleicht, die Aufmerksamkeit auf die Einzigartigkeit der Offenbarungsaussage hinzulenken, aber auch in Gefahr, zu blindem Lärm mißbraucht zu werden. Wesentlich ist, daß uns über der Dialektik des Paradoxen nicht der qualifizierte existenzielle Sinn jener Aussage verloren gehe. Diese Erkenntnis besitzt nach Kierkegaard die Kraft zur Wiedergeburt, — eine Fähigkeit, das Subjekt vom Nicht-Sein zum Sein zu erwecken.

Jetzt hat die Zeit eine neue, unerwartete Bedeutung bekommen. Im Begriff des „Augenblicks" kommt es zum Ausdruck. Er bedeutet, daß es zeitliche Ereignisse sind, in denen jene „Existenzmitteilung" des Christentums stattfindet. In ihrer Existenzialität wird die Offenbarungsaussage der existenziellen Erkenntnis des Subjektes gegenwärtig. Dies ist das Ereignis des „Augenblicks".

Kierkegaard hat dem Existenzprobleme einen neuen unerhörten Erkenntnisgehalt abgewonnen. Darin liegt ein Verdienst, das er sich auch um die Philosophie erworben hat. Er entriß die Existenz den Händen der idealistischen Spekulation, die ihre Prägnanz im Systeme der Vermittlungen zunichte gemacht hatte. Wenn sich insbesondere in der spekulativen Geschichtsbetrachtung die verhängnis-

vollen Konsequenzen dieser Idealisierung der Existenz bemerkbar gemacht hatten, so führte Kierkegaard Geschichte auf den Lessingschen Begriff der „zufälligen Geschichtswahrheiten" zurück[1]). Geschichte, diese mächtige Bekundung der Existenzialität, ist von der ewigen Wahrheit qualitativ unterschieden; keine Dialektik darf zwischen ihr und dem Ewigen die Vermittlung stiften wollen. Wenn Lessing diese Diskrepanz ans Licht stellte, dann zeigte er damit seine sokratische Weisheit. Kierkegaard aber kommt es vor, als gebärde er sich wie einer, der sich insgeheim zum Sprunge rüstet. Mag er ihn vollziehen, mag er ihn nicht vollziehen, so bleibt er doch in jedem Falle in seinem besonnenen Abwägen der Distanz denkwürdig. Die Existenzialität der Geschichte hat für ihn scharfe Umrisse gewonnen; um so schärfer ist die Frage nach Sein oder Nicht-Sein ihrer Zufälligkeit gestellt. Wenig fehlte vielleicht, und die Problemlage würde schon bei Lessing eine Wendung erfahren haben, die die Negativität des Zufälligen in ein neues Licht gestellt hätte. Von der Kontingenz der Geschichte hätte er sich freilich nichts wegspekulieren lassen; sie wäre in jedem Falle der Eckstein seines geschichtlichen Bewußtseins geblieben. Sie hätte aber unter veränderter Voraussetzung beurteilt werden dürfen. Und, wer weiß, am Ende hätte er gerade wie Kierkegaard sagen müssen: „Die Zeitlichkeit, die Endlichkeit ist es, um die sich alles dreht[2])."

[1]) Unwissenschaftl. Nachschrift I 179 ff. [2]) Furcht u. Zittern 43.

Wort Gottes und Bekenntnis

Von

Oskar Ziegner

1.

Confitetur justificatus homo in actu fidei (Es bekennt nur der gerechtfertigte Mensch und zwar im Akt des Glaubens).

Ein Ergebnis aller Verhandlungen über die Bekenntnisfrage in Synoden oder aus Anlaß der „Fälle" seit dem Apostolikumstreit der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts ist immer nur dadurch ermöglicht worden, daß man entweder aus dem Bekenntnis eine Norm machte oder das Bekenntnis völlig frei gab. Man kann sich kaum eine größere Verwirrung in entscheidenden Erkenntnissen vorstellen als sie hier zu Tage tritt. Alle Verhandlungen über diesen Gegenstand lassen sich nicht einmal mit der Entwirrung eines Knäuels vergleichen. Da, wo man aus dem Bekenntnis eine Norm geschaffen hat, regiert die Gewalt. Dort, wo das Bekenntnis zur Angelegenheit der Überzeugung geworden ist, einigt man sich auf Sätze, die bestenfalls ihren Urhebern noch verständlich sind, für alle anderen aber nur Augurensprache bedeuten. Wenn man da z. B. um eine Diskussion über das Bekenntnis zu Ende zu bringen, die Scheidung von Bekenntnisstand und theologischer Richtung vornahm, kann man sich daraus einen Begriff davon machen, wie es heute mit der Frage unsres Themas bestellt ist. Kann damit, daß man einer auf Grund solcher Scheidung zustandegekommenen Formel zustimmt, auch nur das Geringste zur Erkenntnis der Bedeutung des Bekenntnisses geleistet sein?

Die Schärfe aller Diskussionen hat ihre Ursache darin, daß die Orthodoxie irgendwie noch weiß, daß ein Bekenntnis eine kirchenbildende Macht hat, und das einfach deswegen, weil es sich auf die Autorität der Schrift gründet. Aber sie macht dieses ihr Wissen dadurch wieder illusorisch, daß sie die gleiche kirchenbildende Macht auch einem Bekenntnis zuschreibt, das nichts weiter ist als die Übernahme eines solchen sich auf die Schriftautorität gründenden Bekenntnisses. Solche Übernahme des Bekenntnisses eines anderen findet doch stets in der Annahme statt, daß es der Ausdruck der gleichen Überzeugung sei, und daß man die gleiche Lehre anerkenne, die in dem übernom-

menen Bekenntnis enthalten sei. Das aber bedeutet, daß das Bekenntnis nicht mehr unmittelbar kirchenbildende Macht hat, sondern mittelbar, eben durch das Hinzutreten der betreffenden Überzeugung. Darum ist die Orthodoxie auch stets dazu geneigt, das Bekenntnis mit in die Verfassung einer Kirche hineinzunehmen. Das ist von ihrem Standpunkt aus immer nur folgerichtig, zeigt aber so gut wie nichts anderes, daß sie sich zum Subjekt des Bekenntnisses gemacht hat.

Damit ist man gleich an dem entscheidenden Punkte der Bekenntnisfrage angelangt. Die Diskussion dieser Frage dreht sich seit Jahrzehnten — wenn nicht seit Jahrhunderten — um das Objekt des Bekenntnisses d. h. darum, ob sich etwas ausfindig machen läßt, dem alle zustimmen könnten. Diese Diskussion beweist, daß man über die Bekenntnisfrage gar nicht mehr spricht. Die Art, mit der heute die Bekenntnisfrage behandelt wird, unterscheidet sich nicht mehr grundsätzlich von der Diskussion über Statute oder Programme und deren Paragraphen. Über die Bekenntnisfrage spricht man erst dann wieder, wenn man nicht mehr zuerst nach dem Objekt, sondern nach dem Subjekt des Bekenntnisses fragt.

Um das zu zeigen, soll an die alte Benennung des 2. Hauptstücks und deren Bedeutung angeknüpft werden. Sein alter Name ist: der Glaube, fides. Dieser Name ist die Bezeichnung einer Form. Der Inhalt dessen, was geglaubt wird, lebt als ein actus, als eine Handlung, ist also nichts Fertiges, Abgeschlossenes, nichts ein für alle Male zu Erwerbendes, das ich in Besitz nehmen oder in Paragraphen einer Satzung fassen kann. Dieser actus, in der der Inhalt des Geglaubten lebt, ist ein actus der Kirche und geschieht in der Kirche. Dort wird das credo gesprochen. Wenn ich z. B. sage: ich glaube die Vergebung der Sünde, so drücke ich damit nicht aus, daß ich durch meine Tätigkeit des Glaubens das Geglaubte als etwas in Besitz genommenes erhalten hätte. Das Geglaubte ist kein Objekt wie andere Objekte. Die Sündenvergebung tritt wohl, damit der Mensch von ihr überhaupt erfährt, in ein Objektsverhältnis zum Menschen ein, aber ohne dabei zum Objekt zu werden. So entspricht diesem derartig beschaffenen Objekt auch nicht mehr das Subjekt Ich. Zu diesem Subjekt kann nur ein wirkliches Objekt treten. Die Sündenvergebung kann aber nicht isoliert bleiben. Darum bewirkt sie sich selbst das nötige Subjekt. Damit übernimmt sie ihrerseits eine Subjektstätigkeit und macht das Ich zu einem „Ich", das in der Lage ist, die Sündenvergebung hinzunehmen. Dieses „Ich" bin ich dann aber nicht mehr als das betreffende Individuum, als das ich mich kenne, sondern als das zur Annahme der Sündenvergebung umgeschaffene Ich. Dieses so ver-

wandelte Ich, dieser Sünder, der die Sündenvergebung erhalten hat, dieser homo justificatus ist ein Glied der Gemeinde der Heiligen, er gehört zur Christenheit, er gehört zur heiligen christlichen Kirche. Nur sofern das Ich zum Glied der Kirche geworden ist, nur als Kirche entspricht dieses neue Subjekt dem „Objekt" Sündenvergebung. Zu solchem „Subjekt" und „Objekt" gehört aber auch das entsprechende Prädikat. Es heißt glauben. Da das Subjekt dieses Prädikates „glauben" ein neues geworden ist, so ist auch dieses Prädikat ein neues. Glauben ist zur Handlung des justificatus homo, zur Handlung der Christenheit oder der heiligen christlichen Kirche geworden.

Wenn ich also sage: ich glaube die Sündenvergebung, so ist dieses: „ich glaube" nur die Form, in der der Inhalt des Geglaubten, die Sündenvergebung auftritt. Dieser Inhalt tritt danach nur in der Form der Tätigkeit auf, und zwar in dieser ganz bestimmten des in der sichtbaren Kirche gesprochenen „ich glaube". Der Glaubensinhalt lebt nur als actus. Dieser actus ist das Sprechen der Worte, die mit „ich glaube" eingeleitet werden. Diese Worte werden aber nur gesprochen, weil ihnen zuvor bestimmte andere Worte vorangegangen sind, und zwar die Predigt der Kirche. Sündenvergebung z. B. wird mir zuteil, wenn ich gehört habe: dir sind deine Sünden vergeben und ich spreche: ich glaube die Sündenvergebung. Diese Behauptung ist eine allem vernünftigen Denken so konträre, daß ich sie nur als eine gegen meine Vernunft ertrotzte sprechen kann. Diese Behauptung kann ich nur wagen als Antwort auf einen natürlich in keiner Weise aus mir selber durch Wunsch entstandenen Zuruf. Mir wird gesagt: dir sind deine Sünden vergeben. Das nehme ich auf und trete hin und spreche: das glaube ich. Ich wage damit, mich vor der Vernunft bloßzustellen, weil ich, nach der Berechtigung gefragt, nur antworten kann: ich bekenne, keine andere Begründung anführen zu können als die, das Wort der Sündenvergebung gehört zu haben. Der Anlaß solchen Bekenntnisses ist danach die Predigt. Gottes Wort ist zu mir gesprochen. Ich werde angeredet. Somit tritt man in das Problem des Bekenntnisses nicht mit der Frage ein: w a s habe ich zu bekennen? Das wird mir ja zum Nachsprechen vorgesagt, sondern: wer ist der, der da bekennt? Das ist gemeint, wenn gesagt wurde, man behandelt die Bekenntnisfrage wieder, wenn man nicht mehr zuerst nach dem Objekt, sondern nach dem Subjekt des Bekenntnisses, d. h. nach dem Bekenner fragt. Denn ehe nicht feststeht, ob es überhaupt Bekenner gibt, ist alles Reden über das Bekenntnis müßig. Auf jeden Fall wird dann aus der Bekenntnisfrage ein Streit über Formeln, der ohne Ergebnis bleiben muß. Alle Gefahren des Dogmatismus

aber, in dem sich solche Streitigkeiten bewegen, wird man erkennen, wenn zuvor und immer wieder darnach gefragt wird: wer kann denn überhaupt nur bekennen?

So entsteht die Aufgabe, die Bedeutung des mit „ich glaube" eingeleiteten Bekenntnisses zu erkennen. Die Bedeutung des Augenblickes, welchen die Worte „ich glaube" beginnen, liegt also darin, daß ihnen andere Worte vorausgegangen sind, die nur als Gottes Wort selbst zu verstehen sind. Aber das kann so lang mißverstanden werden, wie nicht gesagt wird, daß hier der ganz konkrete Augenblick in der Kirche gemeint ist, wo in der Predigt Gottes Wort zur Gemeinde gepredigt wird.

Erkennt man den Anspruch an, daß der Prediger von der Kanzel der Kirche Gottes Wort zum Hörer spricht, hört man da z. B. daß Gott uns um Jesu Christi willen die Sünde vergibt, so wird man, wenn man dies als das zu einem selbst gesprochene Wort Gottes anerkennt, dieses Anerkennen bestätigen: ich habe gehört und glaube. Man bekennt dann also, aus eines Menschen Munde Gottes Wort gehört zu haben. Dies Bekenntnis erklärt damit die Predigt der Kirche für Gottes Wort. Ein Bekenner ist der Mensch, der das jetzt zu ihm durch einen Menschen gesprochene Wort, das sich auf das geschriebene Wort Gottes beruft und Gottes Wort zu sein beansprucht, wirklich als solches glaubt.

Das aus eines Menschen Mund vernommene Wort Gottes ist aber nicht dadurch zu diesem Wort geworden, weil es der Hörer durch seine Überlegung dazu gemacht hätte. Das sagt das Bekenntnis dieses Hörers nicht. Er wäre ja sonst der Richter über das, was Gottes Wort ist oder nicht ist. Das bestimmt nach wie vor dieses Wort selber. Es bleibt immer das Subjekt, das niemals durch den Menschen zum Objekt gemacht werden kann. Unsre Anerkennung ist nur die Anerkennung dessen, daß wir uns alles Selbstbestimmens entschlagen haben. Ein Bekenner ist also weiter der Mensch, der auch sein Hören als ein Hören bezeichnet, das erst in ein hörendes Hören — aber nicht durch ihn — umgewandelt ist, um sich in diesem Augenblick ganz und gar unter Gottes Wort zu stellen. Der Bekenner bekennt, daß ihm seine Ohren geöffnet und seine Worte ihm in den Mund gelegt sind, nachdem sie ihm vorgesprochen wurden. Der Bekenner ist kein Mensch, der sich erst seine eigene Meinung über das Gehörte zurecht legt, der das Gehörte auf seine theologische Richtigkeit hin prüft und dann auswählt, was sich zum Bekennen eignet. Gottes Wort sagt dem Menschen nicht ein vielerlei, sondern etwas Einziges, nämlich dies: ich bin der Herr, dein Gott. Dieser Herr ist immer und über alles der

Herr, also auch der Herr in dem Vorgang des Bekennens. Selbst diese demütige Handlung des Menschen, daß er sich still verhält: Rede, Herr, dein Knecht hört, ist eine Handlung, die als wirkliches Subjekt den Herrn hat. Wenn nichts die Gleichartigkeit aller Bekenner verbürgte, dieses eine, daß Gott der Herr ist, verbürgt sie. Alle Bekenner sind durch denselben Herrn und sein Wort, das laut vernehmbar zu ihnen gesprochen wurde, zu Bekennern geworden. Sie alle sind auf die gleiche Weise berufen, gesammelt, erleuchtet, geheiligt und bei Jesu Christo erhalten im rechten einzigen Glauben. Der homo justificatus, diese Christenheit ist also der Bekenner und niemand anders. Nur die heilige christliche Kirche bekennt ein Bekenntnis. Und nicht bloß dies. Die christliche Kirche und ihr Bekenntnis sind garnicht voneinander zu trennen. Wie sollte dann auch nur e i n Mensch zum Glauben kommen können, wenn die christliche Kirche nichts bekennte, also nicht den Namen Gottes, den er ihr in seinem Wort selber genannt hat, als gehört wieder laut nennte? Das geschriebene Wort Gottes ist ein stummes Wort, wenn es nicht laut gepredigt und damit laut bekannt wird eben als das Wort Gottes. Es steht gar nicht im Belieben des Bekenners, ob er ein Bekenntnis ablegt, d. h. ob er das gehörte Wort Gottes wieder laut nennt als Wort Gottes. Wenn das in unserm Belieben stände, in ein Bekenntnis (in einen Bekenntnisstand) zu treten, so hieße das ja, daß Gottes Wort von unsrer Gnade leben müßte. Es müßte darauf warten, ob vielleicht ein Mensch durch seine Theologie darauf käme, die Bibel Gottes Wort zu nennen. Das aber genügt nicht. Denn solche theologische Erkenntnis kann, wie die Reformierten es zeigen, auch ganz für sich bleiben, d. h. dort kann man unser Thema Wort Gottes und Bekenntnis auch als gar kein Thema ansprechen, oder man kann daraus eine Norm oder ein Prinzip für Theologie und Bibellesen machen. Die berufene, gesammelte, erleuchtete, geheiligte Christenheit ist weder eine stumme Kirchenversammlung noch ein tätiges Weltchristentum, aber auch keine theologische Gemeinschaft, sondern eine hörende Christenheit, und hörend ist sie, weil sie von der Predigt lebt, und gepredigt wird, weil Gott als der Herr bekannt wird, denn als solcher hat er sich selber zu Wort gebracht.

2.

Verbum dei condit articulos fidei (Gottes Wort setzt die Glaubensartikel). Schmalkaldische Artikel II, II.

Wenn wir nun zum Gegenstand des Bekenntnisses kommen, werden wir jetzt ganz anders an ihn herantreten, nachdem zuvor das wahre

Subjekt des Bekenntnisses erkannt ist. Verbum dei condit articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem. Was sind die articuli fidei? Auf keinen Fall sind sie von uns Menschen gesetzte Artikel oder Sätze. Soll der Mensch zu diesen Artikeln in eine Beziehung kommen, so muß er dahin gebracht werden. Aber das kann nicht etwa durch eine lehrmäßige Einführung geschehen, denn das würde bedeuten, ein Mensch, in diesem Fall ein Lehrer, kann diese Artikel besitzen und dann ihren Besitz einem zweiten übermitteln.

Die einzige Möglichkeit, zu den Glaubensartikeln in wirkliche Beziehung zu kommen, ist dort gegeben, wo der actus fidei stattfindet, also dort, wo jemand laut bekennt: ich glaube. Die Bedeutung dieses Augenblicks ist schon genannt worden. Weil diesen menschlichen Worten Gottes Wort vorausgeht, ist der actus fidei so ungeheuer bedeutsam. Nur durch das Bekenntnis des Glaubens wird Gottes Wort lautbar und dadurch für andere die Möglichkeit geschaffen, es zu hören. Zu hören ist da, daß sich Gottes Wort zum Glaubensinhalt gemacht hat. Dieser Glaubensinhalt ist aber durch und durch ein Tun Gottes, seine Taten und seine Werke. Dieses gegenwärtige Geschehen der Werke Gottes, das sich dem Menschen selbst zum Glaubensinhalt macht, kann sich nur in der Form dem Menschen mitteilen, die immer nur in der Gegenwart ist, d. h. nur in einer Handlung, eben dem actus fidei. Nur ein Geschehen der Werke und Taten Gottes macht sich dem Menschen kund, damit diese gepredigt, geglaubt und bekannt werden. Von ihnen sprechen die articuli fidei, deren Inhalt sich also selber setzt, das bedeutet verbum dei condit articulos fidei.

Das Bekenntnis ist dadurch stets ein Anrufen des gegenwärtigen Gottes und nicht etwa, weil es die articulos fidei bekennt, die die Taten Gottes nennen, ein Erzählen seiner geschehenen Taten als historischer Ereignisse. Der Bekenner tritt mit seinem Bekenntnis nicht vor einen abwesenden Gott. Das Bekenntnis wird so zum Zeugnis dafür, daß sein Bekenner seine eigene gegenwärtige Lage als ein Stehen vor dem gegenwärtigen Gott weiß.

Auf eine in dieser Beziehung charakteristische Eigenschaft des zweiten Artikels des Apostolikums sei hier hingewiesen. Das ist das auffallend Tatsachenhafte an den Aussagen dieses Artikels. Und was das für Taten sind! Es zeigt den unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, es zeigt das Grab als Eingang in die Todeswelt, in der der Gestorbene auf drei Tage verschwindet, es zeigt sein Wiederzurückkehren von den Toten und spricht noch so lang von diesem Jesus Christus, bis er sich als Herr in seiner Herrlichkeit völlig erweist. Hier spricht es nur in lauter aktiven Verben: er ist auferstanden, nicht auferweckt; er ist auf-

gefahren, nicht aufgenommen; er setzt sich zur Rechten Gottes, nicht er ist gesetzt worden; er kommt, nicht er wird geschickt[1]). Dies ist alles so formuliert, um so eindringlich wie möglich zu zeigen, daß hier etwas geschieht: Jesus Christus ist der Herr. Hier treibt man keine Spekulationen, hier wird nicht über Jesus Christus geredet, hier wird nicht über Gottes Wort theologisiert, sondern hier ist Zeugnis dafür abgelegt, daß man Gottes Wort aus menschlichem Munde in der Tatsachenpredigt der Kirche gehört hat. Man hat also Gottes Wort nicht erst über die Dogmen als Gottes Wort gehört.

3.

Credimus et confitemur articulos fidei, dogmata autem profitemur (Die Glaubensartikel glaubt und bekennt man, die Dogmen lehrt man, aber im Glauben).

Dies bleibt immer das Entscheidende für die Wahrheit des Bekenners und seines Bekenntnisses, worin es sich zu allen Zeiten entschieden hat, ob die Kirche und die Theologie ein Bekenntnis hatten oder nicht, nämlich dieses: ob man Gottes Wort als solches hört, weil man ein Dogma hat wie etwa das Dogma vom Schriftprinzip oder ob man Gottes Wort als solches hört, weil man seine augenblickliche Situation als eine nur durch Gott bedingte und nur vor Gott mögliche und darum die Ansprüche dieser Situation als Anspruch Gottes anerkennt. Um diese größte Gefahr, die hier droht, zu erkennen, kann man gar nicht scharf genug zwischen articuli fidei und dogmata unterscheiden. Unsre heutige theologische Situation steht ganz besonders wieder vor dieser Aufgabe. Wie groß die Gefahr ist und wie folgenschwer jede Antwort ist, die hier gegeben wird, mag die Erinnerung daran zeigen, daß es Melanchthon schon gewesen ist, der articuli fidei und dogmata gleichsetzen konnte. Mit ihm und nach ihm haben es dann alle Theologen seiner Theologie getan. So wurde schon zu Luthers Zeit der Grund zur Konfession gelegt. Die im Konkordienbuch zusammengestellten symbolischen Bücher haben bis auf Luthers Schriften die Scheidung nicht klar vollzogen. Ihnen sind dann im 17. Jahrhundert auch die orthodoxen Dogmatiker nachgefolgt.

Wenn die articuli fidei und die dogmata voneinander zu scheiden sind, kann das nicht heißen, daß die dogmata etwas den articuli fidei Entgegengesetztes wären. Die Kirche, die Gottes Wort hört und das gehörte als das, was es ist, im Glauben bekennt, sucht dann mit einer

[1]) F. Kattenbusch. Das apostolische Symbol. 2 Bde. 1894—1900.

Lehre nur noch „die Wirklichkeit auszudenken, in der ihr Glaube lebt“[1]). Nur eine solche Kirche kann, wie es bei den Reformatoren hieß, eine reine und lautere Lehre lehren, weil ihr Hören es verbürgt, daß der Ursprung und darum aller Hinweis der Lehre der actus fidei ist. Dieser Ursprung der Lehre, die immer nur die Lehre der Kirche sein kann, bedingt ihre Fülle und Mannigfaltigkeit, aber zugleich auch ihre Beschränkung.

Die Lehre hat ja nicht die Aufgabe, ein abgeschlossen vorliegendes Faktum zu erklären und dessen Anerkennung zu fordern. Wäre das der Fall, dann ließe sich ein geschlossenes, völliges und allgemeingültiges Lehrsystem errichten, eine für alle Zeiten gültige, gleichförmige Summe von Lehrsätzen mit lehrgesetzlichem Charakter aufstellen und die Einheit der Kirche wäre leicht zu wahren und in Gefahren leicht zu retten. Die Anerkennung der articuli fidei wäre dann mit Hilfe der dogmata sichergestellt, weil in diesem Fall die dogmata nicht mehr von den articuli fidei zu unterscheiden sind. Glaube ist je dann verwandelt worden in die Annahme einer Lehre und in das Fürwahrhalten unglaubwürdiger Behauptungen. Daran wird nichts geändert, wenn man auch noch so stark als den Ausgangspunkt alles Glaubens die göttliche Offenbarung nennt, wie sie in den Berichten der Bibel zu lesen ist. Hier aber meint man doch nur, daß allem Glauben die Anerkennung der biblischen Berichte voranzugehen habe.

Ist der actus fidei, der nicht aus der Krisis des göttlichen Wortes herauszulösen ist, der Ursprung der Lehre, dann ist auch nur das eine lautere und reine Lehre, die eben durch diese Krisis geläutert und gereinigt ist. Die Lehre ist nicht Gottes Wort, aber ein Menschenwort, das von dem göttlichen seine Kraft und Fülle erhält, damit aber zugleich auch seine Begrenzung. Die Lehre ist immer nur Hinweis auf ihren durch Gottes Wort bedingten Ursprung, die Lehre ist niemals mehr als der notwendige, gar nicht zu unterlassende Versuch, den Menschen um diesen Ursprung, der in der Wirklichkeit des Wortes Gottes geschieht, wissen zu lassen und damit um die Wirklichkeit des Menschen selber. In dieser Wirklichkeit ereignet sich der actus fidei. Darum hat die Lehre den Ort genau zu bezeichnen, an dem der Mensch erst wirklich wird. Aber das kann sie natürlich nur, wenn sie die Lehre von dieser Wirklichkeit ist. Diese wird jedoch in dem Augenblick geleugnet, in dem man die Lehre mit der Wirklichkeit gleichsetzt, also die articuli fidei nicht von den dogmata scheidet.

---

[1]) W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 5. u. 6. Aufl. 1908. S. 9.

4.

Verbum abbreviatum forma est symboli (Der kurzgefaßte Schriftinhalt ist die Form des Bekenntnisses).

Wenn es hier nun um solch eine entscheidende Angelegenheit geht, dann erfüllen eine Kirche und eine Theologie ihre Aufgabe doch erst dann, wenn sie von dieser Wirklichkeit zeugen. Und Zeugnis davon legen sie erst dann ab, wenn die Kirche als das die Wirklichkeit des Menschen Konstituierende das Wort Gottes im Glauben bekennt, und die Theologie die Bedeutung dieses Bekenntnisses darlegt. Dieses Bekenntnis nennt Gottes Taten und Werke, nachdem sie durch sein Wort dem Menschen bekannt gemacht sind und zwar wird dem Menschen eröffnet, daß Gottes Taten und Werke in Jesus Christus geschehen sind und geschehen. Jesus Christus ist sowohl die Gottestat wie der adäquate Ausdruck für diese, also Sache und Name zugleich. Denn niemand anders als Gott selbst kann seinen eigenen Taten Wort verleihen. Wird also jemals etwas von Menschen bekannt, das ein Bekenntnis zu Gott sein soll, so kann es nur das Bekenntnis zu diesem Gott sein, der sich in Jesus Christus zu unserm Herrn gesetzt hat und uns Menschen dies in aller Zeit selbst durch seinen heiligen Geist lehrt. Wie wir Menschen niemals etwas von Gott wissen oder seinen Namen nennen können, wenn es Gott uns nicht wissen läßt oder seinen Namen nennt, so können wir auch nichts bekennen, was uns Gott nicht als Bekenntnis zu ihm nennt. Nur das auf diese Weise genannte ist allein ein adäquater Ausdruck für das Bekenntnis zu Gott.

Damit ist für alle Formulierungen des Bekenntnisses die eigentliche Formel vorweg genommen und alles, was noch genannt werden kann, ist dann der Ausdruck, den die Kirche in jeder Zeit als den ihr eigenen für das findet, was sie unter dem Namen Jesus Christus hört. Alles, was die Kirche da hört, ist, wenn es wirklich gehört ist, immer das eine Ganze, soviel einzelne Stücke es auch sein mögen. Der Name Glaubensartikel will diesen Charakter des Gehörten hervorheben, daß kein Stück etwas Isoliertes ist, sondern in jedem Stück das Ganze zu sehen ist, wie man bei einem Kettenglied auch sofort die ganze Kette erkennt. Das ist die Haupteigenschaft aller Glaubensbekenntnisse, die diesen Namen mit Recht tragen. In ihnen bekennt die Kirche ihren ganzen Glauben. Es wird wohl jedem so gehen, daß ihm, wenn ihm das Problem unsres Themas neu aufsteht, in solchen Glaubenssymbolen seine eigenen Erkenntnisse schon wie vorweggenommen sind; ganz besonders wird es uns mit dem Apostolikum

bzw. mit dem Romanum so ergehen. Ein besseres Zeugnis für die Christlichkeit dieses Glaubensbekenntnisses läßt sich kaum denken, d. h. die Kirche dieses Symboles hat an Gott geglaubt ohne Zweifel daran, ob Gott werde „sein und tun, wie man von ihm sagt. Solcher Glaube, der es wagt auf Gott, wie von ihm gesagt wird, es sei im Leben oder Sterben, der macht allein einen Christenmenschen" (E. A. 22, 15). Ein christliches Bekenntnis ist kein Spiegel von Bildern, die sich der einzelne von Gott gemacht hat, sondern der Ausdruck dafür, daß eine christliche Kirche nichts weiter von Gott sagen will als das, was „von ihm gesagt wird". Wie man im 1. oder 4. oder 16. Jahrhundert von Gott und Christus redete, so hat man unter Christen i m m e r von ihm geredet. Möglich ist das aber nur durch das sich selbst gleichbleibende, den Menschen vorgesagte Wort, das Gott von sich selber spricht. Wo dieses gehört wird, da redet der Hörer von dem, was alle Hörer vor ihm ebenfalls schon redeten. Eine Kontinuität tritt in diesem Bekenntnis der Hörer zutage, die nicht anders als durch den gleichen Inhalt des Gehörten erklärbar ist. Dieser Inhalt ist authentisch vernommen in d e r Hörerreihe, die der Kanon der Kirche festsetzte. Darum ist dieser Inhalt dem Inhalt der Bibel gleich. So erklärt es sich, daß man überall, wo man sein Bekenntnis formulierte, einen kurzen Schriftinhalt formulierte und das tat man und darf man auch weiterhin nicht anders wollen, weil Gottes Wort das eine sich gleichbleibende ist. Diese Form des verbum abbreviatum ist immer das Bestreben aller gewesen, denen es ums Ganze ging; um das Ganze, das heißt: um das Bestreben, nicht einen Satz zu sprechen ohne damit den Herrn der Welt, den Schöpfer Himmels und der Erden zu glauben. Wie könnte man auch von der Schöpfung der Welt reden wollen, ohne davon zu sprechen, daß der Erkenntnisgrund dieses Glaubensartikels Jesus Christus ist und auch dieser Erkenntnisgrund allein nicht hinreicht, wenn nicht vom Heiligen Geist als dem gesprochen wird, der uns zur Erkenntnis Gottes heiligt. Das verbum abbreviatum ist der neutestamentlichen Verkündigung eigen und ist aller christlichen Verkündigung seitdem eigen geblieben und damit auch der Form der Symbole, welche eine Summe der Glaubensartikel, einen kurzen Predigtinhalt darstellen wollen. „Kinderglaube" und „Kinderpredigt" sind häufige Bezeichnungen Luthers für das Apostolikum und dann bemerkenswerterweise besonders für den Katechismus.

Hierher gehört noch eine Überlegung über die Stellungnahme, die wir dem Apostolikum gegenüber schulden, das in unsrer Kirche das größte Ansehen genießt. Doch hat das Ansehen dieses Bekenntnisses

schon stark gelitten und das nicht allein durch die historische Betrachtung, in die man sich ihm gegenüber als der angeblich einzigmöglichen und ihm gebührenden begeben hat, sondern genau so durch die Art, wie die orthodoxe Theologie dies Glaubensbekenntnis zum Streitobjekt für hadernde Parteien gemacht hat. Unmöglich ist der vielfach angepriesene Ausweg aus dieser Lage, dieses Symbol wieder gegenwärtig lebendig zu machen, oder es als allgemeines Christenrecht zu verkündigen, das Apostolikum selbständig zu deuten „auf Grund der eigenen, persönlichen frommen Erlebnisse“[1]). Denn ein Bekenntnis ist als Zeugnis für den Glauben und den geoffenbarten Schriftinhalt kein Gegenstand, an dem sich unsre Seele erwärmen oder den sie in ihren Besitz nehmen könnte. Alle Versuche, sich des Apostolikums seelisch zu bemächtigen sind Beweis dafür, daß die Grundvoraussetzung für ein Bekenntnis vergessen ist. Nur wenn wir in die Gemeinde der Heiligen eintreten, d. h. in sie berufen werden und das heißt, nur wenn wir selbst ein Bekenntnis haben, haben wir die Möglichkeit und das Recht der selbständigen Stellung zu allen bisherigen und so auch zum Apostolikum. Wollen wir uns dieses Recht auf historisch-wissenschaftlichem Wege erwerben, müssen wir fehlgreifen. Auf diesem Wege gelangt man nur zu den jeweiligen Ausdrucksformen und muß dann meinen, — weil man nicht merkt, daß man nur eine Form fand, — die Symbole seien lediglich Produkte ihrer Entstehungszeit, weswegen man nicht verpflichtet sei, sie ganz anzuerkennen, sondern nur insoweit, als man ihnen bei veränderter Weltanschauung noch zustimmen kann. Ein Glaubensbekenntnis ist aber ein Ganzes, aus dem kein Stück herauszulösen geht, so daß man das Apostolikum entweder nur ganz oder überhaupt nicht anerkennen kann. Einige Stücke darin ausscheiden oder ihre Anerkennung freilassen, kann darum immer nur seine völlige Auflösung bedeuten. Eine Anerkennung des Apostolikums bedeutet doch: anerkennen, daß es Antwort der Kirche ist auf das, was sie in der jeweiligen Zeit als Gottes Wort und damit zugleich als Schriftinhalt gehört hat, und nun solch ein Symbol von diesem Schriftinhalt ausdeuten. Das Apostolikum ist mit der Bibel stets in so engen Zusammenhang zu bringen, daß es als verbum abbreviatum erkannt wird. Das darf aber nicht dahin verstanden werden, daß der Weg zur Bibel über das Symbol ginge, oder daß der Schriftinhalt auf den Symbolinhalt zu reduzieren wäre. Unsre Aufgabe kann hier immer nur die bleiben, den Symbolwortlaut von der Bibel her zu deuten. Das Apostolikum ist immer so zu verstehen, wie es selber verstanden

[1]) Thieme, Das apostolische Glaubensbekenntnis. Leipzig 1914.

sein will, also stets von der Offenbarung des Wortes Gottes her. Weil es sich nur so verstehen läßt, ist das hinlängliche Bürgschaft dafür, daß es Gottes Wort bezeugt.

Die Konzilssymbole wie das Nicänum u. a. sind nichts anderes als solche Anerkennungen des Apostolikums. Ihre Sätze und die Sätze des Apostolikums gehen alle in dem einen Gedanken zusammen, daß Jesus Christus der Herr ist. Haben die Konzilssymbole dies aussprechen wollen, so hat Luther durch seine Erklärungen zu den drei Artikeln wiederum ganz das Gleiche getan. Seine Anerkennung des Apostolikums war der Hinweis auf die Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Jesus Christus. Durch nichts konnte Luther das Ansehen dieses Glaubensbekenntnisses mehr fördern als gerade dadurch. Aber Luther ist beim Apostolikum nicht stehen geblieben, auch wenn er es bejahte. Er hat nicht aus dem Apostolikum einen Gottesbegriff und den Begriff eines Gottmenschen in Christus konstruiert — er wehrt sich auf das heftigste gegen derartige Theologie — und dann diese Begriffe mit dem Ansehen des Apostolikums verteidigt. Umgekehrt ging er vor. Luther entdeckte, daß das, was er von Gott und Jesus Christus zu sagen hatte, mit dem übereinstimmte, was er in der kirchlichen Formel vorfand. Weil auch sie Christum treibet, darum stand er für sie ein. Darum besaß das Apostolikum für Luther kein kanonisches Ansehen. Aber Luther hat sich niemand anders als den Verfasser des Apostolikums denken können als, „daß es entweder die Apostel selbst haben gestellet, oder je aus ihrer Schrift oder Predigten von ihren besten Schülern zusammengebracht ist." (E. A. 9, 29). Wenn Luther dieses Bekenntnis apostolisch nannte, hieß das für ihn, es spricht allen Glauben aus, auf den es ankommt. Das Bejahen der Symbole bedeutete ihm einerseits einfach den Protest gegen die katholische Kirche und damit sein Recht auf Reformation, andrerseits das Recht sich mit seiner Reformation gerade auf die wahre Kirche Christi berufen zu dürfen, also die Kontinuität mit der Schrift und der apostolischen Predigt vollauf zu bewahren, und das katholische Prinzip der Lehrtradition als der der Schrift übergeordneten Autorität ablehnen zu müssen. Und immer wieder ist es die Kürze des Symbols, die Luther besonders schätzte, eben den Charakter des Symbols als verbum abbreviatum, weswegen er es „der Glaube", „die Kinderpredigt" oder „der Kinderglaube" nannte. Daß es der Glaube für die Kinder und einfältigen Christen ist, erinnert Luther daran, daß es das Taufbekenntnis ist. Also Luther weiß durchaus noch, daß das Apostolikum ein Stück alter Liturgie ist.

5.

De primo usu symboli in dei cultu, de altero in catechismo (Man kann das Bekenntnis nur im Gottesdienst und im Katechismus gebrauchen).

Dieser alte Gebrauch des Bekenntnisses wurde in dem Gedanken geübt, daß die zum Hören der Predigt zusammengetretene Gemeinde zum Ausdruck zu bringen habe, als welche Gemeinde sie sich in der Kirche zusammengekommen glaubt. Darum ließ die alte Kirche alle diejenigen, die sich neu zu ihr rechnen dürften, bevor sie am Gottesdienst der Gemeinde teilnahmen, erst dies aussprechen, daß sie sich als Glieder der Kirche Jesu Christi glaubten. Diese neu hinzutretenden waren zuvor unterrichtet worden, um auf diesen Schritt vorbereitet zu werden. Somit hatte dieser Unterricht das Ziel, die jungen Menschen und alle, die sonst noch daran teilnahmen, zum Bekenntnis der Kirche zu führen, was als Unterrichtsziel nur denkbar ist, wenn der Katechet die articuli fidei von den dogmata zu scheiden weiß, also eine Kirche mit ihrem Bekenntnis nichts weiter will als Bekenntnis ablegen. Sobald diese reine Absicht mit anderen verbunden wird, wie theologischen, polemischen, apologetischen, antihäretischen oder hierarchischen, zeigt solch eine Kirche, daß es ihr nicht mehr um das Bekenntnis geht, das sie im actus fidei bekennt, sondern um ein Bekenntnis, das eine Norm ist. Damit wird dann aber der Boden der Konfession betreten. Die Kirche gebraucht hier das Bekenntnis, um die Rechtgläubigkeit zu messen. Ihr Unterricht ist dann nur noch die Einführung in eine Religionsgesellschaft, zu deren Eintritt die Annahme und Unterschrift unter das Bekenntnis berechtigt. Hier reguliert das in eine Norm verwandelte Bekenntnis alle Fragen und schützt die einzelnen Konfessionen und erhält deren Bestand. Was hier geschieht ist nichts anderes als dies, daß sich der Mensch die einzig mögliche Norm, die doch nur die justificatio sein kann und nur Sache dessen ist, der gerecht spricht, als seine Norm angeeignet hat.

So macht für uns nun die Erinnerung daran, daß die alte Kirche, deren Sorge noch nicht die regula fidei war, ihr Bekenntnis im Gottesdienst und Unterricht gebrauchte, und Luther dies in seiner Reformation als richtig gesehen zur Geltung brachte, die weitere Überlegung darüber notwendig, was beim Gebrauch des Bekenntnisses zu beachten ist. Unter Gebrauch wäre die jeweilige Wiederholung des Bekenntnisses und die Einführung junger Menschen zum actus fidei zu verstehen. Das Bekenntnis war als ein durch Gottes Wort hervorgerufenes Reden des Menschen erkannt. Dieses Wort Gottes ist aber kein Wort, das irgendwann und damit ein für alle

Male gesprochen ist, sondern es ist das die Welt schaffende und sie erhaltende Wort. So wie dieses Wort sich selbst gleich bleibt, will es das auch von der Antwort des Menschen. Der Mensch hört kein anderes Wort als nur dieses und kann dann auch in seiner Antwort nur eins sagen. Wenn die Kirche dazu übergegangen ist, dieses eine, das die Antwort auf Gottes Anrede darstellen soll, zu formulieren, so ist der Sinn solcher Formel nicht der, den einen nur möglichen, adäquaten menschlichen Ausdruck wiederzugeben und ihn für alle Zeiten geprägt sein zu lassen. Es war ebenfalls schon ausgeführt, daß alle Formulierungen des Bekenntnisses eine Darlegung des von Gott selber für das Bekenntnis gegebenen adäquaten Namens Jesus Christus sind. Gerade diese Beschränkung jedes formulierten Bekenntnisses zeigt uns, daß kein Bekannthaben jemals die ganze dem Wort Gottes entsprechende Antwort des Menschen gewesen ist. So hat die Gemeinde, die die Predigt gehört hat, niemals zu befürchten, wenn sie ihre Antwort auf die Predigt in ihrem Glaubensliede singt oder in ihrem Glaubensbekenntnis spricht, damit alles gesagt zu haben. Sie wird deswegen immer darum zu bitten haben, daß ihr Bekenntnis ein völligeres werde, oder, wo sie diese Bitte noch nicht kennt, darum, daß sie zu der Einsicht geführt werden möge, wie nötig es ist, eine Antwort der Gemeinde auf das gehörte Wort Gottes auszusprechen.

Nur um ihrer selbst willen hat die Gemeinde so zu bitten, also ohne Seitenblick auf die Häretiker oder die, deren Bekenntnis eine Verleugnung Gottes ist. Denn nur zu G o t t und vor i h m bekennt sich die Kirche, die Gott selber zur Hörerin seines Wortes macht. Infolgedessen hat der gottesdienstliche Gebrauch des Bekenntnisses sein Recht durch den Gottesdienst und nicht dadurch, daß Menschen Gott zu verteidigen gedenken.

So wie der erste Gebrauch des Glaubensbekenntnisses ein Reden des Menschen darstellt, wie es der bestimmten Situation gegenüber gemäß ist, so ergibt sich der zweite Gebrauch ebenfalls aus einer ganz bestimmten Situation, nämlich der, die durch die Verantwortung gegenüber den jungen Menschen und denen, die Christen werden wollen, gekennzeichnet ist. Brachte die erste Lage ein gewisses Betonen des Bekenntnisses mit sich, so muß dies in der nunmehr noch zu bedenkenden Lage zurücktreten gegenüber der Erwägung, daß es jetzt von dem Wort Gottes zu reden gilt als von dem, das sich in Gesetz und Evangelium hören läßt. Mit dem Unterscheiden des zweifachen Bekenntnisgebrauches soll nicht etwa ausgesprochen sein, daß es eine Lage geben könnte, in der für den Menschen das im

Gesetz gesprochene Wort Gottes nicht gehört zu werden brauchte. Aber es ist ein anderes, ob man zu Christen spricht oder zu denen, die es werden wollen.

„Drei Dinge sind einem Menschen not zu wissen, daß er selig werde: das erste, daß er wisse, was er tun und lassen soll" (damit ist auf das Gesetz als die hier zu erwartende Antwort hingewiesen), „zum andern, wenn er nun siehet, daß er es nicht tun noch lassen kann aus eigenen Kräften" (damit wird die Vorbereitung, die das Gesetz mit uns auf den Glauben hin durch die Erkenntnis unsrer Sünde hält, und die Stellung des Gesetzes unmittelbar vor dem Glauben angegeben), „daß er wisse, wo er's nehmen, suchen und finden soll, damit er dasselbige tun und lassen möge" (der Glaube ist hier noch nicht gleich als Quelle des Nebenmüssens vom Glauben angegeben, sondern grundlegend als der Akt Gottes, in dem er den Sünder gerecht spricht), „zum dritten, daß er wisse, wie er es suchen und holen soll" (dies weist dem Vaterunser die ihm hier gebührende Stelle an). (E. A. 22, 4.) Durch das credo wird der Dekalog zum Ausdruck für die tägliche Buße und das Vaterunser zum Ausdruck für die aus dem Glauben fließende Betätigung eines neuen Lebens. So stark beeinflußt hier das Bekenntnis die Anordnung des Katechismusstoffes, daß es seinen Ausgangspunkt zum beherrschenden Mittelpunkt des Katechismus macht, wenn das Bekenntnis das Bekenntnis des im Glaubensakt gerechtfertigten Menschen ist. Man würde nicht mehr von dem zweiten Gebrauch des Bekenntnisses reden, wenn man seinen Einfluß auf die Anordnung des Katechismusstoffes als eine Angelegenheit der Systematik ansieht.

Mit dem Katechismusunterricht hat die Kirche keine systematischen Bedürfnisse zu erfüllen. Das bleibt Aufgabe der Theologie. Sondern sie hat durch ihn und in ihm darzustellen, daß sie sich als die communio sanctorum glaubt und als solche auf das gehörte Wort Gottes im Bekenntnis ihre laute Antwort gibt. Das aber läßt sich in dem Unterricht nur dadurch zum Ausdruck bringen, daß die Kirche ihre dogmata lehrt. Dieses Lehren (profiteri) — (ein Wort, das sich deutsch gar nicht wiedergeben läßt; es bedeutet ein öffentliches Lehren, das aber nur auf Grund der geglaubten und bekannten Glaubensartikel denkbar ist und nicht die ratio als seinen Ursprung hat) ist, weil sein Lehrgegenstand die dogmata sind, die die Kirche bildet, kein Lehren um der dogmata willen, sondern hat das Ziel, zu zeigen, daß die dogmata nicht auf sich selbst weisen, sondern auf ihren Ursprung. Dieser Ursprung ist, weil nur die Kirche und zwar die hörende Kirche die dogmata bildet, eben dort zu suchen, wo die

hörende Kirche ihren Glauben bekennt. Darum will die Kirche zu diesem ihrem Bekenntnis alle ihre Glieder führen. Das ist wahrlich kein systematisches Interesse, das ist auch keine Einführung in ein starres Lehrgebäude oder in ein dogmatisches Christentum in dem Sinn einer Übernahme von Dogmen zur Bestätigung der Rechtgläubigkeit. Mit ihrer katechetischen Unterweisung hat die Kirche den Weg zu den articuli fidei nicht über die dogmata zu nehmen. Die Verantwortung der Kirche ihrem Bekenntnis gegenüber ist vielmehr Grund und Ursache für die katechetische Unterweisung und bedingt hier den zweiten Gebrauch des Bekenntnisses.

Wird man so als die Aufgabe des katechetischen Unterrichtes die Einführung der Katechumenen in das Bekenntnis der Kirche bezeichnen müssen, so kann das nur heißen, daß die Kirche in diesem Unterricht ihre eigene Buße zur Erkenntnis der Sünde übt und in dem credo sich ganz auf die Gnade stützt, um dann im Vaterunser darum zu bitten, daß, so wie sie selbst den Geist der Kindschaft erhalten zu haben glaubt, auch die vom Heiligen Geist belehrt werden möchten, die durch ihre Teilnahme am Unterricht Zeugen der bekennenden Kirche waren. Auch hier kann nur das Gleiche wie für alle Tätigkeit der Kirche gelten: „Wer nun mich bekennet vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater."

Soziale Arbeit und christliche Verantwortung

Vortrag gehalten auf der 60. Tagung des Landesverbandes für Innere Mission in Hannover.

Von

Karl Stoevesandt

An die Erörterung über soziale Fürsorge kann man als Geschichtsforscher herantreten, als Philosoph, als Theologe oder als Jurist. Ich kann es nur als Arzt tun, als einer, der selber jahrelang Fürsorgearzt war und der als praktischer Arzt ständig mit sozialer Not zu kämpfen hat, aber dann doch auch als einer, der über den Maßstab seines Berufes hinaus sich bemüht, die Ewigkeit, das „Ganz Andere" auf dies alles sein Licht fallen zu lassen. Wieso man da mit den verschiedenen Denkformen durchkommt, wie weit sie Anlaß und Stoß-

kraft geben, sich der Arbeit für andere zu widmen, ohne an den eigenen Gewinn dabei zu denken, das möchte ich zu besprechen versuchen.

Auf diese Erde gestellt sein, heißt kämpfen. Dadurch, daß man Christ ist, hat man es in diesem Kampf nicht leichter, sondern schwerer. Denn die Gegensätze vergrößern und verschärfen sich dadurch, daß man sich auf die Seite Gottes stellen möchte. Das Christentum kämpft mit der Sünde des Menschen; die Innere Mission hat ganz besonders den Kampf mit den Schäden unserer Zivilisation aufgenommen. Diese Schäden sind nicht einfach Nachlässigkeiten eines gegenüber seinen Begierden schwach gewordenen Geschlechtes, sondern hinter ihnen steht eine Macht. Frühere Zeiten benannten diese Macht persönlich, sie nannten sie den Teufel. Uns liegt solche Personifizierung nicht mehr; aber die Sache, eben diese Macht, bleibt dieselbe. Wir nennen sie heute wohl die materialistische Weltauffassung, der die zweite Hälfte des vergangenen Jahrhunderts erlegen ist. Diese Denkweise hat uns auf vielen Gebieten alle beschlichen. Wir stoßen immer wieder in uns selbst auf die Macht dieser Gedanken. Um es gleich deutlich im Hinblick auf unser Thema zu sagen: Ob es sich um Prostitution, Verwahrlosung, Alkoholismus, Entfremdung von der Kirche handelt, immer sehen wir dahinter eine Entschuldigung, eine Rechtfertigung stehen, das ist die Anlage des Menschen, die nun mal so ist, daß er solche Bahnen gegangen ist; das ist die Umwelt, die diese Anlage unterstützte. Dadurch aber hört es für viele auf, ein sittlicher Fehler zu sein. Das sind Folgen der naturwissenschaftlichen Denkweise. Denn die Naturwissenschaft hat, nachdem sie mit der einfachen Beschreibung und Ordnung der Lebewesen in Klassen und Arten leidlich fertig geworden war, diese Lehre der „Anlage schon im Keim" als ihren Schlußstein zu einem mächtigen, in sich zwingenden Gedankengebäude ausgebaut.

W i r glauben an die absolute Macht des Christentums. Der Naturwissenschaftler, der Biologe — und das sind wir heute bis zu einem gewissen Grade alle — hält seine Lehre auch für absolute Wahrheit. Wenn sie drüben ein Dogma im Christentum verlachen, dann können wir ihnen dasselbe zurückgeben. Jede Weltanschauung neigt ja dazu, zu festen Gesetzen zu kommen, die dann auch bei Anschauungen, die sich auf Wissenschaft stützen möchten, dogmenähnliche Form annehmen und entsprechend bei ihren Verfechtern Fanatismus erzeugen. Das Dogma des Biologen sind die Erblichkeitsgesetze. Vorbestimmt ist alles schon, heißt es da. In dem kleinsten Teil des Kernes der Keimzelle liegen die Bausteine fertig, die den künftigen Organismus aufbauen sollen. Das ist nicht etwa — darüber herrscht kein Zweifel —

Hypothese vom Schreibtisch des Naturphilosophen, sondern weitgehend mikroskopisch erweisbar. Und selbstverständlich, nicht der Mensch ist es, der den Bau leitet, sondern in den Bausteinen selber liegt die geheimnisvolle, durch uns zerstörbare, aber nie durch uns lenkbare Kraft, die auch den Bauplan macht, nicht nur für den Körper, sondern auch für die seelischen Fähigkeiten, die Intelligenz und den Charakter. Aus Aristoteles haben sich die heutigen Biologen das Wort für diese Kraft angeeignet, Entelechie, das zu Deutsch heißt: „Das, was sein Ziel in sich selber trägt." Also, um den Ausdruck zu gebrauchen, der jetzt auf vielen Gebieten zu einem Schlagwort geworden ist: Eigengesetzlichkeit! Das bedeutet: nicht Abhängigkeit von Gott, von irgend etwas Jenseitigem, sondern nur von sich selber, von einer in der Natur, also im Diesseits liegenden Bestimmtheit, eben von dem Etwas in diesen Bausteinchen der Keimzelle, ihrer Beziehung zueinander und ihrer Bedeutung aufeinander. Eine christliche Apologetik hat hier wohl Gott in die Biologie — man verzeihe den häßlichen Ausdruck — einschmuggeln wollen als die treibende Kraft, die die Bausteime geformt hat und den Bauplan leitet. Aber das ist eine schlechte Position für Gott. Denn jedesmal, wenn die Naturwissenschaft eine neue ursächliche Erklärung für einen der Vorgänge fand, dann mußte die von der anderen Seite eingeführte Erklärung „Wirken Gottes" weichen, und in den Augen des Biologen war das Christentum, war Gott von neuem blamiert.

Das waren Vorgänge, die sich im Zeitalter Häckels täglich vor dem Forum des zeitunglesenden Publikums abgespielt haben. Da die Biologie sich als die souveräne Wissenschaft fühlte und mit einfach aufweisbaren Gründen kam, so hatte sie die Lacher auf ihrer Seite. Ein gut Teil der Entfremdung vom Christentum ist auf solche falsche Stellungnahme gegenüber der Naturwissenschaft zu schieben.

Wir wollen es glatt zugeben und es deutlich aussprechen, daß die Biologie in sich ein geschlossenes System ist und darum in sich ein Recht hat. Nur nicht absolutes Recht, endgültiges Recht; und darum um das vorzügliche Wort Brunstäds auch hier zu gebrauchen, nicht Eigengesetzlichkeit, sondern Eigengestaltigkeit, deren Ausgestaltung wir nicht stören dürfen, ohne unsere eigene Stellung zu gefährden. Nur als Ganzes wird sich auch die Biologie den großen Gesetzen Gottes einfügen müssen. Damit das aber von uns nicht anmaßend klingt, wollen wir gleich feststellen, daß wir diese Gesetze nicht kennen. Wir dürfen sie nur ahnen. In der Erscheinung Jesu hat sich ein wenig von ihnen der Schleier gelüftet, doch gerade genug, daß wir wissen können: Die Eigengesetzlichkeit der Welt ist nur eine scheinbare und

hat nur Gültigkeit in dem steten Bewußtsein, daß auch sie unter Gott untergeordnet werden muß.

Aber mit solchen Überblicken aus der Höhe dürfen wir uns nicht begnügen, sondern wir müssen ganz nüchtern etwas tiefer in die Denkweise der Biologie einzudringen versuchen. Die gegebenen Bausteinchen in der Zelle sind so zahlreich und in ihrer Zusammenfügbarkeit so mannigfaltig, daß sie vorgestellt werden können als Mosaiksteinchen, aus denen der Künstler die allerverschiedensten Bilder formen kann. So entsteht immer Neues, nie Dagewesenes, nie ganz in dieser Form Wiederkehrendes, vom Genie bis zum angeborenen Schwachsinn, von der Selbstlosigkeit bis zum Verbrechertum. Aber das Wesen der kleinen Mosaiksteinchen bleibt ganz dasselbe, wenigstens in den für uns übersehbaren Zeiten, also sagen wir von den alten Ägyptern vor 5000 Jahren, deren Kunst und deren aufs Unendliche eingestellte Religion wir bestaunen, bis auf uns. Wir können hier nicht auf die Frage der Vererbung erworbener Eigenschaften eingehen, weil das ein kompliziertes wissenschaftliches Problem ist. Aber praktisch können wir ruhig sagen: eine einfache Vererbung dessen, was eine Generation sich an einer neuen Fähigkeit erworben hat, auf dem Wege der Keimzellen gibt es nicht. Dadurch, daß ich meinen Körper kräftige, haben meine Kinder noch keine gute Muskulatur. Sie müssen selber ans Turnreck. Gerade so ist es mit sittlichen Eigenschaften. Die Tugend ist leider nicht erblich. Zum Glück auch nicht das Verbrechen als solches. Erblich ist nur die Anlage, d. h. die Möglichkeit, auf die Umwelt so oder so zu reagieren.

Hier stößt man auf zwei gewöhnliche Mißverständnisse. Die Meinung von der Vererbbarkeit einer eben erworbenen Fähigkeit hat vielfach einem naiven Fortschrittsgedanken Vorschub geleistet, besonders im populären Marxismus, als könne es gelingen, durch Unterricht und Bildung in einer Bevölkerung sehr rasch Talente und politische und wirtschaftliche Einsicht zu züchten. Jedem kommt hier das Wort Darwins von der Zuchtwahl in den Sinn, das stark auf die Tagesfragen, z. B. der Volksschule, eingewirkt hat. Man lebte wohl der Vorstellung, daß, wenn es nur gelänge, einer breiten Masse der Bevölkerung ein genügendes Maß Bildung beizubringen, schon die nächste Generation etwas viel Tüchtigeres und etwas für den Klassenkampf Geeigneteres sei. In der Tierzucht gelingt das in einer Herde dadurch, daß man Untaugliches ohne weiteres ausmerzen kann. In der Bevölkerung trachtete man statt dessen durch den Neomalthusianismus, grob ausgedrückt durch das Zweikindersystem, darnach, einen Ausgleich zu schaffen, indem es möglich sein würde, diesen beiden

Kindern den vollen Besitz der geistigen Höhe der Zeit mit auf den Weg zu geben, so daß dann mit einem Schlage die bürgerliche Gesellschaft einer ausgesuchten Herde gliche, die sich mit einiger Aufmerksamkeit der Behörden auch so halten lassen müsse. Ich brauche kaum auszuführen, daß das biologisch ein Unding ist.

Das andere Mißverständnis besagt, als liege alles im Menschen von vornherein fest in einer erdrückenden, rein materiellen Prädestination. Damit wäre jeder Versuch einer Erziehung sinnlos. Es gibt sicherlich solche Dinge, die dem oberflächlichen Betrachter diese Vorstellung zu beweisen scheinen. Einem ganz unmusikalischen Menschen können so viel Quinten, Quarten und Terzen vorgespielt werden, wie man will, er lernt sie doch nie unterscheiden. Ein Rot-Grün-Blinder — vier Prozent der Bevölkerung sind rot-grün-blind — lernt auch bei der fleißigsten Übung nicht, ein rotes Licht von einem grünen im Eisenbahnbetrieb oder in der Schiffahrt zu unterscheiden. Von solchen Beispielen aus hören wir noch jetzt aufgeklärte Menschen vom „geborenen Verbrecher" reden, der es unter allen Umständen wird trotz aller auch frühzeitigster Erziehungsversuche. Diese Vorstellung weitet sich dann zu einem allgemeinen Aburteil über alle soziale Arbeit aus in der äußerst bequemen Meinung: „Es nützt ja doch alles nichts; laßt die Menschen ganz verkommen, die nichts taugen; das Mittelalter hat die Taugenichtse auch kurzerhand am Galgen aufgeknüpft, dann war man sie los. Ihr von der Arbeit der christlichen Nächstenliebe erreicht nichts außer einer Verschlechterung der Rasse, indem ihr der nützlichen Ausmerzung der schlechten Erbmasse entgegenwirkt."

Vielleicht hören wir von Behörden und ernsthaften Mitarbeitern in unseren Parlamenten diese Meinung nicht mehr; aber in der breiten Masse, mit der wir etwa über unsere Arbeit sprechen, begegnen wir ihr noch vielfach, und gerade belegt mit irgendwelchen biologischen Scheinbeweisen.

Da möchte ich nun jedem, der da verteidigend und klärend wirken muß, ein biologisches Beispiel an die Hand geben, das sehr klar die Einwirkung der Umwelt, für unser Thema also die entscheidende Wichtigkeit fürsorgerischer Tätigkeit, erweist.

Es gibt eine Primelart, die in der üblichen Außentemperatur von rund 15° rot blüht. Bringt man Abkömmlinge dieser Primel als kleine, noch nicht blühende Pflänzchen in ein Gewächshaus von 33° Temperatur, dann bekommen sie weiße Blüten, und alle ihre Nachkommen ebenso, solange sie bei 33° gehalten werden. Bringt man irgendeine Generation, die zehnte oder zwanzigste, wieder in 15°, dann blüht sie sofort wieder rot, ebenfalls mit allen ihren Nach-

kommen, solange sie bei 15° leben. Dies Experiment läßt sich beliebig oft mit demselben Erfolge wiederholen. Das bedeutet also, daß in der Erbmasse, in der Anlage nicht die Eigenschaft rot oder weiß festliegt, sondern nur die Fähigkeit, auf die wechselnden äußeren Verhältnisse verschieden, wenn auch darin wieder bestimmt und nicht einfach nach freier Wahl, zu antworten.

Nennen wir nun einmal rot böse und weiß gut, so wissen wir sofort, daß es nicht darauf ankommt, die Erbanlage zu ändern — das können wir ja doch nicht —, sondern darauf kommt es an, die Umwelt so zu gestalten, daß Weiß, also Gut, sich entwickeln kann; die Umwelt, d. h. also die häusliche, die soziale Umgebung, die Erziehung, den Unterricht, die Lektüre und die Vergnügungen.

In diesem Beispiel der Primel liegt die Sache äußerst einfach, weil es sich nur um e i n e n Umweltfaktor, die Temperatur, handelt. In der Behandlung eines Kindes, das weiß jeder, bedarf es dauernd der sorgfältigsten Prüfung, was da als günstiger Einfluß anzusehen ist. Wie schwierig und wie wechselnd das nach den Einzelfällen auch sein mag, grundsätzlich lehrt uns dies Beispiel, daß überhaupt erst die Umwelt aus den fest gegebenen Anlagen das macht, was im Erscheinungsbild des erwachsenen Menschen seinen Charakter ausmacht. Doch müssen wir auch da bescheiden sein und unsere Grenzen anerkennen. Wir haben ja gesehen, daß es bis jetzt wenigstens keine Möglichkeit gibt, den Unmusikalischen oder Farbenblinden musikalische Intervalle oder Farbenunterschiede zu lehren. So mag es ja auch Verbrecheranlagen oder andere asoziale Erbmassen geben, die unter allen Umständen zutage treten, so gut wir ihnen die Bedingungen auch von Jugend auf machen, ebenso wie es geniale Begabungen gibt, die sich trotz größter Ungunst der Schicksale durchzusetzen vermögen. Wie schon angedeutet, weist uns die andere Schwierigkeit fast noch mehr in die Schranken unserer menschlichen Hilflosigkeit zurück. Denn wie sollen wir mit bloßem biologischen Nachdenken bei so schwierigen Dingen wie einer Charakterbildung es je fertig bringen, die Umstände so zu formen, daß die Anlage zu ihrer günstigsten Entfaltung kommen kann? Biologische Gedankengänge sind jedenfalls eine ganz ungeeignete Methodik, an Erziehungsarbeit heranzutreten.

Aus dieser Ohnmacht, die auf unsere Arbeit ertötend wirkt, hilft uns nur etwas ganz anderes, das mit den Gesichtspunkten Vererbung und Umwelt gar nichts zu tun hat. Das hat uns im vergangenen Jahrhundert, eben dem materialistisch-biologischen, am eindrücklichsten Bodelschwingh gelehrt. Er glaubte an eine gute beeinflußbare Anlage in jedem Menschen, auch dem scheinbar unwürdigsten, auch in den

in ihrem Nervensystem am schwersten Geschädigten, den Epileptikern, die sich überall als die unsozialsten erwiesen, als die, die am wenigsten imstande waren, sich der bürgerlichen Ordnung der Arbeit und gegenseitigen Hilfe einzufügen. Aber er glaubte an sie nicht aus biologischen Gründen — so was hätte er weit von sich gewiesen —, sondern er glaubte an sie, weil er an die Güte Gottes glaubte, die allen Geschöpfen irgendeine, wenn auch noch so unvollkommene Antenne gegeben hat, die auf ihn hin eingestellt ist.

Wir kommen nachher auf diesen wichtigsten Punkt zurück. Wir wollen uns erst mit seinen praktischen Folgerungen für die soziale Arbeit befassen. Es darf für uns keinen Menschen geben, den wir als „verloren" bezeichnen, oder wenn schon, dann nur in dem Sinne des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, der eben nicht verloren blieb, sondern wiedergewonnen wurde. Sprach nicht alles dafür, daß er ein verkommener Lump war und, wie wir Ärzte sagen, mit der schlechtesten Prognose? Einer, den man kalt einer geschlossenen Fürsorgeanstalt überwiesen und sich dabei gedünkt hätte, als habe man etwas zur Reinigung der menschlichen Gesellschaft Nützliches getan? Vielleicht ist man selbst in der christlichen Kirche mit dem Ausdruck „die Verlorenen" oft zu rasch bei der Hand gewesen. Unserer ganzen gesetzgeberischen Haltung liegt davon jedenfalls etwas zugrunde, indem man Menschen in Anstalten und Zuchthäuser steckt und sie damit gleichzeitig verwirft. Weil wir in der bürgerlichen Gesellschaft nichts mit ihnen anfangen können, darum lehnen wir sie so leicht völlig ab und sprechen ein endgültiges Urteil über sie.

Der Begriff, unter dem das geschieht, heißt Degeneration, Entartung. Das Wort ist in der Mitte des vorigen Jahrhunderts geprägt, und man stellte sich dabei vor, daß die Bausteinchen in der Keimzelle sozusagen angefault sein könnten, so nämlich, daß die erste Generation nervöses Temperament und Ausschreitungen zeigt, die zweite Epilepsie, Hysterie und Alkoholismus, die dritte Selbstmord, Geisteskrankheit und Verbrechen, die vierte angeborenen Schwachsinn, und damit ist die Geschichte dann aus. Der bekannte Roman von Thomas Mann, die Buddenbrocks, ist ein Typus dieser Auffassung. Vielleicht gibt es einmal einen solchen Stammbaum. Fragt sich nur, wie man ihn zu erklären hat. Die Meinung, daß dies fortschreitende Abwärtssinken in der Keimanlage vorherbestimmt sei, ist sicher nicht richtig. Nirgends finden wir sonst in der Biologie Beispiele dafür. Also irgendeine Vererbungsgesetzlichkeit bedeutet das nicht. Aber das soziale Denken ist durch solche Anschauungen stark beeinflußt worden. Dem Manchestertum mit seinem rücksichtslosen Kampf

ums Dasein, in dem das Tüchtige erblüht und das Untüchtige wegstirbt, liegen diese verkehrten biologischen Meinungen zugrunde. Wir haben heute eine andere Vorstellung davon: Es sind Einwirkungen der Umwelt, die die Individuen verschiedener Generationen nacheinander mehr und mehr herunterkommen lassen. Es braucht nicht immer im Sinne einer sittlichen Entartung zu sein; es ist z. B. viel davon die Rede bei dem Geburtenrückgang. Man hat für Berliner Familien nachgewiesen, daß sie über die vierte Generation nicht hinauskommen. Der Übergang in die Großstadt vernichtet, sei es durch Krankheiten, wo besonders die Geschlechtskrankheiten eine Rolle spielen, sei es durch andere mehr oder minder selbstgewollte Einflüsse, die Nachkommenschaft. Aber ganz besonders ist es ein Umweltfaktor, der das bewirken kann, das ist zunehmender Reichtum, und das besonders im ungünstigen, versuchungsreichen Milieu der Großstadt. Was für Familien haben sich denn durch die Jahrhunderte gleichmäßig tüchtig erhalten? Wenn wir vom Adel absehen, der durch seine ländlichen erdnäheren Verhältnisse, auch vielleicht durch seine starke Inzucht, die keineswegs ein ungünstiges Moment zu sein braucht, anders steht, dann sind es vorwiegend die Familien aus dem Handwerker- und Gelehrtenstand und unter den letzteren ganz hervorragend die Geschlechterfolgen der Pfarrersfamilien, die biologisch standgehalten haben. Ein gesundes Maß von Not und finanzieller Beschränktheit, ein Antrieb zu eigener, zielbewußter, sittlicher Arbeit, das können wir als die Umweltfaktoren aufweisen, die die Kraft der Geschlechter aufrecht erhalten.

Wie wenig auch in schlechtesten, asozialen Verhältnissen die fortschreitende Entartung nachweisbar ist, dafür gibt es als Beleg in der Vererbungswissenschaft eine gründlich durchgearbeitete Familie, die man durch viele Generationen verfolgen konnte. Sie trägt den literarischen Namen „Zero" und ist eine Kesselflicker- oder Vagabundenfamilie aus dem schweizerischen Kanton Tessin. Sie weist eine Unzahl von Verbrechern, Trinkern, Schwindlern und Prostituierten auf. Da sie andere Ehegatten nicht fanden, so heirateten sie unter sich oder unter Familien gleicher Charakterrichtung. Durch Häufung der bösesten Erbanlagen wurden das Unglück und die Kosten für die Allgemeinheit immer größer. Trotzdem, und das ist das, worauf es hier ankommt, sind mehrere Zweige aus dieser Familie zu durchaus ordentlicher, bürgerlicher Stellung aufgestiegen und haben sich als solche einwandfrei in den Geschlechtern gehalten. Es ist eben auch in solchen verkommensten Familien nicht jede Erbanlage schlecht. Heiratet ein Abkömmling eine Frau aus geordneten Verhältnissen, so können sich in glücklicher Mischung seine guten Anlagen zu denen der

Frau addieren, die Umwelt wird für sie günstig, und dann kann aus der nach dem üblichen Urteil hoffnungslosesten Familie sozusagen auf rein biologischem Wege auf einmal doch noch etwas werden. Derartige Familien sind mehrere beschrieben. Mit anderen Worten, wenn wir das Wort Degeneration gelten lassen wollen, so sehen wir da ebenso eine erstaunliche Regeneration. Wir vermeiden daher am besten beide Worte. Es ist merkwürdig, mit welcher — man möchte sagen — Wollust der „Gebildete" des ausgehenden 19. Jahrhunderts an diesem Begriff festgehalten hat. Man hat den Eindruck, als sei es ihm eine Entlastung von eigener Verantwortung gewesen, wenn er sich als einfach wachsende und vergehende Pflanze fühlen und beim Heruntersinken von den geistigen und sittlichen Idealen der guten alten Zeit, wie man etwas mitleidig sagt, hinter ein unabänderliches biologisches Gesetz flüchten konnte. Aber wir müssen das heute als Hirngespinst einer die innerlichsten, nicht naturgesetzlichen Tatsachen verkennenden Zeit bloßstellen, die eben nicht sah, daß da in der Brust des Menschen neben all seinen Anlagen etwas wie ein Verantwortungsgefühl ist, das zu Anlage und Umwelt durchaus nicht passen will. Diese Verantwortung kann nicht von uns genommen werden, denn sie liegt außerhalb der Verstandesüberlegungen, deren sich die Naturwissenschaft allein bedient.

Der der Verantwortung korrespondierende Begriff ist die Sünde. Es ist begreiflich, daß die Naturwissenschaft damit nichts anfangen kann. Aber weil man es in der Pädagogik, in der Rechtsprechung, in der Fürsorge immer mit einer lauten oder leisen Verteidigung des Menschen mit allen Mitteln der Vernunfttaktik zu tun hat — und wer von uns beteiligte sich daran nicht! — müssen wir doch einen Blick darauf werfen, wie etwa das, was eine Religion Sünde nennt, von der Biologie eingeordnet, dem Verständnis und damit einem friedlichen Ausgleich nähergebracht werden kann. Wir dürfen da wohl ganz grob die mit dem Strafgesetzbuch in Konflikt kommenden Verbrechen von den, bürgerlich gesprochen, kleinen und harmlosen Dingen trennen, die gegen die übliche Moral oder auch nur eine feinere ethische Lebensauffassung verstoßen.

Zuerst die letzteren, um die sich die Biologie überhaupt kaum kümmern wird, die die Selbstverständlichkeiten sind, die in jeder menschlichen Gesellschaft einen breiten Raum einnehmen. Es sind, wie man gleich verzeihend sagt, die Schwächen der Menschen im Gegensatz zur Charakterfestigkeit. Das Wort Schwäche heißt in der medizinischen Sprache Asthenie, und jedem ist das Wort in „Neurasthenie", Schwäche des Nervensystems, des Willens, geläufig. Das

Wort hat im Laienmunde einen etwas geringschätzigen Beigeschmack bekommen und klingt bei den Ärzten leicht nach Krankheit. Beides ist nicht richtig und bedarf einer Einschränkung. Es ist eine konstitutionelle Variante, eine vom Durchschnittstypus etwas abweichende Anlage, die noch keine Minderwertigkeit in sich zu schließen braucht. Wir meinen nicht nur die ängstlichen, schreckhaften, leicht aufbrausenden Leute, sondern alle die, die ein besonders fein ansprechendes Nervensystem haben, sowie ein modernes Grammophon feinere Nuancen der Stimme wiedergibt als die ersten Modelle dieser Erfindung. Aber der feinere Apparat ist leichter verletzbar, leichter aus seinem Gleichgewicht zu bringen. Wir sind dem Worte „nervös" soeben schon in der Reihenfolge der Degenerationstypen begegnet. Es stellt eine Entwicklungsform des Menschen dar, in der zum mindesten wir Großstädter uns in unserem technischen Zeitalter bis zu einem gewissen Grade alle befinden. Es wird von uns eine Gewandtheit und Quickheit der Auffassung gefordert, eine Feinfühligkeit für die Unsumme der täglich auf uns einstürmenden Neuigkeiten, ein Einschalten und Umschalten in jedem Augenblick. Das kann nur ein bewegliches und ungeheuer eindrucksfähiges Nervensystem leisten, dessen Kehrseite eben das ist, was wir bedauernd und abwertend als nervös bezeichnen. In der Sprache der Erblichkeitslehre ausgedrückt ist es eine Hochzucht von besonderen Eigenschaften, die dem Großstadtmenschen erst seine mannigfaltige Leistungsfähigkeit verleiht. Das ist zweifellos etwas Gutes und Wertvolles. Aber einen Strich weiter nach dem Düsteren hin wird das Bild schon entstellt. Aus der Offenheit für alle Eindrücke der Außenwelt entsteht gar leicht die mangelnde Widerstandsfähigkeit gegen sie, aus der leichten Anstoßbarkeit die Gefahr des Umfallens. Medizinisch sagt man: Aus der Neurose als leichter und zweckmäßiger Reaktionsfähigkeit wird bei etwas ungünstigerer Zusammenstellung der Eigenschaften die Psychopathie, die wir am besten mit Haltlosigkeit übersetzen. Da kommt dann all das Nachgeben an Alkohol und Wirtshaus, Zigaretten, Nachtcafé und Schlimmeres, dem wir einen großen Teil der Großstadtbewohner und besonders ihrer Jugend hingegeben sehen, trotz etwa noch durchaus zufriedenstellender Berufsarbeit, bis dann auch diese vermindert und in geschäftlichen Versuchungen in gefährliche Bahnen geleitet wird. Wenn man genau zusieht, hören die einfachen Gegensätze von Gut und Böse auf, und es erscheinen zahllose Übergänge, die das Urteil erschweren.

Es folgt daraus: Für biologische Betrachtungen liegt das Wertvolle und das Minderwertige, das Nützliche und das Schädliche, gut und böse nahe beieinander. Der Zeitcharakter f o r d e r t den rasch reagie-

renden Menschen mit nicht zu großen Hemmungen; er fördert auch den, bei dem die Hemmungen bis zu einem gefährlichen Grad versinken. Mit diesen hat unsere Fürsorgearbeit es in hervorragendem Maße zu tun, seit Wicherns erster stadtmissionarischer Arbeit, in jedem Jungmänner- und Jungmädchenverein. Wo liegt die Grenze zwischen guter Reaktionsfähigkeit und Haltlosigkeit? Von einem ganz anderen und höheren Standpunkt aus wird man antworten: Die Grenze ist darum nicht sichtbar, weil eben alles Menschliche unter dem Gericht steht, weil unser menschliches Gut-Sein darum noch lange nicht auch vor Gott gut ist. Die Biologie kann natürlich mit solchen Betrachtungen nichts anfangen. Es handelt sich auch nur darum, festzustellen, daß die Naturwissenschaft, die weltanschauungsbildend und alle Dinge klärend auftrat, gerade an diesem wesentlichsten Punkte, dem Sittlichen, am deutlichsten stranden mußte, indem sie nur zu Relativem, Verschwimmendem kommt, an dem kein Halt zu gewinnen ist.

Dieser Gedankengang ist mir so wichtig, daß ich daneben eine biologische Erläuterung des Verbrechers ruhig unterlassen könnte. Immerhin sei es kurz angedeutet: Ein Biologe würde den Asozialen unserem natürlichen Verständnis etwa folgendermaßen nahe bringen können, wodurch auch wieder die scharf umrissene Linie des Verbrechens als Sünde verschwindet. Den Neandertalschädel, jenen prähistorischen ältesten Menschen, den man in Deutschland aufgefunden hat, hat man zu einem Gesicht rekonstruiert; es ist ein Gesicht geworden, das jeder sofort als ein Verbrechergesicht bezeichnen würde. Er sieht aus wie ein dummdreister Kerl, der haut und sticht, stiehlt und raubt, wo er nur kann. Das waren vermutlich in seinem rauhen Zeitalter die Eigenschaften, die ein treusorgender Vater seiner Kinder haben mußte. Er lebte einsam in menschenarmer Gegend, und wenn er nicht gerade in seiner engsten Sippe diese Fähigkeiten betätigte, dann war er mit seinen Anlagen eine im besten Sinne soziale Persönlichkeit. Heute wäre er im höchsten Grade asozial. Nun werden aber die Einzelteilchen der Erbmasse als weitgehend unveränderlich angenommen. Es könnte also gut sein, daß sich unglücklicherweise die Keimzellenanlagen in einer Familie wieder einmal ähnlich, wenn auch lange nicht in dem vollständigen Maße wie damals zusammenlagern, und einen Menschen des damaligen Zeitcharakters formen. Für die Biologie ist also der Ausdruck Verbrecher im moralischen Sinne unbrauchbar. Dieser Mensch ist ein interessanter Vertreter einer besonderen Gattung, die nur noch selten vorkommt, eben leider zu seinem Schaden und dem seiner Mitmenschen um einige Jahrtausende zu spät geboren. Er paßt nicht hinein in unsere Zeit und wird dadurch, reli-

giös gesprochen, sündig, während der vorher besprochene Typus darum Verfehlungen gegen sich und die Allgemeinheit begeht, weil er zu gut, zu vollständig an unsere Zeit angepaßt ist. Diese Erläuterung des Verbrechens ist reichlich drastisch, aber sie ist für die Biologie konsequent, wenn man sich vonseiten der Naturwissenschaft auch wohl hüten würde, solche Folgerungen ganz ernsthaft für den praktischen Gebrauch zu ziehen. Es müßten dann solche Menschen nicht in Zuchthäuser, sondern zur Ausstellung in zoologische Gärten oder Museen kommen.

Wir sehen, wie biologische Erklärungen sich festlaufen müssen und stellen nochmals fest, daß man Erziehungsarbeit nicht auf naturwissenschaftliche Weltanschauung gründen kann. Denn in ihr wird die Sünde in ihrer Einzelausprägung etwas Relatives, etwas nach der Zeitlage zu Beurteilendes. Jesus räumt mit seinem „Ich aber sage euch" mit dieser Einstellung gründlich auf. Da wird nicht nach Einzelsünden gefragt, die man verzeihen, bekämpfen und beseitigen sollte, sondern es geht um die Sündhaftigkeit des Menschen und der gesamten Schöpfungswelt, die damit als dem Tode verfallen preisgegeben wird. Nur das Reich Gottes als Richtung und Ziel nimmt uns aus dem Zusammenhang der Biologie heraus.

Trotzdem bleibt die Biologie da. Sie hat sich sogar ein praktisches Gebiet geschaffen, in dem sie weitgehend Alleinherrscherin ist. Das ist das öffentliche Fürsorgewesen. Ich weiß, daß das eine etwas scharfe Formulierung ist. Aber nur so kommen wir zu einer Klarheit, wenn wir deutlich sagen: Die Idee der rein staatlichen Fürsorge ist eine biologische. Ihr Ziel ist eine möglichst große allgemeine menschliche Wohlfahrt. Sie rechnet nicht einseitig nur mit der Anlage, indem sie etwa spartanisch alles Minderwertige einfach ausmerzt, sondern nach den verständigen Grundsätzen, die wir vorher besprochen haben, gerade auch mit den Umweltfaktoren, die die Anlagen zu einer möglichst günstigen Ausprägung kommen lassen sollen. Die großen Schäden: Prostitution, Trunksucht, Verwahrlosung, Verbrechen sind Störungen im sozialen Gleichgewicht, wie sie Gleichgewichtsstörungen auch in dem Schädling selber sind. Da wir alle auch die ungünstigen Anlagen in irgend einer Quantität und Form in uns haben, so ist alle bürgerliche Fürsorgearbeit zu Nutz und Frommen der Allgemeinheit und unserer selbst und darum großer Opfer und starker Arbeit wert. So befassen sich viele unserer Besten freiwillig oder berufsmäßig damit, die Presse öffnet dem bereitwillig ihre Spalten, und der zurückhaltende Steuerzahler trägt beinahe gern sein Scherflein dazu bei.

Das Mittel und der Beweggrund dazu ist ursprünglich nicht Liebe sondern Zweckmäßigkeit, die möglichst große Brauchbarkeit aller Glieder erzielen möchte. Daß es auch möglichst wenig Kosten verursachen muß, ist leider ein Pferdefuß dieser Arbeit. Sparsamkeit und Billigkeit erhöhen aber wiederum den ökonomischen Nutzeffekt. Zur Erläuterung nur ein kurzes Beispiel aus der Tuberkulosenfürsorge der Landesversicherungsanstalten. Der Schwindsüchtige kommt leicht in die Gefahr, Rentenempfänger und damit eine Last für die Versicherung zu werden. Aus praktischen, versicherungstechnischen Gründen ist man daher auf den Gedanken gekommen, den Kranken in eine Heilstätte zu schicken, um ihn wieder längere Zeit arbeitsfähig und damit zu einem zahlenden Glied der Versicherungsanstalt statt einem empfangenden zu machen. Daß dabei eine Hilfe für den Kranken herausprang, war ein schöner Gedanke, aber nicht der vor dem Gesetz geltende Gesichtspunkt. Denn noch heute ist die Versicherungsanstalt nicht verpflichtet, eine Kur zu gewähren, sobald es im Interesse des Kranken ist; es ist ihrem freien Willen anheimgestellt, und zwar gesetzlich dadurch beschränkt, ob es im Interesse der Versicherung, also letzten Endes in einem finanziellen Interesse liegt. Dazu gehört aber nicht ein liebevoll fürsorgliches Eingehen auf den Kranken, sondern eine scharf nachdenkende Untersuchung des Arztes, der die Chancen abwägt. Da laufen Fehler unter, und um diese wettzumachen, wurden die Fürsorgestellen gegründet. Der Heilerfolg sollte dadurch gesichert und durch Verhütung der Ansteckung in der Familie finanziell möglichst nutzbar gemacht werden. Andere Gesichtspunkte sind für den Staat in der Tat bis jetzt nicht angängig. Sonst müßten die Gesetze von Grund auf anders aufgebaut und mit anderem geistigen Inhalt gefüllt werden.

Der Altruismus, die Nächstenliebe, ist dieser andere geistige Inhalt, der die Menschen schon lange vor der zielbewußten öffentlichen Fürsorge in mannigfaltigen Vereinen zum Wohltun zusammengeführt hatte. Der warme Instinkt des Mitfühlens, den wir bei unseren biologischen Betrachtungen überhaupt noch nicht Gelegenheit hatten zu erwähnen, ist hier die Triebfeder und gehört zu dem Besten, was wir als Menschen aufzuweisen haben. Ich möchte hier ausdrücklich den landläufigen Ausdruck ablehnen, daß die Nächstenliebe der „göttliche Funke" in uns sei. Naturwissenschaftlich muß man feststellen, daß auch bei den Tieren Nächstenliebe im schönsten Sinne des Wortes nachzuweisen ist. Sie fängt bei dem einfachsten Instinkt der Mutterliebe an und gleitet hinüber zum Prinzip der gegenseitigen Hilfe in der Natur, die ja schon zu Darwins Zeiten im Gegensatz zu seinem Kampf ums

Dasein beinahe zu einem Schlagwort erhoben wurde. An dieser ganz natürlichen Eigenschaft haben wir Menschen in der höchsten Entfaltung teil, noch dazu gereinigt durch Erziehung und gefestigt durch uralte Sittengesetze. Damit läßt sich nun in der Tat soziale Arbeit bedeutend bessermachen. Denn die kalte ökonomische Abwägung muß immer wieder Bitterkeit und das Gefühl der Ungerechtigkeit erzeugen, weil ja der von der Fürsorge Betroffene nicht Berechnung seines Falles sucht, sondern einfach Hilfe. Das Helfenwollen aus hingebender Liebe kommt in der privaten Wohltätigkeit, so gut und sachlich sie auch organisiert sein mag, dem entgegen, was der Notleidende in allererster Linie braucht.

Da ist die Stoßkraft dieser Richtung der sozialen Arbeit, und sie hat viel Segen gestiftet. Besonders denke ich daran, daß sie es war, die an vielen Punkten im vergangenen Jahrhundert die ersten Erfahrungen für die staatliche Wohlfahrtspflege gesammelt hat. Der Name Sozialbeamter ist recht neuen Datums. Der Staat hat gern zu Anfang die in der humanen Wohltätigkeit ausgebildeten Kräfte in seine Arbeit übernommen, weil dem Beamten als solchem die Ausbildung dafür fehlt. Diese Menschen waren es, die zuerst bei den Behörden die Arbeit organisierten, und ihnen ist es zu danken, daß die in der Idee der staatlichen Fürsorge liegenden Schärfen oft ausgeglichen und unsichtbar gemacht sind. Beschämend ist nur, wie klein immer die Schicht der Träger dieser Art Wohltätigkeit war. Das ist ja gerade die Klage der Gegenwart, daß es hier keinen Nachwuchs gibt, und die jetzt reich Gewordenen dieser Arbeit der Liebe nur allzu wenig Verständnis entgegenbringen.

Hier ist der springende Punkt, wo wir an die Schranken der humanitären Wohltätigkeit kommen. Liegt es nicht im Wesen des Menschen, im Wesen auch der menschlichen Liebe, daß sie ihr Kapital aufzehren, daß sie gegenüber der Unmasse der Not einmal lahm werden muß? Wie drängt es wohl jeden jungen tüchtigen Menschen, seine Ideale zu verwirklichen und helfend und bessernd die Schäden seiner Zeit anzugreifen! Wie deutlich sieht er die Fehler der vorigen Generation! Und wenn er sich auch der Schwierigkeiten bewußt ist, so fühlt er ja doch ungebrochene Kraft in sich, die ihm das Gelingen geben muß. Aber die Hemmungen und Rückschläge bleiben nicht aus. So wird der junge Mensch mit der Arbeit erfahrener und älter; vernünftige Überlegung schiebt sich ein, wo früher nur der Wille zum Handeln war. Das macht ihn brauchbarer für Kommissionen und Vorstände; denn man kann jetzt mit ihm reden, und er hat gelernt, auch Gegengründe zu hören. Hatte er früher eine Weltanschauung, so hat er jetzt eine

Lebensauffassung. Mit der Zeit kränkelt ihn schließlich auch die Biologie an, er lernt das Elend als natürliche Begleiterscheinung der menschlichen Gesellschaft hinnehmen und weiß, daß auch das irgendwie seine Bedeutung hat, und daß es darum bestehen bleiben wird; er lernt das Laster als Abweichung vom Normalen begreifen und wird duldsam. So wird er alt und arbeitet weiter im gleichmäßigen Gang seiner Akten, wobei noch genug Gutes herauskommen mag. Tout comprendre c'est tout pardonner. (Alles verstehen heißt alles verzeihen.) Weil alles relativ und alles in seinen Begriffen und in seinem Zustand schwankend ist, so wird alle Arbeit hoffnungslos, weil ihr ein ganzer Erfolg doch versagt ist.

Es ist nicht theoretische Überlegung, die mich das aussprechen läßt. Ich war selber lange Fürsorgearzt für Tuberkulose; ich muß als Arzt unendlich oft die Hände in den Schoß legen, weil meine Maßnahmen und ebenso die der sozialen Einrichtungen versagen. Jede Fürsorgerin, jeder Stadtmissionar, jeder Pfarrer wird täglich von der Fülle sozialer und sittlicher Not erdrückt, gegen die die eigene Kraft und die der öffentlichen oder privaten Einrichtungen nicht ausreicht. Geht es uns nicht allen so, daß wir uns auf den Abend freuen, wo wir im Kreise unserer Häuslichkeit dies alles vergessen können, auf die Ferien, in denen das einmal zurücktritt, auf den Schlaf, in dem das alles versinkt? Das ist menschlich verständlich und menschlich berechtigt, und tröstend steht über dem allen das Goethewort: „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen." Aber können wir es mit unserem Körper und unserer Seele aushalten, uns immer strebend zu bemühen? Sind nicht alle, die in der Arbeit der Liebe stehen, die jahrelang Mißerfolge auf Mißerfolge buchen mußten und daneben nur wenig erquickendes Gelingen sahen, in der Gefahr, lahm und müde zu werden? Ich möchte nicht den Eindruck erwecken, als wollte ich verkennen, daß wir da prachtvolle, liebenswerte Menschen sehen, deren Temperament und Charakter ihnen das Durchhalten bis zum Siechtum ermöglicht, so daß ihr helles Licht lange noch zurückleuchtet. Aber wir sehen auch andere, die in dieser schönsten Arbeit verkümmern und denen man es ansieht, daß sie in einer Tretmühle rechtschaffen ihre Pflicht tun. So verstehen wir, daß die soziale Arbeit der humanitären Wohltätigkeit weiten Kreisen nur als ein Tropfen auf einen heißen Stein erscheint. Es lohnt sich also nicht für sie, die Beiträge höher als 1 bis 3 Mk. jährlich zu bemessen.

Da möchten nun wir von der Inneren Mission gern mehr sagen und zeigen können, daß unsere Arbeit größere und sicherere Erfolge zeitigt. Aber in der Beziehung stehen auch wir mit leeren Händen da.

Unsere Arbeit steht unter derselben Hoffnungslosigkeit der menschlichen Begrenzung, in derselben Unsicherheit gegenüber den biologischen Gegebenheiten. Wir wissen von der Sündhaftigkeit der Menschen und können sie nicht beheben. Auch wir müssen uns begnügen, mit der Sünde in ihrer jeweiligen Gestalt zu ringen, der gegenüber doch alle Hoffnung auf Fortschritt und Besserung oder gar endgültige Abstellung der Schäden sinnlos ist. Die Keimanlage bleibt ja in uns wirksam, ohne daß wir je daran etwas ändern können. Die Wissenschaft überläßt uns dieser Unmöglichkeit kalt. Die Nächstenliebe erlahmt. Unsere sozialen Bestrebungen werden zu einem Beruhigungs- und Betäubungsmittel, statt daß sie ein Heilmittel werden. Wir sind eben nur irdene Gefäße, die zerbrechlich und untauglich sind. Was fangen wir mit einem rückfälligen Verbrecher anderes an als die staatliche oder private Fürsorge auch? Wir helfen uns mit ihm durch, so gut es geht, und verlieren vielleicht den Glauben an ihn nicht. Aber nach außen hin ist das kein Erfolg, dessen wir uns rühmen könnten.

Aber dennoch tragen wir einen S c h a t z in unseren irdenen Gefäßen. Wie war doch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter? Nicht darauf, daß dieser Verachtete uns als Beispiel vorgehalten wird, möchte ich den Hauptton legen, sondern wichtiger muß uns der Klang des Nachsatzes sein, der ein Befehl ist: Gehe hin und tue desgleichen! Es wird Gehorsam von uns verlangt, nicht eigene Kraft. Es wird Liebe von uns verlangt, ganz einerlei, ob wir Nächstenliebe besitzen oder nicht; ob wir ein feines Verantwortungsgefühl für unsere Mitmenschen haben, wird gar nicht gefragt. Die Verantwortung wird uns durch den göttlichen Befehl auferlegt. Unbarmherzig, möchte ich sagen, wird uns die Verantwortung auferlegt, zu arbeiten, und zwar vielleicht gar nicht zuerst an anderen, wie unzureichend all unser Unterfangen auch wäre, sondern auch an uns, trotz unserer Anlagen, wie gut oder wie böse sie seien. Und doch mit größter Barmherzigkeit, denn eben dadurch werden wir herausgehoben aus dem schrecklichen biologischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung, von Anlage und Umwelt, von Geburt und Sterben. Quer herunter von oben wird auf das alles ein helles, vernichtendes Schlaglicht geworfen. Der Befehl zum Gehorsam verfolgt uns in den Schlaf und die Erholungsruhe hinein und schlägt uns alle Entschuldigungen, daß wir ja Menschen mit begrenzten Fähigkeiten sind, aus der Hand. Und wenn wir auch noch das Gewissen unter die menschlichen Unvollkommenheitsregungen einordnen wollen, dann geht der Befehl: Gehe hin und tue desgleichen! auch darüber hinweg mit seiner Unerbittlichkeit und Unwiderruflichkeit.

Das ist ein seltsamer Schatz, den wir da in unseren irdenen Gefäßen tragen. Denn der Befehl zum Gehorsam bleibt für uns schwer, und je stärker wir ihn vernehmen, umso deutlicher fühlen wir unseren Widerstand, unser Unvermögen, ihm von uns aus Folge zu leisten. Dieser Lage verleiht das paulinische Wort Ausdruck: Ich elender Mensch, wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes! Es kommt die Verzweiflung des dämonisch im Kloster umgetriebenen Luther über uns: Mea maxima culpa!

Da dürfen wir es nun einfach als eine Erfahrungstatsache hinstellen, die psychologisch nicht analysierbar ist und außerhalb aller menschlichen Berechnung liegt, daß denen, die das ganz tief durchmachen, immer von neuem gerade daran die Barmherzigkeit Gottes aufleuchtet. Sie rettet uns aus dem irdischen Chaos. Unsere Kirche nennt es Gnade, und das ist ein Kapital, das durch alle enttäuschende Arbeit nie aufgebraucht werden kann. Hier knüpfen wir wieder an den Namen Bodelschwingh an, den wir vorher schon erwähnt haben, und da sehen wir an ihm das Erstaunliche, daß die durch Dank gegen erfahrene Barmherzigkeit getriebene Arbeit Erfolge haben kann, die ihresgleichen vergeblich suchen[1]). Die Freude am Erfolg spielt dabei gar keine Rolle. Sie treibt die Arbeit nicht weiter, sondern immer nur der Befehl, der nun nicht mehr feindlich lastend empfunden wird. Auf der anderen Seite spielen die Mißerfolge auch keine Rolle, sie hemmen und lähmen nicht mehr. Was entsteht, ist ein Priestertum, das mitteilen muß, aber nicht vom Eigenen, sondern von diesem Göttlichen; das sucht, wo es bei anderen Offenheit findet, daß sich auch dort der Schatz in das irdene Gefäß ergießen kann. Nicht die Arbeit als solche führt nun zu einem Ziel. Sie bleibt immer menschliches Stückwerk, auch in den besten Händen. Aber in dies Irdische herein kommt als Unvergleichliches von höchster Wirklichkeit die empfangene Barmherzigkeit der Freimachung, der Erlösung vom Irdischen, und auf Grund deren müssen oder dürfen wir weiter geben, nicht als solche, die im Vollbesitze wären, sondern als die Schwachen, die täglich neuer Nahrung bedürfen, so daß sie selber wie die anderen immer von neuem instandgesetzt werden, den Befehl vom Gehorsam zu hören und ihm zu folgen. Gottes Feuer soll brennen, von ihm entzündet und nur von den Menschen durch ihren Ungehorsam nicht immer wieder gelöscht. So will die Kirche, die Innere Mission von sich aus nichts fertig bringen, sie wünscht nur, daß Gott wirken wird. Es ist darum ein müßiger Streit, der die Tatsachen nicht sieht, ob die Predigt des

[1]) Erst nachträglich erfahre ich, daß die Grabinschrift auf Bodelschwinghs Grab lautet: 2. Kor. 4, 1. Weil wir Barmherzigkeit erfahren haben, werden wir nicht müde.

Wortes wichtiger sei oder die praktische Arbeit des Helfens. Beides wirkt nicht als solches das Kommen des Reiches. Es ist vielmehr unsere notgedrungene Betätigung des Gehorsams. Der Wind weht, wo er will; wir hören sein Brausen, aber wissen nicht, von wannen er kommt und wohin er geht. Er, der Geist, wirkt, nicht wir, und es fällt kein Ruhm auf uns.

Wenn vorher von der Kesselflickersippe die Rede war, von der einzelne Zweige wieder auf einen ordentlichen Weg kamen, — was registriert die Erblichkeitslehre? Nur das Faktum, und schiebt es auf glückliche Neumischung der Anlagen. Und was dürfte die Innere Missionsarbeit für sich registrieren? Auch nicht mehr, als daß da Menschen, die von oben her angerührt waren, in den Lebensweg dieser Familie getreten sind. Aber niemand hat die innerste Lebensgeschichte solch eines Vagabunden geschrieben. Bei dem Fürsorgezögling, der gut geraten ist, kann auch der aufmerksamste Hausvater wohl nie sehen, wann, bei welchem Wort, bei welcher Arbeit der Mensch auf einmal von diesem „Ganz Anderen" erfaßt wurde, das das Steuer bei ihm herumwarf. Die Prostituierten können wir medizinisch meist als mit einem Defekt belastet ansehen, der sich vom Gerichtsarzt leicht nachweisen läßt. Der Defekt bleibt, wie auch eine sonstige körperliche Mißbildung nicht wieder verschwindet. Und doch wird uns auch da von Sinnesänderungen berichtet, die medizinisch-biologisch nicht glaubhaft sind, und für die sich darum leicht auch eine irrenärztliche Benennung, eine Einordnung in einen Symptomenkomplex findet. Auch die Trunksucht fassen wir Ärzte nicht als ein Laster auf, sondern als eine Krankheit, einen Defekt mit einer spezifischen Widerstandsunfähigkeit eben an diesem Punkte. Trotz dieses Defektes sehen wir in ungünstigstem Milieu Heilungen, Abkehr von dem Laster. Medizinisch und in sozialer Arbeit werden wir dieser Abkehr als endgültig nie trauen. Aber wir können es glaubend sehen — warum man es denn auch einem Außenstehenden nie beweisen kann —, daß hier eine ganz andere Kraft, eben eine Kraft von oben, im Spiele ist. Der Trinker bekommt ein Verantwortungsgefühl für sich und seine Familie. Er hat den Befehl gehört und hat widerstrebend und niedergeworfen in seinem Elend trotz seines Elendes, Gehorsam gelernt. Und an ihm vollzieht sich dann das Unerklärliche, daß er über sein Elend hinausgeführt wird und die barmherzige Gnade spürt.

Dieser Dreiklang ist es, Befehl, Gehorsam, empfangene Barmherzigkeit, d. h. Gnade, den ein Bodelschwingh besaß, so daß es aus ihm herausleuchtete wie von einem Licht, das nun allen denen leuchtet, die im Hause sind. Für die tägliche Arbeit, die wir tun müssen, so-

lange es Tag ist, hilft das über alle Ermüdung hinweg, und wir sehen es, daß um solche Menschen herum Gott in besonderem Maße das Gedeihen gibt. Ich glaube, wir kommen nun nicht mehr auf den Gedanken, das mit dem Wort„ Erfolge" zu bezeichnen, als wären es unsere menschlichen Erfolge.

„Warum braucht der Arzt die Innere Mission?" So hatte ursprünglich das Thema dieses Vortrages lauten sollen. Ich könnte die andere Frage hinzufügen: „Warum lasse ich überhaupt meinen ärztlichen Beruf dabei verlauten und spreche nicht einfach als Mensch?" Eben darum, weil nur in der Auffassung der sozialen Arbeit, wie sie in der Inneren Mission erstrebt wird, das Allerletzte angeboten wird, das Kraft gibt, die alle anderen Kräfte in Schatten stellt und belanglos erscheinen läßt. Gerade wir Ärzte sind durch unsere Ausbildung in Biologie und Naturwissenschaft mit diesseitigen Gesichtspunkten durchtränkt, so daß unser Stand, der besonders mit den sittlichen und körperlichen Schäden unseres Volkes zu tun hat, oft am wenigsten Sinn für Gesichtspunkte von ganz anderer Seite her hat. Sehr zum Schaden der richtigen Einstellung der sozialen Arbeit. Wir haben überall starken Einfluß auf die Behörden, auf die Ausbildung der Schwesternschaften und Sozialbeamtinnen. Wir stehen an den Krankenbetten der von den sündhaften Begierden Geschlagenen. Wir stehen auch am Sterbebett der tuberkulösen Mutter, wo von Schuld keine Rede ist, nur von entsetzlichem Schicksal. Uns entfällt am ehesten der Mut, wenn wir nicht helfen können, und wir verfallen dann am stärksten der Lethargie des Handelns, als ob wir handelten. „Ut aliquid fieri videatur", damit es scheine, als ob etwas geschähe, ist ein altes Wort der Motivierung eines überflüssigen Rezeptes. Wir müssen uns ganz besonders hindurchtasten zu dem Allertiefsten, dem Bodenlosen, dem Jenseitigen, das sich letzten Endes frei von der Natur weiß. Verantwortlich gemacht durch den Befehl, den Gehorsam und die Gnade, wird uns Beharrlichkeit gegeben, die Hacke nicht aus der Hand zu lassen, die den hoffnungslosen Acker bearbeitet, für den Gott nach seinem Ermessen Ernte oder Mißernte vorgesehen hat. Um es noch einmal wie zu Anfang zu sagen: Unser Leben wird dadurch nicht leichter, sondern schwerer. Aber eine Hilfe dürfen wir uns nehmen. Wir dürfen uns zusammenschließen zu einer Gemeinschaft, und diese haben wir in unseren Kreisen der Inneren Mission, der Kirche, der Christenheit.

Anmerkung: Die hier herangezogenen Begriffe und Probleme finden sich in individualpsychologischem Zusammenhang auch besprochen bei Fritz Künkel, Psychotherapie und Seelsorge, 1. Heft der Sammlung Arzt und Seelsorger, herausgeg. von C. Schweitzer, Verlag von Friedrich Bahn, Schwerin 1925.

Das Geistproblem

(Robert Winkler, Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der systematischen Theologie der Gegenwart. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1926. 32 S. Preis 2 Mark.)

Christliches Leben und theologische Wissenschaft drängen beide, wie der Verfasser in der Einleitung darlegt, dazu, dem 3. Artikel des Glaubensbekenntnisses, der Frage nach dem Geist erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Ein erster historischer Teil zeigt, daß an allen Höhepunkten in der Geschichte des Christentums der Geist als Synthese verstanden worden ist. Der Geist, das *Πνεῦμα*, ist die Klammer zwischen Göttlichem und Menschlichem, ihre Synthese. „Das *Πνεῦμα* haben = Religion haben heißt in dieser Synthese stehen." So ist es bei Paulus, Luther, Schleiermacher. Aber die Synthese ist immer wieder bedroht. Das Göttliche tritt auf die eine Seite und das Menschliche auf die andere, wovon dann falsche Objektivierung und falsche Subjektivierung die unvermeidliche Folge ist. Für beides gibt die Geschichte Beispiele genug an die Hand, für die erste im katholischen System und in der protestantischen Orthodoxie, für die zweite in den Spiritualisten von Montanus bis zur Mystik und in den von Luther so scharf bekämpften Schwarmgeistern. In der Gegenwart erfährt die Synthese, wie sie Schleiermacher gewollt hat und Wobbermin in eindringender Forscherarbeit vertritt, einen schweren Angriff durch Barth und seine Anhänger, die mit ihrer Aufnahme des Kierkegaardschen Gedankens von dem unendlichen qualitativen Unterschiede des Göttlichen und Menschlichen beides auseinanderreißen. Aber die Geschichte will immer wieder auf die Synthese hinaus, wofür Barth selbst in Ausführungen, die die Distanzbetrachtung fallen lassen oder erweichen, unwillkürlich Zeugnis ablegt, und ein Anhänger Barths, Brunner, gibt für die Synthese sogar eine neue Formel: Gott redet, der Mensch hört.

Ein zweiter systematischer Teil bringt die sachliche Erörterung der Synthese. Nur das Verständnis der Religion als Synthese des Göttlichen und Menschlichen bildet den rechten Ausgangspunkt. Von hier aus wird ebenso die objektivierende Auffassung, die Gott zu einem Gegenstand uninteressierten Erkennens macht, vermieden, wie das Abgleiten in einen Subjektivismus verhindert, für den Gott ein bloßes Produkt des menschlichen Bewußtseins ist. In der Synthese sind beide Glieder ursprünglich gesetzt. Daher darf einerseits nicht von dem menschlichen Ich abstrahiert werden, andrerseits ist Gott hier nicht etwas erst nachträglich Hinzugedachtes oder Erschlossenes. Die Synthese wehrt auch der Gefahr des Psychologismus, denn in ihr ist ja eben nicht bloße Ichbestimmtheit, sondern Beziehung auf Gott. Sie ist kein besonderes psychisches Geschehen, das sich sonst von anderen seelischen Vorgängen wie Vorstellen, Fühlen, Wollen unterscheiden lassen müßte, sondern eine Verknüpfung von Sinngehalten. „Das *Πνεῦμα*, die Sinnverbundenheit des Göttlichen und Menschlichen, ist . . . . . das Urphänomen der Religion, mit dem wir alles an ihr, das selbst wir aber nicht erklären können." Weil Sinngehalte in Frage stehen, kann es nicht beim bloßen Erleben bleiben, sondern muß es zu einer Sinndeutung, zu klarer Gedankenbildung kommen. Das bedeutet zwar Sonderung der in der Synthese gesetzten Glieder, aber es darf nicht zu ihrer Isolierung führen. Immer ist die Bezogenheit aufeinander festzuhalten. So wenig jedoch eine Auseinanderreißung der Glieder erlaubt ist, so wenig eine Ineinssetzung. „Das *Πνεῦμα* ist kein unmittelbares Ineinander von Göttlichem und Menschlichem, in dem die Grenzlinien sich verwischen, sondern in sich unterschiedene Einheit." Wenn Gott nicht mit dem Menschlichen zusammenrinnt, so heißt das, daß er sich kundgibt und zwar im Wort. Dies Wort ist für den Christen Christus. Der Gegenstand des Glaubens ist daher Gott in Christus, und der Glaube ist geschichtsbezogen, christusbezogen. Indem der Glaube auf den Christus der Geschichte bezogen ist, ist Christus nicht eine Erscheinung der Vergangenheit, unser religiöses Erleben von heute und die Christusgeschichte von damals kommen zur Deckung. Allerdings ist hier ein Zirkel vorhanden. „Unser Erleben geht zu seiner Sicherung auf die Christus-Geschichte zurück, aber es ist u n s e r Erleben, das in dem historischen Jesus erst Christus entdeckt hat." Doch das ist kein circulus vitiosus, sondern ein durch die ursprüngliche Synthese begründetes rechtmäßiges Verhältnis. Ähnlich verhält es sich mit unserm Erleben und der Bibel als Gottes Wort, worin uns von Christus Kunde gegeben wird. Die Bibel erweckt unser Erleben und unser Erleben wird in der Bibel des Wortes Gottes gewahr.

Das Ergebnis der Untersuchung läßt sich in folgenden Sätzen aussprechen: 1. Das *Πνεῦμα* ist die religiöse Urgegebenheit. Von ihr, die die Beziehung des Göttlichen und Menschlichen enthält, hat daher jede Theologie ihren Ausgang zu nehmen. 2. Der *Πνεῦμα* ist Sinnhaftigkeit. Die wichtigste Aufgabe der systematischen Theologie besteht deshalb in der Erhebung dieses Sinngehaltes. Bei ihrer Arbeit kann sie den Zirkel, daß sich das subjektive Erleben auf die objektive Gott-Wahrheit stützt, und daß diese wiederum Gottwahrheit in unserm Glaubensbewußtsein ist, nicht vermeiden, der jedoch in der Sache selbst, in der ursprünglichen Synthese begründet ist. 3. Das *Πνεῦμα* ist als das „Wort" geschichtliche Gestaltung des Übergeschichtlichen. Seine Sinndeutung darf daher sich weder einseitig psychologisierend an das eigene Erleben noch einseitig historisierend an die Geschichte Jesu Christi halten. Vielmehr erhebt sich die Forderung nach einem Gleichgewicht von Psychologie und Historie in der Methode der systematischen Theologie. „Am Gleichgewicht des Psychologischen und Historischen haben wir aber das Pneumatische."

Eine Inhaltsangabe vermag natürlich nicht jeder Wendung des Gedankens zu folgen, sie muß vieles zusammendrängen und dabei manches, auch Wichtiges und Wertvolles beiseite lassen. Aber sie soll ja auch nicht eigene Durcharbeitung einer ernsthaften Schrift überflüssig machen. Jedenfalls ist hier eine Frage herausgehoben, die die ernsteste Beachtung verdient, und die Behandlung, die sie gefunden hat, ist wohl geeignet, eine fördernde Auseinandersetzung hervorzurufen. Ein erstes Bedenken wird dadurch erweckt, daß Schleiermacher auf derselben Linie seinen Platz findet wie Paulus und Luther. Natürlich handelt es sich bei diesem Bedenken nicht um eine Frage der Rangordnung. Alle drei sollen darin übereinkommen, daß für sie das *Πνεῦμα* Synthese des Göttlichen und Menschlichen ist. Es mag möglich sein, den gleichen Ausdruck Synthese des Göttlichen und Menschlichen auf das anzuwenden, was sich bei allen dreien findet, wobei übrigens die Frage der richtigen Schleiermacherauslegung ganz beiseite gelassen sei, aber es regt sich der Zweifel, ob der Sachgehalt bei allen derselbe ist. Die Lage, in der sich Paulus und Luther befinden, ist doch ganz anders als die Schleiermachers. Paulus und Luther stecken in tiefster Lebensnot, aus der keine menschliche Überlegung und Anstrengung einen Ausweg zeigt. Ein Neues, das in keiner Weise ihrem menschlichen Wesen entstammt, schafft ihnen Befreiung, Erlösung. Der *Eintritt* dieses Neuen als rettender göttliche Tat ist das wesentliche. Bei Schleiermacher dagegen handelt es sich um die wissenschaftliche Erfassung der Religion, nicht um den Eintritt, sondern allenfalls um ein Eingetretenes, vielleicht sogar um ein dem menschlichen Wesen ursprünglich Angehöriges. Das ist eine gar nicht zu überschätzende Verschiedenheit. Überhaupt liegt in dem Wort Synthese eine Zweideutigkeit. Für Paulus und Luther würde Synthese, wenn man dieses Wort denn überhaupt mit ihnen in Verbindung bringen soll, die Tat Gottes bedeuten, durch die er eine Gemeinschaft zwischen sich und den Menschen herstellt. Synthese aber bedeutet auch das wissenschaftliche Verfahren, das die erkenntnismäßige Einheit herstellt. Beides streng auseinanderzuhalten, ist geboten.

Allerdings kann nun eingewandt werden, daß ein notwendiger innerer Zusammenhang zwischen der Synthese als Tat und Wirklichkeit und der Synthese als Verfahren der Erkenntnis besteht, daß die Synthese als Wirklichkeit die Synthese als Erkenntnis fordert. wie auch der Verfasser hervorhebt. Aber dann erhebt sich ein weiteres schweres Problem. Mit dem synthetischen Verfahren gerät man in die Bahnen des kritischen Denkens. Die Synthesis, die das diskursive Denken vollzieht, setzt freilich die ursprüngliche Synthesis voraus, aber diese ursprüngliche Synthesis liegt innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, und es kommt hier gerade auf die Durchbrechung der Immanenz an, deren Tatsächlichkeit doch wohl eingehender aufgezeigt werden müßte. Die bloße Gegenstandsbeziehung sichert nicht die Durchbrechung der Immanenz, wie die kritische Philosophie zeigt, die gerade in der Gegenstandsbezogenheit den Immanenzstandpunkt wahrt.

Das synthetische Verfahren hat noch eine andere Seite an sich, von der aus eine Berührung mit Barth nicht unmöglich sein sollte. Die Synthese umfaßt Glieder, die nicht bloß harmlose Unterschiede gegeneinander aufweisen, sondern die in hartem Gegensatze zueinander stehen, das heißt aber, daß, wenn nicht nur die allgemeine Aufgabe der Verknüpfung der Gegensätze zur Einheit gestellt, sondern an ihre Durchführung gegangen wird, die Aussagen notwendig dialektisch werden. Die Einheit ist, um einen kantischen Ausdruck zu gebrauchen, niemals gegeben, sondern immer auf-

gegeben. Damit wären wir dann bei dem von Barth so oft geübten Verfahren angelangt, von dessen dialektischer Theologie ja immerfort gesprochen wird. In der Tat hat jede Dialektik eine Synthese im Auge, doch eben nicht als gegeben, sondern als aufgegeben.

Aber Winkler erhebt nun gegen Barth den schweren Vorwurf, daß er die Synthese sabotiere. Ob das wirklich richtig ist, muß doch als sehr fraglich erscheinen. Beide haben freilich einen völlig verschiedenen Begriff von Synthese. Winkler sieht in der Synthese schließlich ein Urphänomen, ein letztes Gegebenes und Barth eine unendliche Aufgabe. Das Recht der Barthschen Auffassung wird, wenn die ganze Schwierigkeit der Synthese eingesehen wird, nicht zu bestreiten sein. Für ihn ist die Dialektik, die fortwährend um die Synthese ringt, nicht ein Kunstgriff, mit dessen Hilfe man leicht alle möglichen runden Erkenntnisse an den Tag bringen kann, sondern eine bittere Not. Er hat sich eingehend darüber in dem Vortrag: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (vgl. das Wort Gottes und die Theologie S. 171 ff.) geäußert. Barth ist da aufs äußerste kritisch gegen die Meinung gestimmt, daß das dialektische Verfahren etwas wie eine verläßliche Methode sei, die die synthetische Einheit sicher herausbringe, aber von einer Sabotierung der Synthese wird sich nicht gut reden lassen.

Doch ein anderes Bedenken erhebt sich gegen Barth, dies, daß bei seiner Einstellung eine systematische Theologie, die Bildung eines theologischen Systems überhaupt unmöglich sei. Barth selbst räumt freilich die Richtigkeit dieses Bedenkens ohne weiteres ein. Er hat in seinem Vortrage: Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (Das Wort Gottes und die Theologie S. 99 ff.) ausdrücklich erklärt, daß von einer Barthschen Theologie nicht geredet werden könne, daß er nur etwas wie einen Gesichtspunkt habe. Merkwürdig, daß man solche Erklärung, die ganz ernst gemeint ist, überhört, daß man sie ihm nicht recht glaubt. Es geht ihm darin wie Kant, dessen Versicherung, daß er nicht ein System, sondern nur eine Kritik der Vernunft gebe, auch nicht gehört und geglaubt wurde. Allerdings ist es dabei Barth um ein Allerhöchstes zu tun, um Gott, den Heiligen Geist, das *Πνεῦμα*. Aber diese Größen sind — und hierauf kommt alles an — keine Phänomene, auch keine Urphänomene, keine Gegebenheiten. Die phänomenologische Betrachtungsweise ist freilich heute so mächtig geworden, daß es nicht leicht ist, sich ihr auch da, wo es geboten ist, zu entziehen. Aber Kant hat doch deutlich genug ein anderes Verfahren geübt. Er wußte, was er tat, als er Raum, Zeit, Kategorien nicht unter die Gegebenheiten rechnete. Zwar ist es möglich, und für bestimmte Erkenntniszwecke sogar notwendig, all dies in Phänomene zu verwandeln, wie wir uns dann z. B. die Zeit als eine ins Endlose verlaufende, gerade Linie vorstellen, aber dann haben wir es nicht mehr mit den ursprünglichen Größen, sondern, um einen Ausdruck Fichtes zu gebrauchen, mit ihren Stellvertretern zu tun. Nur diese Stellvertreter sind Phänomene, Gegebenheiten, die ursprünglichen Größen nicht. Das gilt nun erst recht und in einem noch viel höheren Grade von Gott, dem Geist, dem *Πνεῦμα*. Sie sind keine Gegebenheiten und dürfen es auch gar nicht sein. Alles, was Gegebenheit ist, es sei noch so groß, umfassend, gewaltig, muß dem erkennenden Blick stillhalten. Er ist aber klar, daß für Gott es nicht in Frage kommt, stillhalten zu müssen. Wenn einer stillzuhalten hat, so ist es der Mensch. Allerdings ist auch hier die Umwandlung in ein Phänomen, eine Gegebenheit mit Symbolcharakter möglich, wie ja alle Gottes*vorstellungen* solche Umwandlungen sind. Es kann auch sein, daß auf diesen Umwandlungen noch etwas von dem Schein des ursprünglichen Lichtes ruht, aber dieser Schein kann sie auch ganz und gar verlassen haben. Was Umwandlung, Phänomen ist, gehört dieser Welt an und hat darum nicht die Verheißung beständiger Dauer. Vielleicht darf noch an einer andern Stelle der Versuch zur Verdeutlichung dessen, worum es sich handelt, gemacht werden. Winkler sagt: „Am Gleichgewicht des Psychologischen und Historischen haben wir eben das Pneumatische." Der Satz ist mißverständlich. Er könnte so genommen werden, daß das Gleichgewicht von Psychologischem und Historischem gleich dem Pneumatischen ist. Aber es muß zugestanden werden, daß er auch anders verstanden werden kann, daß am Gleichgewicht des Psychologischen und Historischen das Pneumatische als ein Neues hervortritt. Aber auch bei dieser Deutung besteht etwas wie ein notwendiger Zusammenhang, das notwendige Hervortreten des Pneumatischen da, wo jenes Gleichgewicht hergestellt ist. Barth würde sagen: es ist möglich, daß in solchem Falle des Pneumatische eintritt, aber es ist auch möglich, daß es

nicht geschieht. Der Geist wehet, wo er will. Was ein Phänomen ist, sollte es auch ein Urphänomen sein, darf nie an die Stelle des Ursprungs treten. Darum gibt es kein letztes Datum, bei dem eine Beruhigung möglich wäre, kein Datum ist vor der Beunruhigung durch die Frage sicher.

Auf diese Verhältnisse hat Barth die Aufmerksamkeit gelenkt, hierüber hat er etwas zu sagen. Er behauptet gar nicht, daß sein Wort das letzte oder einzig mögliche wäre. Aber was er sagt, das sollte wirklich gehört werden. Die geistige Lage, in der wir uns befinden, ist dazu angetan, daß es gehört zu werden verdient. Es kommt gar nicht darauf an, daß es ein völlig Neues ist, es mag immerhin ein längst Bekanntes, längst von andern Gesagtes sein, was ja Barth gar nicht bestreitet, aber es ist dennoch wichtig, daß es gehört und verstanden wird.

Wer ein wenig Einblick in die theologischen Auseinandersetzungen hat, empfindet zuweilen ein starkes Bedauern darüber, daß sie sich eigentlich ausschließlich in Schrift und Gegenschrift vollziehen, daß es so gut wie nie zu einer lebendigen Unterredung kommt. In der lebendigen Unterredung würden die Gedanken geklärt, Mißverständnisse berichtigt, Ungerechtigkeiten wieder gut gemacht werden. Wie die Dinge liegen, ist es fast unvermeidlich, daß dem einen oder andern Unrecht getan wird, daß etwas angegriffen oder kritisiert wird, was so, wie es Angriff und Kritik sich vornehmen, gar nicht gemeint ist. Aber trotz dieser Unvollkommenheit, die theologische Auseinandersetzungen hemmt, wird eine ernsthafte Schrift, die wie die Winklers eine wesentliche Frage angreift, immer eine Förderung bedeuten.

Danzig D. Dr. Kalweit.

Mitteilung

Seine in „Zwischen den Zeiten" erschienenen Aufsätze und Vorträge hat Friedrich Gogarten mit Beifügung des Vortrags „Der protestantische Mensch", den er in der Schule der Weisheit zu Darmstadt gehalten hat, nunmehr gesammelt herausgegeben. Das Buch ist unter dem Titel „Illusionen" bei E. Diederichs, Jena, erschienen. (145 S., 4,— bzw. 5,50 Mark.)

Zwischen den Zeiten

Eine Zweimonatsschrift



4. Jahrgang / Heft 4

Chr. Kaiser Verlag München
1926

Der Umschlag wurde von Fritz Lometsch in Kassel gezeichnet. Den Druck besorgte die Firma C. Brügel & Sohn A.G. Ansbach. Copyright 1925 by Chr. Kaiser Verlag München.

Printed in Germany.

Verantwortlicher Herausgeber: Georg Merz, Pfarrer und Studienprofessor in München 42, Stadtlohnerstraße 9/II. An ihn sind die Schriftleitung betreffende Zuschriften zu senden. Für nichtverlangte Manuskripte ist Porto für Rücksendung beizulegen.

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).

Vom heiligen Geist

Eine Pfingstbetrachtung

Von

Karl Barth

Zweierlei dürfte nach der maßgebenden Urkunde (Apostelgeschichte 2, 1—13) den Geist der Pfingsten, den heiligen Geist von dem, was wir sonst Geist nennen, offenkundig unterscheiden.

Einmal dieses, daß er gerade mit den Menschen, die seiner „voll wurden", in einer Weise herrenmäßig, königlich umging, zu deren Beschreibung dem biblischen Schriftsteller der Vergleich mit dem Walten eines menschlichen Despoten nicht genügte. Sondern, sagt er, als Sturm und Feuer sei dieser Geist von oben auf die erwählten Menschen gefallen: — auf alle, ohne Unterschied des Intellekts und der Moral, ohne Vorbereitung oder Mitwirkung, ohne Voraussetzung einer besonderen Begabung und Eignung ihrerseits (Petrus, der den Herrn verleugnet hatte, tritt ja nachher als ihr Sprecher auf!) — er, der Geist, das alleinige Subjekt in dieser Szene, auch in dem, was sie nachher taten — sie, die wahrlich Beteiligten, die heiligen Apostel und Jünger, wie Zuschauer demgegenüber, was sich ereignete, was sie selber nun zu tun hatten — während das aufgeregte Sich-Entsetzen, Irrewerden, Fragen usf. den zunächst Unbeteiligten vorbehalten blieb. Was sollen wir dazu sagen? Offenbar als Erstes, daß das Alles maß- und geschmacklose Übertreibung, ja Fälschung des Sachverhaltes wäre, wenn bei dem „Geist", von dem solches berichtet wird, etwa an Dinge, wie die Stimme und Gewalt des gemeinsamen Blutes in einem Volke, oder an die kulturenbildende Macht der Humanität oder an den sittlichen, künstlerischen oder religiösen Genius in einzelnen hervorragenden Individuen, oder an das „Gute", das vielberufene bessere Teil im Menschen oder endlich an das, was man kirchliches oder christliches Leben zu nennen pflegt, gedacht wäre. Mögen wir das alles mit Grund „Geist" nennen. Daß diese Geister so handeln, daß sie des Menschen Herr werden, so exklusiv Herr sind, wie es hier vom heiligen Geist gesagt ist, das ist (leider!) einfach nicht wahr. Sondern jeder nüchtern Denkende muß sich sagen, daß sie (wenn auch sicher einer höheren Ordnung angehörig) letztlich nicht über, sondern irgendwie neben dem Menschen stehen, daß er ihrer letztlich ebensosehr Herr ist wie sie seiner. Kein solcher Geist handelt als alleiniges Sub-

jekt in den Szenen, in denen er auftritt, schon darum nicht, weil er andre seinesgleichen neben sich und immer auch gegen sich hat. Und weil wir bei Erwähnung des heiligen Geistes und zu Pfingsten insbesondere (nicht ohne Mitschuld der Lehre und Haltung der christlichen Kirchen) allzu geneigt sind, an diese Geister zu denken, darum scheint, was die Pfingstgeschichte und was die Bibel sonst vom heiligen Geist zu sagen weiß, scheint uns die Pfingstfeier der Kirche schwer verständlich, ja unverständlich. Der Königsmantel des Heiligen ist unverhältnismäßig, ja lächerlich viel zu weit für die Schultern, die wir da mit ihm bekleidet sehen. Wir wittern Illusionen und fürchten Enttäuschungen. Und es ist in der Tat besser, wenn wir den heiligen Geist gar nicht, als wenn wir an seiner Stelle einen seiner Doppelgänger feiern, besser, wenn wir über die fremde Szene in der Apostelgeschichte ungläubig den Kopf schütteln, als wenn wir die falsch verstandene zu glauben und wohl gar „erlebt" zu haben meinen.

Das Zweite ist dieses, daß der heilige Geist nach der Bibel der Geist der Sprache, des alle angehenden, alle erreichenden, allen verständlichen Wortes ist. Das war der Sinn der merkwürdigen Gefangennahme jener Menschen, darin zeigte sich ihr „Vollwerden" vom heiligen Geist, daß sie „anfingen zu predigen in anderen Zungen", daß Worte über ihre Lippen zu gehen begannen, die von „Parthern, Medern und Elamitern", wie es dort heißt, ohne weiteres als in ihrer eigenen Sprache gesprochen, vernommen und verstanden wurden. Der heilige Geist eröffnet also nach dieser Darstellung denen, die seiner „voll werden", den Weg zum Ohr ihrer Mitmenschen. Sie, seine Gefangenen, sagen den andern, was diese vielleicht nicht bejahen können, nicht glauben wollen, aber jedenfalls vernehmen müssen. Sie reden Logos, das gemeinsame Wort, für das alle das Organ haben. Der heilige Geist sammelt die Menschen und die Völker: um das Einzige, um das sie sich letztlich sammeln können. Er begründet Kirche: Gemeinschaft des gesprochenen und vernommenen Wortes, Wahrheitsgemeinschaft. Man darf für „Kirche" nicht „Geschichte", für „Wort" nicht „Leben" und für „Wahrheit" nicht „Wirklichkeit" einsetzen. Sonst gerät man wieder in das Reich der Geister, die nicht der heilige Geist sind. Die Geister legen den Menschen freilich auch Worte (Worte genug!) auf die Lippen, wie sie ja gewiß auch als Herren auftreten. Aber keines dieser Worte ist Logos, ist gemeinsames, in der Sprache eines jeden gesprochenes Wort. Es mag Geschichte begründen, Gemeinschaft in allerlei Wirklichkeiten. Aber es leidet von Haus aus daran, daß es nicht mehr ist als eben eine Partikel des in die Zeit eingeschlossenen Lebens, das als solches auch wieder

sterben muß. Es geht nie sehr viele an. Es erreicht nie sehr viele. Es ist nie sehr vielen verständlich. Ob man nicht letztlich sagen müßte: es ist niemandem verständlich? Ob nicht letztlich alle Sprachen außer der einen unverständlich *sind* und nicht verstanden *werden*? Sofern auch in den christlichen Kirchen allzu oft nicht der heilige Geist, sondern die Geister das Wort führen, gilt das Gesagte auch und nicht zuletzt von ihrer Verkündigung. Aber wahrlich nicht nur von der ihrigen! Genug, die Geister, auch die besten und reinsten, sammeln letztlich nicht, weder die Menschen, noch die Völker, sondern sie entzweien und zerstreuen. Darum stehen wir Pfingsten und der Pfingstgeschichte so ratlos gegenüber, weil das, was wir als „Geist" kennen, kein Geist der Sprache ist. Soll es sich doch um diesen „Geist" handeln, dann ist jene Geschichte sehr unglaubwürdig und der Sinn eines Pfingst*festes* sehr fragwürdig. Und wieder ist's besser, *dies* zu denken, als den offenkundigen Unterschied und Widerspruch etwa nicht zu sehen. Besser darum, weil dabei die Möglichkeit, den wahren Sinn jener Geschichte und dieses Textes zu sehen, wenigstens offen bleibt.

Sollte dann weiter zu fragen sein, ob es im Umkreis unsres Lebens etwa anderswo (vom Geist und von den Geistern nun also abgesehen) etwas geben möchte, das uns an die Merkmale des *heiligen* Geistes irgendwie erinnern könnte, so ist im Sinn der maßgebenden Urkunden vor allem zu sagen, daß wir uns, um das Gesuchte zu finden, ohne schwermütige Vorliebe für das Dunkel, aber doch ohne Furcht vor der *Wahrheit* unseres Lebens an dessen Minus-Seite, oder noch besser gesagt: an seine *Grenzen* halten müssen, gerade an die Realitäten, an die wir instinktiv lieber nicht zu denken pflegen. Wir müßten z. B. sehen, bedenken, wissen, was wirkliches unheilbares *Leid* ist. Damit kennten wir noch nicht den heiligen Geist, wohl aber etwas ihm merkwürdig Ähnliches, ähnlich in der Art, wie es herrenmäßig unentrinnbar den Menschen gefangen nimmt und hält, ähnlich in der Art, wie es die Menschen über alle Trennungen hinweg (ganz anders als etwa die Freude) einander verständlich macht, näher, ganz nahe rückt. Wir müßten uns — es ist dasselbe, aber auf einer ganz andern Ebene — klar machen und eingestehen die Realität dessen, was Kant das radikale *Böse* im Menschen nannte. Sünde nennt es die Bibel, die tiefe Untreue, die allem menschlichen Wollen und Tun eigen ist. Das Böse erleiden wir nicht, sondern wir wollen und tun es. Der Mensch ist frei; aber er ist in seiner Freiheit sein eigener Gefangener. Daß es so gewaltig zuerst und zuletzt auf dem Plan ist bei allem menschlichen Wollen und Vollbringen, das ist das eine, was seltsamerweise auch das Böse mit dem heiligen Geist gemeinsam hat, und das

andere ist wiederum die Solidarität, zu der auch es alle Menschen verbindet: versteht man einander im Guten schwer und letztlich gar nicht, so versteht man sich sofort und gründlich, sobald man sich selbst mit den andern als *schuldig* versteht. Und wir müßten — noch einmal dieselbe Realität in einem neuen Licht — an den *Tod* denken; nicht mit der Einbildung, als ob er des Menschen Freund sei, sondern mit dem sehr aufrichtigen und sehr sachgemäßen Schrecken, mit dem etwa der mittelalterliche Mensch über den Tod sich Rechenschaft gab. Der Tod ist nicht der heilige Geist. Aber wir sind in unmittelbarster Nähe des stürmenden, flammenden, heiligen Geistes, wir sprechen ein Wort aus, das gleich *einem* Wort die Menschen sammelt zu *großer* Einigkeit, wenn wir das Wort Tod aussprechen. — Würden wir in der Pfingstgeschichte an Stelle des rätselhaften „heiligen Geistes" das Leid, die Sünde, den Tod einsetzen, so wäre die Darstellung jedenfalls unverhältnismäßig viel angemessener, als wenn wir den „heiligen Geist" mit den bekannten guten Geistern verwechseln würden. So etwa wirken diese drei: das Leid, das Böse, der Tod, wie dort der heilige Geist gewirkt haben soll.

Und nun müssen wir so fortfahren und schließen: Diese Ähnlichkeit ist kein Zufall. Die ersten „Christen" haben in der Tat ganz einfach das Leid, die Sünde, den Tod des Menschen gesehen — *aber* nicht im Umkreis ihres eigenen Lebens, auch nicht auf seiner Minus-Seite, auch nicht als seine Grenze. Sonst wäre es ja ganz unbegreiflich, trotz aller Ähnlichkeit, daß sie ihn den *heiligen* Geist zu nennen wagten, einen Geist der Freude, der Gerechtigkeit und des Lebens — unbegreiflich vor allem, daß dieser Geist „die großen Taten Gottes" sie zu verkündigen trieb. Nein: Leid, Sünde und Tod des Menschen gerade nicht mehr in ihrem eigenen Leben, sondern: ihr *eigenes* Leid freilich, *ihre* Sünde, *ihren* Tod von ihnen weggerückt, ihnen gegenübergestellt, objektiviert (so, daß sie sie erst *sahen* in ihrer Realität — haben *wir* sie denn etwa schon wirklich gesehen??), aber auch getragen und weggetragen durch einen *andern*, der darin Mensch war wie sie, daß dies alles als Last auf ihm lag wie nie auf einem Menschen, und darin Gott, daß er diese nie gehobene Last zu heben vermochte und wirklich hob. Er hatte die Wahrheit der menschlichen Existenz nicht verleugnet. Er hatte sie unbeschönigt und unvermindert auf sich genommen. Er hatte sie in ihrer ganzen Finsternis an seinem Leibe zu Gott emporgetragen. Er hatte in seiner Person den leidenden, schuldigen, sterbenden Menschen mit Gott versöhnt. Er hatte ihn mit der lebendigen Hoffnung einer ewigen Erlösung in der Zeit zurückgelassen. „*Der Herr* ist der Geist" schrieb später Paulus.

„Der Herr" war aber eben dieser andere, von dessen Kreuzigung und Auferstehung die, die des Geistes „voll" wurden, zu Pfingsten herkamen. Der Herr war das Geheimnis der Gewalt und der Sprache, die diesem Geiste eigen waren und eigen sind vor andern Geistern, das Geheimnis der Freudenwahrheit, die ihre Erwählten zu ihren Gefangenen macht und die allem Volke widerfahren soll.

Das Wort und die Frage nach der Kirche

Von

Friedrich Gogarten

Der Protestantismus erlebt heute eine der kritischsten Stunden seiner Geschichte. Daran ist kein Zweifel mehr möglich. Und um gleich von vornherein zu sagen, worin ich die Krisis sehe: entweder er findet zurück zu seinem wahren Wesen, das bisher, außer in den Reformatoren selbst, kaum zu seiner Verwirklichung gekommen ist, oder er geht vollends zugrunde. Und man wird die sehr schmerzlichen Erkenntnisse, die in einer solchen Situation zu machen sind, nicht scheuen dürfen, wenn überhaupt Hoffnung sein soll, daß diese Situation sich zum Guten wendet.

Es ist das Eigentümliche der augenblicklichen historischen Situation des Protestantismus, daß man ihn von zwei verschiedenen Seiten her auffassen kann, und daß man, wenn man das tut, dabei — und dies ist das Auffallende — nicht etwa ein und dieselbe Größe von zwei verschiedenen Seiten her sieht, sondern daß man dann zwei ganz verschiedene Größen zu sehen bekommt. Ich meine den Protestantismus als Kirchengebilde und den Protestantismus als allgemeine geistige Haltung oder Weltanschauung. Ohne schon hier ausführlich über das Verhältnis dieser beiden Größen zueinander zu sprechen, kann doch schon soviel gesagt werden, daß der Protestantismus, als allgemeine geistige Haltung aufgefaßt, ganz unabhängig, ja sogar in einem mehr oder weniger latenten Gegensatz zum Protestantismus, als Kirchengebilde aufgefaßt, existiert. Was das bedeutet, mag einem durch einen Blick auf den Katholizismus klar werden, der als allgemeine geistige Haltung ohne tatsächliche Beziehung auf die katholische Kirche und ohne wirkliche Bindung an sie höchstens das schöne Spiel eines sich feierlich gebenden Ästheten wäre, aber nichts von ernsthafter Bedeutung.

Fragt man nun nach der heutigen Situation des Protestantismus und nimmt man ihn zunächst als protestantisches Kirchengebilde, so sagt einem die Geschichte der eben verflossenen Jahre, daß hier schon die nackte äußere Existenz auf des Messers Schneide steht. Doch das wäre an und für sich noch nicht so schlimm, wenn die innere Existenz der protestantischen Kirche von bedeutender Vitalität wäre. Nun wird man meinen, daß hierüber schwer ein auch nur einigermaßen sicheres Urteil zu fällen sei. Nicht nur, daß der tatsächliche Zustand an verschiedenen Stellen von sehr verschiedener Art ist. Auch die Ansprüche, die Maßstäbe der Urteilenden werden beträchtlich voneinander abweichen. Immerhin, die Kirche trägt ihren eigenen ganz bestimmten Anspruch in sich und nach ihm ist zu urteilen. Jeder liturgische Spruch, jeder Text einer Predigt tut ihn in genügender Deutlichkeit kund. Ich meine nun, nicht zuviel zu sagen, wenn ich behaupte, daß die Wirklichkeit der heutigen protestantischen Kirche im scharfen und beschämenden Gegensatz steht zu jenem Anspruch, wie er der Kirche wesentlich ist. Dabei ist das Schlimme nicht etwa, daß niemand oder nur sehr wenige auf den Anspruch der Kirche hören und ihn ernst nehmen. Es liegt in diesen Dingen gar nichts an der Zahl. Und wenn nur ganz wenige auf den Anspruch der Kirche hörten und ihn ernst nähmen, so genügte das vollauf, um die Wirklichkeit der Kirche und den Anspruch, den sie stellt, zur Übereinstimmung zu bringen. Denn das gehört zum Wesen der Kirche und nicht zuletzt zum Wesen der protestantischen Kirche, daß sie nicht in großer Herrlichkeit und als Besitzerin einer entsprechenden äußeren Macht ihren Anspruch an die Welt stellt. Aber es gehört auch eben dieses zu ihrem Wesen, daß sie ohne jeden Abzug diesen Anspruch stellt und zu stellen weiß. Das macht die Kirche erst in Wirklichkeit zur Kirche, daß sie das anspuchsvolle Wort zu sagen weiß, das zu sagen ihr aufgetragen ist und in dem allein jeder und aller Anspruch begründet ist, der auf Erden erhoben werden kann. Und jeder Anspruch, der nicht in ihm begründet ist, ist Auflehnung und Unrecht. Es ist der Anspruch Gottes an den Menschen, der der Kirche zur Verkündigung aufgetragen ist. Es ist Gottes Wort, das sie zu sagen hat. Daraus ergibt sich Größe und Ausmaß des Anspruches der Kirche, der der ihre ist und doch nicht der ihre, weil er Gottes ist. Und der an nichts anderem zu messen ist, als allein an Gott. Denn wollte man sagen, der Anspruch der Kirche sei der, bei allem, was Menschen tun und tun können, die zu sein, die den Grund legt und das Ziel weist und ohne deren Rat nichts zum Guten gelingen kann, so wäre es richtig und doch grundfalsch. Denn man wäre dann in Gefahr, statt der Kirche, die den Auf-

trag hat, Gottes Wort, Gottes Anspruch an die Menschen zu verkündigen, eine letzte Sublimierung des kulturellen Daseins der Menschen zu meinen. Wer die Kirche und Gott benutzen will, um Kultur zu begründen, zu befestigen oder zu vertiefen, mißbraucht Gott und Kirche, macht aus Gott einen Götzen und aus der Kirche eine von Menschen erdachte Anstalt. Macht die Kirche den Anspruch, bei allem, was Menschen tun und tun können, die zu sein, die den Grund legt und das Ziel weist, so tut sie das, weil und insofern ihr Anspruch der Anspruch Gottes ist, weil Gott bei allem, was auf Erden geschieht, der ist, der den Grund legt und das Ziel weist. Aber zu welcher von allen irdischen, menschlichen Möglichkeiten er den Grund legt und wo auf dem weiten Erdenrund des menschlichen Schicksals er das Ziel steckt, das wissen wir nicht. Es kann sein, daß er bei dem, was wir nach seinem Willen tun, den Grund legt zu einer reineren, gerechteren Kultur; es kann gerade so gut sein, zu einer noch verdorbeneren, noch ungerechteren als die ist, in der wir heute leben. Wer an die Kirche glaubt, glaubt nicht an die Gemeinschaft der Kulturbeseelten, in der die Erweckung des Schöpferischen im Menschen und der Anbruch des dritten Reiches erfolgen soll, sondern er glaubt, indem er an die Kirche glaubt, an die Gemeinde der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.

2.

Damit mögen wir für unseren augenblicklichen Zweck ein genügend klares Bild gewonnen haben von dem Anspruch, den die Kirche in sich trägt, und an dem wir den heutigen Zustand der protestantischen Kirche messen wollen, um dadurch die heutige Situation des Protestantismus zu erkennen.

Mißt man nun den tatsächlichen Zustand der protestantischen Kirche an diesem Anspruch, so ergibt sich folgendes: Noch immer bewahrt die Kirche die Worte dieses Anspruches und noch immer sagt sie diese Worte und nur die Worte dieses Anspruches und wacht eifersüchtig darauf, daß da, wo die Kirche ex officio redet — und das tut die protestantische Kirche in der Predigt —, keine anderen Worte in ihr laut werden als das Wort Gottes. Es ist aber dazu zu sagen, daß auch die peinlichste Konservierung dieser Worte und die rigoroseste Exklusivität gegen alle anderen nicht das geringste dazu helfen, daß diese Worte die Worte des Anspruches Gottes sind und bleiben, und daß sie nicht zu Trägern des Anspruches der Menschen werden, die sie sprechen. Es geht hier um Schwereres als um Exklusivität und Tradition. Es geht darum, daß das Wort, das die Kirche verkündigt, nicht

zum Wort und Anspruch der Einzelnen wird, durch die sie es verkündigen läßt. Will man ein Urteil gewinnen über den heutigen Zustand der protestantischen Kirche, so muß man hier einsetzen. Und dieses scheint mir das eigentliche Übel der heutigen protestantischen Kirche zu sein, daß sie und das Wort, das sie verkünden soll, Mittel geworden sind, durch die ihre Sprecher ihr Eigenes zu sagen versuchen. Dabei ist es gleichgültig, ob das, was diese Sprecher als ihr Eigenes sagen, in Übereinstimmung steht mit dem, was die Buchstaben des Kirchenwortes sagen oder nicht, ob sie orthodoxe oder liberale Pfarrer sind, ob sie mit dem Kirchenwort ihre kirchlich-traditionellen Überzeugungen ausdrücken oder ihre eigenen freigewachsenen Überzeugungen. Entscheidend ist, daß sie selbst etwas sagen wollen; ob dieses oder jenes, ob Kirchliches oder Unkirchliches, das ändert dann nichts mehr an dem Übel. Das Salz, das einmal das Salz der Welt sein sollte, ist dumm geworden und zu nichts hinfort nütze.

Was von den Sprechern der protestantischen Kirche gilt, das gilt mutatis mutandis von den Hörern. Das heutige protestantische Kirchenvolk geht in die Kirche, um den Herrn Pfarrer Soundso zu hören. Ob man diesen Pfarrer hören will, weil er geistvoll oder ergriffen oder ergreifend die Kirchenlehre auseinanderzusetzen weiß oder über irgend etwas, was gerade an der Tagesordnung der geistigen Welt ist, geistvoll zu reden weiß, das ändert wieder nichts an der entscheidenden Tatsache, daß man auf jeden Fall nicht zu hören bekommt, was doch in der Kirche allein gehört werden sollte.

Denkt man diesen Tatsachen einmal nach, so wird man bald sehen, daß aus ihnen die Selbstauflösung der Kirche erfolgen muß; es sei denn, es werde ihnen beizeiten Einhalt getan. Ist die Kirche eine Anstalt, mit deren Hilfe einzelne, hierzu besonders Begabte ihre religiösen Überzeugungen und Erlebnisse und ihre persönlichen Lebenserfahrungen zum Besten einer mit ihnen verbundenen Gemeinde von mehr oder weniger treuen Anhängern verwerten können — und ich behaupte, daß die protestantische Kirche, soweit sie heute im öffentlichen Leben wirksam ist, etwas derartiges darstellt —, so wird sie mit zunehmender Bildung des Kirchenvolkes im äußeren und inneren Bestand zurückgehen. Denn diese Bildung bedeutet, daß der Mensch, der gebildet ist, sein inneres, persönliches Leben aus allen Bindungen herauszulösen sucht, die von außen an ihn herankommen. Aus den Bindungen der Tradition, des Milieus und nicht zuletzt der Kirche. Ein Mensch ist nach der heute so gut wie allgemein geltenden Anschauung um so gebildeter, je stärker und wirksamer in ihm das Bewußtsein davon ist, daß sein ganzes inneres Leben sein Gesetz in sich

selbst trägt und daß es nur dann wahr und echt ist, wenn es seiner ganz persönlichen Eigenart entspricht.

Ich will zur Verdeutlichung einen ganz anderen Begriff von Bildung aufzeigen und daran erinnern, daß es noch nicht so lange her ist, daß man Bildung vor allem darin sah, daß ein Mensch die von altersher überkommenen und in seinem Kreis und Stande gebräuchlichen Formen des äußeren und inneren Lebens möglichst mühelos beherrschte. Und das Maß der Bildung, die man einem Menschen zusprach, ergab sich aus der größeren oder geringeren Freiheit, mit der er diese Formen gebrauchte. Aber dieses Bildungsideal gilt heute nur noch in ganz wenigen exklusiven Kreisen unseres Volkes. Man schätzt heute im allgemeinen die Bildung eines Menschen nicht danach, wie er etwa noch gebräuchliche Formen des äußeren und inneren Lebens beherrscht, sondern vielmehr danach, wie er es versteht, sein eigenes Wesen auf seine eigene originale Weise zum Ausdruck zu bringen. Und zwar gilt das um so mehr, je mehr es sich um Angelegenheiten des inneren Lebens handelt und je näher man an die inneren Fragen des Lebens herankommt. Und am allermeisten gilt das heute in den Fragen des religiösen Lebens. Hier wird man sich deshalb höchstens mit der persönlichen Eigenart des religiösen Lebens anderer Menschen berühren wollen, aber nur um in seinem eigenen Wesen gestärkt zu werden. Und das gilt sowohl der Vergangenheit wie der Gegenwart gegenüber.

Es ist dabei nicht wichtig, wie weit und ob ein Mensch überhaupt tatsächlich aus seiner persönlichen Eigenart heraus lebt und ob dergleichen überhaupt möglich ist. Ich stelle vorläufig nicht die Frage, ob dieser Bildungsbegriff, den man wohl schlechtweg als den modernen bezeichnen kann, richtig ist. Auch die weitere Frage stelle ich nicht, ob diese Metaphysik des Individualismus, denn um nichts anderes handelt es sich dabei, wahr ist oder ob sie auf reiner Einbildung beruht und ihr gar keine Wirklichkeit zugrunde liegt. Ich will es nicht verhehlen, daß ich alle diese Fragen und noch viele andere, die wir noch zu stellen haben werden, für richtig halte. Vorläufig aber haben wir diese Fragen nicht zu stellen. Sondern es beschäftigt uns jetzt die Frage, was diese heute tatsächlich geltenden und unser Denken heute beherrschenden Anschauungen für die innere und äußere Existenz der protestantischen Kirche bedeuten.

Soviel ist jedenfalls deutlich, daß ihnen die Kirche, so wie wir sie aus dem sie begründenden Anspruch heraus zu verstehen suchten, ein von Grund aus fremdes Wesen sein muß. Ja, die Kirche, die mit dem Wort, das sie verkündigt, gar keiner persönlichen Überzeugung Raum

geben will, weder bei ihren Sprechern noch bei ihren Hörern, die Kirche, deren Wort nur da gehört werden kann, wo der Mensch alles, was er aus dem Seinen, und wäre es sein Allerpersönlichstes und Heiligstes, sprechen kann, für ein törichtes Geschwätz hält und in der Furcht Gottes bis auf den letzten Grund seines eben noch so reichen und nun doch so armen Herzens verstummt — ich sage, diese Kirche ist unerträglich, muß unerträglich sein für den heutigen Menschen, der sich selbst in seiner persönlichen Eigenart ernst nehmen will und in ihr und in der Treue gegen sie seinen eigentlichen Menschenwert sieht.

3.

Ich sagte zu Anfang, daß es das Eigentümliche der heutigen Situation des Protestantismus sei, daß man ihn von zwei verschiedenen Seiten auffassen könne und daß man es dann mit zwei ganz verschiedenen Größen zu tun habe. Nämlich mit dem Protestantismus als Kirchengebilde und als eine allgemeine geistige Haltung und Weltanschauung. Wir haben es bei unseren letzten Betrachtungen schon mit dem Protestantismus als einer Weltanschauung zu tun gehabt.

Es mag hier der Ort sein, um anzumerken, daß man in der Geistesgeschichte diesen Protestantismus, der eine Weltanschauung ist, allgemein als Neuprotestantismus bezeichnet im Gegensatz zu dem spezifisch kirchlichen, ganz an die Kirche gebundenen Protestantismus, den man dementsprechend Altprotestantismus nennt. Um der Einfachheit halber will ich den Terminus Neuprotestantismus in der Folge gebrauchen, ohne mich damit aber zu der besonderen Auffassung des Protestantismus und seiner Geschichte zu bekennen, die mit diesem Ausdruck gekennzeichnet ist. Ob dieser sogenannte Neuprotestantismus mit dem echten Protestantismus überhaupt zusammengehört, darüber werden wir noch zu sprechen haben.

Der Protestantismus, der eine Weltanschauung ist, oder wie wir nun kurz sagen wollen: der Neuprotestantismus kann nicht nur unabhängig von der Kirche existieren, sondern er hat ganz ausdrücklich das Streben nach einer kirchenfreien Existenz. Andererseits sahen wir aber auch, daß die Kirche in ihrem heutigen, tatsächlichen Zustand dieser ihrem Wesen nach unkirchlichen geistigen Haltung in entscheidender Weise entgegenkommt. Wir sahen, daß die Kirche und das Wort, das sie zu verkündigen hat, Mittel geworden sind, mit denen die Sprecher der Kirche ihr Eigenes sagen wollen, ihrer persönlichen Eigenart Ausdruck zu geben versuchen. Das aber ist nichts anderes als das Eindringen eben des Neuprotestantismus in die

Kirche. Das hat zunächst mit dem, was man theologischen Liberalismus nennt, nichts zu tun. Das gibt es ebenso auf der theologischen Rechten, die heute nicht mehr orthodox, sondern pietistisch und darum subjektivistisch ist.

Es scheint mir nun von großer Wichtigkeit zu sein, daß man sich durch die Annäherung dieser beiden verschiedenen Größen aneinander nicht über ihre grundsätzliche Verschiedenheit täuschen läßt. Nur dann wird man Klarheit gewinnen können über die heutige Situation der Protestantismus. Im übrigen wird man sagen können, daß diese Annäherung im großen und ganzen durchaus eine einseitige ist. Nämlich sie geschieht hauptsächlich von der Kirche her.

Daß der Neuprotestantismus das ausdrückliche Streben hat nach einer kirchenfreien Existenz, sagten wir bereits. Es ist vielleicht erklärend hinzuzufügen, daß das nicht heißen soll, daß nicht auf Grund dieser neuprotestantischen Weltanschauung auch Gemeinschaften angestrebt werden können, ja, daß diese neuprotestantische geistige Haltung nicht sogar notwendigerweise Gemeinschaft anstrebt. Nur dieses soll gesagt sein, daß die Gemeinschaft, die dem Neuprotestantismus entspricht, nicht die Kirche ist, sondern ein Gebilde von wesentlich anderer Struktur. Von einer Struktur, die der Auffassung, die der Neuprotestantismus vom Wesen des Menschen hat, adäquat ist. So vielgestaltig die geistige Haltung, die wir Neuprotestantismus nennen, in sich selbst sein mag, soweit ihre vielen Formen, in denen sie sich darstellen kann, voneinander abweichen mögen, ein Gemeinsames ist doch in aller Vielgestaltigkeit, das ist die Betonung der persönlichen Eigenart, des individuellen letzten Kernes im Menschen, der selbst jenseits aller begrenzten Gestaltung, eine innerste individuelle, immer nur in einer vergänglichen, symbolischen Gestaltung sich darstellende Gestaltungsmöglichkeit ist. Von diesem letzten innersten nach Gestaltung drängenden Wesenskern, von dem alle äußeren Gestaltungen nur die vergänglichen Gleichnisse sind, von diesem Wesenskern aus erfaßt der Neuprotestantismus den Menschen, in ihm sieht er das, was alle menschliche Wirklichkeit begründet. Dementsprechend ist auch die Gemeinschaft, wie sie der Neuprotestantismus in seinen vielen Formen anstrebt, mag sie im einzelnen noch so verschieden aufgefaßt werden, doch immer die kollektive Darstellung des innersten Wesenskerns ihrer Glieder; immer ist sie die in der Einheit der Gemeinschaft sich darstellende Vielheit ihrer in der Individualität ihres Wesens atmenden Glieder. Wendet man das auf das religiöse Gebiet an, so heißt es, daß jeder in seiner Seele, da, wo

er ganz er selbst ist, einen Funken des göttlichen Wesens in sich trägt. In der Gemeinschaft, die jedem dazu verhelfen soll, ganz er selbst zu sein, werden diese Funken angefacht und werden sie zur lodernden Flamme der Gottheit, die die vielen zur trennungslosen Einheit zusammenschmilzt. Man versteht von hier aus die inbrünstige Verehrung der Gemeinschaft als der eigentlichen Verwirklichung der Gottheit in der Menschenwelt, wie sie heute an vielen Stellen gepflegt wird. Man mag von der Gemeinschaft dieser Art denken, wie man will, mit der Kirche hat dergleichen schlechterdings gar nichts zu tun. Oder man gebraucht diesen Namen, der einen ganz bestimmten, durch die Geschichte festgelegten Sinn hat, so wie es einem gerade beliebt.

Die Kirche hat eine andere Struktur. Jene Gemeinschaft ist in ihrer höchsten Erfüllung, wie wir sahen, selbst die Darstellung, mehr: die Verwirklichung, freilich immer nur gleichnishafte Verwirklichung des göttlichen Lebens, sie ist die Gottheit, wie sie auf Erden erscheint, wie sie sich im Menschengeist offenbart. Im Vorbeigehen sei gesagt, daß man hier in tiefste Mysterien des Heidentums hineinsieht, denen gegenüber freilich alle moderne Verehrung und Kultivierung des Gemeinschaftserlebnisses ein läppisches Spiel ist, an dessen Ernst keiner der Spielenden glaubt. Niemals aber hat die Christenheit, zum mindesten nicht die protestantische Christenheit, es sich in den Sinn kommen lassen, die Kirche als die Verwirklichung des göttlichen Lebens, als die Erscheinung Gottes im Menschengeist zu verehren. Man denke nur, wer die Kirche ist. Ecclesia verbo Dei generatur, alitur, nutritur, roboratur (die Kirche wird durch das Wort Gottes gezeugt, genährt, gepflegt, gestärkt), sagt Augustin, und Luther und Calvin sagen es mit ihm. Und dieses Verbum ist nicht das gestaltlose Wort, das der Mensch da spricht und hört, wo er in dem gestaltlosen Zentrum seines eigensten, persönlichsten Wesensganz bei sich zu sein vermeint, nicht das Wort des Mystikers und Enthusiasten, sondern es ist das äußerliche Wort der Bibel, durch das allein „Gott will mit uns handeln", wie Luther in einer unter die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche aufgenommenen Schrift sagt[1]). Damit ist auf das eindeutigste die Struktur der Kirche bestimmt. Sie ist also nicht die Gemeinde, die sich selbst, die Einheit der Vielen, erlebt, sondern sie ist die Gemeinde, zu der Gott spricht. Und zu der allein Gott spricht und nicht der Prediger. Denn „das Wort Gottes ist nicht des Predigers (er wolle denn selbst auch mit hören und glauben)"[2]). An-

[1]) Luthers Werke, Erlanger Ausgabe, Band 25, 140.

[2]) Luther, E. A. 25, 362.

dererseits bedeutet dies dann aber auch das folgende (ich zitiere wieder Luther): „Ein Prediger muß nicht das Vaterunser beten, noch Vergebung der Sünden suchen, wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter Prediger ist); sondern muß mit Jeremia sagen und rühmen, Jer. 17, 16: Herr, Du weißt es, daß, was aus meinem Munde gangen ist, das ist recht und dir gefällig; ja, mit St. Paulo, allen Aposteln und Propheten trotziglich sagen: Haec dixit dominus, das hat Gott selbst gesagt. Et iterum: ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewest in dieser Predigt. Hie ist nicht not, ja nicht gut, Vergebung der Sünden zu bitten, als wäre es unrecht gelehret, denn es ist Gottes und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: du hast recht gelehret, denn ich hab' durch dich geredt, und das Wort ist mein. Wer solchs nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen; den denn er lügt gewißlich, und lästert Gott." [1])

Man wird nun vielleicht verstehen, warum ich darin, daß die Kirche und das Wort, das sie verkünden soll, Mittel geworden sind, durch die die Sprecher der Kirche ihr Eigenes sagen wollen, das eigentliche und lebensgefährliche Übel der Kirche sehe. Und man wird selbst sehen, wie unermeßlich groß es ist.

4.

Es mag auch gerade aus dieser Entstellung und Gefährdung, die die Kirche durch ihre Annäherungsversuche, oder wenn man will, durch ihre Konnivenz dem Neuprotestantismus und seinem Individualismus und Subjektivismus gegenüber erfährt, deutlich werden, daß es sich bei dem Protestantismus als Kirchengebilde und dem Neuprotestantismus um zwei voneinander ganz verschiedene Größen handelt.

Damit habe ich auch bereits die Frage beantwortet, in welchem Verhältnis der sogenannte Neuprotestantismus zum echten Protestantismus steht. Ich behaupte, daß er so gut wie gar nichts mit dem echten Protestantismus zu tun hat.

Der Protestantismus ist von Haus aus ein kirchliches Gebilde. Er unterscheidet sich schon allein dadurch grundsätzlich von dem sogenannten Neuprotestantismus. Daß er aus Wendung gegen die damalige katholische Kirche entstanden ist, bedeutet nicht, daß er in seinem Wesen kirchenfrei wäre. Freilich ist ihm nicht die Kirche eine letzte Gegebenheit. Wir sprachen schon davon, daß es dem Protestantismus nie eingefallen ist, die Kirche für die Erscheinung Gottes

[1]) E. A. 26, 35.

im Menschengeist zu halten. Die Offenbarung Gottes ist und bleibt ihm das Wort. Und die Kirche ist allein da, wo das Wort ist und sie ist allein durch das Wort. „Wir reden aber — ich zitiere wieder Luther — von dem äußerlichen Wort, durch Menschen, als durch dich und mich, mündlich gepredigt. Denn solchs hat Christus hinter sich gelassen, als ein äußerlich Zeichen, dabei man sollt erkennen seine Kirchen, oder sein christlich heilig Volk in der Welt [1])."

Für den Protestantismus ist die Kirche eine ganz und gar unmystische Größe, so unmystisch wie eben ein Wort, das vom Einen zum Andern gesprochen wird, und das auch dadurch nicht mystischer wird, wenn es sein Wort ist, das Gott zum Menschen spricht. Es wird dadurch um eine Unendlichkeit gewichtiger, ernster, entscheidender als jedes andere Wort, aber gerade darum, weil das Wort, auf das die Kirche sich gründet, so gewichtig und ernst und entscheidend ist, kann die Kirche neben ihm nie zu einer selbständigen Existenz und Bedeutung gelangen, kann sie selbst nie zu einer mystischen oder metaphysischen Größe werden. Darum ist sie aber auch immer da, wo dieses Wort Gottes gesprochen und gehört wird. Wohl hängen Gott und die Kirche auf das engste zusammen, und es gilt auch im Protestantismus der Satz: extra ecclesiam nulla salus, außerhalb der Kirche gibt es kein Heil, freilich in einem wesentlich anderen Sinne als im Katholizismus. Denn im Katholizismus ist die im spezifischen, sagen wir im römischen Sinne katholische Anstalt gemeint. Im Protestantismus ist mit dieser ecclesia, außerhalb der kein Heil ist, die Gemeinde derer gemeint, die Gottes Wort hören. Daß aus dieser Gemeinschaft keine bloße Gesinnungsgemeinschaft oder Erlebnisgemeinschaft wird, das ist schon damit gegeben, daß das göttliche Wort ein „äußeres Wort ist, durch Menschen, als durch dich und mich, mündlich gepredigt". Nie also kann die Kirche etwas Selbständiges neben Gott und den Menschen sein; sie kann keine Natur für sich sein oder haben oder austeilen.

Hier wird der Unterschied der protestantischen Kirche sichtbar gegenüber der katholischen Kirche. Es mag darüber ein Wort erlaubt sein, da dadurch das Wesen des Protestantismus wohl noch deutlicher heraustreten wird.

Das ganze großartige katholische System beruht auf der Grundannahme, daß die Kirche als der Leib Christi, als das corpus Christi mysticum, eine übernatürliche, mystische Natur besitzt. So tritt sie selbst als eine selbständige Größe neben, besser zwischen Gott und den Menschen, als die heiligende und selbst heilige. Auf diesem be-

[1]) E. A. 25, 360.

haupteten Besitz einer Übernatur beruht die Sakramentenlehre der katholischen Kirche, beruht das Priestertum, beruht ihre ganze Stellung zur Welt. Mit der Behauptung dieser übernatürlichen Natur, die ihr anhaftet, die sie den Menschen mitteilen kann, steht und fällt die katholische Kirche in ihrer ganzen inneren und äußeren Existenz. Man verstehe das nicht so, als ob gemeint sei, der Unterschied zwischen der protestantischen und der katholischen Kirche bestehe darin, daß die katholische Kirche eine heilige, übernatürliche Anstalt sei, die zwischen Gott und den Menschen vermittle, während die protestantische Kirche nicht eine solche Anstalt sei, sondern die Gläubigen selbst, die auf Gottes Wort hören. Ist die katholische Kirche eine selbständige Größe neben Gott und den Menschen, so ist sie das nicht in erster Linie als Anstalt, sondern sie ist das als die Einheit der Christenheit, als die Einheit der gläubigen Christen. Diese Einheit ist nicht eine Einheit im Sinne einer bloßen Summe, sondern sie ist ein Wesen eigener Art in den Gläubigen selbst, soweit und insofern die Gläubigen Glieder dieses Einen mystischen Leibes Christi sind, der die Kirche ist [1]). Die Kirche als diese mystische Einheit der gläubigen Christenheit ist der „fortlebende Erlöserchristus und darum der fortlebende Gekreuzigte [2])." Der gekreuzigte Erlöserchristus lebt in der Kirche fort in der heiligen Messe, in dem immer von neuem dargebrachten Opfer seines Lebens. Die Messe aber ist der eigentliche Lebenskeim der katholischen Kirche. Sie ist, wie der eben zitierte katholische Theologe E. Przywara sagt, „der Tatausdruck des Christusleib-Geheimnisses der Kirche [3])." Für das nichttheologische Verständnis darf vielleicht statt dessen unter Beachtung des vorher Ausgeführten gesagt werden: die Messe ist der Tatausdruck des innersten, mystischen Wesens der katholischen Kirche. Der gläubige Katholik, der die heilige Messe feiert, erlebt damit seine Kirche und in dem Erlebnis der Kirche erlebt er Gott, den Gott, „der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist"; das aber heißt nichts anderes als den Gott, der diese Kirche ist, deren heilige Übernatur in der heiligen Messe gegeben ist.

Nichts von allen diesen Spekulationen gibt es im Protestantismus. Und wenn man dergleichen von der Kirche verlangt, so muß man es eingestehen: die protestantische Kirche ist unendlich arm. Aber warum ist sie arm, warum verzichtet sie auf diesen Reichtum?. Aus

[1]) Vgl. Karl Adam, das Wesen des Katholizismus, 1924, S. 27 ff., 31 f.

[2]) Vgl. E. Przywara, Theozentrische und authropozentrische Frömmigkeit, Stimmen der Zeit. 107. Band, S. 409.

[3]) A. a. O. S. 410.

keinem andern Grund als aus dem, daß sie über diesem Reichtum nicht verlieren will, was ja auch nach der Lehre der katholischen Kirche diesen Reichtum allein begründen kann und soll, was aber, solange es selbst nicht verloren ist, gerade diesen Reichtum einer heiligen Sache oder Natur ausschließt. Weil der Protestantismus das Wort Gottes in der Lebendigkeit des Wortes, in der vollen Gegenwärtigkeit, die allein das Wort haben kann, als ein jetzt und immer von Gott zu den Menschen gesprochenes behalten will, weil er kurz gesagt, das Wort Gottes unter keinen Umständen zu einer Sache und wenn auch zu einer heiligen Sache werden lassen will, darum verzichtet der Protestantismus auf allen sakramentalen Reichtum, den der Katholizismus besitzt.

5.

Es mag hier nötig sein, sich in aller Kürze darüber zu verständigen, was ein lebendiges Wort, ein Wort im prägnanten Sinne ist. Es ist die einzige Beziehung zwischen Personen; ich könnte auch sagen: zwischen Menschen als Menschen. Will ich dann bestimmen, was das heißt: der Mensch als Mensch, und tue ich das, indem ich sage: der Mensch ist der, der verantwortlich ist, so sage ich dasselbe, was ausgedrückt ist, wenn ich sage: das Wort ist die einzige Beziehung zwischen Menschen als Menschen. Dabei ist daran zu erinnern, daß alle stummen, wortlosen Beziehungen zwischen Menschen nur durch Zufälle und äußere Umstände des Wortes bar sind; in ihrem Wesen dagegen werden sie alle von einem Worte getragen, das nur nicht laut wird. Was das bedeutet, mag man sich durch die Beziehung zu Sachen klarmachen. Diese Beziehung gehört in eine ganz und gar andere Sphäre, sie ist ganz anderer Art als die Beziehung zu Menschen. Es erübrigt sich zu sagen, daß es unsinnig wäre, zu einer Sache durch ein Wort, das man zu ihr spricht, Beziehung gewinnen zu wollen. Unsere Menschenwirklichkeit ist gegeben im Wort und durch das Wort, das zu uns gesprochen wird. Unsere Menschenwirklichkeit ist dann aber auch in ihrer besonderen Art durch das Wort bestimmt und das heißt: wir sind Menschen nur dadurch,, daß wir in Beziehung stehen zu anderen und zwar in dieser „wort"lichen, deutlicher und genauer: in dieser verant„wort"lichen Beziehung zu anderen Menschen. Ich sage verant„wort"liche Beziehung und meine, daß das deutlicher und genauer sei, als wenn ich sage, „wort"liche Beziehung. Ich meine das nicht nur deshalb, weil diese Wortform ungebräuchlich und fremd ist, sondern weil jede Beziehung, die durch ein Wort zwischen Menschen gegeben ist, eine verant„wort"liche ist. Das will

sagen: jedem Wort, das ich zu einem Menschen sage, ist schon ein anderes, das er zu mir gesprochen hat, vorhergegangen, und zwar eines, dem ich antworten muß in dem tiefen und gebundenen und nur in der Liebe zu erfüllenden Sinne, daß ich ihm verantwortlich bin. Anders ausgedrückt: das Du ist immer eher als das Ich. Oder richtiger gesagt: ich bin durch dich. Dieses Wort der tiefsten Liebe ist wahr. Nur, wir wollen es nicht wahr haben. Wie sollten wir es auch wahr haben können, anders als in schnell vorübergehender und auch dann nur halbwahrer und kaum im Ernst geglaubter Ahnung, da wir das seine Wahrheit begründende Faktum bezweifeln. Dieses nämlich, daß wir allein durch Gottes Wort leben und sind. Das Wort ist uns heute das Unwirklichste, das Fiktivste geworden, das es gibt. Wie sollte es anders sein, da wir das einzige Wort, das allen anderen erst Wirklichkeit und Inhalt gibt, das Wort Gottes nicht mehr hören, soll ich sagen: nicht mehr hören wollen?

Wir verstehen das Wort und sein für alles Menschentum schlechthin entscheidendes Gewicht nur dann, wenn wir uns klarmachen, daß es in seiner eigentlichen Bedeutung die Beziehung zwischen Du und Ich ist. Wir haben diese Bedeutung des Wortes so gut wie ganz verlernt, und das Wort ist uns in diesem gewichtigen, verbindlichen Sinn fast ganz verloren gegangen. Das hängt mit der modernen Menschenauffassung zusammen, die viel tiefer individualistisch ist, als viele meinen, und deren Individualismus sich durch keine noch so ernst gemeinte Betonung und auch durch keine noch so intensive Pflege des Gemeinschaftssinnes überwinden läßt. Dazu muß man schon in tiefere Schichten des menschlichen Lebens steigen und strengere Revisionen vornehmen, als solche romantischen Unternehmungen sie lieben. Wo man davon überzeugt ist, daß das Ich, die Freiheit, die Vernunft oder das Schöpferische oder wie man sonst die letzte entscheidende Ichhaftigkeit seiner Lebensanschauung benennen wag, die eigentliche und tiefste Wirklichkeit ist, da ist es gar nicht anders möglich, als daß das Wort zum Ausdruck eben dieses Ich wird. Und das ist uns das Wort heute so gut wie ausschließlich geworden. Ich brauche nur den Namen Goethe zu nennen und an seine Stellung in der Literaturgeschichte zu erinnern, um darauf hinzuweisen, bis zu welcher erschütternden Tiefe das Wort zum Selbstausdruck geworden ist. Aber diese Kraft des Selbstbekenntnisses, die das Wort seit dem Ausgang des Mittelalters gewonnen hat, ist teuer bezahlt. Denn das Wort, das seinen Ursprung in der Tiefe eines mit sich selbst beschäftigten und sich selbst bekennenden und erlebenden Ich hat, ist unkräftig das zu sein, was es seinem Wesen nach sein soll, nämlich

Beziehung zum Du. Nur dasjenige Wort besitzt diese Kraft, welches seinen Ursprung in dem Hören auf das Du hat und das darum von Anfang an ein dem Du verantwortliches Wort ist. Das Wort, das Selbstbekenntnis und Selbstausdruck ist, ist von Anbeginn isoliert; es ist darum, wenn das Wort Beziehung ist, im eigentlichen Sinne gar kein Wort. Es ist nicht Beziehung zum Du; denn es ist nicht Antwort, nicht Verantwortung. Der Mensch, der seinem Ich Ausdruck verleihen will, spricht ins Grenzenlose, in die Unendlichkeit hinein, denn er hat kein Gegenüber. Er spricht schließlich nur, weil er sich selbst sucht. Aber er kann nie ganz sagen, was er sagen möchte. Nie ist sein Wort der zureichende Ausdruck und erschöpfende Ausdruck für das, was es sagen soll. Dieses Wort ist Ausdruck für etwas am Ich, für diesen oder jenen Zustand oder Inhalt des Ich. Aber es ist trotz allem doch nie der Ausdruck des Ich selbst. Nie ist es der adäquate Ausdruck für das, was es sagen will. Darum ist dieses Wort und am meisten gerade in seiner vollendetsten Ausbildung, wenn es am beredtesten ist, nichts anderes als der Ausdruck für die ausgangslose Stummheit des Ich, von dem es redet. Dieses Wort ist darum im Grunde auch selbst stumm. Das hat seine tiefe Ursache. Denn das Ich, dessen Ausdruck es ist, ist in Wahrheit stumm, da es ohne die wirkliche Beziehung zum Du ist. Nur dasjenige Wort ist in Wahrheit beredt und hat die Kraft, Beziehung zu sein, welches das Ich spricht in der verantwortlichen Beziehung zum Du, der ein Hören vorausgegangen ist, das also eine Antwort ist auf ein Wort, auf einen Anspruch des Du an mich. Nur dieses Wort, das ein verantwortliches Wort ist, das heißt eine Antwort auf ein Wort des Du, spricht in Wahrheit vom Ich selbst und nicht nur von etwas am Ich. Nämlich deshalb, weil das Ich selbst es spricht. Und weil hier wahrhaft das Ich spricht. Denn erst dann, wenn ich mich dem Du verantwortlich weiß, wenn ich seinen Anspruch vernommen habe und mich ihm nicht mehr entziehen kann, erst dann weiß ich, was das heißt: ich. Ich, das ist in Wahrheit einer, der vom Du gerufen ist. Denn erst wenn ich gerufen werde, kann ich in Wahrheit und rechtmäßig sagen: ich. Darum kann der ganze Inhalt dieses Wortes der sein, daß das Ich spricht, daß das Ich antwortet. Denn dieses Wort soll nichts anderes sein als die verantwortliche Beziehung des Ich zum Du, auf dessen Anspruch es hört und antwortet. Denn das ist ja nun wohl klar, daß jedes wirkliche Wort, das das Ich sprechen kann, nur Antwort auf ein Wort sein kann, das das Du zuerst zu ihm gesprochen hat. Sonst, wenn ich außerhalb des Umkreises dieser Antwort, dieser Verantwortung sprechen will, kann ich nur von mir und von dem

Zustand meines Ich sprechen. Denn ich weiß und kenne dann gar nichts anderes als das. Und wenn ich von allem und jedem in der Welt redete, ich redete doch immer nur von mir und vom Zustand meines Ich. Andererseits ist aber auch klar, daß ich kein verantwortliches Wort von meinem Ich und seinem Zustand reden kann.

Es folgt aus allem bisher Gesagten, daß nicht das Ich es in der Gewalt hat, ob sein Wort ein wirkliches Wort ist, also verantwortliche, wirkliche Beziehung zum Du oder ob es ein leeres Wort ist, ein Reden von sich selbst. Sondern das hängt davon ab, ob das Ich von einem Du angesprochen wird und zwar so, daß es diesen Anspruch vernimmt. Denn von einem Du angesprochen werden wir alle und immer, so gewiß wir leben und Menschen sind. Aber die Frage ist, ob wir diesen Anspruch vernehmen und ob wir auf ihn antworten.

6.

Ist die Kirche die allein durch Gottes Wort gegründete, ist die Kirche nichts anderes als die Gemeinde derer, die das Wort hören, das Gott zu ihnen spricht, so ist es nach dem, was wir gefunden haben, klar, daß die Kirche nicht eine selbständige mystische Größe neben der hörenden Gemeinde über oder auch in den einzelnen hörenden Gläubigen sein kann. Es ist auch klar, daß die Kirche nicht sich selbst erleben kann. Täte sie es und täte sie es in noch so großer Ergriffenheit von der großen Tat Gottes, der sich zu den Menschen herabgeneigt hat, so hörte sie in demselben Augenblick auf, die hörende, die allein von Gottes Wort lebende Gemeinde zu sein. Das Wort wäre nicht mehr Wort, sondern wäre selbst zu einer Sache geworden, zu einer Historie allenfalls, die aber auch dadurch nicht lebendig bleibt, daß sie mit der allergrößten Verehrung und mit sakramentaler Feierlichkeit sinnbildlich wiederholt wird. Aus der Tat Gottes wäre ein Werk der Menschen geworden.

Das ist der Grund, warum der Protestantismus auf allen sakramentalen Reichtum verzichtet: weil man ihn nur um den Preis des göttlichen Wortes, des lebendigen gegenwärtigen Gottes haben kann, der gerade dann aus unserer Gegenwart verschwindet, wenn man aus ihm eine gegenwärtige Sache machen will.

7.

Es ist noch auf einen Einwand zu antworten, der gegen alles, was wir bisher sagten, gemacht werden kann und wohl auch gemacht werden wird. Man wird mich fragen, ob ich gar nicht wüßte, daß wir

in einer die menschlichen Dinge wandelnden und in den letzten zwei, drei Jahrhunderten sogar von Grund auf ändernden Geschichte leben. Wenn man das aber wisse und berücksichtige, so würde man dort wahrscheinlich von Entwicklung reden, wo ich nur schroffe Gegensätze sehe.

Der schärfste Einwand wird dagegen gemacht werden, daß ich behaupte, das Wort Gottes sei in einem äußerlichen Worte und das kann ja nichts anderes heißen als es sei in der Bibel gegeben. Freilich sei das auch die Voraussetzung der Reformatoren und des ganzen alten Protestantismus, wird man sagen, und insofern möchte, rein historisch gesehen, meine Zeichnung des Protestantismus richtig sein und auch die tiefe Scheidung des reformatorischen Protestantismus von dem Neuprotestantismus. Man wird dann weiter sagen, daß die moderne Geschichtswissenschaft ganz einwandfrei gezeigt habe, daß die Bibel ein in der Geschichte entstandenes, von Menschen geschriebenes Buch sei wie jedes andere auch. Fällt aber damit nicht alles hin, was ich gesagt habe? Und wenn es so ist, wenn die Annahme, in der Bibel sei das Wort Gottes gegeben, eine Täuschung ist, oder sagen wir vorsichtiger: die zeitgeschichtlich bedingte Einkleidung einer allgemeinen Wahrheit, dann wäre die Frage nach dem Wesen des Protestantismus ganz neu zu stellen. Und es wäre dann immerhin zu fragen, ob nicht die Meinung des Neuprotestantismus zu Recht bestehe, daß er auf Grund der geschichtlichen Entwicklung eine viel reinere Verkörperung des Wesens des Protestantismus sei, als es der Altprotestantismus je gewesen sei.

Ich habe auf diese Einwände folgendes zu antworten: Ich weiß auch von einer die menschlichen Dinge wandelnden Geschichte. Ich weiß aber nicht von einer die menschlichen Dinge in solcher Weise wandelnden Geschichte, wie es in diesen Einwänden gemeint ist. Es ist kein anderer als der Neuprotestantismus selbst, der sich mit diesen Einwänden zu Worte meldet. Und er soll auch zu Worte kommen, freilich so, daß er nicht nur seine Folgerungen sagt, sondern auch die Voraussetzungen, aus denen heraus diese Folgerungen geschlossen werden.

Es wird vor allem zu fragen sein, was es heißt, wenn von der Geschichte gesprochen wird. Denn Geschichte ist das große Zauberwort, das alle Rätsel lösen und den Menschen lehren soll, was die Wirklichkeit ist und was in Wirklichkeit gewesen ist. Es ist aber die große Frage, ob die Geschichte das kann. Oder ob nicht die Frage nach dem, was Wirklichkeit ist, erst beantwortet sein muß, bevor ich fragen kann, was in Wirklichkeit gewesen ist. Und man wird gut tun, erst dann die Be-

lehrung der Geschichte anzunehmen, wenn man darüber klar ist, was diese Geschichte als Wirklichkeit ansieht, worin sie das Wirkliche sucht.

Untersucht man die heutige Geschichtswissenschaft unter dem Gesichtspunkt dieser Frage, so wird man finden, daß sie das grundlegend Wirkliche in der Geschichte in der schöpferischen, immer neue Gestaltungen aus sich herausetzenden Individualität, in dem schöpferischen Ich des Menschen sieht. Alles andere ist nach ihrer Ansicht erst Folge hiervon, Entwicklung hieraus. In allem, was in der Geschichte auftritt, erblickt man solche Individualitäten. Und man stellt ganze Hierarchien von Individualitäten auf: die Individualität des einzelnen Menschen, des Volkes, der Kultur, der Weltgeschichte usw. Und die umfassendste Individualität, die doch zugleich der innerste, schöpferische Kern aller anderen ist, ist Gott oder der absolute Geist oder die Weltseele, das Absolute oder das Unbedingte oder wie man sie sonst benennen mag. Diese Individualitäten sind nun für die heutige Geschichtsschreibung die eigentliche Wirklichkeit. Geschichte verstehen und deuten heißt darum für sie, die Erscheinungen der Geschichte auf diesen Wirklichkeitsbegriff bringen. Es heißt: sie als Entwicklung verstehen. Und sie als Entwicklung verstehen heißt wieder: sie als den vorübergehenden Zustand einer sich entwickelnden Individualität verstehen. Das Wort, in dem diese Anschauung am tiefsten erfaßt ist, ist das Goethesche: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Alles empirische Dasein, alle geschichtlichen Gestaltungen und Erscheinungen haben nur gleichnishafte Wirklichkeit. Das aber heißt nichts anderes als dieses, daß im tiefsten Grunde nur eines wirklich ist. Und das ist jene letzte, alle anderen in sich zusammenfassende und in ihnen allen von Gestaltung zu Gestaltung drängende Individualität, die man Gott benennen mag, wenn man will, oder auch anders, wenn man will, oder auch gar nicht. Denn für uns, die wir selbst nur vergängliche Bilder dieses unzugänglichen Kernes der Welt sind, wird er nie wirklich und bleibt er darum im tiefsten namenlos. Daß das heute in allen möglichen Variationen die die Gedanken beherrschende Anschauung ist, ist mir nicht unbekannt. Ich meine aber, daß sie die Phantasmagorie einer in sich selbst, in ihr eigenes Ich verliebten Menschheit sei, der nun freilich jene tiefste Liebeswahrheit restlos verloren gegangen ist: „Ich bin durch dich", und die sich selbst für ihren eigenen Schöpfer und Herren hält. Ich meine ihr gegenüber jetzt nichts anderes tun zu können, als neben sie die Lehre von der Wirklichkeit zu stellen, die wir als die protestantische Lehre von der Wirklichkeit gefunden haben. Und man mag dann urteilen, was von jenen Einwänden, die wir uns machen ließen, zu halten ist.

Der Protestantismus gründet die Wirklichkeit des Menschen nicht auf einen innersten individuellen Wesenskern, dessen Entfaltung dem empirischen Dasein des Menschen gleichnishafte Wirklichkeit gibt, während alles, was nicht reine, allein von ihm bestimmte Entfaltung dieses Keimes ist, leerer Schein bleibt. So lehrt, wie gesagt, in allen möglichen Variationen der Neuprotestantismus. Nach der Lehre der protestantischen Kirche aber ist der Mensch schlechthin deshalb wirklich, weil er in der irdischen Zeit lebt, in die Gott sein Wort gesprochen hat, weil er ein Mensch der Geschichte ist. Hier fehlt jede Metaphysik. Hier ist nur das, was tatsächlich ist, was uns Menschen der Zeit und der Geschichte begegnet: das Wort der Bibel und die Kirche und wir, die davon wissen und wahrhaftig doch zum mindesten auch das wissen, daß das keine Bagatellen sind. Und das ist nach protestantischer Lehre unsere Wirklichkeit: daß wir dieses Wort, durch das allein Gott mit uns handeln will, hören oder nicht hören, daß wir uns ihm beugen oder uns ihm nicht beugen. Und danach ist unsere Wirklichkeit entweder das Leben oder der Tod. Und auch dieses ohne jede metaphysische Deutung, die blind ist für die einfache und ja auch ganz eindeutige Gegebenheit dessen, was wir Leben nennen und als Leben kennen, und die ebenso blind ist für die ebenso einfache und eindeutige Gegebenheit dessen, was wir Tod nennen und als Tod kennen, was wir freilich nie verstehen können, wenn verstehen heißt, etwas auf letzte, allgemeine Prinzipien bringen. Weil der Christ nicht meint, daß seinem Denken und das heißt dem menschlichen Denken die absolute Wahrheit gegeben sei, darum meint er auch nicht, daß er je das Leben und den Tod denkend verstehen und so ein Jenseits von ihnen gewinnen könne. Darum läßt er das Leben Leben und den Tod Tod sein. Darum ist ihm aber dann auch seine Wirklichkeit, die er lebt, die Wirklichkeit, hinter der er mit gar keiner Metaphysik eine andere, eine wirklichere Welt zu suchen braucht. Darum muß ihm aber auch, was ihm in dieser Wirklichkeit begegnet, so oder so zur Entscheidung werden. Und was keine Bagatelle ist in der Welt zwischen Leben und Tod, in der er lebt und von der er lebt, kann auch ihm keine Bagatelle sein. Darum ist es ihm nicht mehr so schlechthin unglaubwürdig, daß in dieser durchaus wirklichen Welt ein Wort, das in allem Ernst und in aller Nüchternheit der Entscheidung den Anspruch macht, das Wort Gottes zu sein, durch das allein Gott mit den Menschen handeln will, wirklich und in allem Ernst das Wort Gottes ist.

Das Problem der Willensfreiheit

Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Basel der „Kantgesellschaft“ am 15. Dezember 1925.

Von

Heinrich Barth

Mit einem gewissen skeptischen Erstaunen mag mehr als Einer von der Ankündigung unseres Vortrages Kenntnis genommen haben. Das Problem der Willensfreiheit! Binnen Jahresfrist ist es einzig in unserer Stadt bereits dreimal, und dies in wesentlich divergierendem Sinne, zur öffentlichen Aussprache gekommen. Muß diese Tretmühle denn in alle Ewigkeit, und offenbar fortwährend mit demselben zweifelhaften Erfolge getreten werden? Wie findet da jemand noch den Mut, seine Gedanken über Willensfreiheit einem weitern Kreise etwa gar als Antwort auf die seit Urzeiten erfolglos gestellte Frage anzubieten? — Und dennoch treten wir an dieses gewagte Unternehmen nicht ohne Zuversicht heran. Daß es ein Wagnis bedeutet, dies hat es ja mit jeder Äußerung über entscheidende Lebensfragen gemein. Und gewagter ist es im Grunde immer, diese Entscheidungen zu umgehen, als ihre Begegnung zu suchen.

Welche Voraussetzungen müßten erfüllt sein, daß bei unserm Problem von einer Lösung die Rede sein könnte? Diese „Lösung“ müßte dem gesamten, in Frage kommenden Bestande der Erfahrungstatsachen gerecht werden. Am Phänomen müßte ihre Bewährung geschehen können; mit dem einfachen Hinweis auf die Erscheinungen würde sie sich erfolgreich auseinandersetzen. Über dieses Grunderfordernis ist hier kein Wort zu verlieren. Das Anliegen des „gesunden Menschenverstandes“ ist auch in der einfachsten Fragestellung, auch in seiner „populären“ Äußerung der Berücksichtigung wert. Durch sie hindurch, nicht an ihr vorbei führt der Weg des philosophischen Denkens. Keine Erinnerung an belangvolle Sachverhalte, keine unbefangene Deutung ihrer lebendigen Erfahrung, zu der dieses Denken nicht wenigstens in klärende, wenn auch kritische Beziehung treten müßte. Denn in einer etwa zu erwartenden Lösung könnte Empirie und naiv empirische Urteilsbildung nicht ausgeschlossen, nur aufgehoben sein. — Und diese

Lösung müßte Erkenntnis als Zusammenhang anbieten. Nicht dürften rhapsodisch zusammengeraffte Argumente für und wider die Freiheit, Urteile und Schlüsse heterogener Qualität und Ordnung dem vorgetragenen Gedanken das Gepräge unsystematischer, jedes leitenden Gesichtspunktes entbehrender Lehrbildung geben. Völlig aussichtslos wäre jede Bearbeitung des Freiheitsproblems, die es aus dem allgemeinen Zusammenhang philosophischer Prinzipien und Begriffe herausheben wollte, um es einer in sich isolierten Erwägung zu unterwerfen. Dieses Problem steht im Zusammenhang systematischer Lehrbildung, welcher Art sie immer sein mag; es ist in seiner Inangriffnahme durch die prinzipiellen Voraussetzungen einer jeden Richtung philosophischen Denkens schlechthin präjudiziert. Dieser Umstand erleichtert nicht eben die Verhandlung unseres Themas. Denn ein Aufrollen der Grundlegungsprobleme wird uns durch die notwendige Begrenzung unserer Darbietung unbedingt verboten. Genug, wenn an der Methode unseres Vorgehens selbst seine Grundvoraussetzungen in ihren Umrissen kenntlich werden. Denn nicht um die Entfaltung der Systemgrundlagen, vielmehr um ihre Bewährung an einem der scheinbar undurchdringlichsten philosophischen Probleme soll es sich handeln.

Wir betreten den Weg unserer Untersuchung im vollen Bewußtsein der Geschichte des Problems. Will doch auch sie nicht eigenwillig von der Vergangenheit sich absondern, sondern nach Möglichkeit an dem seit Jahrtausenden gesponnenen Faden weiterspinnen. Freilich nicht mehr als die dringendsten Orientierungen dürfen nach Seiten der Geschichte hier gegeben werden; über Kant sollen sie nicht zurückgreifen.

In entschiedenem Bekenntnis zur kritischen Philosophie machen wir zwar die bündige Aussage, daß wir uns in den Grundlegungsfragen noch immer im Wesentlichen auf Kant zurückbeziehen dürfen, vorzüglich eben in den für unser Problem aktuellen Grundlegungen der Praktischen Vernunft. In der Freiheitsfrage aber sehen wir uns genötigt, ihm die Gefolgschaft zu versagen. Die Begründung dieser Stellungnahme muß freilich dabei stehen bleiben, das wesentlichste Bedenken wenigstens zur Sprache zu bringen. Sie beschränkt sich auf den Hinweis, daß im Freiheitsproblem um die Deutung der Erscheinung der Kampf geführt wird. Ob die Erscheinung neben der Kausalität für die Freiheit Raum offen lasse, dies steht in Frage. Eine rein intelligible Freiheit dagegen müßte das umstrittene Phänomen des Willensgeschehens an den Determinismus preisgeben

und sich selbst endgültig in das Jenseits der intelligibeln Ordnung zurückziehen. Kant freilich scheint Freiheit nichtsdestoweniger zu einer Deutung auch der Erscheinung beizuziehen, so daß Erscheinung nunmehr unter doppeltem Gesichtspunkt, der Kausalität und der Freiheit, betrachtet werden darf. Es gelingt ihm indessen nicht, uns von der Möglichkeit dieser Doppelbetrachtung zu überzeugen. Rechtmäßigerweise müßte bei ihm in der Erscheinung Kausalität ausschließlich das Feld behaupten, während für die Freiheit nur ein übrigens völlig unaktuelles ideelles Sein übrig bliebe. Die so verstandene „Idee" der Freiheit könnte den determinierten Lauf der Dinge ja nicht im mindesten ablenken; sie wäre in der Erscheinung völlig unwirksam. Die bei Kant trotzdem unter dem Gesichtspunkt der Freiheit vollzogene Beurteilung der Erscheinung hat bei seinen Voraussetzungen keine Berechtigung.

Wenn wir also davon absehen müssen, uns zu Kants Freiheitslehre zu bekennen, so werden wir bei einem andern Typus der Problemlösung zu derselben Stellungnahme gedrängt: wir bezeichnen sie als die spekulativ-idealistische Freiheitslehre. Im Hinblick vorzüglich auf Hegel dürfen wir sie in folgenden Umrissen kennzeichnen: Der Gegensatz von Kausalität und Freiheit wird durch Dialektik überwunden. Dies ist so zu verstehen, daß Kausalität als ein relativ äußerliches Moment des abstrahierenden Verstandes gedeutet wird; es ist demnach fähig, sich in die höhere, erfüllte Einheit des substanziell-konkreten Logos aufzuheben, in welchem dialektische Notwendigkeit mit Freiheit zusammentrifft. „Die Notwendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit, daß sie verschwindet, sondern daß nur ihre noch innere Identität (mit der Freiheit) manifestiert wird"[1]). Es bedarf nur der Offenbarung des wahren Logos, dessen vereinzelte Äußerung Kausalität ist, und wir stehen bei der Freiheit des Geistes, die die Freiheit geistiger Notwendigkeit ist. Dieser spekulative Weg der Problemlösung ist heute wiederum der Erwähnung wert. Wir weisen seinem Einflußkreise alle diejenigen Lösungsversuche zu, durch die Kausalität als relativ unwesentliche Außenseite einer tiefer liegenden geistigen oder gar psychischen Substanzialität interpretiert und alsdann in dieses spekulative Sein aufgehoben, wenn nicht aufgelöst wird. Freiheit verwirklicht sich jetzt in dessen lebendig-geistiger Bewegung, die der Urgrund aller Wirklichkeit ist. — Warum sehen wir uns genötigt, auch diese Freiheitslehre abzulehnen? Weil sie keine praktische Vernunft anerkennt, sondern das Freiheitsproblem

[1]) Hegel, Logik II 204 (Lasson).

der theoretischen Dialektik anheimstellt. In der dialektischen Bewegung der Idee sollte Freiheit zu erkennen sein, in deren Notwendigkeit sollte sie sich wiederfinden. Hier hat sich das Sollen erübrigt; das Wollen ist in das Denken nivelliert worden. Allein noch immer findet Kant gegen Hegel den Verteidiger seiner Ansprüche; sind wir doch entschlossen, seine Entdeckung der Praktischen Vernunft nicht in den modernen metaphysischen Synkretismus aufgehen zu lassen.

Es ist wohl Schopenhauer, der uns die breite Basis unserer modernen Diskussionen über das Freiheitsproblem geschaffen hat. In weit entfalteter Front tritt uns die seitdem wohlbekannte Schar schlagender deterministischer Begründungen entgegen. Der Kausalgedanke läßt sich nun nicht mehr dialektisch zur Seite schieben; er wird jetzt ausgestattet mit einer Fülle von eindrucksvollen, anschaulichen Beglaubigungen seiner Geltung eben in dem umstrittenen Willensgebiete. Was will es gegenüber der Wucht deterministischer Argumente besagen, wenn Schopenhauer am Ende mit einer „höheren Ansicht" doch noch so etwas wie einen freien, intelligiblen Charakter des Menschen rettet? Die Waagschale fällt zu Ungunsten der Freiheit; und das Jahrhundert der zweiten Aufklärung ist wenig geneigt, das Willensleben mit der vorbehaltlosen Bearbeitung nach naturwissenschaftlicher Methode zu verschonen.

In Übergehung zahlreicher Zwischenglieder versetzen wir uns in die Problementwicklung etwa der letzten fünfzig Jahre. Sie ist wesentlich bedingt durch den Einfluß der Psychologie auf das philosophische Denken der Zeit, eine Wirkung, die bekanntlich recht bedeutend ins Gewicht fällt. Sie kommt der Behauptung der Willensfreiheit nicht zu Gute; gilt sie doch längere Zeit beinahe für erledigte Sache. Mit dieser Vormacht des Determinismus geht allerdings Hand in Hand eine geradezu erstaunliche Vernachlässigung des Willens überhaupt. Werfen wir einen Blick in die Psychologien etwa eines Jodl oder Ebbinghaus, so werden wir wahrhaft trostlose Bestimmungen des Willens vorfinden. Aus Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen wird er zusammengefügt, ohne daß ihm überhaupt eine Eigenbedeutung zugestanden wird. Allein im Großen und Ganzen steht die psychologische Entwicklung bis zur Gegenwart unverkennbar im Zeichen einer neu wachsenden Bedeutung des Willens; sein Begriff gewinnt an Tiefe und Gehalt. Aus den zahlreichen neueren Willenstheorien blieb uns eindrücklich z. B. die Einsicht H. Münsterbergs, daß das Subjekt in der Aktualität seiner fühlenden, wollenden, urteilenden Stellungnahme unmöglich jemals

selbst Objekt des Erkennens sein könne; diese „Selbststellungen" entbehrten also des gegenständlichen Charakters. Das Problem des Willens kommt ferner zu gesteigerter Bedeutung in H. Schwarzs „Psychologie des Willens" und vor allem in H. Maiers „Psychologie des emotionalen Denkens". Die Willenslehre dieses letztern Forschers verdient wohl darum eine besondere Beachtung, weil sie der „Zweckvorstellung" eine zentrale Stellung im Willensleben zuweist; mit den „Zweckvorstellungen" fallen die „Motive" zusammen. Gegenüber den intellektualistischen Willenstheorien hat der Wille jetzt eine weitgehende Eigenbestimmung erfahren. Für den fortschreitenden Ausbau eines selbständigen Willensbegriffs ist endlich symptomatisch die Darstellung der „Handlung" bei P. Häberlin, „Der Geist und die Triebe", eine Beschreibung des Willenslebens, die uns dessen Prozeß in seinen einzelnen Phasen in genauer Analyse vor Augen führt, während sie übrigens für eine philosophische Durchdringung auch des Willensproblems mit Bewußtsein noch Raum offen läßt.

Mit der Vertiefung der Willenspsychologie geht Hand in Hand eine Neubelebung des Freiheitsproblems. Zahllos sind die Publikationen, die im Zeitraum der letzten Jahrzehnte die alte Streitfrage zu fördern suchten. Und dieser Kampf wäre wohl nicht zu neuer Leidenschaft entflammt, wenn die Verfechter der Freiheit nicht neues Vertrauen zu ihrer Sache gewonnen hätten. Vorzüglich mit dem Namen Bergson verbindet sich die Erinnerung an eine Veränderung des Zeitbewußtseins, durch die vor allem auch die Voraussetzungen des Determinismus in eine neue Beleuchtung gerückt wurden. Natürliche Kausalität verlor allmählich den Nimbus ihrer Omnipotenz, und von Neuem durfte die Behauptung spontaner, lebendiger Willensbewegung gewagt werden. In dieser Zeit neuerwachender antiintellektualistischer, philosophisch-vitalistischer Grundhaltung war es, als K. Joel in seinem Dialogwerke „Der freie Wille" in umfassender Überschau Gründe und Gegengründe gegeneinander abwog. Die Freiheit erlangte das Übergewicht über die deterministische Beweisführung, um sich endlich in höherer Einheit mit der Notwendigkeit zusammenzufinden. Und die Folgezeit sieht sich wohl noch immer vor die Aufgabe gestellt, sich mit der in dem genannten Werke neu exponierten Problemlage auseinanderzusetzen. In rastlosem Pendelschlag vollführt die Argumentation ihre Bewegung hinüber und herüber; wer heute in der Freiheitsfrage fehlgreift, kann sich sicher nicht damit entschuldigen, daß ihm der gegenwärtige Stand des Problems nur eine einseitige, beschränkte Orientierung erlaubt habe.

Unsere heutige Aussprache erfordert zunächst die allgemeinste Verständigung über die Lage unseres Problems im Gesamtzusammenhang der philosophischen Systematik. Das Problem des freien Willens gehört in den Rahmen der Psychologie, — wohlverstanden einer philosophisch orientierten Psychologie, die keine Tendenz zeigt, sich von dem universalen Konnex der philosophischen Prinzipien künstlich zu emanzipieren. Weil die Psychologie bei aller Expansionsmöglichkeit in der Empirie philosophisches Problem ist, darum erfordert auch ihr Teilproblem des Willens eine Bearbeitung unter philosophischem Gesichtspunkte. Von den philosophischen Voraussetzungen, mit denen wir Psychologie überhaupt in Angriff nehmen, hängt die Beurteilung des Willensproblems in entscheidender Hinsicht ab.

Eine grundlegende Abgrenzung ist es vorzüglich, die für unser Problem Aktualität besitzt. Psychologie ist kein Teilgebiet der objektiv-gegenständlich gerichteten Wissenschaft. So geflissentlich sie in vergangenen Jahrzehnten mit der Gebärde naturwissenschaftlicher Objektivität aufgetreten ist, so gewiß ist sie etwas anderes als die Verlängerung der Fornt der Naturwissenschaften auf ein neues Teilgebiet. Psychologie nimmt darin eine völlig einzigartige Stellung ein, daß sie sich nicht im Felde der Gegenständlichkeit betätigt. Sie ist auf den dem Gegenstande korrelaten Begriff des *Subjektes*, auf die mannigfachen Möglichkeiten seiner Objektivierung gerichtet. Psychologie wendet sich nicht der auf den Logos bezogenen Gegenständlichkeit zu; sie befaßt sich mit dem Logos, als mit dem Subjekte, also mit Erkennen, Wollen, Wahrnehmen, und wie immer das Subjekt in Relation zum Gegenstande bestimmt werden mag. Diese Sonderstellung der Psychologie dürfte insbesondere auch nach P. Natorps eindrucksvoller Darlegung mehr und mehr anerkannt werden. Für unsere heutige Problemstellung wird also nur mehr erforderlich sein, uns deren Bedeutung und Tragweite völlig gegenwärtig zu machen und in Rücksicht auf sie von vornherein unser Problembild zu entwerfen. Verlieren wir keinen Augenblick aus den Augen, daß wir uns mit dem Wollen nicht auf Seiten des Gegenstandes, vielmehr auf Seiten des Subjektes befinden. Weit entfernt, daß wir etwa unsere gewohnten Forschungsweisen von den gegenständlichen Gebieten arglos auf die Willenspsychologie übertragen dürften, werden wir uns hier vielmehr einer völlig heterogenen Problemlage bewußt. Nur indem wir die Korrelation von Gegenstand und Subjekt in ihrer erkenntniskritisch grundlegenden Bedeutung fortwährend klar vor Augen haben, nur sofern wir ihre philosophische Tragweite

annähernd einzuschätzen wissen, werden wir ermessen können, wie gewaltig der Schritt ist, den wir von gegenständlicher Wissenschaft zur Psychologie hinüber vollziehen, wie disparat die Voraussetzungen sind, die hier wie dort zu Recht bestehen. Unser Problem liegt nicht nur in einem Gebiete besonders merkwürdiger, eben psychologischer Gegenstände; es liegt auf Seiten des Subjektes, dessen Erkenntnis in jedem Falle eine ganz einzigartige Umwendung unseres wissenschaftlichen Vorgehens erfordert.

Unter dem Problem des freien Willens verstehen wir ein psychologisches Problem. Diese Bestimmung soll darum noch einmal unterstrichen werden, weil der Wille ja unlöslich verknüpft erscheint mit bestimmten, in die Erscheinung tretenden gegenständlichen Bewegungen. Die „Handlung", betrachtet in ihrer gegenständlichen Bedeutung, stellt sich dar als raumzeitliche Bewegung des menschlichen Körpers; sie fällt als solche in das Feld naturwissenschaftlicher Betrachtungsart und scheint, wie irgendein Naturvorgang, in der Linie theoretischer Erkennbarkeit zu liegen. Und es wird sich auf dem Boden der theoretischen Wissenschaft notwendig die Frage stellen: darf dieses Phänomen des Handlungsvorgangs vorbehaltlos dem, was wir den naturgesetzlichen Kausalprozeß nennen, eingefügt werden, oder sind hier gewisse besondere Voraussetzungen anzuerkennen, die diese eindeutige, geradlinige Einbeziehung verbieten? Dieses Problem dürfen wir als das objektive Korrelatproblem der Freiheitsfrage betrachten; es wird Aufschluß gefordert über die problematische Phänomenalität der sichtbar vollzogenen Handlung, deren Art des Geschehens wir zu erwägen veranlaßt werden. Dieses objektive Korrelatproblem steht hier allerdings nicht zur Diskussion; es gehört in den Rahmen von Untersuchungen, die uns in die weitesten Regionen gegenständlicher Forschung hinausführen müßten. Allein es ist uns doch wiederum versagt, es für unsere Aufgabe als irrelevant zu erklären; es ist uns nicht erlaubt, uns auf das Willensproblem zurückzuziehen, ohne die korrelate gegenständliche Frage wenigstens in Berücksichtigung zu ziehen. Denn ihre Beantwortung ist für die Freiheitsfrage von entscheidender Bedeutung. Steht die Welt der Phänomene mit Einschluß des Handlungsvorgangs unter dem Gesetze jenes eindeutigen Bedingungssystems, das uns als „lückenloser Kausalzusammenhang" gegenwärtig ist, wird auch im Hinblick auf eben jenen Vorgang der kommende Verlauf durch einen Inbegriff der Bedingungen schlechthin vorgezeichnet, dann ist es Illusion, wenn das handelnde Subjekt in Setzungen des Zweckes dem Geschehen vorzugreifen meint. Der Zweck und das Wollen

müßte jetzt dem Wissen von dem, was ist und was sein wird, schlechthin weichen. Praktische Vernunft müßte sich in theoretisches Wissen aufheben, wenn sich unser Zweckbewußtsein als sinnloser Wahn enthüllen sollte. Oder wie wäre die Setzung des Zweckes zu rechtfertigen, wenn für ein Sollen nicht der mindeste Raum offen bliebe? Wie wäre sie aufrecht zu erhalten, wenn sinnvoll nur, was mit Notwendigkeit kommen wird, erwogen werden kann? Unter Voraussetzung der Endgültigkeit und Universalität jenes kausalen Bedingungssystems wird praktische Vernunft zum bedeutungslosen Epiphänomen und die Freiheitsfrage fällt aus Abschied und Traktanden.

Wie sollen wir uns aber behelfen, wenn wir bei dem subjektiven Teilproblem des Willens stehen zu bleiben genötigt sind? Wir wählen das in dieser Lage einzig einwandfreie Mittel, um für das Freiheitsproblem freie Bahn zu gewinnen: die Aussage eines hypothetischen Satzes, den wir in dieser ausgesprochenen Eigenschaft unserm Gedankengange einfügen. Er lautet: Das raumzeitliche Phänomen der „Handlung" darf nicht als das bloße Teilgeschehen eines allgemeinen Kausalzusammenhanges beurteilt werden; mit ihm, wie mit bestimmten andern Phänomenen, sehen wir uns vielmehr vor ein besonderes Problem gestellt, dessen Lösung nur von einer kritischen Besinnung auf die naturwissenschaftlichen Grundprinzipien selbst erwartet werden kann. Dieser Satz ist Hypothese; mit ihr steht und fällt Alles, was im Folgenden über den Willen vorgetragen wird. Wir würden allerdings nicht wagen, an dieser wichtigen Stelle mit einer Hypothese zu arbeiten, wenn jener Satz uns nicht mehr als Hypothese wäre. Allein in einem Zusammenhange, in dem wir auf den kritischen Nachweis verzichten müssen, dürfen wir über die Aussage einer Hypothese nicht hinausgehen. Denn bloße Beteuerungen sind uns in einer philosophischen Darlegung verboten. So setzen wir denn einmal voraus, der kritisch durchdachte Naturbegriff erlaube uns, von „Handlung", als einem praktischen Begriffe, zu reden. Eben daraus ergibt sich hypothetisch nicht mehr als das Eine, daß das Freiheitsproblem noch immer zur Diskussion steht.

Das Problem des freien Willens bezieht sich auf das Subjekt. Es muß unser wesentliches Anliegen sein, daß die Reinheit dieser Bestimmung erhalten bleibt. Denn sie wird unvermeidlich bedroht, sobald etwas Anderes als die kritisch verstandene Korrelation von Subjekt und Gegenstand Grundlage unserer Untersuchung ist. Nichts liegt ja doch dem naiven Denken näher, als den Willen im Sinne

eines von „innen“ nach „außen“ wirkenden dynamischen Faktors vorzustellen. Und die Außenwelt scheint so offenkundig auf die Seele einzuwirken, daß man meinen sollte, an einer hinüber und herüber wirkenden Kausalität, als dem Bindegliede zwischen Subjekt und Objekt, sei im Ernste nicht zu zweifeln. Und doch muß diese Vorstellungsart in der Wurzel getilgt werden, wenn in den Grundvoraussetzungen nicht dauernde Verwirrung herrschen soll. Eine Wechselwirkung zwischen Wille und Gegenstand ist begrifflich undenkbar. Denn es stehen sich gegenüber nicht nur physisches und psychisches Sein, zwischen denen jene Relation wohl in Betracht gezogen werden könnte, sondern Objekt und Subjekt, zwei Begriffe, die in einer „Wechselwirkung“ zu vermischen sich keine Philosophie getrauen dürfte. Sie stehen in Korrelation, sind aber im übrigen durch radikale Unvergleichbarkeit gekennzeichnet. Was wollten wir uns, bei Lichte besehen, unter einem wechselseitigen „Einfluß“ vorstellen? In voller Berücksichtigung all derjenigen alltäglichen Phänomene, die uns den Gedanken einer Einwirkung des Willens auf den Gegenstand, des Gegenstandes auf den Willen, als eine Selbstverständlichkeit geradezu aufdrängen, müssen wir doch davon absehen, in ihnen so etwas wie eine dynamische Wirkungseinheit von Subjekt und Objekt zu erkennen. Jene Phänomene sind einer andern Deutung als der naiv dynamischen zugänglich. Grundlage einer adäquaten Erkenntnis der Leib-Seele-beziehungen dürfte eben nichts anderes als die Subjekt-Objektkorrelation sein. Die Verfolgung jener Beziehungen aber steht hier wiederum nicht zur Diskussion. Wir dürfen also bei der abwehrenden These stehen bleiben, daß für das Freiheitsproblem keine Relation in Frage kommen kann, die eine dynamische Wirkung der Seele auf den Gegenstand, oder des Gegenstandes auf die Seele, behaupten wollte.

Der Wille bezeichnet Praktische Vernunft in ihrer auf das Subjekt bezogenen Bedeutung. Dieser Bestimmung zufolge ist das Wollen auf den Zweck, auf das Nicht-Sein des Sollens gerichtet. In dieser Beziehung auf den Zweck ist das Wollen theoretisch unableitbar; keine Kombination theoretischer Vorstellungselemente kann sich zum Wollen zusammenfügen lassen. In der Autonomie der Praktischen Vernunft ist es letzten Endes begründet, wenn das Wollen einer psychologischen Ableitung notwendig entbehren muß. Und diese Autonomie ist es, die uns für unsere Deutung des Willenslebens die Richtlinien gibt. So bezeichnet denn der Zweck nicht nur die Vorstellung eines Zukünftigen, nicht nur eine lust- oder wertbetonte Vorstellung. Seine Bestimmung liegt im Nicht-Sein des Sollens;

und Erkenntnis des Sollens ist nichts anderes als das Wollen des bezweckten Gegenstandes. Dürfte aber das Wollen in den Händen der Psychologie dieser Bestimmtheit durch den Zweck entkleidet werden? Wir vermögen nicht einzusehen, inwiefern dort überhaupt von Wollen die Rede sein kann, wo dessen Zweckbeziehung verdunkelt oder theoretisch umgedeutet wird. Der Begriff des Wollens steht und fällt mit seiner teleologischen Grundbedeutung. Psychologie soll diesen Sinn des Wollens nicht preisgeben; sie darf seine transzendentale Begründung — in der Idee des reinen Willens — anerkennen und nicht minder im empirischen Wollen den Zweck als dessen konstituierendes Element gelten lassen. Und sie darf vor den aus dieser Bestimmung sich ergebenden Konsequenzen nicht zurückschrecken.

Im Mittelpunkte der über den freien Willen geführten Diskussion steht der Begriff des Motivs. Was hat es mit dem „Motiv" für eine Bewandtnis? Welcher Ordnung der Begriffe ist es zuzuweisen? Wir können nicht umhin, im „Motiv" einen teleologischen Begriff anzuerkennen, eben den näher oder ferner liegenden Zweck, auf den das Wollen, als auf seinen Gegenstand, bezogen ist. Das Motiv ist nicht eine Ursache, die auf mich einwirkt; einer genauern Überlegung muß die kausale Fassung des Motivs höchst fragwürdig erscheinen. Denn worin sie immer ihre Grundlage haben mag, sie verfehlt die teleologische Bedeutung des Wollens.

Einer arbeitet, weil er mittellos ist. Ist dies etwa eine adäquate Fassung der Motivierung? Sie stützt sich auf zwei Begriffe: auf das in der „Arbeit" vertretene Wollen und auf die in der „Mittellosigkeit" bezeichnete Zuständlichkeit. Muß es uns nicht auffallen, daß sich ein Drittes hier vermissen läßt: Das Gewinnen des Lebensunterhaltes, durch das der Ungenannte der Mittellosigkeit begegnen will! Wie dürfte aber dieser Zweck der Handlung in der Bestimmung seines Wollens übergangen werden? Ohne dieses Nicht-Sein des bezweckten Lebensunterhaltes ist nicht einzusehen, welche Beziehung zwischen den Begriffen „Arbeit" und „Mittellosigkeit" bestehen mag. Dieser Zweck ist es vielmehr, der die „Arbeit" in ihrer sinnvollen Bedeutung, wie in ihrer Beziehung zur „Mittellosigkeit" zur Bestimmung bringt. Wenn irgend etwas verdient „Motiv" genannt zu werden, so ist es der angeführte Zweck des Wollens.

Welche Rolle spielt aber die „Mittellosigkeit"? Jedes Wollen setzt in seinem zeitlichen Ausgangspunkte das Bewußtsein einer bestimmten Zuständlichkeit voraus. Es hebt nicht in einem Irgendwo und Nirgends des leeren Raumes an; sondern in einer bestimmt qualifizierten Bewußtseinslage nimmt es seinen Anfang. Der vom

wollenden Subjekte vorgefundene Zustand ist vielleicht unlustbetont, vielleicht durch relativen Unwert charakterisiert. In Beziehung zu ihm, nicht in beziehungsloser Willkür, setzt nunmehr das wollende Subjekt seinen Zweck. Die Veränderung der vorgefundenen Lage ist es, was ihm als Zweck vor Augen steht. So bezweckt unser Ungenannter nicht ein aus der Luft gegriffenes Irgendetwas, sondern eine Veränderung des vorgefundenen Zustandes der Mittellosigkeit. Dieser vom Wollen vorgefundene Zustand ist als „Reizlage" im weitesten Sinn zu verstehen; er ist vom „Motive" wohl zu unterscheiden. Erst dort kann ja von Wollen die Rede sein, wo in der Zwecksetzung die Reizlage gleichsam praktisch beantwortet wird. In der Setzung eines Nicht-Seins liegt diese Antwort; mit diesem Nicht-Sein begegnet das motivierte Wollen dem Sein des Reizzustandes.

Diese teleologische Deutung des Motivs bedingt aber eine Korrektur unserer mindestens unscharfen Bezeichnungen der Willensmotivierung. Und an die Psychologie der Motivation muß das allerdings nicht geringe Ansinnen gestellt werden, daß sie ihre Lehre im Sinne teleologischer Neuorientierung einer prinzipiellen Revision unterwirft. Wenn von den Menschen ausgesagt wird, daß sie „aus Hunger", „aus Liebe", „aus Ehrgeiz", „aus Edelmut" handeln, so darf darin jetzt eine Bestimmung der Richtung ihrer Zwecksetzungen erkannt werden. Sie überwinden bestimmte Daseinslagen durch Zwecksetzungen, die durch die genannten Begriffe allgemein charakterisiert werden können. Ihr Wollen ist wohlgemerkt bis in seine feinsten Verzweigungen durch Motive bestimmt. Ein unmotiviertes Wollen anzuerkennen, haben wir nicht den entferntesten Anlaß. Und es ist nicht nur die Empirie, die uns diese Anerkennung verbietet. Vielmehr nehmen wir wahr, daß in diesem Mißbegriffe das Wollen selbst in jeder sinnvollen Bedeutung aufgehoben wird. Allein motiviertes Wollen bedeutet Zweckbewußtsein; in seiner teleologischen Bedeutung erhebt das Motiv jenen universalen Anspruch auf den Willen, dem dessen leiseste Regung nicht entgehen kann.

Diese Deutung des Motivs begleiten wir endlich mit einer nicht unwesentlichen Anmerkung. Sie könnte vielleicht den Verdacht erwecken, daß ihre Wurzel in einer unerhört rationalistischen Betrachtung des Willenslebens zu suchen sei. Wo alles auf das Zweckbewußtsein gebaut wird, da entsteht der Anschein, daß mit dem Willensleben nichts Anderes als das von der Tageshelle des Bewußtseins beleuchtete „verständige" und „vernünftige" Wollen in Frage gezogen werde. Es bedarf aber kaum der Erinnerung, daß sich diese

Vorstellungsart durch völlige Unkenntnis des tatsächlichen Geschehens auszeichnen würde. So dürfen wie bei der Bemerkung stehen bleiben, daß die teleologische Betrachtung des Willens nicht im Sinne einer rationalistischen Psychologie verstanden sein will. Wir ziehen die Bedeutung des Unbewußten wohl in Betracht. Bei aller Problematik dieses Begriffs scheint uns nichts im Wege zu stehen, für die Deutung konkreten Willenslebens mit dem Begriffe unbewußter Zwecksetzung zu rechnen, um von ihm im geeigneten Falle sogar ausgiebigen Gebrauch zu machen. Willensleben wird in diesem Zusammenhang nur als ein Lebensgebiet vorgestellt, das Bewußtes und Unbewußtes in sich schließt.

Und dennoch wird diese teleologische Betrachtung des Willens mit starken Bedenken zu rechnen haben. Sie sind im Begriffe des Zweckes als solchem begründet. Aus dem Nachwirken einer ausschließlich naturwissenschaftlichen Orientierung ist es zu verstehen, wenn der „Zweck" noch immer Mißtrauen erweckt. Und wir möchten nicht diejenigen sein, die über den kritischen Wahrheitsgehalt dieses Mißtrauens zur Tagesordnung gingen. Nichts soll uns ferner liegen, als ein kritikloses Einführen der Zwecke etwa in den Naturzusammenhang zu befürworten und zu rechtfertigen. Mit den „Zweckursachen" soll die Teleologie des Willens nichts zu schaffen haben. Schauplatz dieser Teleologie ist nicht das Feld des theoretischen Naturbegriffs; nicht wird willkürlich irgendwo im theoretisch-gegenständlichen Geschehen ein teleologischer Gesichtspunkt geltend gemacht. Wille ist Praktische Vernunft in subjektiver Bestimmung. Mit ihm sehen wir uns, wie wir wissen, in eine vom Naturproblem völlig verschiedene Problemlage versetzt. Weil der Zweck für den Willen konstituierende Bedeutung hat, darum hat er hier seine rechtmäßige Stelle im Gesamtsystem; hier ist die Teleologie wissenschaftlich gefordert. Auch die Psychologie darf sich also entschließen, der so umschriebenen Lage unseres Problems in ihrer Begriffsbildung gerecht zu werden. Ihre empirische Erkenntnis wird in vollem Umfange in die veränderte Betrachtungsart aufgenommen; an dem Phänomen werden keine Abstriche vollzogen. Es ist eine Veränderung der Vorzeichen, was der Willenspsychologie zugemutet wird. Die dunkle Dynamik des Kausalmotivs wird umgedacht in die dem Willen entsprechende Zweckbedeutung der Motive. In ihrer strengen Beziehung auf den Willen dürfen wir der Teleologie den Zutritt gewähren. Gegen eine vom Willen abgelöste, unbestimmte Finalisierung des psychologischen Denkens aber müßten wir den schärfsten Einspruch erheben.

Mit diesen Feststellungen haben wir freilich erst die Bestimmung

des entscheidenden Begriffs vollzogen; zu einem Prozesse des Wollens sind wir noch nicht vorgedrungen. Das im Motiv bestimmte Wollen verharrt nicht in einer Ruhelage. Durch die sich vollziehende Handlung verändert sich notwendig die Reizlage, so daß sich das Wollen fortschreitend mit neuem Reize auseinanderzusetzen hat. Oder der Reiz wird durch außerhalb des Wollens liegende Faktoren verändert. Auch die so neu geschaffene Reizlage wird das Wollen mit einem neuen Telos beantworten. Seine Motive sind also nicht eine träge, stabile Fracht, von der nichts Bedeutenderes ausgesagt werden könnte, als daß sie „ins Gewicht fallen". Sie sind vielmehr in rastloser Veränderung ihres Inhaltes begriffen. In stetiger Erneuerung ihrer Bestimmtheit antworten unsere Zwecksetzungen auf die sich verschiebenden Reize. Allein diese Veränderung geschieht nicht etwa in eindeutiger Zuordnung zu den Reizen; ein- und derselbe Reiz kann bekanntlich durch verschiedenes Wollen beantwortet werden. Die Bewegung des motivierten Wollens geht also der Veränderung der Reizlage nicht gleichsam parallel. Sie geschieht aber auch nicht etwa nach einem mechanischen Prinzip der Assoziationen, am wenigsten dort, wo sich die Willensbewegung in ihrer Eigenart kund tut, wo also der „deutliche Fall" ihres problematischen Geschehens vorliegt. Wo werden wir ihn suchen?

Wollen ist Zweckbewußtsein; dieses aber ist L o g o s, ist praktische Erkenntnis. Eigentümliche Bewegung des Willenslebens ist Mehrung und Vertiefung seines Vernunftgehaltes. Unsere Zwecke sind im Hinblick auf ihre Sinnbedeutung ungleichwertig. Es ist ein Unterschied zwischen primitiver und entwickelter technischer Zwecksetzung, ein Unterschied aber auch zwischen den Zwecken leiblicher Selbsterhaltung und denjenigen, die sich ein Entdecker oder ein Staatsmann setzt. Und die Tatsachen lehren, daß von hier nach dort in der stetig sich verändernden Motivierungslage des Willens ein Fortschreiten vorkommt; in diesem Fortschreiten gewinnt unser teleologisches Bewußtsein eine größere Sinnerfüllung des Telos. Teleologisches Motiv praktischer Erkenntnis als solcher ist die Idee eben dieser Erkenntnis; sie ist es, die die Vertiefung des Wollens zu dem bessern Zwecke motiviert. So tritt der Prozeß des Wollens demjenigen der Wissenschaft ebenbürtig an die Seite; so wie theoretische Erkenntnis auf ihre transzendentale Begründung in der Idee zurückweist, so hat auch das Wollen ein Prinzip transzendentaler Ordnung zu seiner Voraussetzung. Dies heißt nicht, daß in unbegründetem Optimismus das Leben einem Erkenntnisfortschritt gleichgesetzt würde. In der Fülle seiner Willensbewegung ist die Beziehung auf den Logos

ja dermaßen undeutlich zu erkennen, dermaßen umsponnen von verwickelten Beziehungen, daß es uns übrig bleibt, diese Gleichsetzung zu wagen. Unser Augenmerk aber ist auf den nach Möglichkeit reinen Fall gerichtet: er liegt dort vor, wo sich die Bewegung des teleologischen Bewußtseins als Prozeß der Vernunft zu erkennen gibt, wo demnach praktische Erkenntnis gemehrt und erweitert wird.

An einem einfachen (in Anlehnung an Windelband gewählten) Beispiel soll dieser repräsentative Fall dargestellt werden: Ein Knabe wird in bestimmten Zeiträumen in derselben Lage, etwa beim Frühstück, durch eine Militärmusik verlockt, an die nächste Straßenecke zu rennen. Diese Reizlage wird sich mehrfach wiederholen und jedesmal mit demselben Willensakte beantwortet werden. Aber eines Tages wird sich dieses reagierende Wollen vermissen lassen. Was ist geschehen? Der Geist des Knaben ist inzwischen durch Wissen, Erfahrungen, Erlebnisse bereichert worden. Sein Wesen ist zu größerer Reife gelangt; zu den sinnlichen Eindrücken hat er größere Distanz gewonnen. Nehmen wir an, dieser Reiz sei ihm wirklich eines Tages zu unwesentlich geworden, als daß er darauf reagiert hätte. Dann hat sich sein teleologisches Bewußtsein in der Zwischenzeit verändert, und zwar im Sinne der Mehrung seines Sinngehaltes. Er hat inzwischen „Einflüsse" erfahren; neue Wertmöglichkeiten sind ihm nahegelegt worden. Aber er selbst ist es, der gelernt hat und der reifer geworden ist. Von hier nach dort hat er — man weiß wohl im Einzelnen nicht, wie es zuging — einen Erkenntnisweg zurückgelegt; seine größere Erkenntnis ist an der Nichtbeantwortung des Reizes wahrzunehmen. Dieser Erkenntnisweg der Willensbewegung ist es, was für uns zur Diskussion steht; denn an ihm wird der Sinngehalt des Willens, der vorzüglich seinen Begriff begründet, erkennbar.

Dieses Geschehen, das von einer Motivationslage des Willens hinleitet zu einer zweiten, die sich durch einen Mehrgehalt an Logos auszeichnet — es wird durch die „deterministische" Auffassung des Willens in ganz bestimmtem Sinne gedeutet. Welches Prinzip ist es denn, das der Determinismus seiner Willenslehre zu Grunde legt? Es gibt verschiedene Bedeutungen der „Notwendigkeit"; vom sinnlosen Mechanismus bis hinauf zum Akte der göttlichen Berufung darf mit gutem Grunde „Notwendigkeit" anerkannt werden. Unter Determinismus verstehen wir aber nur das Geltendmachen der einen Notwendigkeit des kausalen Zusammenhanges. Ist der Kausalbegriff geeignet, jenem Geschehen als Erklärungsprinzip zu Grunde gelegt zu werden? Wir haben uns allerdings

*

vorzusehen, daß wir das „Kausalprinzip" nicht als Schlagwort ungeprüft hinnehmen; es bedarf erst der Verständigung über seinen Sinn. Der modernen Wissenschaft ist bekanntlich sein dynamischer Sinn mehr und mehr verloren gegangen. Wenn wir uns etwa an Th. Haerings „Philosophie der Naturwissenschaft" halten, so gewinnt Kausalität die einfache Gestalt der konditionalen Beziehung „Wenn A, dann B". Dieses Bedingungsverhältnis ist es, das wir bei dem Kausalprinzip im Auge haben. Es soll nun aber allerdings rigorose Geltung besitzen: Wenn A, dann unvermeidlich B.

Welche Voraussetzung muß aber erfüllt sein, damit diese rigorose Relation ausgesagt werden darf? Ins Blaue hinein wird sie wohl nicht behauptet; sie weist vielmehr auf bestimmte Grundlagen des in ihr enthaltenen Urteils zurück. Welches ist die allgemeinste Voraussetzung, deren Vorhandensein die Aussage der Kausalrelation rechtfertigt? Bei vorsichtigster Fassung des an dieser Stelle einer Untersuchung unzugänglichen Kausalbegriffs werden wir sagen dürfen: Die kausale Relation setzt die Erhaltung eines Bestandes von Elementen des Bedingungskomplexes im Komplexe des Bedingten voraus. Jedenfalls ist es ein Bestand von Größenwerten, etwa der Energie, was erhalten wird. Doch wir sehen von dieser letzten Bestimmung hier ab. Die Elemente der Bedingung müssen in dem wie immer veränderten Bedingten erhalten sein, wenn die streng konditionale Beziehung zwischen A und B gelten soll. Ursache und Wirkung müssen, an einheitlichem Maße gemessen, einander äquivalent sein. Nur wo die auf Erhaltung beruhende Äquivalenz vorliegt, dürfen wir uns der Wendung bedienen, daß sich B aus A erklären lasse, daß es sich gesetzmäßig aus ihm ergebe. Auf der Voraussetzung der Erhaltung beruht der Begriff eines naturgesetzlichen Vorgangs, der die Grundlage des Gedankens der Determination ausmacht.

Darf diese Determination des vorbehaltlosen „Wenn A, dann B" auf die Willensbewegung übertragen werden? Wir werden uns neuerdings bewußt, daß wir uns bei ihrer Erwägung nicht im Zusammenhang einer Erweiterung der Naturwissenschaft befinden. Kausalität aber ist in jedem Falle zunächst ein Prinzip gegenständlicher Erkenntnis. Allein von diesem letzten Sachverhalte einmal abgesehen: Werden wir die Willensbewegung nach dem Prinzip der Erhaltung erwägen dürfen? Wir mögen es immerhin versuchen! Wir werden prüfen, ob die Voraussetzung für eine Verwendung des Kausalprinzips in dieser Bewegung vorhanden ist oder nicht. Unsere Prüfung ergibt ein negatives Resultat: Bedeutet diese Be-

wegung ein Fortschreiten zum höhern Vernunftgehalt, dann ergibt sich alsbald, daß jene Voraussetzung nicht zutrifft. Die Lage der minder gehaltvollen Motivation enthält nicht in sich den Bestand derjenigen Elemente, deren Erhaltung in der höheren Motivationslage anzutreffen wäre. Aus dem Stande geringer Erkenntnis — sei es in der Wissenschaft, sei es im Reiche der Zwecke — ist der Stand höherer Erkenntnis nicht zu „erklären". Es kann nicht gezeigt werden, daß sich aus einer Umlagerung der hier vorhandenen Elemente der Bestand der dort befindlichen ergeben mußte. Woher ist dem wollenden Subjekte Erkenntnis, Reife, Mehrung seines menschlichen Wertes geworden? Sie waren damals noch nicht in diesem Maße vorhanden; auch sind sie nicht inzwischen von „außen" durch „Einflüsse" eingeflossen — denn es selbst hat gelernt —; sie sind wohl auch nicht aus seinem Unterbewußtsein emporgestiegen, wie die Helden aus dem trojanischen Pferd — und wären sie es, dann bliebe noch immer ihr Bewußtwerden unerklärt. Eine Anwendung des Kausalbegriffs auf den Erkenntnis-, und damit auch auf den Willensprozeß, entbehrt offenbar der erforderten Grundlage. Würde ich irgendein Stadium dieses Prozesses als „Bedingung" auffassen, dann wäre es mir nicht vergönnt, in einem weitern Stadium das unausweichlich eintretende Bedingte erwarten zu dürfen. Der Mangel hinreichender Erkenntnisgrundlage, den mir nur der Sachverhalt einer Erhaltung bieten könnte, untersagt mir die kausale Deutung dieses Geschehens; er verbietet mir die Anerkennung kausaldeterministischer Auffassung des in Frage stehenden Phänomens.

Lassen Sie uns an einem Beispiel die Unhaltbarkeit der deterministischen These in greller Anschaulichkeit aufzeigen! Ein Naturforscher ist im Begriffe, eine bedeutende technische Erfindung zu machen. Seine Untersuchung schreitet glücklich vorwärts. Und eines Tages erwacht ihm der erleuchtende Gedanke, der wer weiß welche großen technischen Fortschritte in sich birgt. Allein bevor der Forscher ihn schriftlich niedergelegt hat, stirbt er eines plötzlichen Todes, und die Menschheit geht offenbar seiner Entdeckung verlustig. Allein ein günstiger Umstand bewirkt, daß dieser Schaden abgewendet wird. Der Verstorbene war bekannt mit einem Psychologen. Und wir bedürfen hier nur der erlaubten Fiktion, daß er als idealer Psychologe fähig ist sowohl zu vollkommener Erkenntnis des Seelenlebens Anderer, wie zu vollkommenem Begreifen seiner — hypothetisch angenommenen — streng kausalen Determination. Dieser Psychologe hat kurze Zeit vor dem entscheidenden geistigen Vorgange die seelische Lage des Forschers erschöpfend kennen gelernt. Mit gutem

Grunde wendet man sich nach dessen Tode an ihn, daß er die Ursache der öffentlichen Enttäuschung beseitigen möchte. Und siehe da, als Sachverständiger für seelische Zusammenhänge macht er sich ans Werk und rechnet auf Grund seiner Kenntnis, mit gebührender Berücksichtigung möglicher äußerer Eindrücke, die Entdeckung aus, zu der der Forscher gelangen mußte; jetzt ist sie der Welt erhalten geblieben. Und dabei ist dieser Psychologe zum Entdecker geworden nicht etwa dadurch, daß er sich in die ihm fremde Forschungsrichtung des Verstorbenen gewandt hineinversetzte und so selbst zum technischen Forscher wurde — was wir ihm ja vielleicht zutrauen dürften! Er ist es geworden in seiner ursprünglichen Eigenschaft, als der Kenner seelischer Prozesse, der nur der Kenntnis von der Seele und ihrer gesetzmäßigen Bewegung bedurfte, um zum Ziele zu gelangen. Denn wenn A gegeben ist, dann ist B prinzipiell der genauen Bestimmung zugänglich.

Allein diese grundsätzliche Klarlegung darf noch nicht die hinreichende Erwiderung auf die These des Determinismus bedeuten. Denn er verfügt über einen Komplex von Argumenten, der bis dahin noch kaum Berücksichtigung erfahren hat. Es wurde in Diskussion gezogen die Veränderung der Motivationslage von einem Stadium der Willensbewegung bis zum andern. Der Determinismus aber stützt sich vorzüglich auf den Bestand der zeitlichen Antezedentien eben dieser Bewegung. Die Vorgeschichte ist es ja, die seine Behauptung so eminent einleuchtend macht. Und die ihr entnommenen Argumente liegen ja wohl allzu offen am Tage, als daß sie in ihrer ganzen Breite aufgerollt werden müßten. Sie fassen vielleicht zunächst die Gesamtheit der Eindrücke ins Auge, die ein Mensch je von der Außenwelt erfahren hat, und weisen darauf hin, daß dieses Reich von Erfahrungen an Dingen und Menschen unverkennbar in ihm weiterlebe. Nur allzu berechtigt ist dieser einfache Hinweis; kein Erlebnis, das nicht zum Bestande seiner Persönlichkeit beigetragen hätte und in seiner Nachwirkung nicht jetzt noch vorhanden wäre. Allein wir vergessen nicht, daß er sich mit den „Eindrücken" nicht wie die Tafel mit dem Griffel, sondern als Subjekt auseinandersetzte. Und diese Auseinandersetzung ist in der Bestimmtheit ihrer Phasen, wie wir wissen, den entsprechenden Eindrücken nicht eindeutig zugeordnet. Die vergangenen Eindrücke werden also allerdings im Menschen weiterleben, aber nicht in dem Sinne, daß sie zu einem Inbegriff determinierender Momente werden. Seine Vergangenheit wird ja nicht nur von Eindrücken, sondern nicht

minder von der praktischen Relation des Willens zu ihnen erfüllt; seine tätige Auseinandersetzung mit ihnen ist es, was seine Willensgeschichte ausmacht. In jedem Stadium war zwar sein Wille auf den Reiz bezogen, wenn auch nicht an ihn gebunden; jedesmal entsprach der Veränderung des Reizes eine Modifikation des gewollten Telos. Darum wäre er heute ein Anderer, wenn je einmal der Reiz ein anderer gewesen wäre, als er gewesen ist. Denn der Wille hätte ihn anders beantwortet, als er es getan hat; er hätte von da an einen etwas veränderten Weg eingeschlagen. Allein da das Wollen den Eindrücken nicht eindeutig zugeordnet ist, so bleibt die Frage noch offen, welchen Weg er eingeschlagen hätte.

Viel gewichtiger aber als dieser Hinweis auf die Summe der vergangenen Eindrücke wird die Berufung des Determinismus auf die Qualität des vergangenen Willenslebens selbst erscheinen. Wenn wir das Ganze gewesener Zustände eines Menschen überblicken, so drängt sich uns ja unwiderstehlich die Überlegung auf: Er ist im Grunde immer derselbe gewesen, der er ist. In Anlagen und Charakter lag vorgezeichnet, was sich jetzt entfaltet hat. Eine gewisse Folgerichtigkeit ist in seinem Werden nicht zu verkennen. Was das Kind versprach, hat der Erwachsene gehalten, und wenn er uns je in seinem Tun überrascht hat, so entdeckten wir wenigstens nachträglich unschwer, daß auch dieses Ereignis irgendwo in ihm vorgebildet war. Man hätte es wohl beinahe wissen können, daß es so kommen mußte. Und wenn die Betrachtung gar über sein Leben hinausschweift, dann bietet der Gesichtspunkt der Vererbung bekanntlich weitere unbegrenzte Möglichkeiten, um Gegenwärtiges zu Vergangenem in Beziehung zu setzen.

Im Hinblick auf diese Fülle von empirisch aufweisbaren Beziehungen zur Vergangenheit, aber auch aus prinzipiellen Gründen, dürfen wir nicht daran zweifeln, daß alle unsere Willensakte ausnahmslos ihre Antezedentien besitzen und daß die Reihe der auf den gegenwärtigen Akt hinleitenden Stadien des Willenslebens an keiner Stelle eine Unterbrechung erkennen läßt. Wir begegnen nirgends einem Willensakte, der nicht in einer frühern Lage des Willenslebens vorbereitet gewesen wäre; ohne Vorbereitung in einem mit ihm zusammenhängenden prius des Wollens wäre er nicht denkbar gewesen. Und diese Zusammenhänge reichen weiter und weiter zurück und erlauben uns, das Lebensganze von seinen frühesten Ursprüngen an als einen Weg zu betrachten, der in Verfolgung strengster Kontinuität durchschritten wird. Wie vereinbaren wir aber diese restlose Anerkennung des kontinuierlichen Lebens-

zusammenhanges mit unserer Ablehnung der deterministischen Betrachtungsweise?

Wenn wir das Motiv als Telos gedeutet haben, so liegt darin nicht der mindeste Anlaß, ein Hereinfallen des Zweckes in unser Willensleben gleichsam aus dem leeren Raume vorzusehen. Die jetzt motivierende Zwecksetzung entbehrt nicht der Antezedentien früherer Zwecke. Wer heute eine ethisch überlegene Tat vollbringt, war gestern zu ihr disponiert durch das Bewußtsein von Zwecken, die sich um die Motivierung gleichsam zu bewerben schienen; sie lagen zwar in der Richtung der heute vollbrachten Tat, entbehrten aber noch des geeigneten Reizes, um zum Motive zu werden. Der heute motivierende Zweck repräsentiert eine bestimmte Höhenlage praktischer Erkenntnis. Diese Lage hat der Wille nicht im Sprunge, sondern auf einem Wege erreicht, durch Lernen und Einsicht, durch Reife und Verfestigung in Praktischer Vernunft. Gleichwie das theoretische Denken, die Wissenschaft, einen Weg durchschreitet, gleich wie hier nicht das geringste Wissenselement möglich ist ohne Anknüpfung an einen bis dahin erreichten Stand des Wissens oder der dialektischen Arbeit, so bedeutet auch die Willensbewegung die Weiterverfolgung einer bis dahin zurückgelegten Bahn praktischer Geschehnisse. Welcher Willensvorgang immer in Betracht fallen mag, es ist jedes Mal ein bestimmtes Woher? aufzuweisen, das zu ihm in Sinnbeziehung steht; der Prozeß der Praktischen Vernunft läßt diese letztere so wenig vermissen, wie das Fortschreiten theoretischen Erkennens in der Relation seiner einzelnen Stadien.

Mit ungebrochener Konsequenz darf der Begriff dieses Zusammenhangs, der letztlich ein Vernunftzusammenhang ist, geltend gemacht werden. In bestimmtem Sinne ist alles im Menschen schon angelegt gewesen; Disposition durfte vor jedem seiner Willensakte aufgezeigt werden. Aber dieser Konnex des Willensgeschehens ist darum doch nicht durch Determination der verbundenen Glieder gekennzeichnet. Wenn wir uns zu dem Gedanken einer kontinuierlichen Willensgeschichte bekennen, so bedeutet es nicht, daß wir den Kausalbegriff und die streng konditionale Relation „Wenn A, dann B" auf diese Geschichte übertragen. Daß wir diese Übertragung unterlassen müssen, bedarf keiner neuen Begründung mehr; es ist die Erkenntnisbedeutung des Willens, die es uns verbietet. — Vor hundert und mehr Jahren lag das Werk des öffentlichen Unterrichts in den unzulänglichen Anfängen seiner Entfaltung. Von diesen Ursprüngen bis zum Stadium des gegenwärtigen Volksschulwesens führt ein kontinuierlicher Weg sozialpädagogischer

Zwecksetzungen. Zusammenhang ist nicht zu verkennen; aber wohl niemand wagt zu behaupten, die von gereifteren Motivierungen geleitete gegenwärtige Volksbildung sei ein kausal notwendiges Ergebnis des primitiveren Wollens. Mögen wir immerhin eine unbegrenzte Mehrzahl weiterer Teilbedingungen zur Erklärung beiziehen, so wird es uns doch nie gelingen, dasjenige strenge Bedingungsverhältnis aufzuzeigen, dessen zweites Glied jener Inbegriff qualifizierter Zwecksetzungen ausmacht.

Bevor wir unsern Gedankengang weiterführen, suchen wir uns in der durch die vorgetragene Auffassung entstandenen Problemlage zurecht zu finden. Unsere Betrachtungsart kennt den Begriff einer Willens- und Lebensgeschichte; sie weiß, daß jede Geistes- und Willensäußerung in Anlage und Disposition vorgebildet war. Aber sie glaubt darum doch nicht, auf diese Geschichte die Kategorie der streng konditionalen Relation anwenden zu dürfen. Diese Auffassung läßt sich auch in einer andern, dem gemeinen Urteil geläufigeren Form zum Ausdruck bringen. Wenn die streng konditionale Relation auf dieses Geschehen nicht anwendbar ist, dann kann die Linie dieses Geschehens offenbar diejenige eindeutige Bestimmtheit ihrer Führung nicht behaupten, die vom Kausalgesetze gefordert ist. Eine Mehrheit von *Möglichkeiten* des Geschehens muß als denkbar anerkannt werden; denn aus der Nichtanwendbarkeit der konditionalen Relation ergibt sich analytisch, daß die Gegebenheit eines A die mehrfache Disjunktion des „B oder C oder D" zulassen muß. Dieser Spielraum der Möglichkeiten ist aber nicht etwa daraus zu erklären, daß irgendwo willkürliche Motive, man weiß nicht woher, in den Gang des Geschehens eintreten würden. Seine Begründung liegt darin, daß das in Frage stehende Geschehen als Erkenntnisbewegung zu verstehen ist. Sind doch die Motive nicht fertige Gegebenheiten; der in ihnen vertretene praktische Erkenntnishorizont ist der Erweiterung zugänglich. So vermag sich bei einem Menschen in angebbarer Zeit das äußerliche Pflichtbewußtsein zu einer überlegenen Auffassung von Pflicht und Arbeit zu erweitern. Diese Erweiterung aber — dies ist unsere These — kann auch ausbleiben; es ist, vom Zustande jener Gebundenheit aus gesehen, denkbar, daß diese Befreiung nicht zum Ereignis wird. Nur in diesem präzisen Sinne wird eine Mehrheit der Möglichkeiten anerkannt, daß ein Mehr oder Minder an Erkenntnis, von einem prius aus gesehen, für ein posterius als denkbar zugelassen wird. Wäre uns diese Anerkennung verboten, so müßte sich dieses Verbot auf das Kausalgesetz stützen können; es müßte alsdann die Aussage gewagt

werden dürfen: Wenn sich ein Mensch in einer so und so bestimmten Seelenlage befindet, dann tritt konditional notwendig höhere Erkenntnis, z. B. ethische Motivierung der Arbeit, ein. Diese Aussage würde aber die Behauptung in sich schließen, daß das höhere Ethos der Arbeit aus dem niederen kausal zu erklären sei. Wenn wir von dieser Behauptung Abstand nehmen, dann können wir nicht umhin, die Denkbarkeit der mehrfachen Möglichkeit des Verlaufs zuzugestehen.

Dieses Zugeständnis verletzt unser Bewußtsein von der Geschlossenheit des Lebensganzen nicht. Stellen wir uns einen Menschen vor, der an einem bedeutenden Werke arbeitet. In einem bestimmten Zeitpunkte faßt er einen glücklichen, einsichtigen Entschluß, der ihm zu erfolgreicher Vollendung des Werkes verhilft. Seine gesamte Lebenslinie wird weder im allgemeinen, noch im Stadium dieses Werkes, die geschlossene Kontinuität vermissen lassen. Versetzen wir uns aber noch einmal in den Zeitpunkt vor dem entscheidenden Entschlusse und nehmen wir diesmal an, dieser geistige Akt sei ausgeblieben. Dieses Versagen wird vielleicht die Tätigkeit des Menschen nach relativem Mißerfolg in andere Bahnen lenken; seine Lebenslinie wird jetzt eine andere Kurve beschreiben. Auch diese zweite Linie wird uns den unmittelbaren Eindruck absoluter Geschlossenheit erwecken; nirgends wird eine Fuge, nirgends ein Sprung zu entdecken sein. In stetiger Linie ist er von dem mißlungenen Werke zu andern Zielsetzungen hinübergeschritten; die neuen Zwecke, die er ergreift, hat er nicht aus der Luft gegriffen; sie besitzen ihre Antezedentien in seiner teleologischen Bewußtseinslage vor dem entscheidenden Ereignis.

Und mit demselben Beispiel können wir endlich eine andere bekannte Problemstellung berücksichtigen. Was wird geschehen, wenn zwei Menschen in genau derselben Bestimmtheit ihres vergangenen und gegenwärtigen Lebensinhaltes vor dem Momente eben jener Entscheidung stehen? Wir machen uns vor allem klar, daß die Fiktion dieser Gleichheit dem Begriffe der Individualität widerspricht; Widerstände, die sich gegen die eine der möglichen Antworten geltend machen, gehen vielleicht auf Rechnung der in der Fiktion gewagten Gewaltsamkeit. Nehmen wir aber trotzdem an, der eine Mensch habe dank seines einsichtigen Entschlusses sein Werk vollendet, und nach Jahrhunderten gerate sein Doppelgänger in die übereinstimmende, dem Entschluß vorangehende Lebenslage. Muß sich ihm jetzt zwangsläufig die nämliche praktische Einsicht eröffnen? Ist es nicht denkbar, daß in jener Lage mit einem zunächst minimalen Zurück-

bleiben hinter dem Erkenntnisfortschritte des Vorgängers ein Versagen einsetzte, das zum Ausbleiben des Entschlusses und zum Scheitern des Werkes führte? Wer diese Undenkbarkeit behauptet, der muß wissen, daß ihm die Beweislast für seine These obliegt. Sein Beweis wird darin bestehen, daß er uns aufzeigt, wie sich der einsichtige Entschluß aus seinen Antezedentien schlechthin ergeben mußte.

So haben wir uns denn klar gemacht, daß mehrfache Linien der Willensbewegung in ihrer Möglichkeit als denkbar anerkannt werden müssen. Nur ein Sonderfall der prinzipiellen Problemstellung kommt dort in Frage, wo das praktische Subjekt zwischen einer Mehrheit von Möglichkeiten die bewußte „W a h l" trifft. Wie werden wir uns mit diesem bekannten Problembegriffe der „Wahl" auseinandersetzen? In seiner Erörterung der „Wahl" steht das deterministische Denken wie unter dem Banne der Vorstellung eines Abwägungsvorgangs. Eine Wage ist aufgestellt; und hierhin und dorthin fallen die Gewichte in die Wagschale, bis sich einmal ein entscheidendes Übergewicht ergibt. Wenn der gemeine Sprachgebrauch ein „Abwägen" der Gründe annimmt, so ist dieses übrigens nicht unglückliche Bild hier beinahe zum wissenschaftlichen Begriffe geworden, — eine Primitivität, die in der Diskussion des Problems freilich längst überwunden sein sollte. Liegt es doch offen am Tage, daß in der „Wahl" ein qualifizierter Vorgang praktischer Erkenntnis wahrzunehmen ist. Wer wählt, will die vorzüglichste praktische Möglichkeit verwirklichen. In der Wahl erkennt das praktische Subjekt, freilich nicht was wirklich ist, — denn dies ist Sache des theoretischen Subjektes —, sondern was wirklich sein soll; und diese Erkenntnis ist eben sein Wollen. Beiderlei Erkenntnis ist ursprünglich begründet in der Idee; nur in Beziehung auf die Idee des Guten ist die Aussage sinnvoll, daß das praktische Subjekt in seinem Wollen die beste der Möglichkeiten verwirklichen will. Nicht wird damit das Willensleben idealisiert. Denn die Wertgesichtspunkte des Subjektes dürfen so primitiv wie immer möglich gedacht werden, so vermögen sie doch nicht, aus der Beziehung zur Idee herauszutreten. Immer wird das Subjekt dasjenige wählen, was es als das Beste erkennt, mag es noch so weit hinter dem Guten zurückbleiben. Wesentlich ist eben dies, daß in seinem Vorziehen Erkenntnis liegt. In diesem Erkenntnischarakter der „Wahl" liegt aber dasjenige Element, das im Begriffe der „Abwägung" schlechthin zu vermissen ist.

Bedienen wir uns eines sehr alltäglichen Beispiels, um uns den Begriff der Wahl gegenwärtig zu machen: des Spaziergängers am

Kreuzweg, der sich über sein Weiterwandern entscheidet. Zur Abkürzung unserer Formulierungen unterscheiden wir:
Zustand A: unmittelbar vor Eintreffen am Kreuzweg.
„ B: unmittelbar nach Eintreffen am Kreuzweg.
„ C: Moment der Entscheidung und Beginn des Weiterwanderns in einer Richtung.

Wir überlegen zwei Fälle:

Fall I. Die teleologische Bewußtseinslage des Subjektes in A sei bezeichnet durch die in seinem Schreiten sich realisierende Zwecksetzung, einen bestimmten Ort in bestimmter Frist zu erreichen. In B bietet sich ihm eine neue Reizlage, mit der sich sein Zweckbewußtsein auseinandersetzen wird. Die Verfolgung der einen oder der andern Abzweigung kommt aber in Betracht nur als eine Reihe von Mittelzwecken zu dem genannten Endzwecke. Es kann sein, daß jetzt das Subjekt, wiederum als Mittel zum Zweck, die qualifizierte Handlung der Überlegung vornimmt. Wer könnte den ausgesprochenen Erkenntnischarakter dieser Handlung übersehen? Und an ihm ändert sich übrigens nichts, ob das Subjekt in der Entscheidung fehl greift oder nicht. In jedem Falle meint das Subjekt in C mehr zu wissen als in B; seine Wahl ist ein Erkenntnisprozeß, der sich auf die Tauglichkeit möglicher Mittelzwecke zur Erreichung eines feststehenden Endzwecks bezieht. Und wir wissen, daß uns die Erkenntnisgrundlage zur Behauptung fehlt, daß sich dieser Prozeß, von C oder einem spätern Zeitpunkte aus gesehen, so oder so vollziehen mußte.

Fall II. Die teleologische Bewußtseinslage in A sei diejenige des „idealen" Spaziergängers: er möchte an diesem Tage sein Dasein durch ein Maximum an schönen, erfreulichen und erfrischenden Eindrücken bereichern. Seine Auseinandersetzung mit der Reizlage in B wird jetzt über eine bloß technisch-rechnerische Überlegung weit hinausgreifen. Auch Seine Wahl ist ein Erkenntnisakt; aber er wird von viel reichhaltigern Gesichtspunkten geleitet sein, als wie im ersten Falle. Übersehen wir vor Allem nicht, daß die beidseitigen „Motive" keine stabilen Größen sind. Für die Möglichkeiten nach links und nach rechts stellen sich Vorstellungsbilder ein, wie es da und dort aussehen mag. Sie werden sich aber in der Überlegung verändern und erweitern zufolge von Kenntnis, Vermutung, Phantasie; also werden sie dem Bewußtsein in reicher Bewegtheit ihrer Inhalte gegenwärtig sein. Diese mannigfachen Vorstellungselemente sind aber ausgezeichnet durch abgestufte Wertbedeutungen: hier lassen sich vorwiegend ästhetische Erlebnisse erwarten, dort vielleicht solche, die ein Interesse an Menschen und ihrer Geschichte befriedigen.

Lust und Unlust locken und weisen hierhin und dorthin. Die Assoziationen werden sich einstellen; vielleicht spielen Symbolisierungen unbewußter Tendenzen in die Überlegung hinein. Und zu allen diesen Wertmomenten tritt auch hier die Rücksicht auf die rein äußerlich-technischen Möglichkeiten, die auf beiden Seiten in Frage kommen.

Alle diese Elemente treiben aber im Bewußtsein des Subjektes nicht ein sinnlos mechanisches Schaukelspiel. Wesentlich ist vielmehr unsere Voraussetzung, daß das Subjekt ein unbestimmtes Maximum von qualifiziertem Genuß erleben will; seine Überlegung richtet sich dahin, wie es dieser Zielsetzung am besten Genüge tun kann. Aber auch dieses Zielbewußtsein ist während der Überlegung nicht als konstantes Element vorauszusetzen. Wer steht uns dafür ein, daß dem Subjekte nicht in eben dem Zeitraum zwischen B und C Wertgesichtspunkte in einer Weise lebendig werden, wie es bis dahin nicht der Fall war? Vielleicht ist also das erstrebte Telos in B nicht genau dasselbe wie in C. Wer verbürgt uns, daß die Wertbetonung einzelner Vorstellungselemente nicht zwischen B und C eine kaum merkliche Verfeinerung und Vertiefung erfährt? In jedem Falle meint das Subjekt in C den vorzüglichsten Weg zur Erreichung des jetzt in ihm lebendigen Zweckgedankens erkannt zu haben. Und weil Objekt dieser Erkenntnis nicht ein wirklich Seiendes ist, sondern etwas, das sein soll, so bedeutet diese Erkenntnis sein Wollen; seine Entscheidung bedeutet, daß es sich nach rechts oder links in Bewegung setzt. Hätte es sich zwar scheinbar entschieden, würde aber vielleicht noch eine Viertelstunde rasten, so würde es in Wahrheit in C dieses Rasten als die vorzüglichste Möglichkeit erkannt haben. Ist ja doch prinzipiell daran zu erinnern, daß dem Spaziergänger am Kreuzweg, wie überhaupt dem Subjekte bei einem jeden scheinbar absoluten Dilemma eine Mehrheit von Möglichkeiten offen steht. Er wird vielleicht vom Kreuzweg nach rückwärts schreiten, vielleicht querfeldein gehen, vielleicht am Orte verharren. Dieser letztere Gesichtspunkt bleibe aber hier unberücksichtigt. Wesentlich ist, daß sich uns der Akt des Vorziehens als ein Element praktischer Erkenntnis zu erkennen gibt, der als solcher der strengen Kausalbetrachtung unzugänglich bleibt. Er ist genau motiviert, aber darum doch nicht determiniert.

Unsere Untersuchung stand bis dahin nicht etwa im Zeichen mühsamer Abwehr des deterministischen Gedankens. Er ist es, der der Verteidigung bedarf. Wenn wir uns noch so sehr seine Sache zu eigen machen wollten, so würde es uns doch kaum gelingen, ihn

im entscheidenden Punkte zu rechtfertigen: in der kausalen Deutung des Vernunftprozesses. Und doch werden wir nie unterlassen, jenen Stimmen altehrwürdiger Weltweisheit, die für die Bestimmung der Schicksale ihr gewichtiges Wort einlegen, ein aufmerksames Gehör zu schenken. Aus dem Altertum klingt herüber das unergründliche Schicksalswort, das F a t u m , von dem z. B. ein Vergil Weltgeschichte getragen sah. Wieder und wieder wird dieses Urwort auch in der Neuzeit vernommen; da und dort sehen wir begnadete Geister in ehrfürchtiger Ahnung unter seine Wahrheit sich beugen.

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, womit du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Lebendiges Geschehen muß in der Eigenart seiner Notwendigkeit in Rechnung gezogen werden. Es ist zu berücksichtigen eine Folgerichtigkeit dieses Geschehens, von der alles „Werden" getragen ist. Wesentlich auch für das Werden des Geistes ist der verborgene Vorgang des Wachstums und der Reife. Wesentlich sind Werte und Besitztümer unseres Lebens, zu denen wir nie und nimmer durch bewußte Tat etwas beifügen konnten. Wesentlich ist, was der Herr den Seinen im Schlafe gibt. Und wenn wir dem also gewordenen Leben entgegenhalten wollten, was wir an gewichtigen Willensentscheidungen, Entschlüssen und bewußten Wahlakten aufzuzeigen vermögen, so wäre nicht von vornherein sicher, auf welcher Seite die größere Lebensbedeutung zu suchen sei. Das Lebensgesetz des Werdens ist eine grundlegende Realität unseres Daseins. Wenn aber in ihm Schicksal liegt, dann ist es nicht totes, sondern lebendiges Schicksal. Eindrucksvoller als die gewohnten Argumente des Determinismus ist uns die Urweisheit der angeführten Goetheworte. Allein wer überzeugt uns davon, daß sie dem streng deterministischen Schema zugänglich wären? Wer könnte denn von einem Menschen aussagen, er sei nach dem Gesetze der Erhaltung „fort und fort gediehen"? „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt" — ist sie nicht etwas anderes als das streng erklärbare Ergebnis eines Prozesses, das auf einen dem Ergebnis äquivalenten Komplex von Bedingungen zurückweist? Auch Lebensnotwendigkeit kann zum Werte führen. „Nach dem Gesetz, womit du angetreten", wirst du Erkenntnis ge-

winnen. Deinem Lebensgesetze wirst du freilich nicht entfliehen; aber eine Mehrheit von Lebensmöglichkeiten ist mit seinem Begriffe vereinbar. — Das Verhältnis „Wenn A, dann B" ist der logische Ausdruck der Kausalbeziehung. Würde es übertragen auf ein Geschehen, das zufolge seiner Wertbestimmtheit rein kausal nicht zu erfassen ist, dann könnte es jedenfalls seinen streng konditionalen Charakter nicht bewahren. Wird aber die Strenge der konditionalen Relation nicht in voller Konsequenz aufrecht erhalten, dann dürfen wir ihr auch als Gegner des Determinismus ruhig Raum gewähren. — Fassen wir zusammen: „Lebensnotwendigkeit" erfordert keine Auslegung in streng deterministischem Sinne, ja sie widersetzt sich ihr. Der Schicksalsgedanke ist tiefer als jene blinde Determination. Ist ja doch auch das Fatum göttlicher Ausspruch, Logos — für uns eine Tröstung und ein Ausblick.

Nun wollen wir aber nicht länger säumen, den beglaubigten Gegner des Determinismus, den sog. Indeterminismus, zu Worte kommen zu lassen. Mag es doch aufgefallen sein, daß wir den uralten Kampf gegen die deterministische Deutung des Willenslebens ausgefochten haben, ohne nach rechts und links zu sehen, in welcher Front wir denn eigentlich kämpfen. „Indeterminismus" setzt sich für die Sache des freien Willens ein. Er bestreitet die Determination des Willensgeschehens mit der von Gefühl und unmittelbarer Überzeugung beglaubigten Behauptung eines spontanen, selbsttätigen Willenselementes, dem bei aller Beziehung zur Vergangenheit und zur Außenwelt die Funktion wesentlicher Entscheidung vorbehalten sei. Auch in seiner Erwägung rückt in den Mittelpunkt des Interesses der Akt der Wahl. In der „Wahlfreiheit" richtet der Indeterminismus sein bekanntestes Wahrzeichen auf. Was ist das Wesen des „wahlfreien" Willens? Er ist eine konkrete, im Dasein angetroffene Willensinstanz; in dir und mir, den konkreten Individuen, ist dieser Faktor des freien Willens als lebendige Potenz wirksam. Und wenn wir es mit rein ausgeprägter indeterministischer Lehre zu tun haben, dann ist er an sich unbestimmt; er ist jeder weitern begrifflichen Fixierung insofern bar, als er eben nicht mehr als konkreter Wille ist. Er ist es ja, der durch seinen Akt die Bestimmung erst vollziehen soll, während sein Wesen an sich in Indifferenz verharrt. Ihm steht zur Verfügung das liberum arbitrium indifferentiae, jener Akt, in dem das neutrale Willens-

element mit dem inhaltlich bestimmten Sein des Motivs zusammentrifft; erst in diesem Zusammentreffen erzeugt er den inhaltlich bestimmten Willensakt. Was liegt ihm denn gegenüber, diesem von Hause aus indifferenten Willensfaktor? Eine Mehrheit von Vorstellungselementen, die dadurch möglicherweise zu Motiven werden, daß sie vielleicht von dem übrigens neutralen Willen vorgezogen werden. Was sind diese Elemente denn, wenn sie ihrerseits abgelöst von ihrer Beziehung zum Willen ins Auge gefaßt werden? Jedenfalls nicht volitive Vorstellungselemente; denn das volitive Element liegt ja ihnen gegenüber und ist ausschließlich in dem wahlfreien Willen selbst vertreten. Sie tragen ihrerseits den statischen Charakter von vorgefundenen Gegebenheiten; was der wahlfreie Wille vorfindet, sind im Grunde theoretische Elemente, die erst durch ihre Berührung mit dem Willen in praktische umgewandelt werden. Taucht doch immer wieder der Gedanke auf, es handle sich im Hinblick auf die Motive nur um ein „Ja" oder „Nein" - sagen zu Elementen, die zur Auswahl ausgebreitet liegen, also um eine grundlose Bestätigung oder Verwerfung von Seinselementen. Dem Willen gegenüber liegt gleichsam eine Klaviatur stabiler Vorstellungsmomente, eben die dem Willen zur Verfügung stehenden Motive. Und es genügt das dynamische Element des inhaltlosen, in absoluter Gleichheit überall denkbaren, absolut gleichmäßig sich vollziehenden Tastendrucks, um den Klang zu erzeugen. Auf dieselbe Weise wird vom indifferenten Willen der inhalterfüllte Willensakt erzeugt.

Niemand wird übersehen, daß die so umschriebene Lehre von der indifferenten Wahlfreiheit zu der hier vorgetragenen Willenslehre in scharfem Widerspruche steht. Darum kann zum Erstaunen kein Anlaß sein, wenn an dieser Stelle eine Umkehrung unserer Front im Sinne totaler Richtungsänderung stattfindet. Auch Indeterminismus erfordert nicht nur Korrektur, sondern Widerspruch und Ablehnung. Zwischen den beiden Gegnern liegt unser Standort; allein wir sind nicht ihr Vermittler, vielmehr genötigt, gegen beide die Waffen zu führen. Der selbsttätige, konkrete und doch bestimmungslose Wille des Indeterminismus läßt sich nicht nur in der Erfahrung nicht aufweisen; es ist überhaupt sein Begriff nicht zu vollziehen. Denn Konkretion und Bestimmungslosigkeit schließen sich aus. Nur an Einem Orte darf inhaltliche Bestimmung fehlen: in der Idee des reinen Willens. Mit ihr hat aber nichts gemein der leere Begriff des wahlfreien Willens, der im Unterschiede zu dieser Idee im Leben der Individuen dann und dort wirklich sein soll. Allein alle Wirklichkeit, soll sie überhaupt vorstellbar sein, erfordert

Bestimmtheit; wirklich ist nur das so und so zielgerichtete Wollen. Es ist dies aber ein anderes als das indifferente Wollen. Also muß auf den Begriff des wahlfreien Willens Verzicht geleistet werden. Und die möglichen Motive im Vorgang der Wahl sind etwas anderes als theoretische Vorstellungselemente, die durch bloße Bejahung in motivierende Zwecke verwandelt werden könnten. Nicht anders denn als mögliche Zwecke möglichen Wollens fallen sie in Betracht; nicht erst nachträglich werden sie zum Willen in Beziehung gesetzt. Überlegung erwägt, welcher von den möglichen Zwecken wirklich sein soll. Indem einer von diesen Zwecken als der vorzüglichste erkannt wird, vollzieht sich dasjenige wirkliche, inhaltbestimmte Wollen, das das Ergebnis des Wahlaktes ist. Erst in ihm begegnen wir dem wirklichen Wollen; nicht ist wirkliches Wollen schon in einem neutralen Willen anzutreffen, der an ein ruhendes Motiv erst herantreten würde. Wirkliches Wollen ist nur motiviertes Wollen. Denn Wollen ist nicht ohne Objektbezogenheit zu denken; es ist bezogen auf den Zweck, der wirklich sein soll. Indem Indeterminismus Wille und Motiv von einander ablöst, um sie alsdann nur in unzulänglicher Weise wieder zu verbinden, zerstört er den Begriff des Wollens.

Wenn wir die deterministische Auffassung der Wahl, die vom Bilde der Abwägung beherrscht ist, als äußerlich und mechanisch kennzeichnen mußten, dann ist ihr in dieser Hinsicht die indeterministische Lehre kaum überlegen. Die Wage darf sich neben der Klaviatur sehen lassen. Machen wir uns klar, wie unansehnlich die Rolle ist, die dem „freien" Willen zugewiesen wird! Ihm bietet sich zur Auswahl an eine Mehrheit von Motiven, die von ihm im übrigen unabhängig sind. Jetzt vollzieht er seinen indifferenten, unbegründeten Akt. Und das Willensleben bewegt sich weiter, freilich in derjenigen Richtung, die ihm der Wille in der Wahl gewiesen hat, aber in seiner inhaltlichen Bestimmtheit in merkwürdiger Beziehungslosigkeit zum Willen selbst. Wille ist jetzt etwa vergleichbar einem Weichenwärter, der dem Zuge durch sein Eingreifen wohl die Richtung zu geben vermag; im übrigen darf er ihn untätig an sich vorbeifahren lassen. Was da an ihm vorüberfährt, dazu kann er weder etwas beifügen noch davon etwas wegnehmen; die möglichen Richtungen der Fahrt kann er weder verändern noch vermehren. Abgesehen von jenem Einfluß auf die Richtung geht die Fahrt übrigens automatisch vonstatten. Dampfkessel und Schiene sind die wesentlichen Faktoren; und der Mensch wird für begrenzte Frist nicht in Anspruch genommen. So steht der wahlfreie Wille als eine anspruchslose Nebenfigur am Wege des Willensgeschehens. Dessen wesentliche Bewegung liegt

nicht in ihm, der ja nur über ein bescheidenes Ja! und Nein! zu verfügen hat; die reiche Welt der Willensinhalte ist ihm fremd. Willensbewegung bleibt im Wesentlichen der ihr immanenten Notwendigkeit überlassen. Nur durch den subalternen Dienst der „freien" Wahl vermag er sie zu beeinflussen, während sie im übrigen ihrer eigenen Determination gehorcht. Indeterminismus des wahlfreien Willens erweist sich bei Lichte besehen als eine Art Halbdeterminismus. Im Wesentlichen gehorcht das in Frage stehende Geschehen seinem eigenen, dem Willen fremden Gesetze; und das volitive Element wird auf die Schattengestalt eines konkret-formalen Willensfaktors reduziert. Damit ist der Sache der Freiheit sicher kein guter Dienst geleistet.

Allein wir sind damit des Indeterminismus noch nicht Herr geworden. Denn er hat ein weiteres Instrument in Bereitschaft, um Wirrnis zu stiften: den Begriff des K ö n n e n s. „Ich kann, wenn ich will", ist seine Parole; „ich hätte anders können", so beurteilt er die geschehene Tat. An dem „so oder anders Können" hängt ihm ja die Freiheit; indem er das Können des Menschen geltend macht, behauptet er sie zu retten. — Was hat es mit dem Können für eine Bewandtnis? Kann ich oder kann ich nicht? Nichts anderes will ich doch wissen, wenn es sich um das Freiheitsproblem handelt. Und auf die bündige Frage soll die Philosophie eine bündige Antwort ausarbeiten. Zunächst suchen wir uns über den Sinn des Wörtleins „ich kann" zu einigen. In Berücksichtigung des gemeinen Sprachgebrauchs dürfen wir es zunächst einmal erläutern durch die Wendung: „Wenn ich will, so geschieht es." „Er kann einen Baum fällen", dürfte heißen: „Wenn er will, so wird er gefällt". Ist das so verstandene, „er kann" anzuerkennen? Diese Frage ist mit einem runden Nein! zu beantworten. Der Satz „Er kann" gilt nicht; denn es gilt nicht: „Wenn er will, so geschieht es." In jenem präzisen Sinne darf ich nicht sagen: „Er kann den Baum fällen". Denn wenn er ihn fällen will, so geschieht es kraft dieser Bedingung doch nicht, daß er gefällt wird. Was meine ich denn mit diesem Wollen? Doch nichts anderes als das liberum arbitrium, das sich im Wahlakt für die fragliche Handlung entscheidet. Und in der indirekten Berufung auf eben dieses arbitrium liegt die Täuschung, die mit dem Bewußtsein des Könnens verbunden ist. „Wenn ich will, so geschieht es" — dies widerspricht den Tatsachen; denn der Baum steht unentwegt, auch nachdem die Willensentscheidung gefallen ist. Und die Sache liegt nicht etwa so, daß seine Fällung jetzt wenigstens ausgemachte Sache wäre. Mit dem „freien" Wahlakte — falls er denkbar wäre — würde

keineswegs die Bedingung einer nunmehr automatisch sich vollziehenden Fällung geschaffen. Sondern nach dem ersten Willensakte bedürfte es einer ganzen Reihe von weitern qualifizierten Akten, bis sich die Fällung vollziehen würde. Eben diese letztern werden von der Aussage „er kann . . .“ verschwiegen; sie erweckt den Anschein, als bedürfte es nur des wohlfeilen „freien“ Wahlaktes; dann sei die Sache im Reinen. Ist es doch eben die Frage, ob sich der in Wahrheit qualifizierte, inhalterfüllte Willensentscheid selbst und an ihn anschließend die Reihe der weitern, für den Zweck erforderlichen Akte vollziehen wird. Mit jenem armseligen liberum arbitrium, das zu vollziehen freilich keine große Sache wäre, darf ich die Wirklichkeit der benötigten Reihe von Akten nicht antezipieren. Diese Antezipation aber ist es, die sich das „er kann“ zu Unrecht gestattet. Darum dürfen wir ihm in der angeführten Bedeutung in unserer Willenslehre keinen Raum vergönnen.

In den alltäglichen Handlungen ist die Antezipation des „ich kann“ freilich gemeinhin ohne Belang; es wäre in der praktischen Lage kleinliche Spitzfindigkeit, auf sie auch nur hinzuweisen. Gewichtiger wird die Sache, wenn Handlungen von höherer Ordnung und größerem Objektivitätsanspruch in Frage kommen. Greifen wir gleich zum Höchsten, zu der Aussage: „Ich kann das Gute tun“. Denn: „Wenn ich will, so tue ich es“. In dieser Behauptung liegt die ganze unwahre Übersteigerung menschlichen Selbstbewußtseins beschlossen. Abgründe der Selbsttäuschung tun sich auf, die wir vielleicht, geblendet von dem Schimmer eines freiheitsstolzen, auf die Idee gerichteten Machtbewußtseins — „Du kannst, denn du sollst“ —, bis dahin nicht wahrgenommen haben. Nur jenes belanglosen Aktes des arbitrium soll es bedürfen, ich darf mich nur dieses Handgriffes bedienen, der mir jederzeit zur Verfügung steht, dann werde ich um das Weitere nicht besorgt sein: „Wenn ich will, so tue ich das Gute“. Diese Aussage ist unwahr. Denn einmal darf ich nicht mit jenem billigen Entscheidungsakte rechnen, den ich jederzeit selbstverständlich vollziehen könnte; und alsdann würde ihm, wenn er vorkäme, nicht die Macht zustehen, meine ferneren Handlungen zum Guten zu lenken. Es ist eine enorme, und darum so bedenkliche Antezipation, die ich mit meinem „ich kann“ vollzogen habe. Leichthin habe ich mir angeeignet, was mir nicht zur Verfügung steht. Ich habe übersehen, daß auf jeder Phase meines künftigen Verhaltens das nie verminderte Gewicht praktischer Entscheidung lasten wird. Ich habe nicht bedacht, daß einmal der erste Entschluß nicht im Spiele der freien Wahl, sondern nur mit dem Aufwande des Kampfes

um die praktische Existenz sich vollziehen kann; für diesen Aufwand von vornherein einzustehen, darf ich mich nicht getrauen. Ich habe ferner nicht überlegt, daß sich diese praktische Entscheidungslage fort und fort wiederholen wird und daß jederzeit die Frage offen bleibt, wie ich mich in ihr bewähren werde. Die mir nunmehr erwachende Erkenntnis meiner Übereilung veranlaßt mich, das Können in der angeführten Bedeutung zu verneinen. Denn wenn ich will, so geschieht es darum noch lange nicht. Ein „freier" Willensentschluß wäre von ferne nicht die hinreichende Bedingung zur Realisierung des Guten. Mit Unrecht meinte ich das große Anliegen dieser Realisierung mit dem leichten Hebeldrucke des freien Wahlaktes bewältigen zu können.

Wenn wir also das so verstandene „Können" glauben bestreiten zu müssen, so bleibt der Begriff immerhin in einem andern Sinne erhalten. Und dieses rechtmäßige „Können" ist es wohl, was uns nichtsdestoweniger zu der Aussage, „ich kann" begründeten Anlaß gibt. „Können" ist nicht nur Ausdruck einer von uns behaupteten praktischen Potenz; es bezeichnet nicht minder eine rein theoretische Möglichkeit. Alsdann gehört es logisch in das Gebiet des problematischen Urteils. Dieses Können der theoretischen Möglichkeit — „es kann sein, daß dies oder das geschieht" — kommt auch für unser Problem in Betracht. Wenn wir uns nicht zum Determinismus bekennen, so gestehen wir der Willensbewegung eine Mehrheit von Möglichkeiten zu. Es kann sein, — so dürfen wir aus der Distanz des theoretischen Betrachters sagen —, daß dein Lebenslauf diese oder jene Linie beschreibt. Es kann sein, daß du in deinem Handeln das Gute im Rahmen der Relativität wirklich machst. Durch deine Antezedentien ist deine Lebensbahn nicht eindeutig festgelegt; es ist theoretisch nicht ausgeschlossen, daß sie sogar unerwartete Wendungen nimmt. Dir steht ein Raum von Möglichkeiten offen; denn du bist ethisches Subjekt, nicht naturwissenschaftliches Objekt. Wenn ich aber sage „du kannst", so hat es demnach folgenden rechtmäßigen Sinn: In dem „Du" rufe ich dich auf als praktisch-persönliches Subjekt. In dem „kannst" erinnere ich dich an die Möglichkeiten deiner Zukunft, vorzüglich an die Möglichkeiten ethischer Realisierung, die mit deinem ethischen Subjektcharakter unmittelbar verknüpft sind. In dem „du kannst" umschreibe ich somit deine ethische Lebenslage. Ein Mehreres darf in diesem Worte nicht enthalten sein. Deiner Realisierung des Guten darf ich nicht vorgreifen mit dem Gedanken: „Wenn du nur willst, so geschieht sie". In kühler Sachlichkeit bleibe ich dabei stehen zu sagen: „Sie ist denkbar; denn

du bist ethisches Subjekt". Und ob diese Realisierung sich nun vollzieht oder nicht vollzieht, ich werde meiner Auffassung treu bleiben und sagen: „Sie war denkbar; denn du warst sittliches Subjekt". In diesem Sinne sage ich mit der lateinischen Grammatik, auch wenn du dich nicht bewährt hast: „potuisti bene agere", gerade wie ich dort in dem „debuisti . . ." die Geltung des Sollens in jedem Fall aufrecht erhalte. Ich vermeide aber jenen unglücklichen Irrealis, dessen wir uns im Deutschen bedienen, wenn wir sagen: „Du hättest gut handeln können". Denn dieser Irrealis fordert ein „wenn" heraus — eben jenes fatale „wenn du nur gewollt hättest". Wenn was sonst? Wer ergänzt uns das „wenn" besser zum Satze? Jener Irrealis ist unklar und unrechtmäßig. Ein anderes, aber gewichtiges „wenn" kommt bei dieser Lage der Dinge ausschließlich in Frage: nicht „wenn du gewollt hättest", sondern „wenn du gut gehandelt hättest", dann — — ja, dann wäre eben in deinem Handeln bloße Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden.

Unsere Kritik des Indeterminismus konnte nicht anders vorgehen, als daß sie sich auf den entscheidenden Begriff des liberum arbitrium konzentrierte. Es geschah dies im klaren Bewußtsein, daß die indeterministische Sache vielleicht nie in derjenigen absurden Form verfochten wurde, die wir in einer vorbehaltlosen Behauptung dieses Begriffs erkennen müßten. Relative Wahlfreiheit ist es, was dem Determinismus entgegengehalten wird; Kompromisse werden geschlossen, die den deterministischen Einwänden zu begegnen suchen. Dieser Umstand dürfte freilich nur eine vorsichtigere Formulierung unserer Kritik im Einzelfalle bedingen. Ihr grundsätzlicher Sinn ist aber die Ablehnung des liberum arbitrium indifferentiae, in welcher Rolle es immer auftreten mag. Daß die hier durchgeführte Kritik nicht eine dem Erkenntnisaufwand anderer Theorien angemessene Auseinandersetzung mit fremden Freiheitslehren sein kann, versteht sich bei dem Charakter dieser Darbietung übrigens von selbst. Wir erinnern z. B. an die komplizierten Synthesen von Determinismus und Indeterminismus, wie wir sie etwa bei H. Schwarz und Joh. Rehmke finden. Nur mit großem systematischem Aufwand könnten wir auf ihre Diskussion eintreten. Daß aber anderswo als in der indifferenten Wahlfreiheit das Zentrum der indeterministischen Position liege, dürfte kaum behauptet werden.

Als Epilog zur Kritik eben dieses Begriffes werden wir endlich seinen berühmtesten Repräsentanten über die Szene gehen lassen: Buridans Esel. Er steht unentschieden zwischen zwei genau in Größe, Qualität und Lage sich entsprechenden Heubündeln, und zwar in

mathematisch gleicher Distanz von dem einen wie von dem andern. Was wird er tun? Weil er nicht ohne Motiv das eine Bündel wählt, findet keine Entscheidung aufs Geratewohl nach einer Seite hin statt. Er darf nicht denken: Ich kann das eine Bündel so gut wie das andere fressen. Denn er ist nicht „frei", das Eine so gut wie das Andere zu tun. Gibt es doch kein inhaltloses Wollen, das nach hier- oder dorthin unmotiviert den Ausschlag gäbe. Was wird denn geschehen? — Beachten wir zunächst die absolute Naturwidrigkeit unserer schematischen Voraussetzung einer genauen Äquivalenz der beidseitigen Motive. Wenn wir sie berücksichtigen, werden wir uns umso weniger über das Ergebnis wundern. Motivierendes Telos ist dem Esel die Stillung des Hungers. Fraglich ist, für welchen Mittelzweck er sich entscheiden wird. Vielleicht ist es zunächst die Überlegung, die ihm als das vorzüglichste Mittel zur Erreichung des Zweckes erscheint. Sie kann aber nur ergebnislos verlaufen; denn nach der Voraussetzung kann ihm die Entscheidung für keines der Bündel vorzüglicher erscheinen. Er müßte also ins Endlose überlegen und verhungern. Wenn ihm aber sei es im Anfang, sei es nach einiger Frist, vorzüglicher zu seinem Zwecke als die Überlegung das Fressen erscheint, dann wird ihm zum vorzüglichsten Mittelzwecke das Fressen beider Bündel. Es bedeutet dies nämlich prinzipiell keinen Unsinn; man denke an den Klavierspieler, der gleichzeitig die Tasten und die Pedale bedient; — beide Zwecke sind für ihn vorgezogene Zwecke; sie dürfen somit als ein einziger beurteilt werden. Mißlich wird freilich die Sache für den Esel. Wenn er sich nur für das Fressen beider Bündel entscheiden kann, dann wird er eben — mit zwei Beinen hierhin und mit zwei Beinen dorthin streben. Und wir müssen ihn in dieser unglücklichen Lage sich selbst überlassen.

Was ist aber der wahre Sinn der Freiheit? „F r e i" ist der Willensakt der praktischen Entscheidung, insofern in ihr Erkenntnis des Guten aufleuchtet. „Frei" darf der Mensch genannt werden in ausschließlicher Beziehung darauf, daß das Gute in seinem Tun wirklich wird. Die Freiheit und das Gute sind Wechselbegriffe; Freiheit liegt nur in der Erkenntnis Praktischer Vernunft, nur in der ethischen Bestimmtheit des Wollens. In menschlicher Wirklichkeit kann diese Erkenntnis nicht ohne Begrenzung vorgestellt werden; sie stuft sich ab nach den unendlich vielfachen Möglichkeiten ihres relativen Gehaltes, bis dorthin, wo sie nur mehr in triebhaft gebundener Zwecksetzung vertreten ist. Mit der Abstufung der Lebenswerte stuft sich die Freiheit ab. Weit entfernt, ein absolutes Prädikat

zu bedeuten, kann sie in der Wirklichkeit nur in einem unendlich vielfältigen Mehr oder Minder an Freiheit, nur in größerer oder geringerer Unfreiheit vertreten sein. Mit dem Vorbehalte dieser Relativität ist von vornherein alle Behauptung menschlicher Freiheit belastet. Allein sie unterliegt einer noch radikaleren Einschränkung. Sollte an uns die einfache Entscheidungsfrage gerichtet werden: „Ist der Wille frei?", so müßte sie mit einem Nein! beantwortet werden. Denn gefragt wäre doch, ob dem Willen das Prädikat „frei" zukomme, gerade wie etwa dem Menschen das Prädikat „sterblich" gebührt. In diesem Sinne kommt es ihm nicht zu. Denn wer heute relativ frei ist, wird vielleicht morgen unfrei sein. Wer behauptet frei zu sein, kann seine Aussage nur durch die freie, das bedeutet die überlegene Tat beglaubigen. Und nur in strenger Beziehung auf die Konkretion dieser Tat ist sein Urteil giltig.

Indeterminismus ist darin im Fehler, daß er die Freiheit antezipiert. Indem er eine „Freiheit zum Guten" voraussetzt, gewährt er die Freiheit auf Vorschuß, während sie in Wahrheit erst im Guten offenbar werden kann. Freiheit wird durch diese Antezipation entwertet. In der „freien" Wahl ist sie geringfügige Sache geworden. In Wahrheit ruht aber auf ihr der ganze Ernst praktischer Lebensentscheidung. Dies eben wird deine gewichtige Existenzfrage sein, in welchem Maße du frei sein wirst. Indem der Indeterminismus das praktische Problem in zwei Teilprobleme, in die Frage nach der Freiheit und in diejenige nach dem Tun des Guten auseinanderlegt, entkräftet er beide Begriffe: Die freie Entscheidung wird zum leichtfüßigen Auftakt; jedermann steht ja alle Zeit das liberum arbitrium zu Gebote. Und das Tun des Guten geht von selbst vonstatten, wenn einmal die Entscheidung gefallen ist. Freiheit aber steht uns vor Augen als das wesentliche Anliegen praktischer Existenzialität. Also kann sie nur in der praktischen Erprobung selbst wirklich werden. Ihr Begriff besitzt dieselbe ethische Aktualität, die dem Imperativ der Praktischen Vernunft zu eigen ist. Und weil sie nur in der Verwirklichung der ethischen Wahrheit selbst angetroffen wird, darum wird sie nie zum stehenden Prädikate. Denn diese Wirklichkeit ist Erneuerung; was sie Neues schafft, darf nicht als selbstverständlich hingenommen werden.

Wovon hängt es denn aber am Ende ab, daß diese Verwirklichung zum Ereignis wird? Mit unserer ganzen Frage nach der Freiheit gehen wir ja doch immer wieder darauf aus, den Charakter dieses Geschehens adäquat zu verstehen; wir möchten Einsicht gewinnen in seine wahren Bedingungen, sei es daß wir sie in natürlichen Ur-

sachen, sei es in der „freien" Persönlichkeit vermuten. Allein weder von determinierenden Antezendentien, noch von einem „freien" Wahlakte, noch von irgend welchen Bedingungen überhaupt hängt das Eintreten dieses Ereignisses ab; denn nicht könnte es aus ihnen erklärt werden. Also kann weder von einem „Abhängen", noch von einem „Verstehen" die Rede sein; das theoretische Begreifen hat hier seine Grenze gefunden, und dies darum, weil jenes Geschehen etwas anderes als theoretischer Gegenstand ist.

Hier ist der Ort, wo uns die Ehrfurcht vor der verborgenen Lebenswahrheit nötigt innezuhalten und auf eine erklärende Antwort zu verzichten. In irgend einem Sinne dem Lebensgeschehen die Bedingung seiner Wirklichkeit vorzeichnen zu wollen, müßte uns als ein Frevel des spekulierenden Intellektes erscheinen. „Der Wind bläset, wo er will, und du höreſt sein Sausen wohl. Aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fähret. Also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist" (Joh. 3, 8).

Nicht um diese vollendete Umschreibung der Freiheit zu übertreffen, nur um dem Vorurteil zu begegnen, daß hier etwa zu einem asylum ignorantiae die Zuflucht genommen werde, dürfen wir diese Berufung auf die Schrift mit einer Erläuterung ihres philosophischen Sinnes begleiten. So lange wir das praktische Geschehen von einem determinierend bedingenden „wenn" abhängig glauben, und wäre es das „wenn ich will" der freien Wahl, so lange denken wir es in den Kategorien theoretischer Vernunft. Wir suchen zu erkennen, wie es zugeht, daß es geschieht; wir suchen nach seiner Erklärung. Und eben damit betrachten wir es unter dem Gesichtspunkt theoretischer Wissenschaft. Nun hat aber Kant die Grundlegung einer autonomen praktischen Vernunft vollzogen. Diese Autonomie besagt, daß Praktische Vernunft in sich selbst ursprünglich begründet und keinem theoretisch erklärenden Begriff zugänglich ist. Besteht diese Autonomie zu Recht, — und wir wären mit Kant in der Lage, sie nachzuweisen —, dann kann praktische Erkenntnis nicht auf eine Bedingung zurückweisen, die ihre Wirklichkeit theoretisch verständlich machen sollte. Sie findet in der Idee Praktischer Vernunft ihre ursprüngliche Begründung. Von dem Standort theoretischen Denkens aus gesehen, kann das Geschehen dieser Erkenntnis also notwendig nur negativ bestimmt werden: dem bedingten Geschehen des Naturverlaufs tritt das nicht-bedingte Geschehen praktischer Erkenntnis gegenüber. Daß diese Erkenntnis in Wahrheit nicht bedingt ist, weder durch die Antezedentien, noch durch einen ihr vorangehenden Wahlakt, eben dies suchten wir nach-

zuweisen. Bei diesem Nachweis aber dürfen wir innehalten; eben in diesem Innehalten bringen wir die autonome Wahrheit Praktischer Vernunft zur Anerkennung.

Dieser Verzicht auf die erklärende Bedingung steht aber in Beziehung zu den grundlegenden Lebenserkenntnissen auch des christlich-theologischen Denkens. Wenigstens eine Andeutung dürfen wir wagen, die nach dieser Seite hin eine Orientierung bieten könnte. Niemand wird übersehen, daß es nach der vorgetragenen Freiheitslehre nicht eben Erasmus wäre, der gegen Luther Recht behielte. Geben wir uns zu einem letzten Male Rechenschaft, was es denn eigentlich heißen sollte, daß „Ich" Gutes tue. Dieser einfache Satz ist weniger eindeutig, als er zu erkennen gibt. Wenn er bedeutet, daß in der angeführten Tat die Konkretion meiner Lebensgeschichte durch ein neues Ereignis bereichert wird, daß diese Geschichte also in einem neuen Geschehen weitergeführt wird, dann ist nichts gegen ihn zu erinnern. Sollte jener Satz aber so zu verstehen sein, daß in meinem eben vergangenen Dasein die zureichende Bedingung gelegen sei, daß ich jetzt etwas Gutes tue, sollte also irgend ein prius meines konkreten Ich zum Erklärungsgrunde eines ethisch nicht belanglosen posterius eben dieser Konkretion gemacht werden dürfen, dann müßte die Aussage, daß „Ich" Gutes tue, in Abrede gestellt werden. Denn eine so verstandene Beteiligung des „Ich" läßt sich nach allem, was gesagt wurde, nicht mehr rechtfertigen. Wenn es erlaubt ist, an dieser Stelle einige verbindende Zwischengedanken unausgesprochen zu lassen, — sie würden sich um das Prinzip des Ursprungs konzentrieren —, so dürfte es doch nicht völlig unverständlich bleiben, daß wir im Tun des Guten nicht die Wirkung des bedingenden „Ich", sondern den Akt der göttlichen *Erwählung* anerkennen.

Mit dieser Erkenntnis würden wir freilich eine Problemstufe höherer Ordnung betreten. Unsere Verhandlung des Freiheitsproblems würde ihre Fortsetzung erfahren in der Weiterführung der tiefsinnigen Diskussion über die Freiheit des göttlichen Willens, die das theologisch-philosophische Denken früherer Jahrhunderte so reichlich in Anspruch genommen hat. Indeterminismus würde noch einmal zu Worte kommen. Wir würden den Gottesbegriff eines Duns Scotus und Occam in seiner Gegenstellung gegen denjenigen des Thomismus erwägen; wir hätten Anlaß, uns die Polemik Clarke's gegen Leibniz gegenwärtig zu machen. Von all dem sehen wir ab. Abschließend kehren wir noch einmal in unsern begrenzten Problemkreis zurück. Möchten wir doch noch einmal die aus unserer

Problemlage erwachsende Beurteilung menschlicher Dinge kurz umschreiben.

Wenn wir vor der Tatsache einer in irgend einem Sinne bedeutenden menschlichen Handlung stehen, so sehen wir uns durch unsere Fassung des Freiheitsbegriffs aufgefordert, die Totalität dieser Wirklichkeit, vom ersten inhaltbestimmten Entschlusse bis zur Vollendung der Handlung, in der Haltung einer gleichmäßigen, lebendigen Anteilnahme ins Auge zu fassen. In dieser Wirklichkeit gibt es keinen prinzipiell ausgezeichneten Akt, etwa einer „freien" Entscheidung, durch die alles Weitere ins Geleise geleitet würde. Unser Augenmerk ist also nicht auf einen für dieses Geschehen ausschlaggebenden Vorgang der „freien" Wahl gerichtet. Uns ist das Ganze dieser Wirklichkeit gegenwärtig als eine Reihe von inhalterfüllten praktischen Entscheidungen, deren Aktualität an keiner Stelle die geringste Einbuße erfährt.

Unsere philosophische Grunderkenntnis gestattet uns, ja sie fordert uns auf, diese Wirklichkeit zu beurteilen, sie durch Prädikate des Wertes und des Unwertes, durch Bestimmungen wie „gut" und „böse", „edel" und „gemein", „sinnvoll" und „bedeutungslos" zu bezeichnen. Diese Bestimmungen aber fallen uns schlechthin zusammen mit den korrelaten Prädikaten „frei" und „unfrei". Auf die Frage nach ihrer Freiheit, nach ihrer Güte und ihrem Wert schuldet uns diese Wirklichkeit eine Antwort; auf ihr liegt ohne jeden Vorbehalt die Last der Verantwortung. Und eine negative Beurteilung wird unter gewissen Umständen in dem, was wir „Strafe" nennen, ihre angemessenste Form finden, — „Strafe", nicht für einen Mißbrauch der Freiheit, sondern für ein relativ erhebliches Maß von Unfreiheit. Wesentlich ist, daß der relativ „Gerechte", wie der Übeltäter im engern oder weitern Sinne auf Grund unseres Freiheitsbegriffs eine Beurteilung erfahren soll.

Nur auf Eines werden wir Verzicht leisten. Wir werden zu dem Übeltäter nicht sagen: „Du hättest anders handeln können". Denn in dieser Redensart verbirgt sich das unmögliche „wenn" der Bedingung: „wenn du nur gewollt hättest". Es liegt aber noch mehr Ungutes in diesem: „Du hättest können": eine Selbstgerechtigkeit und eine teilnahmlose, starre Verschlossenheit, eine völlige Fremdheit gegenüber dem tragischen Geschehen der Verschuldung, in dem jener Mensch in der Reihe seiner konkreten Entscheidungen, in der Totalität der von ihm durchlaufenen Lebenslagen, wer weiß in welchen Spannungen und Kämpfen, unterlegen ist. Mit unserm „du hättest können" übersehen wir kühl den Weg der praktischen Problematik,

den er durchschritten hat; wir sind weit davon entfernt, den unseligen Verlauf seines Tuns, soweit es Mitmenschen möglich ist, teilnehmend mitzutragen und mitzuleiden. „Hättest du nur den minimalen Aufwand des wahlfreien Wollens aufgebracht, dann wäre es ja anders gekommen!“ — Nein! dieser Mensch ist „schuldig“ geworden; nicht ist er aber durch einen leicht vermeidlichen Fehlgriff seiner „freien“ Willkür „schuld“ an dem, was jetzt irrtümlich als bloße Folge dieser Entscheidung gedeutet wird.

Die Betrachtung bedeutungsvollen menschlichen Geschehens gebietet uns, von Schritt zu Schritt innezuhalten. Denn was kommen wird, ist ein Nicht-Bedingtes. Weder außer uns noch in uns liegen Bedingungen, die wir nur aufgreifen dürften, um mit dem, was kommen wird, durch präjudizierendes Verdikt ins Reine zu kommen. Wie die Vergangenheit menschlichen Tuns ihren Schritt in die Gegenwart vollbrachte, wie die Gegenwart ihren Schritt in zukünftige Gegenwart vollbringen wird, dies wissen wir nicht. Auf die Frage nach kommender Willensentscheidung und nach der Erklärung gegenwärtigen Wollens aus seiner Vergangenheit gibt es als Antwort nur ein wohlbegründetes Schweigen. Es philosophisch zu begründen, ist der Sinn dieser Freiheitslehre. Denn die Freiheit ist frei in ihrer Entscheidung, wirklich zu werden.

Protestantisches oder christliches Gewissen?

Von

Otto Reinhold

I.

Aus einer Gewissensbedrängnis sind die Fragen und Überlegungen hervorgegangen, welche ich Ihnen hier vorlege. Und nur so kann ich es noch anerkennen, daß über das Gewissen geredet wird, aus der Gewissenssphäre heraus. Alles sonstige Reden trifft das nicht und redet an dem vorbei, was eigentlich gemeint ist. Denn jeder Stoff hat seine Sphäre, seine bestimmte „Kategorie" oder Situation, in der und von der aus man seiner allein habhaft werden kann.

Was hat denn die Ethik des Sokrates und Plato die Ethik Kants so aufrüttelnd und lebenweckend gemacht (Hebammendienst nannte es Sokrates), wenn nicht dies, daß beide die rechte Sphäre zur Behandlung ihrer Frage innehielten. Nicht nur mit kühlem, theoretischem Verstand wogen sie das Problem hin und her, sondern ihre Herzen brannten. Es war keine Denk-, sondern eine Lebensfrage für sie, was das Gute sei. (Gerade das unterscheidet Sokrates von den Sophisten). Niemand sollte auf die Frage: was sollen wir tun? eine Antwort geben, — so wenig es Jesus getan hat oder hätte —, wenn diese Frage nur aus Lust am Fragen oder Wissen oder Diskutieren gestellt ist und nicht aus der Bedrängnis eines zitternden Herzens, gleichsam als Notschrei, kommt. Nur in dieser Sphäre (Situation) ist die Frage nach dem Guten berechtigt und nur da soll und wird ihr eine Antwort werden.

Es ist doch wohl nicht die entsprechende Situation, in der ein Dozent sich auf Golgatha niederläßt als Professor — in der Theologie und mit einem Paragraph über Jesu Tod „darin Professor wird, daß ein anderer totgeschlagen wird" (Kierkegaard).

In der Situation des reichen Mannes ist es nicht gut möglich, über den reichen Mann und gegen den Mammon zu reden? Vom Kreuz

predigen wir nicht außerhalb der Kreuzessphäre, selbst wenn wir davon predigen. Oder — um dies noch deutlicher zu machen — wir können nicht recht nach der Wahrheit fragen, sofern wir damit mehr meinen, als die Kenntnis und Erkenntnis der Erscheinungswelt, außerhalb der Sphäre der Wahrheit (= Wahrhaftigkeit), also mit Gehirngrübeleien. Nur wer aus der Wahrheit ist, hört ihre Stimme. Was wir sonst als Wahrheit ausgeben, ist im besten Fall ein schlechtes Spiegelbild, im schlimmsten Fall ein selbstverfertigter Götze. Aus der Wahrheit sein heißt mit ganzem Lebensinteresse sie suchen und höher achten, als alle menschlichen Instanzen, auch Staat und Kirche[1]). Wer auch nur halb nach Erfolg und nach Erhaltung des Geliebten schielt, bekommt für Wahrheit einen schiefen Blick.

In der Sprache Kants würde es so lauten: die intellegible, übersinnliche Welt ist nur der praktischen (nicht der spekulativen) Vernunft zugänglich. Es gibt Erkenntnisse, die nur dem in Unabhängigkeit und Freiheit Handelnden zugänglich sind. Von daher ist das Versagen großer Gelehrter bei vielen Lebensfragen zu begreifen.

Gott ist nur zu erkennen und zu finden in der Sphäre des Sohnes (nicht durch unser theoretisches oder praktisches Suchen außerhalb dieser Sphäre). Aber auch der Sohn wiederum ist nicht zu finden durch wissenschaftliche Leben — Jesu Forschung, noch durch direkte Nachfolge (Tolstoi), sondern nur im Heiligen Geist, der das Ewige in der Geschichte über geschichtliche Zeiträume hinweg gegenwärtig, „gleichzeitig" macht, ohne die Bemühungen einer gewissen praktischen Theologie dazu zu bedürfen, die das wissenschaftlich als „echt" Herausdestillierte der Vergangenheit in die Gegenwart überträgt und mit ihr zu versöhnen sucht. Neuerdings wird dies ganze Verfahren, und wie mir scheint mit Recht, gerade als wissenschaftlich bestritten. „In Christo" und „im Heiligen Geist" sind nicht mystische Synonyme. Beides deutet auf die Sphäre, in der man allein haben und erkennen kann. Wie scharf hat Kant die Erkenntnissphäre des Übersinnlichen umgrenzt! Wenn nur die praktische Vernunft dort Zutritt hat, so sind auch Zweifel an jener Welt nur in ihrem Bereich zu heben und nicht durch Gründe und „Beweise" des Verstandes. Weder geschichtliche (das leere Grab) noch philosophische Erörterungen haben z. B. als Argumente für oder gegen die Auferstehung einen Sinn. So gewiß mir auch das leere Grab ist und zum notwendigen Inhalt des Glaubens gehört, so wenig würde ich es je zur Begründung des

[1]) Dabei ist die Wahrheit schon Voraussetzung und die Bereitschaft vorhanden, ihr zu gehorchen. Sie gibt sich dem nicht, der sie nur betrachten und beobachten will.

Glaubens verwenden. Der trägt seine Begründung in sich selbst und ist von außen, von der Welt und der Geschichte angesehen, ein höchst zweifelhaftes Wagnis, der „Sprung in das Dunkel". Das Ewige begründet die Geschichte, aber nichts Geschichtliches kann je das Ewige begründen. Auch der Glaube hat natürlich seine Sphäre, in der er erst zum Aufleben kommt.

Wie oft hat Kant es eingeschärft: Das Pflichtmäßige ist nur dann moralisch gut, wenn es auch aus Pflicht allein (und nicht aus Neigungen, aus Hoffnung oder Furcht) geschieht, d. h. in der entsprechenden Gesinnung, Sphäre, Situation. Was haben wir doch aus Kants erhabenem Pflichtbegriff gemacht! Unsere Abhängigkeiten und dinglichen Willensbestimmungen nennen wir Pflichten. Das, was Jesus so oft aufhebt und durchbricht, darauf sind wir stolz.

Denken Sie daran, wie Paulus mahnt, die Sphäre nicht aus den Augen zu verlieren: Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde und wenn es an sich die beste, herrlichste Tat wäre. Auch das Gute ist Sünde, was etwa außerhalb der Sphäre des Glaubens geschieht (aus Vorsatz, Plan und Wille), womit nicht gesagt ist, daß wir Vorsatz, Plan und Willen vermeiden müßten, da es doch Sünde sei[1]). Und umgekehrt (hier geht es über Kant hinaus): was aus dem Glauben kommt, ist gut, auch wenn es an sich nicht gut wäre, wie Isaaks Opferung z. B. Gut ist, was im Glaubensgehorsam auf Befehl geschieht. Der Befehl Gottes macht es gut.

Liebe ist nicht möglich außerhalb der Sphäre der Liebe (etwa durch unser Lieben-wollen), natürlich auch nicht durch Nicht-lieben-wollen. Das Höchste, was wir da erreichen, ist das Bekenntnis, daß *wir* nicht lieben können. Hoffen ist nicht möglich außerhalb der Sphäre der Hoffnung (Auferstehung). Was wir da außerhalb „hoffen" ist „Chimäre".

Beten hat nur Sinn, wenn es im Geist des Gebets, in „meinem Namen" geschieht (Joh. 16). Sonst ist es ein Gott-stimmen und -umstimmen-wollen, also Götzendienst.

Freiheit ist nur möglich in der Sphäre der Freiheit. Anders wird weder der einzelne noch ein Volk zur Freiheit reif.

Auch das Abendmahl erhält seinen Sinn und Inhalt erst in der „gleichzeitigen Situation", in der es die Jünger einst, die zum Opfer Bestimmten, genossen haben. Außerhalb dieser Situation hat es wirklich nur als Sinnbild zu-bedeuten, hat Zwingli recht. Außerhalb dieser Situation hat man nicht einmal ein Recht, anders als Zwingli über das Abendmahl zu reden.

[1]) Sie sind Handlanger, nicht Herren.

Soll ich auch noch die Sphäre nennen, die dem Glauben notwendig entspricht? Es ist Untergang und Leiden. Wie das Wasser erst dann kocht, wenn es einen gewissen Grad von Hitze erreicht hat, so steht der Glaube erst dort auf, wo der Mensch am Ende ist. Sola fide im Privat- und Völkerleben. Im letzteren wird es von unserem Geschlecht gerade neu erlebt. Diese schreckliche Welt, die geradezu nach ihm schreit, ist der einzige „Beweis Gottes", die einzige „Theodicee". Im Anfang seiner Leiden spricht Hiob ein tapferes Wort, im Fortgang verflucht er den Tag seiner Geburt. Als er aber ganz unten angelangt ist, kommt das Wort aus seinem Munde: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt." (Ob es echt oder eingeschoben ist, tut hier nichts zur Sache. Aus inneren Gründen kann seine innere Echtheit nicht bestritten werden. Der Mann, der es eingeschoben hat, hat dann jedenfalls um den Glauben Bescheid gewußt, und zum Ganzen des Buches Hiob ist es gerade an dieser Stelle unentbehrlich.) Wenn wir das Erwachen des Glaubens erhoffen, dann hoffen wir auch, daß wir sittlich, politisch, kirchlich ans menschliche Ende gelangen. Der Nullpunkt (aber nicht darunter, denn das wäre nicht Demut, sondern Selbstkasteiung) ist der Siedepunkt des Glaubens. Sollte es uns nun noch verwunderlich sein, daß der stärkste weltbewegende Glaube in unserer Zeit bei der untersten Volksklasse, in der Arbeiterbewegung zu finden war? (Ich sehe ab von seinen Mitteln). Die Bolschewiki, diese furchtbaren Kinder der Welt, könnten uns Glauben lehren. Alles, was außerhalb seiner Sphäre vom Glauben geredet wird — und man sollte da gar nicht von ihm reden — ist Mißverständnis und Velleität.

Merken Sie wohl, wir haben in all diesen Fällen vom G e w i s s e n geredet, auch wenn wir das Wort nicht nannten. Denn das Gewissen ist es, das auf die Sphäre aufmerksam macht und uns damit immer aufs neue beunruhigt. Nicht daß wir Gott haben, genügt ihm, sondern daß wir ihn auch recht haben; nicht daß wir glauben und beten, genügt ihm, sondern daß wir auch in der Sphäre des Glaubens (Leiden) glauben und im rechten Geiste beten, nicht daß wir die Bibel lesen und Abendmahl halten, sondern daß es auch in der rechten Situation und Verfassung geschieht.

Das Gewissen bringt alles, auch das Gute und Fromme und gerade dies, in die Krisis mit seiner Frage nach der Sphäre, ob wir das Gute auch im Guten tun. Nicht eine entartete Kirche nur, sondern die bestmögliche muß in das Gericht des Gewissens hinein und sich von ihm beunruhigen lassen, nicht eine entartete Frömmigkeit, nicht „Sünde" nur, sondern ebenso unsere Liebe und Tugend, und

gerade sie, denn alles das gehört ja doch zum menschlichen Befund. Mir scheint, daß es das Gewissen in unserer Zeit besonders auf die menschlichen Positionen abgesehen hat. Wenn früher eine Erweckung geschah, erschraken die Menschen wegen ihrer „Sünden", wenn heute eine Erweckung käme, würden wir am meisten über unsere Tugenden (z. B. Liebestätigkeit, „Reichsgottesarbeit", Kirchenversammlungen, Seelsorge, Predigt u. a.) erschrecken. „Ich bin nicht gekommen, Sünder zur Buße zu rufen, sondern die Gerechten" soll auf einem Denkmal in England stehen.

Auch unser Gewissen muß in die Krisis des Gewissens hinein. Ich will gleich deutlicher sagen, wie ich das meine. Zuvor aber lassen Sie mich das bisher Gesagte noch einmal kurz zusammenfassen: Gewissen ist nur möglich in der Sphäre des Gewissens. Das heißt 1.: Man muß in tiefer Lebensbedrängnis sein, in Furcht und Zittern, um überhaupt davon reden zu dürfen. Das geht z. B. nicht an von dem ruhigen und festen Standpunkt eines Bekenntnisses aus, auf dem man zufrieden ist, wenn man nur das Bekenntnis behauptet und gerettet hat. Eh' wir uns, und zwar dem gesamten Bestand, gegenüber nicht ungewiß und skeptisch geworden sind, ruht und schweigt das Gewissen. Fängt es an zu reden, dann fangen wir an, an uns und unseren Dingen zu zweifeln. Das heißt 2.: Man muß es unbedingt hören wollen und nicht andere Rücksichten vorziehen, und wären es die höchsten gegen Familie, Staat und Kirche. Das Gewissen ist zu stolz, zu reden, wo man es nicht unbedingt hören will. Es soll über den Inhalt unseres Bewußtseins richten. Wie kann es das, wenn wir es nicht frei gewähren lassen, sondern es von vornherein mit menschlichen Inhalten füllen, die wir ihm geben, damit es sie uns abgestempelt, genehmigt wieder geben soll? Da wird dann eben ein staatliches, politisches, kirchliches, kaufmännisches, kurz unser Gewissen daraus, ein irrendes Gewissen, das sich meist schon mit den Brusttönen pathetischer Versicherungen ankündigt. Wo einer sich so unbewegt und firm auf sein „Gewissen" beruft, da ist es denn auch meist wirklich nur sein menschliches und allzu menschliches Gewissen, vor dem der Katholik mit Recht ein leises Grauen empfindet. Wissen wir nicht, wie wenig firm einst Luther in Worms gestanden hat und wie er voll Sorge und Verantwortung nach dem Gewissen sah? Von seinem Gewissen hat er wohlweislich geschwiegen. Das war es gerade: vor Kaiser und Reich hat er gar nicht gestanden — was waren ihm Kaiser und Reich, patriotische und kirchliche Pflicht? — daß er nichts wider das Gewissen tue, war seine Sorge, d. h. wider die Erkenntnis von Gottes Gebot und Befehl.

Ich will sagen, wie mir zuerst die Besorgnis nicht nur über die Verwirrung der Gewissen, sondern geradezu über das Spiel, das mit dem Wort getrieben wird, aufgestiegen ist.

Die Situation im Protestantismus hat Christ. Blumhardt gezeichnet: „Lauter Freischärler laufen herum. Das Kommando ging verloren, und dann kommt die Fremdherrschaft auf."

II.

Eine Begebenheit der jüngsten hessischen Kirchengeschichte, die mit zum Anlaß dieser Überlegungen geworden ist, ist immerhin typisch genug, um sie hier zu erwähnen. Die Verhandlungen über die Vereinigung der drei kurhessischen Kirchengemeinschaften zu einer hessischen Kirche sind an dem — Gewissen der oberhessischen Lutheraner gescheitert. Offenbar hat die Rede des lutherischen Generalsuperintendenten in der verfassunggebenden Kirchenversammlung großen Eindruck gemacht, wahrscheinlich weil hier, statt der vielen historischen Exkurse das befreiende Wort „Gewissen" fiel. Und dann war es doch wohl auch ein Gefühl von dem, was mir ein amerikanischer Pfarrer einmal schrieb: „ohne Bekenntnis keine Kirche. Das Bekenntnis ist das einzige, was unsere Kirchen zusammenhält. — —"

Bekenntnis ist der Versuch des Protestantismus, eine Kirche zu bleiben und nicht in lauter einzelne Gruppen, Zweckverbände und schließlich Individuen zu zerfließen. Wenn u n s e r Gewissen letzte, einzige und höchste Norm ist, ist Kirche unmöglich, denn dann läuft jeder mit seinem Gewissen seinen Weg. „Die Gewissen sind nun einmal alle verschieden." (Das Wort eines Generalsuperintendenten.) Die evangelischen Kirchen sind dann eigentlich gar keine Kirchen, können es nicht sein. Sie haben den Schein der Kirche dadurch erhalten, daß sie sich, ähnlich dem Papst und dem Dogma in der katholischen Kirche, etwas Festes, Starres zum Zusammenhalt gegeben haben, sei es das „Wort Gottes", die Heilige Schrift als Norm oder sei es das „Bekenntnis". Darin verfahren also auch die evangelischen Kirchen ganz katholisch, ja sie müssen so verfahren. Denn eine Kirche wird immer nur als eine irgendwie katholische bestehen können, falls sie nicht d a s Gewissen wieder entdeckt und findet. Die evangelischen Kirchen als Kirchen leben vom Autoritäts- und Trostbedürfnis, vom Herkommen (Sitte), vom Vorbild der Katholiken und werden immer nur so leben können. Das sollten wir uns zunächst einmal eingestehen. O d e r — wer das leugnet, dem bleibt nur dies „oder" übrig — oder es ist mit unserem p r o t e s t a n-

tischen Gewissen, auf das wir so stolz sind, ein Irrtum verbunden. Sollte vielleicht unser protestantisches Gewissen ein abgewandelt Kantisches, aber nicht das christliche Gewissen sein? Wäre es vielleicht gerade zum gefährlichsten Götzen des Protestantismus, zum Antichrist und Papst desselben geworden? Ist das christliche Gewissen tatsächlich atomisierend, auflösend? Wie, wenn nun, was so fragt, gerade das Gewissen in uns wäre? Freilich hat Kant mit aller Kraft Gewissen und Sittengesetz der Willkür des einzelnen zu entziehen gesucht. Aber sein Formalprinzip, das gerade dem Zwecke dienen sollte, hat es vor subjektivistisch-atomisierenden Konsequenzen und Ausdeutungen nicht zu schützen vermocht, so daß aus dem Kantischen Gewissen das neuprotestantische Gewissen geworden ist.

Und nun das christliche Gewissen? Haben sich darunter nicht die Urgemeinden gebildet und zu einem Verband zusammengeschlossen? Haben sie nicht gerade durch das Gewissen die Einheit, auch im Bekenntnis gewahrt, eh' noch Dogma und Papst da waren? Paulus ist den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide geworden, um des Gewissens willen. Und gerade da, wo wir glauben, mit unserem Gewissen unser Recht, unsere Erfahrung und Überzeugung, unseren Standpunkt behaupten zu müssen, gerade da gibt Paulus nach. Er ißt vom Götzenopferfleisch und er ißt nicht (1. Kor. 10). Sollte unser Gewissen etwa nur Ausdruck unserer Wünsche, Gefühle, Neigungen, Meinungen, Gewohnheiten und Überzeugungen geworden sein, daß es uns so schwer wird, den Lutheranern ein Lutheraner, den Reformierten ein Reformierter zu werden? Berufen wir uns nicht vielleicht mißbräuchlich und an falscher Stelle auf unser Gewissen? Wissen wir nicht, daß unser Gewissen zum Menschlichen gehört und wie alles Menschliche dem Irrtum und Wechsel unterworfen ist? Was Luther auf dem Reichstag zu Worms hielt, ist das Gewisse gewesen, woran kein Zweifel und Bedenken rütteln konnte, das ungeschichtliche Gewissen jenseit seines Gewissens, das wahrscheinlich sogar diesem zum Trotz ihm gebot.

Wie die Wahrheit allen menschlichen Wahrheiten, die nie ganz wahr sind, gegenübersteht, so steht das Gewissen unserem Gewissen gegenüber, als dessen Kritik und Krise. Das Gewissen irrt nicht — es ist ja gewiß — unser Gewissen irrt, täuscht, betrügt uns täglich. Wie könnte es anders sein, denn es ist ja ein geschichtliches Gewissen, hat selbst eine Genealogie (von Nietzsche und anderen beschrieben), ebenso wie sein höchste: Inhalt, Religion und Moral, eine Genealogie besitzt und also nicht das Absolute ist. Absolute Re-

ligion ist ein Widerspruch in sich. Etwas anderes ist die Absolutheit der Offenbarung.

Wilde Volksstämme bringen mit gutem „Gewissen" ihren Götzen Opfer dar, verspeisen mit gutem „Gewissen" Menschenfleisch. Wenn sie aber etwa durch Missionare die neue Botschaft hören, das Evangelium, dann ist es d a s Gewissen, welches sie erkennen läßt, wie sehr sie durch „ihr" Gewissen betrogen wurden. Das Gewissen verpflichtet sie, der neuen Botschaft zu folgen und ruft, wenn sie es nicht tun, die sich anklagenden und entschuldigenden Gedanken hervor (Rm. 2.). Es tritt allein in Tätigkeit sub specie aeternitatis, unter der Offenbarung. Von ihr empfängt es erst seinen Inhalt.

Kant führt in der „Kritik der praktischen Vernunft" das Gewissen als Bürgen an für die Freiheit und Verantwortung des Menschen, allem Kausalzusammenhang seiner Handlungen in der empirischen Welt, aller natürlichen Bindungen und Verpflichtungen zum Trotz. Das Gewissen deute auf die intellegible Freiheit des Menschen, welche die Ursache des gesamten Kausalzusammenhangs aller seiner Werke sei. In der „Religion innerhalb" ... beschreibt er das Gewissen präziser, als die sich selbst richtende, moralische Urteilskraft. Es ist nicht nötig, sagt Kant, (und auch nicht möglich,) von allen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Das Gewissen verlangt aber Pflichtgemäßheit bei der Tat, die i c h gerade unternehmen will. W a s recht und unrecht sei — darüber entscheide der Verstand. Das Gewissen v e r l a n g e n u r, d a ß i m m e r w i e d e r d a r ü b e r e n t s c h i e d e n w e r d e. „Du mußt gewiß sein", sagt es, „daß deine Handlung recht und Pflicht ist, nicht Meinung, Neigung oder Einbildung." Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen, denn das tut die Vernunft, sofern sie subjektiv-praktisch ist, sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurteilung „der Handlungen mit aller Behutsamkeit übernommen habe".

Dieses sich immer wieder S e l b s t r i c h t e n ist aber nur möglich bei fortschreitender Offenbarung. Man denke an das Beispiel der Menschenfresser! Das hat Kant nicht beachtet, und darum fehlt seinem Gewissen, so richtig er es auch beschreit, die Verankerung.

Wahrscheinlich werden sich spätere Geschlechter einmal wundern, daß wir Christen im allgemeinen mit gutem Gewissen den Weltkrieg gegen Christen führen konnten. D a s Gewissen wird uns einmal sagen, wie wir auch da von u n s e r e m „Gewissen" betrogen worden sind. D a s G e w i s s e n i s t d i e s t e t e K r i s e u n d B e k e h r u n g u n s e r e s G e w i s s e n s. Unser Gewissen bedarf

der Taufe und Bekehrung, ebenso wie Verstand, Religion, Gebet, Vaterlandsliebe und alles übrige Menschliche. Machen wir uns den Umfang dessen klar, was das Wort „Bekehrung" sagen will: nicht nur Läuterung, nicht nur moralische Bekehrung von Lastern und Fehlern, sondern vom Menschen überhaupt, seinem Guten und Bösen, vor allem auch von seiner religiösen Selbstsucht — hin zu Gott und dem Trachten nach Seinem Reich. Was hilft es, auf einer nach Süden treibenden Scholle umkehren und nach Norden wandern, man kommt doch immer nur weiter vom Norden ab. Der Sprung von der Scholle ins Ungewisse und ein Aufgefangenwerden — das ist's. Was helfen alle einzelnen moralischen Bekehrungen innerhalb der alten Welt und innerhalb des Menschen[1]? Dabei treibt man doch nur immer weiter in die Gottesferne hinein. In dem Augenblick, wo unser Gewissen nicht mehr stolz auf sich selbst als auf den autonomen Gesetzgeber oder Richter, als den aus sich selbst Wissenden blickt, sondern Organ der Offenbarung wird, vollzieht sich seine μετάνοια, seine Umkehr. Da wird das Gewissen „von den toten Werken gereinigt, zu dienen dem lebendigen Gott" (Ebr. 9, 14), da stirbt unser „Gewissen" und steht das Gewissen auf.

Alle noch so feinen und tiefen Erörterungen über das Gewissen sind unnütz, wenn dabei die Offenbarung, der Inhalt, die Sache, das sub qua specie vergessen wird (denn das Gewissen ist die Sache nicht). Und daran scheinen mir fast alle protestantischen Betrachtungen zu leiden. Wenn in einer Maschine ein Rädchen versagt, steht das ganze Werk still, und wenn in einer Rechnung ein Posten falsch ist, so stimmt die ganze Rechnung nicht, das Gewissen gedeiht nur in der Luft der Offenbarung[2]).

Das Gewissen muß einen gewissen, allen in einer bestimmten Lage gemeinsamen und alle (wenn auch nicht auf dieselbe Art) verpflichtenden Inhalt haben. Unser Gewissen wird gespeist von Sitte, Pflichten, Moral, Religion, Kirche, Luthertum, Reformiertentum, Autorität, von religiösen Persönlichkeiten und Genies (lauter Menschlichkeiten).

Das Gewissen lebt von Gott, der durch Offenbarung erkannt wird, aber durch keine Religion zu erreichen ist. Ist nicht unser Reden von einem juristischen, kirchlichen, pädagogischen, lutherischen, reformierten .... Gewissen schon ein Zeichen dafür, daß wir das Ge-

[1]) Nur als Andeutungen der Umkehr haben sie Bedeutung.

[2]) Auch unser ungetauftes sogen. „intellektuelles Gewissen", wenn es sich von der Offenbarung löst und autonom macht, gehört zu den Freischärlern, und es verführt; es führt die lautere Absicht ins Uferlose und Blaue hinein.

wissen nicht mehr kennen und haben, von dem Paulus spricht und das Luther meinte, das Gewissen, das nicht trennt, sondern eint? Ein Zeugnis ebensolchen Mißverständnisses ist es, wenn wir von Weihnachts-, oder Oster-, oder Pfingstglauben reden, während es doch nur ein Evangelium, einen Geist, einen Glauben gibt. Der besondere Oster- oder Pfingstglaube ist unsere Erfindung, Menschenwerk. Das moralische, kirchliche, lutherische „Gewissen" (man fahre fort!) kann nicht von der Wahrheit zeugen, denn es ist nicht von der Wahrheit, sondern nur von menschlichen Wahrheiten oder gar Nützlichkeiten bestimmt, es muß notwendig irren und betrügen. Ohne Offenbarung kein Gewissen, besser: ohne gehörte und verstandene Offenbarung kein Gewissen. Die „hörenden Ohren" bezeichnen in den Evangelien etwa dasselbe, was später im N. T. Gewissen genannt wird. Kaiphas hat ehrlich nach seinem Gewissen gehandelt (dem kirchlichen) und glaubte Gott einen Dienst zu tun. Pilatus hat auf sein diplomatisches Gewissen gehört. Wie hat sie ihr „Gewissen" doch betrogen! Die Liebe zu Staat, Familie, Kirche ging ihnen über die Liebe zur Wahrheit. Nach Recht und Wahrheit haben sie gar nicht gefragt. Die bestehenden teuren Institutionen müssen um jeden Preis erhalten bleiben. Das war ihnen oberster Grundsatz. Und wo es so steht, hüllt das Gewissen sich in stolzes Schweigen. Unser „Gewissen" ist imstande, das Gute bös, das Böse gut, das Wahre falsch, das Falsche wahr zu nennen.

Sind es nicht auch bei uns oft einfach Erwägungen, was dem Staat oder der Kirche nützt oder schadet, die wir mit dem Gewissen decken wollen? Was würde Kant, was würde die Bibel dazu sagen? Freilich soll das Gewissen in alle Dinge hineinleuchten nicht nur, sondern entscheiden (auch in kirchlichen, nationalen und internationalen Fragen), aber eben d a s Gewissen, nicht ein besonderes kirchliches oder nationales, das vom religiösen und moralischen sich wieder unterscheidet, das Gewissen, das keinen anderen Maßstab als die Wahrheit hat und von daher seine Richtersprüche fällt, ob es nun unseren Gegebenheiten nützlich oder schädlich ist.

Das Gewissen hat keinen anderen Grund, als die Offenbarung; und das ist kein Grund, auf den man sich vor andern Leuten berufen könnte. Es kennt kein anderes „denn" und „weil"; es bestimmt allen Gründen zum Trotz. Unser Gewissen = Nutzerwägung hat immer viele Gründe, oft recht einleuchtende und berechtigte. Darum ist es so wenig verlegen, wie der Ungehorsam je um Gründe und Rechtfertigungen verlegen ist. Unsere eigene, vom bestochenen Verstand ins Werk gesetzte Rechtfertigung das nennen wir oft „Gewissen",

während uns doch das Gewissen niemals rechtfertigt, sondern im Gegenteil alle solche Versuche abschneidet, richtet und so die Rechtfertigung von Gott her möglich macht (1. Kor. 4, 4). Es ist die stete Beunruhigung (nicht Beruhigung) des Menschen. *Sich-beunruhigen-lassen-können ist Gewissenhaftigkeit.*

Wer hat das Recht, mir kirchliche, moralische, pädagogische Gegenstände ins Gewissen zu schieben und mich für irgendeine gute Sache auf mein Gewissen zu verpflichten? Es ist noch lange nicht jede gute Sache Gottes Sache. „Warum sollte ich meine Freiheit lassen richten von eines anderen Gewissen" (1. Cor. 10, 29)? Wo wäre innerhalb des sichtbaren, geschichtlichen Menschenbereichs etwas ganz Gewisses? Der Inhalt des Gewissens muß allgemein bindend und kann nur die Offenbarung selber sein. Um des Gewissens willen baut man keine Kirche, wirbt man nicht für Blaukreuz oder Gustav-Adolfverein, kämpft man nicht gegen Gemeinschaftsschule, rettet man nicht die christliche Presse. Nicht die Erfüllung etwelcher staatlicher und kirchlicher Pflichten können wir andern ins Gewissen schieben, wohl aber die Wahrung göttlichen Rechtes und göttlicher Wahrheit in Kirche, Staat, Gesellschaft. Es ist Gewissenspflicht, sagt Kant in der „Religion . . .", einem bürgerlichen Gesetz zu gehorchen (auch wenn es an sich nicht göttliches Gebot ist), *wenn* und *sofern* es rechtmäßig ist. Nicht daß es der Staat befiehlt, ruft das Gewissen auf (das hieße den Staat zum Abgott machen), sondern daß (und soweit) im Staatlichen das Rechtmäßige = Gottgewollte enthalten ist. Wenn die Gesetze etwas gebieten, schließt Kant weiter, was an sich böse, d. h. dem Sittengesetz unmittelbar zuwider ist, darf und soll ihm *nicht* gehorcht werden. Es ist dann Phrase, das Gewissen anzurufen, vielleicht gar mit dem Wort: „Seid untertan der Obrigkeit." Bei diesem Sachverhalt kann es auch nicht erlaubt sein, das Gewissen an einen Eid zu binden, der etwas anderes, als das ewige Gewisse zum Inhalt hat (z. B. die äußeren Interessen des Staates und der Kirche zu wahren). Alle zeitlichen Inhalte unterliegen notwendig der Veränderung. Konnte Luthers Gewissen an den Eid gebunden bleiben, daß er sein Leben lang Mönch sein wolle? Bei anderem als ewigem Inhalt des Eides kann einmal die Zeit kommen, wo wir ihn brechen müssen. Undinge sind unsere Militär- und Beamteneide. Man schwört bei Gott dem Ewigen, bei dem man doch auch nur das Göttliche, Ewige beschwören kann (das aber hat von anderer Seite wieder keinen Sinn), das Zeitliche könnten wir immer nur mit einem Reservatum, nur mit Vorbehalt beschwören. Ich

freue mich, auch hierin Kant auf meiner Seite zu haben, der den Eid das „bürgerliche Erpressungsmittel" nennt, das „der Achtung für die Wahrheit selbst Abbruch tut". Die Eide haben die böse Folge gehabt, daß „die ihnen beigelegte größere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinah erlaubt macht".

Soviel haben wir, denke ich, eingesehen, daß das protestantische Partikular-Gewissen keineswegs besser beraten ist, als das katholische Gewissen. Beide sind an Menschliches (unter göttlichem Namen) gebunden. Nur der freie, unabhängige, der Mensch unter Gott, der unter der Offenbarung stehende Mensch, hat Gewissen. Offenbarung ist aber nicht als orthodoxes Dogma, sondern als lebendiges, gegenwärtiges, nur im akuten Fall vernehmbares Wort zu verstehen. Das Gewissen der alten Orthodoxie ist ebensowenig gewiß, wie das modern-protestantische Gewissen. Denn das Gewissen weiß aus sich selbst so wenig, wie aus einem starren offenbarten „Wort Gottes". Ob man Götzenopferfleisch essen soll oder nicht, stand in keinem „Wort Gottes" geschrieben. Man könnte sagen, daß das Gewissen gerade da in Aktion trete, wo das feste geschriebene Wort der Bibel nicht ausreicht oder noch versiegelt ist. Lebendige Offenbarung muß ebenso ein geschriebenes Wort der Bibel im akuten Fall erst offenbar machen, wie in anderen Fällen einen neuen Befehl erteilen, der noch nirgends geschrieben steht und jetzt vielleicht zum erstenmal ergeht. So ist Paulus den Urgemeinden die Offenbarung der „Offenbarung" geworden, und unter dem erhöhten Christus, nicht nach menschlichen oder kirchlichen Rücksichten, gibt er den Gewissensrat (1. Kor. 10). So sind in der neueren Zeit Kierkegaard, Nietzsche (trotz des Antichrist), Overbeck, Dostojewski, Blumhardt, Kutter[1]) eine Offenbarung der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments geworden. Sie sind Berufene und Gesandte und müssen gehört werden (auch von der Wissenschaft), wenn das Gewissen sich regen soll. An unserer Stellung zu den lebenden, gegenwärtigen Wahrheitszeugen entscheidet sich nach einem Wort Jesu unsere Stellung zu ihm selber. Ohne lebende Apostel und Propheten und wenn sie fehlen, ohne Dichter, die zur Sache rufen, schläft das öffentliche Gewissen ein, obgleich sie nichts anderes sagen, als was wir eigentlich alle wissen müßten, was unerkannt, unausgesprochen, verschüttet in uns allen ruht. Sie tun uns den Dienst, den Johannes der Täufer seinem Geschlecht einst getan; aber wer hört sie oder erkennt sie als die Gottgesandten? Sie haben doch so viele Fehler, Irrtümer und Eigenheiten, sie bringen auch keinerlei äußere Be-

[1]) Im gewissen Sinn auch Bret Harte, Ibsen und Strindberg.

glaubigung mit. Alles Äußere spricht vielmehr gegen sie. Sie sind das Ärgernis der Zeit, der Kirche und des Staates. Sollten sie wirklich Gesandte sein? Wer Ohren hat zu hören, der höre — wer das Gewissen noch nicht an sein Gewissen verraten und verhandelt hat! — es gibt zuletzt kein anderes Kriterium.

In den Evangelien kommt die Sache oft, das Wort Gewissen aber nirgends vor. Als Jesus vom reichen Jüngling gefragt wurde, was er tun solle, hat er ihn nicht auf sein autonomes Gewissen verwiesen. Er fordert — das war die Offenbarung —, und da erst war es dem Jüngling gewiß, daß die Wahrheit zu ihm sprach. Sonst hätte er einer solchen Zumutung spotten oder gleichgültig sich abwenden können. Er ging aber traurig von dannen. Die Forderung: werde arm! stand in keinem „Wort Gottes" geschrieben, nicht im Gesetz und, eh' sie laut wurde, auch nicht im Gewissen des Jünglings, ebensowenig wie die Aufforderung Jesu an die Jünger, Familie und Beruf zu verlassen und ihm nachzufolgen. Auch bei Petrus (Fischzug) und Zachäus wacht erst nach der Offenbarung das Gewissen auf, die „sich selbst richtende Urteilskraft".

Als Calvin in Genf von Farel beschworen wurde, dort zu bleiben, war es das Gewissen, in dem Calvin aus den Worten dieses Aktivisten Gottes Wort vernahm, aus den Worten eines anderen Menschen, also nicht aus seinem „Gewissen". Gewissen ist nicht Ursprung, Ursprung ist Offenbarung, die sich außer uns und auch einmal in uns kundtun kann. Das Gewissen bestätigt nur und bringt es dazu, daß, falls wir uns gegen die Offenbarung wenden, die Gedanken sich in uns gegenseitig anklagen und entschuldigen. Selbstanklage und Selbstverteidigung ist gleicherweise ein Zeichen, daß etwas verfehlt worden ist. Das Gewissen kann uns ebenso Unruhe machen, wenn wir etwas Gutes, wie wenn wir etwas Böses taten. Denn jedes von beiden kann unter Umständen gegen die Offenbarung gehen. Abrahams Sünde wäre es gewesen, den Gang nach Morija nicht anzutreten, das nicht zu tun, was ein festes „Gotteswort" als Sünde verbietet, was allgemein böse genannt werden mußte. Das Gewissen Abrahams mußte sich gegen sein religiöses und moralisches Gewissen behaupten.

Unser „Gewissen" gehört mit uns der Geschichte an und steht auf einer Linie mit dem Gewissen des Hundes: bestimmt durch Furcht vor Strafe (zeitlicher oder ewiger), und Begehrlichkeit nach Lohn (Glück, Frieden, Seligkeit). Es ist eine Errungenschaft des Sündenfalls. Wenn es bereut, bereut es an der falschen Stelle. Freilich kann es auch entwickelt, gebildet, erzogen werden, noch um

ein Beträchtliches höher als das Gewissen des Hundes. Aber das ist nur ein relativer Unterschied. Das Gewissen hat keine Geschichte, liegt nicht in der physisch-psychischen Sphäre, es steht als Müssen über uns auf, zuweilen sogar als Müssen dessen, was sonst, auch von Gott, „bös" genannt wird. „Hier stehe ich, ich kann nicht anders." Auch Anders können — ein Zeichen, daß das Gewissen fehlt[1]). Die Bedeutung des Gewissens ist weder ethymologisch noch psychologisch (Nietzsche) zu ermitteln, da es ja gerade das ist, was hinter jedem psychologisch und geschichtlich erkennbaren und erforschbaren „Gewissen" liegt und dieses richtet. (Das sich selbst richtende Gewissen — könnte man sagen.) Es ist ebenso wie der Wille kein Ding, keine Eigenschaft, kein Zustand, es ist die Möglichkeit, unter der Offenbarung das Gewisse zu vernehmen und täglich unser menschliches „Gewissen" als veraltet abzustreifen und zu überwinden.

Das Gewissen sei Gottes Stimme, sagte man früher einfach und so, daß wenigstens der Irrtum des formalen menschlichen Gewissens ausgeschlossen war. Denn daß unser Gewissen — unsere Ansicht, die wir festzuhalten willens sind, die höchste richterliche Autorität auf Erden, die Stimme Gottes sei, daran ist doch wohl im Ernst nicht zu denken. Aber was von den Stimmen um uns und in uns ist Gottes Stimme? Das Gewissen ist nicht die Stimme Gottes selbst, sondern die (allerdings auch übermenschliche, göttliche) Fähigkeit, sie aus dem Gewirr der Stimmen herauszuhören. Aber immer erst Offenbarung, Verkündigung des Gesetzes oder Evangeliums, dann Gewissen. Auch soweit die Heiden Gewissen haben (Röm. 1, 18—21), haben sie es in Erinnerung an die Uroffenbarung. Wer Ohren hat, zu hören, der hat Gewissen. Da sind wir wieder beim letzten Kriterium. Wer hat Ohren, wer hört? An diesem Punkt darf es keine Garantien, keine Beglaubigungen geben; sie würden den Glauben unmöglich machen. Hier muß es den Anschein haben: *Πάντα ῥεῖ.* Im Gewissen hat Abraham die Stimme, die ihm befahl, seinen Sohn zu töten, als Gottes Stimme erkannt. Welches Wunder! Im Gewissen erkannte Jesus die Stimme in der

[1]) Die christliche Ethik muß dreierlei im Auge haben:
1. Die Forderung, welche alle zu jeder Zeit angeht. — Gesetz — Prinzip.
2. Die Forderung, welche uns Deutsche (Europäer) zu dieser Zeit angeht. — Prophet — Parole.
3. Die Forderung, welche in diesem Augenblick nur mich angeht. — Das Unmittelbare. — Befehl. Bei dem Letzten ist eine Suspension des prinzipiell Ethischen möglich.

Wüste als des Satans Stimme. Gewissen ist nicht Autonomie, nicht Aktion, sondern Reaktion. Das Gewissen reagiert nur in freier Luft, die Sphäre ist das Entscheidende. Im unfreien, von den Dingen der Welt abhängigen Menschen, mag wohl das kirchliche, lutherische, moralische ... Gewissen reden, das Gewissen schweigt. Wie könnte eine Staatskirche oder eine demokratische Kirche als solche Gewissen haben? Sie hängt doch von dem Ungewissen ab. Gewissen kann nur die Kirche haben, von der A. Vilmar zitiert: „in ecclesia non valet: hoc ego dico aut tu dicis, sed haec dicit Dominus" [1]). Dann aber kann sie auch Gewissen sein. Auch „frei" ist nicht als geschichtliche, ethische Eigenschaft und darum nicht als Ruhm gemeint, sondern als Disposition der Menschen unter der Offenbarung. So sehr die Pilatusfrage nach Wahrheit unter uns berechtigt ist, so sehr ist sie überflüssig und Sünde vor der Wahrheit. Ja, dort, wo die Wahrheit erkannt wird, die keine menschliche Wahrheit und keine Lehre ist, wird diese Frage von selbst verstummen. Wer da noch fragt, verrät sich als den Nichtsehenden und Nichthörenden.

Autonomes Gewissen? Dann wären die Propheten und Apostel, welche Gehorsam verlangten, nicht nötig, sie wären sogar Verführer gewesen. Nein, aus sich selber hat und weiß das Gewissen nichts. Auch die scheinbar autonome Fähigkeit, die Offenbarung zu erkennen, ist nicht sein eigen. An sich gleicht es der Diözesankonferenz, der es immer an Stoff zu Verhandlungen fehlte, wenn man nicht allerhand willkürlich aufgeworfene und behandelte Themen so nennen will.

Es geht nicht mehr an, daß wir Menschen, die Rat und Hilfe suchend zu uns kommen, allein auf ihr Gewissen verweisen. Wenn das von sich aus ihnen raten und helfen könnte, würden sie nicht zu uns gekommen sein. Aber unsere Hilfe müßte so sein, daß wir dem stummen Gewissen wieder zum Reden verhülfen. Wenn Menschen den Täufer Johannes oder Jesus Christus aufsuchten mit der Frage: Was sollen wir tun? haben sie nicht die Antwort empfangen: fragt euer Gewissen! Diese Antwort ist nur ein Zeichen unserer eigenen Rat- und Hilflosigkeit und davon, daß wir die Offenbarung verloren haben (weil ihre Situation). Was wir Offenbarung nannten, war entweder Geschichte oder Genialität.

Mit dem protestantischen Gewissen zerfällt die protestantische Kirche in ihre Atome. Unser Gewissen trennt, das Gewissen eint. Haben wir über das protestantische Gewissen hinweg das Gewissen

[1]) „In der Kirche gilt nicht: so sage ich oder du, sondern so spricht der Herr."

wieder gefunden, so wird auch die Einheit wieder da sein, die mit allen Künsten nicht zu erreichen ist. Sie wird da sein, ohne daß wir sie mit neidischen Blicken auf die katholische Kirche und in Nachahmung ihrer Methoden erst zu schaffen brauchten. Dann ist auch die Angst, das lutherische oder reformierte Bekenntnis zu verlieren, nicht mehr nötig. Daß die unierte Kirchengemeinschaft das nicht hat, was wir meinen, daß sie den anderen Kirchengemeinschaften keineswegs voraus ist, braucht wohl nicht besonders gesagt zu werden. Sie hat eher weniger als diese, denn sie hat nicht einmal ein Bekenntnis; sie überläßt es jedem, sich sein Bekenntnis nach seinem „Gewissen" auszusuchen. Sie ist nicht die Frucht des Geistes und Gewissens, sondern ein Kind des Rationalismus, unter dessen Idealen sich leicht vereinigen ließ. Sie ist, wie man sagte, eine Buchbinderunion, und harrt, wie wir, des erwachenden Gewissens und der aus ihm hervorgehenden Einigung.

Wo das Verständnis für Offenbarung verloren ging — und es ging in der Orthodoxie ebenso verloren, wie im modernen Liberalismus — mußte auch das Gewissen verloren gehen. Es blieb nur als leere Form für beliebigen Inhalt, als Möglichkeit und Schutzdach für menschliche Dinge, wurde aber gerade so, des Absoluten entleert, für autonom erklärt. Man könnte beinahe von einer Komödie des Gewissens reden. Und weiter: weil das Zeugnis und Bekenntnis des Gewissens verlorenging, suchte man, und dies dann ganz mit Recht, aus kirchlichem „Gewissen" das kirchliche „Bekenntnis" und damit die Einheit einer Kirche zu erhalten. Ein analoger Vorgang: weil Gemeinschaft verloren ging, versucht man, sie herzustellen und richtet „christliche Gemeinschaften" auf.

III.

Damit auch nur der Anschein einer geschichtlichen oder akademischen Arbeit vermieden werde — denn die vermöchte über das Gewissen nichts ihm Entsprechendes auszusagen, — wollen wir uns in einigen Dingen noch praktisch inbezug auf das Gewissen orientieren.

1. Kriege werden immer sein, Kapitalismus wird immer sein, sagen wir, das gehört zu den Grundtatsachen und Fundamenten des Lebens. So leben und reden wir mit gutem „Gewissen", bis eines Tages ein Offenbarungswort uns trifft und uns ein neues Licht aufgeht. Wir entdecken dann (mit Kant zu reden) eine Freiheit, die jenseits des Kausalzusammenhanges unserer Welt erscheint, ein Können, das im Sollen seinen zureichenden Grund, wenn auch nicht seinen Ursprung hat. Da blitzt das Gewissen auf und sagt: Du Narr,

nicht einmal Sein und Sollen konntest du unterscheiden? Der Kampf ums Dasein mag Naturgesetz sein, willst Du ihn auch noch zum Sittengesetz erheben? Das hieße die Todesherrschaft wieder aufrichten auf Erden, die von Christus erschüttert ist. Es ist nicht zu leugnen: die Sünde ist; willst du sie damit entschuldigen und unterstützen, daß du sagst: sie werde immer sein? Daß Kriege sind und sein werden, daß Kapitalismus ist, ist leider ein Gesetz der Wirklichkeit gefallener Natur. Weißt du nicht, daß es ein Gesetz der Freiheit gibt, das höher ist und dieser Naturnotwendigkeit ein Ende machen soll? Du rechnest mit der Welt, rechne vielmehr mit Gott; der rechnet schon richtig mit der Welt und wird sie überwinden.

2. Völker bekehren sich nicht, nur einzelne können sich bekehren: dabei beruhigen wir uns mit gutem „Gewissen" und halten die ethische Forderung vom Völkerleben fern. Bis auf einmal unter einem Offenbarungswort das Gewissen sich regt und die Unruhe kommt: So, ist das wahr? Hat sich Israel nicht in der Gefangenschaft bekehrt? Aber wie? Moralisch etwa (im engeren Sinn)? Nein, darin bestand seine Bekehrung, daß es das Gericht hinnahm, auf die Erlösung wartete, aber nichts zur eigenen Befreiung aus der Knechtschaft unternahm. Einmal ist freilich ein Warnungsschreiben des Jeremias nötig gewesen. Und dann erhielten die Israeliten ohne Freiheitskriege ihre Heimat wieder. Die Bekehrung einer Nation kann nur eine Bekehrung vom Nationalismus sein.

3. Im Zustand der naiven Gewissenlosigkeit nehmen wir die Worte der Bibel als Geschichten der Vergangenheit oder als objektive Lehren, behaupten wir unsere so oder so gewonnene Deutung und Erklärung der Bibelworte. Da muß man mit allerlei Abstreichungen und Anpassungen Vergangenes in die Gegenwart übertragen und ihm mit Künsten der Darstellung oder der Begeisterung gleichsam erst Leben einhauchen. Erwacht das Gewissen, so vernimmt man das ewige, über alle Geschichte hinweg gleichzeitige und verpflichtende Wort. — Tua res agitur [1]). Das Gewissen läßt nicht zu, daß Gottes Wort eine objektive Lehre bleibt, zu der man je nach Belieben mit mehr oder weniger Wärme geschichtlich oder psychologisch oder kirchlich oder politisch Stellung nimmt. Wird das Wort lebendig, so wird uns damit unsere Stellung angewiesen. Da heißt es dann nicht mehr: so habe ich mir diese oder jene Geschichte einmal zurechtgelegt, so ist meine Überzeugung, bei der ich bleibe, sondern da kommt die Beunruhigung über alle Erklärungen und in alle

[1]) „Um deine Sache handelt es sich."

Überzeugungen hinein. Sich beunruhigen lassen ist ein Zeichen des Gewissens.

4. Das Gewissen dämpft gewaltig jede allzu sichere, laute Sprache. Es verpflichtet uns auch, von Pfingsten und vom Heiligen Geist nur mit gedämpfter Stimme zu reden. *Wir haben* ihn nicht, *wir* werden ihn nie haben, aber er hat uns auch nicht mehr, wie er wohl wollte und könnte. Er ist in seiner Fülle nicht mehr so da, wie er Pfingsten da war; sonst hätten wir Gemeinschaft ohne unsere Hilfsaktionen. Man denke sich doch von allen Vereinigungen und Gemeinschaften einmal das „Amüsement", das natürlich Anziehende (Ausflüge, Waldfeste, Stunden, Tagungen, Posaunenchöre, Gesänge usw.) fort, was dann von ihnen noch bliebe? Meinen wir wirklich, es ließe sich durch irgendeine Praktik oder Taktik das Chaos aufhalten, Einheit und dauernde Gemeinschaft schaffen, eine Kirche gründen, analog der Gründung des neuen Deutschen Reiches? „Die großen Männer fehlen". Ganz recht, aber wenn sie da wären, würden wir sie erkennen und ihnen folgen, wir mit unserem protestantischen Atomgewissen? Erst müßte dies, unser Gewissen, abgeschafft sein. *Ein* überragendes Gesetz, eine gemeinsame Erkenntnis, ein Glaube, eine Taufe, vom Geist lebendig gemacht, der etwas anderes ist als Genialität und Intuition, wecken das Gewissen auf. Erwachend erkennt es die bestehende Schuldgemeinschaft und erkennt sie an, und siehe, so ist auch auf einmal Gemeinschaft von Brüdern da.

5. Das Gewissen läßt es uns nicht zu, laut und stolz von unserer kirchlichen oder „christlichen" Liebestätigkeit zu reden. Wir haben uns schon daran gewöhnt, zur eigenen Beruhigung auf dieses Kapitel zurückzugreifen, wenn uns die Zukunft der Kirche Sorge macht. Es sei das einzige, womit die Kirche das Herz des Volkes noch erreichen könne, hörte ich kürzlich einen Mann der inneren Mission sagen. Aber, die gute Absicht und Arbeit in Ehren, kann wirklich *da*rauf die Zukunft und Hoffnung der Kirche stehen? Alles Bewußte und Betonte ist keine Liebe mehr. Von zwei Seiten habe ich (unabhängig voneinander) den Wunsch gehört: Besser arm und mit leeren Händen und ohne davon zu reden dem Feind, auch dem Volksfeind, vergeben — das wäre die größere Liebestätigkeit. Das ist freilich ohne erwachtes Gewissen, ohne Erkenntnis der Schuldgemeinschaft gar nicht möglich und abgesehen davon auch nicht zu fordern.

So trägt das Gewissen gerade in unsere Positionen und Tugenden die Unruhe und das Bedenken hinein. Es ist ein schmaler Weg, den es uns führt, ein Grat mit Abgrund zu beiden Seiten. Ich verstehe gut, wie wir alle leicht versucht sind, uns von dem gefährlich schmalen

Weg zurückzuziehen und zu denken: besser, das Gewissen lebte gar nicht, wäre gar nicht da! Freilich wäre das für unsere zeitliche Existenz und Lage besser. Seien wir dann bei dem Rückzug auf unser Gewissen nur so ehrlich, nicht von Gott und Ewigkeit und christlichem Gewissen zu reden! Im ewigen Sinn aber gilt: Es ist manchmal sehr geraten, etwas gegen unser Gewissen, aber nicht geraten, etwas gegen das Gewissen zu tun. Das Gewissen ist ja in der Zerfahrenheit der Meinungen, Überzeugungen und Standpunkte das einzige Gewisse, Bindende und Einigende, das wir haben, aber immer nur im akuten Fall und gegenwärtigen Augenblick — falls wir's haben. Es ist das Gewisse, mit dem wir leiden und sterben können.

Habe ich dies Letzte auch schon zu laut und überzeugt gesagt? Es ist wahr, aber ist es schon wahr für uns? Läßt unser Reden (und Hören) vom Gewissen nicht doch wieder das Gewissen weit zurück? Vergessen wir die Sphäre nicht, die rechte Situation!

Zur Pädagogik Paul Häberlins.

Eine Vorbemerkung ist nötig, um ein mögliches Mißverständnis auszuschließen. Uns ist es nicht um Inhaltsangaben der ganzen pädagogischen Darstellungen Häberlins zu tun. Ferner werden wir nur gelegentlich Trennungspunkte berühren. Die Differenz ist klar da; sie hat ihren letzten Grund darin, daß Häberlin zuerst von philosophischen Erwägungen ausgeht und schließlich dort anlangt, wo das pädagogische Thema auf unserer Seite mit der reformatorischen Erkenntnis einsetzen will. Wir lesen darum Häberlin von dem Ende her und suchen so das nachbarliche Gespräch aufzunehmen. Aus der Fülle seiner Arbeiten greifen wir seine Frage über das Ziel der Erziehung heraus.

Die Bahn seines pädagogischen Denkens bewegt sich um zwei Brennpunkte: das Ziel aller Erziehung und die Psychologie in der Erziehung. Deutlich gliedern sich darnach seine Werke (erschienen im Verlag Kober, Basel). — Die eine Gruppe umfaßt: das Ziel der Erziehung, Wege und Irrwege (Methodik), die Ethik: das Gute — die andere Gruppe enthält: den Gegenstand der Psychologie, Kinderfehler und Hemmungen des Lebens, Leib und Seele, der Geist und die Triebe, der Charakter. Vor der erstaunlichen Produktionsfülle wird man zunächst scheu. Denn man kann der Schweiz gegenüber die Hemmung nicht los werden, daß dort die Erziehungskünstler die Vorsehung Gottes spielen und auf rationale Weise die große Umkehr der Welt beschwören wollen[1]). Ein Maß tüchtiger Skepsis an der Erziehungskunst wird man einem umsichtigen Erzieher nicht wehren. Der Pharisäer und Prometheus sind nur zu sehr im Bunde. Auch die Erziehungswissenschaft hinterläßt meist einen bitteren Geschmack: entweder zu sehr Wissenschaft, um noch Erziehung zu sein oder zu sehr Erziehung, um noch Wissenschaft zu sein. Nach beiden Seiten hin ist Häberlin gerechtfertigt. Theoretische Erkenntnis und lebendige Erziehungserfahrung tragen einander. Der Begriff wird der Erziehung nicht aufgezwungen, sondern aus der Erziehung dringt er zu scharfer begrifflicher Fassung vor. Dazu kommt ein zweiter Vorzug. Zum Beleg ein Symptom, das die Sache andeutet. Häberlin weicht be-

[1]) Nicht völlig davon ausnehmen, aber viel positiver sehen wir das Bemühen Otto Lauerburgs an in seinen Vorträgen „Ziele und Wege der Erziehung und Selbsterziehung". (Haupt, Bern 1926.) Er will wesentlich Übersetzerarbeit treiben, um die Gemeinde mit den klassischen Fragen der Erziehung vertraut zu machen. Der bemessene Zweck bestimmt die Art der Behandlung, durch reiche Beispielfülle und Zitate Einsicht in die Erziehungsaufgabe zu fördern. Es entsteht so der Eindruck einer gewissen Buntheit; Kant, Fichte, Christus stehen allzu nahe beieinander; aber die Aufgipfelung in Gewissensbildung sowie der religiöse Grundzug mögen dem Zweck in erster Fassung genug getan haben.

wußt von der üblichen Sprache der Pädagogik ab. Der pädagogische Empirismus hat die Begriffswelt belastet und entgeistet. Das Neue, das Häberlin sagen will, sprengt ihm die hergebrachten Fachausdrücke. Eine starke, selbständige Sachlichkeit bricht sich hier Bahn. Es ist wohl zu denken, daß die Fachmänner darüber ungehalten sind, es ist auch nicht zu leugnen, daß die Beschäftigung mit seinen Schriften zum langsamen Einwachsen in seine Gedankenbewegung nötigt; aber die starke Individualität setzt sich durch. Der persönliche Lebensgang des Mannes bekundet sich in dieser Eigenart und Eigenwilligkeit. Die Schweiz kennt den Mut junge, bedeutende Menschen nicht trotz, sondern um der Jugendlichkeit und Fähigkeit willen mit verantwortungsreichen Stellen zu betrauen. In Deutschland fehlt es m. E. in erster Linie daran, daß nicht nur im allgemeinen dem geistigen Beruf, sondern vor allem dem Erzieherberufe die Verantwortlichkeit auf lange Jahre entzogen und damit das Verantwortungsbewußtsein eingeschläfert wird. Das jugendliche Alter, das noch den Fragen offen und noch nicht in fertige Antworten eingekapselt ist, verlangt einen klar begrenzten Kreis eigener Verantwortung. Eine beachtliche Aufgabe steigert die Erlebnisempfänglichkeit und erhöht den gewissenverhafteten Erkenntnisdrang. Das Umgekehrte erzeugt ein stümperhaftes Mittelmaß und eine unbezähmbare Selbstunzufriedenheit Anders bei Häberlin. Mit 26 Jahren wird er zum Direktor und Lehrer der pädagogischen Fächer an das Lehrerinnenseminar in Kreuzlingen berufen. Diese Aufgabe nötigt ihn, sich grundsätzlich der systematischen Pädagogik und Psychologie zu stellen. So wird er weiter zur Philosophie gedrängt, seiner ursprünglichen Neigung. Spencers Prinzipienlehre und ein wissenschaftlich-theoretischer Versuch über Wissenschaft und Philosophie sind die Frucht dieses Lebensabschnittes. 1908 erfolgt dann die Habilitation für Philosophie in Basel. Neue pädagogische Antriebe erwachsen ihm durch die heilpädagogische Behandlung schwer erziehbarer Kinder. Die Psychoanalyse kreuzt den Weg, fordert Auseinandersetzung und wird in ihrer erotischen Begründung abgelehnt. Mit 34 Jahren, zuerst als Ordinarius nach Bonn, dann nach Basel berufen, entfaltet er sein pädagogisches System. In 10 Jahren ein scharf vorwärts eilender Lebensgang, dadurch ausgezeichnet, daß philosophisch-systematische Arbeit mit der pädagogischen handgemein wird, dadurch noch bemerkenswerter, daß dieser wissenschaftliche Gang mit innerer Stetigkeit und Spannkraft vor die Frage des Glaubens geführt wird und darin seinen Grund findet. Und dies so, daß der Glaube nicht eine letzte Verlegenheitsantwort bedeutet, sondern die Richtung des gesamten Denkens bestimmt. Wir nehmen ein Hauptstück aus dem Ideenkreis heraus: das Ziel der Erziehung.

Die Frage nach dem Ziel der Erziehung ist der Drehpunkt jedes Erziehungssystems. Die Entscheidung, die hier fällt, beherrscht die Richtung des Ganzen. So selbstverständlich diese Feststellung ist, daß alle Methodik ohne Ziel blind ist, so wenig einheitlich ist die Zielsetzung in der Pädagogik. Allgemein läßt sich die Situation so charakterisieren; aus dem Vorzug, daß die Erziehungswissenschaft sich dem abstrakten Begriff und Schema entzieht und dem Konkreten an den mannigfaltigen Erziehungsaufgaben zugewendet hat, ist der Nachteil entsprungen, daß sie lauter Teilziele, aber kein übergreifendes Ziel hat. Die Abstufung und Untersuchung der einzelnen Teilfragen hat sich fast unübersehbar gesteigert. Aus dieser Vielheit entspringt heute das Verlangen, die Struktur des Riesengebäudes wieder durchsichtig werden zu lassen — verschiedene Wege werden eingeschlagen. Man umschließt bestimmte Typen, biologische, psychologisch-soziale, religiöse, staatliche — sucht Übergänge und Zusammenhänge herzustellen. Andere gehen von dem besonderen nationalen oder kirchlichen Gemeinschaftsgedanken aus und suchen hier alle Fäden der Erziehung in einen Punkt zu versammeln. Diesen mehr rationalen und positivistischen Zielsetzungen stehen die romantischen gegenüber. Durch einen Tellsprung rettet man sich aus der zerteilten Welt in den Rythmus „der kosmischen Gesetze". Der Strom „urtümlichen" Lebens ist die Befreiung aus intellektueller Verkrampfung. Die Anwendung der kosmischen Gesetze erzeugt den Idealmenschen.

Beide Bewegungen sind in gleicher Verdammnis, obschon ich der nüchtern rationalen den Vorzug geben möchte vor der Utopie der romantischen. Diese übersieht völlig, was Sünde ist und weiß nicht um den Geist, jene erkennt die Sündhaftigkeit als gegeben an, macht sie aber durch Ordnen und Regulativ zur festen Einrichtung. Auch darin sind beide trotz ihrer Feindschaft verwandt. Jene und diese sind ausgesprochen subjektivistisch. So objektiv die Romantiker sich im Gewand ihrer kosmischen Gesetze ausnehmen, es ist doch das zum unendlichen Ich ausgeweitete endliche

Ich, das im Mittelpunkt steht, und bei den anderen Versuchen ist es die Nationalisierung des gleichen göttlichen Ich nur mit der wertvollen Erkenntnis der Wirklichkeit. Es ist wohltuend, daß Häberlin eine deutliche Absage an solche Zielsetzungen gibt: „das wahre Ziel aller Erziehung kann nicht aus psychologisch empirischen oder historischen Befunden abgeleitet werden". Der Trennungsstrich gegen die relativistische Tendenz, auch die der Phänomenologie wird scharf gezogen. Die Flucht in die Tatsachenpädagogik wird ebenso abgeriegelt. Alle Tatsachenauswahl ist heimliche Richtigkeitssetzung, die Gewißheit der Norm wird unterschoben. Nicht anders beim Skeptizismus, der das Nihil zum Fixpunkt gestaltet. In der Ethik Häberlins wird mit den „Ismen" abgerechnet. Sie kapseln die Tiefe der Lebensproblematik an einer Stelle ab. So der Eudämonismus, der Moralismus, der Fortschritt usw. Dieser kritische Teil wirkt reinigend. Was in diesem Buch „Ziel der Erziehung" noch nicht so herauskommt, erscheint dann in der Ethik deutlicher. Häberlin geht nicht von einem rationalisierten oder romantischen Lebensbegriff und einem ideal zurecht gemachten Menschen aus, sondern von der Zweideutigkeit des Lebens, von der Zwiespältigkeit des Willens, dem Widerstreit von Glück und Leiden, gut und böse, zwischen Sondergeist und Gemeinschaftsstreben. Nicht ein bestimmter Lebenszustand oder Menschheitstag wird als Endpunkt d. h. als Ziel immanent festgesetzt. Denn, so fahren wir fort, dieser Zielpunkt wäre von der Sündhaftigkeit nicht loszulösen.

Den kritischen Gängen folgt man mit Teilnahme; aber es kommt die Frage: wie ist denn nun das Ziel positiv zu bestimmen? Zunächst ist eine aus dem ganzen Gedankengang herauszuheben. „Ziel" muß schon in Anführungszeichen stehen; Ziel hat mit den empiristischen Erwägungen nichts mehr zu tun. Häberlin verlangt hier sprachlich und sachlich eine Umsinnung. Das Ziel darf seine Gültigkeit nicht vom Bedingten nehmen, sondern muß selbst Grund aller Geltung sein. Konditionale Ziele sind nicht Ziel. Der Einsatzpunkt muß unbedingt sein, der selbst alles andere bedingt. Das Ziel kann aber auch kein abgesonderter Punkt sein, der mit der Lebenswirklichkeit nichts zu tun hat. Man denkt bei diesen Darlegungen unwillkürlich an die Kantschen Gottesbeweise und die Umkehrung von Glauben und Wissen, die darin angekündigt ist. Das scheint mir an der Arbeit Häberlins die erste wichtige Erkenntnis: der Entartung in lauter subjektivistische Zielsetzungen setzt er die Wahrheitsfrage entgegen, ob denn überhaupt der Ansatzpunkt richtig ist. Hier fordert Häberlin Umkehr. Sehen wir zu?

Mit einer Deutlichkeit, die dem Pädagogen ebenso Ehre macht wie dem Philosophen, ist die erste positive These für die Zielbestimmung: Gotteserkenntnis ist die Erkenntnis des Ziels. Die Zielsetzung schließt darum ein Glaubensbekenntnis ein. Und dieser Einsatzpunkt kann darum auch keinen neuen Beweis vortragen oder aus einer Ursachenreihe rückwärts abgeleitet werden. Er ist schlechterdings axiomatisch. Er drückt es etwas verfänglich auch so aus: die Idee der Richtigkeit (des Ziels) ist im Gegensatz zum leeren Subjektivismus übersubjektiv. Nun ist man allerdings gegen das Übersubjektive immer skeptisch; denn darin versteckt sich eine vieldeutige Größe. Es ist auch in diesem Buch die Näherbestimmung noch nicht erfüllt genug. Wenn es heißt: das Übersubjektive ist auf das Ganze, die Einheit, die Gemeinschaft bezogen, so sind noch viele Türen offen — das romantische pantheistische Universum, die kirchliche-sugramatarale Allheit der Gnadenschätze, die Fülle der kulturellen Zwecke. In der Ethik tritt, zwar nicht scharf genug, aber deutlich, heraus, daß die Reichsgottesidee die geheime Determinante seiner Ideen ist. Von hier aus ist nur zu verstehen, warum Häberlins Ethik einmal nicht einer Moralpädagogik gleichzusetzen ist und zweitens „das Gute" nicht in einem Moralismus versandet, aber auch nicht in einer Romantik der Lebensbejahung untergeht oder sich mit schlechten Idealismen schmückt, sondern ebenso scharf die Problematik des Lebens festhält, wie das Ja aus Glauben zum Leben findet.

Aus der Zielsetzung ergibt sich ein zweiter Gedanke, der beherrschend bei Häberlin hervortritt — der Gemeinschaftsgedanke. „Die Richtigkeitsidee ist nicht zu trennen von der Idee der Einheit und Gemeinschaft." Der Glaube ist das Gemeinschaftsbildende. Denn im Glauben allein wird das Individuelle ebenso bewahrt, wie von der sündhaften Sonderung befreit. Herrschaft Gottes fordert und ist Gemeinschaft des Glaubens; sie ist nicht ein Sondergebiet neben anderen. Wir können uns nicht darauf einlassen, wie weit die Eschatologie doch verkürzt ist. Wichtig ist dies zuerst, daß hier das Ethos des Zieles nicht in einen jener fatalen Zweckmäßigkeitsideen der „staatsbürgerlichen Erziehung", der „Erziehung zur Geschichte" und der-

gleichen idealistisch nur gefärbten, in Wahrheit utilitaristisch gemeinten neuzeitlichen Leitfäden zur Seligkeit eingebaut wird: ferner dies, daß der Gemeinschaftsgedanke nicht monadologisch verdorben ist und doch der Reichtum des Individuellen sein Recht erhält. Wir überspringen die Frage der Individualisation. Dagegen heben wir noch zwei Charakterzüge der ganzen Systembildung heraus. Es fällt auf, daß Häberlin keine inhaltlichen Kategorien einführt. An dieser formalen Seite nimmt man zunächst Anstoß. Aber ist das nicht einer der einsichtsvollsten Gedanken? Formal heißt hier ja gar nicht, wie schlechter Empirismus meint, Leerheit, „nur" Form; sondern ist im ursprünglichen Sinn der Form als einheitsbestimmend, wie Häberlin sagt, richtunggebend genommen. Alle Teile des Ganzen müssen ihre Orientierung erhalten von dem archimedischen Punkte her, dem Glauben an Gottes Herrschaft. Ist das noch eine „nur" formale Bestimmung? Sodann: der Wille zum System bei Häberlin ist keine Selbstanbetung des Menschengeistes oder leeres Begriffsspiel, sondern Entfaltung und Bewahrung der im Ansatz erfaßten Totalität des „Ziels". An dem durchgegliederten Ganzen der Probleme — Geist und Triebe, Leib und Seele, Persönlichkeit usf. — muß sich erweisen, wie jener Ausgangspunkt und diese Wirklichkeit zueinander stehen und wie jener Ausgangspunkt dieser Wirklichkeit die neue Richtung gibt.

Nur so bleibt das Reich Gottes Gottes Reich und wird nicht in ein pädagogisches Rezept umgesetzt; nur so bleibt der Wille Gottes Gewissensanspruch und wird nicht zu flachem Methodismus; bleibt die Erziehung in ihre endlichen Machtbereich und wird nicht zum Freibeuter an göttlicher Vorsehung und Rechtfertigung.

Erlangen. Theodor Heckel.

Bemerkungen.

In einer Anzeige des Verlags Grethlein & Co. Leipzig-Zürich lese ich folgende, auf Anker Larsens „Stein der Weisen" sich beziehende Worte: „Männer aller Richtungen und Anschauungen, die größten und besten unserer Zeit — Knut Hamsun, Hermann Hesse, Frank Thieß, Karl Barth, Heinrich Federer, P. Przywara, Exp. Schmidt u. v. a. haben dem Werk begeisterte Worte gewidmet, „weil es das Göttliche vom Himmel herab- und das Menschliche zum Himmel emporzieht"! Daß diese Meldung, was mich betrifft, frei erfunden ist, werden sich die Wissenden sofort gesagt haben, während es den weniger Wissenden hiermit gesagt sein soll. Der Verlag Grethlein & Co. war so freundlich, mich mit Freiexemplaren der Werke Anker Larsens zu bedenken, wofür ich ebenso freundlich gedankt habe, aber sich er nicht mit „begeisterten Worten" und zu allerletzt mit jener ungeheuerlichen Begründung, die ganz und gar einem der andern von den „Größten und Besten unserer Zeit" entschlüpft sein muß! — Nicht geradezu frei erfunden, aber aus einer in der Hauptsache ablehnenden Rezension des Buches von Vollrath „Das Problem des Wortes" in der Theol. Literaturzeitung allzu frei ausgewählt ist ein Satz von mir, mit dem der Verlag Bertelsmann in Gütersloh Reklame für dieses Buch macht. Ich bedaure es um des Verfassers willen, auch dagegen Beschwerde erheben zu müssen. — Von verschiedenen Seiten bin ich auf einen im Blankenburger „Evangelischen Allianzblatt" Nr. 18 und 19 unter dem Titel „Was ist es mit Karl Barth?" erschienenen Artikel aufmerksam gemacht, der nun allerdings unter den mannigfaltigen Widerlegungen, die mir zuteil werden, in besonders auffallender Weise an das unerfreuliche Benehmen Simeis, des Sohnes, Geras II Sam. 16, 13 erinnert. Zu auffallend, als daß es mir nicht ratsam schiene, meinerseits die damaligen Erwägungen des Königs David in Betracht zu ziehen und, wo vieles zu sagen wäre, zu schweigen. Karl Barth.

Mitteilung.

Pfarrer D. Hermann Kutter hat bei seinem Rücktritt vom Pfarramt sich mit einem Vortrag verabschiedet „Wo ist Gott?" Dies „Wort zur religiösen und theologischen Krisis der Gegenwart" ist vor allem ein Beitrag zu der theologischen Arbeit, um die wir uns in unseren Heften bemühen. (Kober, F. Spittlers Nachfolger, Basel. 92 S. 2,80 *M.*)

Zwischen den Zeiten

Eine Zweimonatsschrift



4. Jahrgang / Heft 5

Chr. Kaiser Verlag München
1926

Der Umschlag wurde von Fritz Lometsch in Kassel gezeichnet. Den Druck besorgte die Firma C. Brügel & Sohn A.G. Ansbach. Copyright 1925 by Chr. Kaiser Verlag München.

Printed in Germany.

Verantwortlicher Herausgeber: Georg Merz, Pfarrer in München, neue Wohnung Arcisstraße 44/II. An ihn sind die Schriftleitung betreffende Zuschriften zu senden. Für nichtverlangte Manuskripte ist Porto für Rücksendung beizulegen.

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).

Von der Gerechtigkeit Gottes und der Ungerechtigkeit des Menschen

Aus Luthers Römerbriefvorlesung von 1515/1516

Übertragen von Eduard Ellwein

„Denn so die Wahrheit Gottes (Römer 3, 7)", d. h.: Wenn dies so zu verstehen ist, daß die Wahrheit Gottes verherrlicht wird durch meine Lüge und die Gerechtigkeit Gottes durch mein ungerechtes Handeln (d. h. menschlicher Logik gemäß reden und so wie jene dachten, die sagten: laßt uns Gutes tun), wie kann dann Gott die Welt noch strafen und mich als Sünder verdammen, wo er mir doch vielmehr mit einem Kranze lohnen müßte. (Da ja seine Gerechtigkeit, Wahrheit und Herrlichkeit gerade so immer größer und größer wird, was doch gewiß fort und fort sein Wille war und so richten wir durch Bosheit seinen Willen aus). Es ist vielmehr so, daß der Apostel durch diese Frage einem solchen Verständnis wehrt. Dies darf nicht dem äußeren Wortlaute nach und menschlicher Logik gemäß verstanden werden, sondern entsprechend dem, was über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gesagt ist. Nicht deswegen fällt ein helles Licht auf die Gerechtigkeit Gottes, weil ich ungerecht handelte, sondern vielmehr deswegen, weil ich anerkenne, daß ich unrecht gehandelt habe und weil ich solchem Tun Einhalt gebiete und also die Gerechtigkeit Gottes oder die von Gott kommende Gerechtigkeit ergreife; sind ja doch auch meine Gerechtigkeiten bei ihm Ungerechtigkeiten. So kommt's, daß ich nicht mit einem Ehrenkleide sondern mit Schande vor Gott bedecket bin. Und so dient die Gerechtigkeit, kraft deren er mich rechtfertigt, allein zu seiner Verherrlichung, weil er allein gerechtfertigt wird, d. h. als gerecht anerkannt wird. Das gleiche gilt von der Wahrheit. Nicht deswegen wird Gottes Wahrheit verherrlicht, weil ich lüge, sondern weil ich erkenne, daß ich ein Lügner bin und aufhöre lügenhaft zu sein, indem ich die Wahrheit, die von Gott ist, umfahe, um durch sie, und nicht durch meine eigene wahrhaftig zu werden. So verstummt das Rühmen, das in mir laut ist und

Gott allein wird in mir verherrlicht. Denn er hat mich mit Wahrheit bekleidet, d. h. mich wahrhaftig gemacht, denn auch meine Wahrheit ist vor ihm Lüge.

Aber das, was hier von der Wahrheit und von der Lüge, von der Gerechtigkeit und von der Ungerechtigkeit gesagt ist, muß von allen anderen Vollkommenheiten samt ihrem Gegenteil verstanden werden, so von der Kraft und der Schwachheit, von der Weisheit und der Torheit, von der Unschuld und der Sünde; denn um das alles geht das zähe Ringen zwischen Gott und den hochmütigen Menschen, zumal den Juden. Denn Gott trachtet darnach sie, und zwar sie alle ganz so wie Lügner, Ungerechte, Törichte, Ohnmächtige, Sündige, getrieben von seiner Barmherzigkeit durch seine Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Kraft und Reinheit wahrhaftig, gerecht, weise, stark und rein zu machen und sie so von der Lüge, Ungerechtigkeit, Torheit, Ohnmacht und Sünde zu befreien, auf daß seine Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Kraft und Reinheit in ihnen und von ihnen verherrlicht und erwiesen werde. Doch dagegen stemmen sich dann die Stolzen, ganz so, wie wenn sie wahrhaftig, gerecht, weise, stark und unschuldig aus sich selbst heraus und vermöge ihrer eigenen Kräfte wären, widersprechen Gott, urteilen über ihn ab und stempeln ihn so zu einem Lügner, Ungerechten, Toren, Schwachen, Sünder, soweit es nur in ihrer Kraft liegt; denn ihre eigne Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Kraft und Reinheit richten sie damit auf und verwahren sich dagegen, daß man sie für Lügner, Ungerechte, Toren, Ohnmächtige, Sünder halte. Darum folgt mit Notwendigkeit: entweder ist Gott ein Lügner oder sie lügen und sind ungerecht und ohnmächtig. . . . . .

Das ist so ähnlich, wie wenn nach der Erzählung des Persius ein Arzt, von dem Wunsche beseelt, einem Kranken Heilung zu bringen, nun einen Menschen vorfände, der überhaupt bestreitet krank zu sein und den Arzt als einen Narren hinstellt, als einen, der viel bedenklicher, als er selbst erkrankt sei, weil er in dem Wahn lebe, er müsse einem gesunden Menschen zur Heilung verhelfen. Sein Widerstand verhindert es also, daß der Arzt zum Ziele gelangt und den Erweis seiner Heilkunst erbringt. Er würde aber zum Ziele kommen, wenn jener Kranke seine Krankheit zugäbe, ihn heilen ließe und spräche: Ich bin wahrhaftig ein kranker Mensch, auf daß Du gepriesen seist und gesund seist und als solcher anerkannt würdest, denn Du hast mich ja geheilt.

So halten sich jene Gottlosen und Hochmütigen, obwohl sie doch vor Gott krank sind, doch selbst für die gesündesten Leute.

Darum beschränken sie sich nicht bloß darauf, Gott als Arzt abzuweisen, sondern sie halten ihn für einen Narren und Lügner und einen noch gefährlicher Erkrankten, weil er sich nämlich herausnehme, sie, die gesündesten Leute von der Welt, heilen zu wollen, gleich als wären sie krank. Aber nicht über Gott schlechthin, so wie er seinem Wesen nach ist, urteilen sie dergestalt ab (das vermag kein Geschöpf, geschweige denn ein böswilliges Gerede), sondern über Gott in seinen Worten; darum fügt er treffend hinzu: „damit du gerechtfertigt würdest in Deinen Worten." Denn die Worte Gottes, die von ihm an sie ergangen sind, werden förmlich für nicht göttlich, töricht, lügnerisch, unsinnig gehalten. Durch sein Wort ihnen Heilung zu bringen, so hat er's beschlossen. Doch jene leugnen ja ihr Kranksein ab, halten ihn für einen Narren, für einen viel ärger Erkrankten, bieten ihm die Stirne, widersprechen ihm, richten und verdammen ihn. Doch umsonst; denn seine Worte behalten den Sieg, wenn sie so gerichtet werden oder Gott bleibt Sieger in diesen seinen Worten, wenn er darin von ihnen gerichtet wird. Damit, daß sie ihn zurückweisen, wird es in aller Deutlichkeit offenbar, daß sie ihn für einen Toren und Narren und Ohnmächtigen halten, während sie selbst öffentlich von sich bekennen, daß sie nur der Weisheit, Kraft und Wahrheit liebend anhängen. Es ist so, wie wenn sie sagen wollten: Kann der weise sein, der uns als Narren hinstellt? Nein, er ist selbst ein Narr, weil wir uns doch nur an die Weisheit halten und ihr nachfolgen. Dasselbe gilt von allem anderen. Kann der wahrhaftig, gerecht, stark usw. sein, der uns Lügner, Ungerechte, Kraftlose schilt, wo wir uns doch nur an die Wahrheit, Gerechtigkeit, Kraft halten? Ist er nicht vielmehr selbst solch ein Mann weil er nicht weiß, so wie wir es wissen, wo allein solche Güter vorhanden sind? So haben sie im Evangelium in derselben Weise von Christus gesagt: „Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist (Joh. 9, 24)" und abermals: „Dieser Mensch ist nicht von Gott (Joh. 9, 26)." Daher auch das Wort im Ps. 4, 7: „Viele sagen, wer wird uns Gutes sehen lassen" d. h.: da wir uns ja selbst über das Gute klar sind, befindet sich der im Irrtum, der sich erkühnt, uns anders zu lehren, vielmehr irrt er selber und kann uns das Gute nicht zeigen. Wie es Joh. 9, 40 heißt: „sind wir denn auch blind? und Jesus sprach zu ihnen: wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde, nun aber ihr sprecht, wir sind sehend, bleibt eure Sünde."

Wir kommen also zu folgendem Schluß: Gott kann in seinem Wort nur dann weise, gerecht, wahrhaftig, stark und gut usw. werden, wenn wir ihm glaubend anhangen, ihm das Feld räumen und so be-

kennen, daß wir Toren, Ungerechte, Lügner, Kraftlose und Böse-wichte sind. Also tut Demut und Glauben not, auf ihn allein ist's auch in diesen Worten abgesehen, um ihn allein geht es darinnen, auf daß wir ein völliges Nichts werden, aller Dinge bloß und ledig und mit dem Propheten sprechen: „An Dir allein habe ich gesündigt, auf daß Du gerechtfertigst werdest in Deinen Worten (Ps. 51, 6)." Dir bin ich töricht und kraftlos, auf daß Du weise und stark seiest in Deinen Worten. So lehrt uns ja auch alles Kreatürliche, nur die bedürfen des Arztes, die sich elend fühlen; nur das Schaf wird gesucht, das verloren ist; nur dem wird die Freiheit geschenkt, der gefangen ist, nur der wird mit Reichtum überschüttet, der arm ist; nur der wird mit Kraft angetan, der schwach ist; nur der wird erhöht, der gedemütigt ist; nur das, was leer ist, wird mit Fülle gesättigt und aufgerichtet wird nur, was darniederliegt. Es ist so, wie die Philosophen sagen: nur dort wird eine Form eingeführt, wo man solcher Form bloß und ledig ist und wo die vorhergehende Form verdrängt ist. Und der Intellekt als reine Fähigkeit empfängt nur so eine Form, daß er im Urbeginn seines Seins von jeglicher Form entblößt und wie eine unbeschriebene Tafel ist.

Wenn also die ganze Kreatur eine solche Sprache redet, so kann unmöglich einer, der reich ist an eigener Gerechtigkeit mit der Gerechtigkeit Gottes erfüllt werden. Gott macht nur die Hungernden und Dürstenden satt. Darum ist einer, der mit seiner eigenen Wahrheit und Weisheit gesättigt ist, unfähig, die Wahrheit und Weisheit Gottes zu fassen; denn diese kann nur dort, wo ein Hohlraum und eine Leere ist, aufgenommen werden. Laßt uns also zu Gott sprechen: O, wie herzlich gern wollen wir leer sein, auf daß Du voll seiest in uns; wie gerne ohnmächtig, auf daß Deine Kraft in uns wohne; wie gerne sündig, auf daß Du gerechtfertigt werdest in uns; wie gerne töricht, auf daß Du meine Weisheit seiest; wie gerne ungerecht, auf daß Du meine Gerechtigkeit seiest. Siehe das meint der Psalmist, wenn er sagt: „An Dir habe ich gesündigt, auf daß Du gerechtfertigt werdest in Deinen Worten."

Der lateinische Text des vorliegenden Stückes steht in der Ausgabe von Ficker, Scholien S. 55—59.

*

Die Kirche und die Kultur

Vortrag, gehalten am Kongreß des kontinentalen Verbandes für innere Mission zu Amsterdam, 1. Juni 1926

Von

Karl Barth

1.

Die Kirche ist die durch Gott selbst eingesetzte Gemeinschaft des von seinem Wort lebenden Glaubens und Gehorsams sündiger Menschen.

Lassen Sie mich beginnen mit dem Hinweis darauf, daß die in meiner ersten These gegebene Bestimmung der Kirche eine theologische Bestimmung sein möchte, eine Wiedergabe der Bestimmung, die die Kirche von sich selbst gibt. Das charakteristisch Theologische liegt darin, daß die Kirche 1. eine von Gott selbst eingesetzte Gemeinschaft, 2. die Gemeinde des Glaubens und Gehorsams, 3. die Gemeinschaft des von Gottes Wort lebenden Glaubens und Gehorsams genannt wird.

Das Problem der Kirche bietet neben dem theologischen auch einen geschichtlich-soziologischen Aspekt. Wollten wir die Kirche von da aus bestimmen, so müßten wir von Gott und seinem Wort, von Glauben und Gehorsam schweigen. Von „derjenigen soziologischen Gruppe, in der es um Religion geht“ [1]), oder konkreter: Von einer Gemeinschaft oder von einer Vielheit von Gemeinschaften, religiös-ethisch mehr oder weniger übereinstimmend überzeugter Individuen, oder (schon ein bißchen methaphysisch:) von der organisch existierenden und wirksamen geistigen Gesamtmacht des von Jesus ausgehenden geschichtlichen Lebenszusammenhanges [2]) hätten wir dann zu reden. Aber derartige Bestimmungen leiden, und wenn sie mit der größten religiösen Wärme vertreten würden, daran, daß sie genau nur halbe und zwar gerade die wesentliche Hälfte nicht erreichende Bestimmungen sind. Sie sind freilich auf dieser bestimmten, der geschichtlich-soziologischen Ebene der Beobachtung und des Urteils notwendig, möglich und richtig und sie sind indirekt auch theologisch lehrreich. Ich habe

[1]) So P. Tillich, Kirche und Kultur 1924. S. 3.

[2]) Vgl. Troeltsch, Art. Kirche III dogmatisch in R. G. G.

versucht ihren theologischen Wahrheitsgehalt aufzunehmen, indem ich zu den genannten drei Punkten hinzufüge (4.), daß der in dieser von Gott eingesetzten Gemeinschaft von Gottes Wort lebende Glaube und Gehorsam, der Glaube und Gehorsam *sündiger Mensch* ist. Damit ist vollauf gesagt, welches die theologische Kehrseite des geschichtlich theologischen Außenaspektes der Kirche ist, was über „Religion", über religiös ethische „Überzeugungen", über geschichtliche Geistesmächte und Lebenszusammenhänge theologisch grundsätzlich zu sagen ist. Wir werden auf die Bedeutung dieser theologischen Kehrseite des geschichtlich-soziologischen Außenaspektes der Kirche unter These 7 zurückkommen. Weil und sofern er bloß *Außenaspekt* ist, lassen wir uns zunächst nicht auf ihn ein. Er ist als solcher doch untergeordnet, sekundär. Er ist vom theologischen Innenaspekt aus zu deuten und nicht umgekehrt. Das gilt nicht nur darum, weil wir hier zufällig — aber kann das ein Zufall sein, ist nicht schon das entscheidende Notwendigkeit, daß wir hier — als *Christen*, als in Anspruch genommene Glieder der Kirche vereinigt sind? Es gilt auch abgesehen davon darum, weil die Kirche als offenbar erste Sachverständige, sich selbst erklärend, diesen Weg einschlägt, und weil wir auch als Nichtchristen diesem, ihrem Weg, methodischerweise zunächst folgen müßten.

Das Eigentliche Wesentliche, Innere, das die Kirche über sich selbst zu sagen hat, liegt in den Begriffen „Gottes Wort", „Glaube" und „Gehorsam" „sündige Menschen", „von Gott eingesetzte Gemeinschaft". Von allen diesen Begriffen gemeinsam ist im Sinne der Kirche selbst zu sagen, daß sie sich (im Unterschied zu den aus geschichtlich soziologischen Betrachtungen zu gewinnenden) einzeln und miteinander auf eine Entscheidung beziehen, die sich ereignet zwischen Gott und dem Menschen, beide in ihrer *qualitativen Eigenart und Verschiedenheit*, aber beide als *Personen* verstanden. Abstrahiert von der Wirklichkeit dieses Ereignisses, wären jene Begriffe leer. Sie können nur mißverstanden werden, sobald sie als Bezeichnung von Dingen, von Gegenständen und ihren möglichen Beziehungen zueinander, sobald sie nicht von *Gott* und dem *Menschen*, von der in ihrer Begegnung fallenden Entscheidung verstanden werden.

„Gottes Wort" ist seine, des unbekannten, unerforschlichen, heiligen Gottes gnadenvoll sich uns eröffnende Wahrheit, sofern er sie zu uns redet und durch seine Reden uns zu hören gibt und eben damit Gemeinschaft schafft zwischen ihm und uns, uns und ihm. Wir kennen das Wort Gottes nicht, wir haben es nie anders, als in dem er es — die Entscheidung fällt — zu uns spricht, im *Akt* seines Sprechens. Man

kann es auch so sagen: Jesus Christus handelnd in seinem Amt, zeugend als Prophet, für uns eintretend als Priester, herrschend als König, immer als Person. Er ist der Logos, das Wort Gottes.

Auf dieses Wort Gottes nun bezogen, in ihm geboren und von ihm lebend, der Glaube und der Gehorsam. Ich lege Gewicht darauf, eines nicht ohne das andere zu nennen: Der Glaube vernimmt, hört, hat das Wort Gottes, nur der Glaube, aber nur der Gehorsam, der auf das Hören hin handelnde Glaube, der Glaube im Akt der Entscheidung, in der alles Betrachten und Erwägen, alles Zugleich von ja und nein dahinten bleibt, und in der doch der Glaube so völlig bedingt ist durch Gottes Reden, daß er den Seufzer: „Lieber Herr hilf meinem Unglauben!", keinen Augenblick unterlassen kann.

Denn, und das ist das dritte: Sündige Menschen sind ja die Glaubenden und Gehorchenden nicht nur bevor sie dies tun, sondern auch — sie wissen nun was sie sind — indem sie dies tun. Glauben und gehorchen heißt: Sein ganzes Tun ins Licht der Wahrheit stellen, nicht mehr verteidigen sondern preisgeben, anerkennen, daß wir Gottes nicht würdig und daß wir uns vor ihm unmöglich gemacht haben und täglich noch unmöglich machen und daß wir nun als solche gewürdigt sind seine Kinder zu heißen. Mit dem Sprechen des göttlichen Wortes zu uns, mit der Entscheidung des Glaubens und Gehorsams, fällt auch diese Entscheidung über uns: Daß wir uns selbst in voller Blöße preisgeben müssen der göttlichen Barmherzigkeit.

Und nun ist die Kirche „die von Gott eingesetzte Gemeinschaft" solcher, sündiger Menschen also, glaubender und gehorchender Sünder, deren Glaube und Gehorsam lebt vom Worte Gottes. Unter Einsetzung oder Stiftung verstehen wir eine (nicht ursprünglich, aber um des menschlichen Abfalls und der den Abfall überwindenden Versöhnung willen notwendige) göttliche Anordnung und Veranstaltung, auf die sich, mitten in der Relativität des geschichtlichen Lebens der Menschheit eine entsprechende menschliche Anstalt und Ordnung gründet. Eingesetzt in diesem Sinne ist die Kirche von Ewigkeit her im Dekret der göttlichen Versöhnung, verwirklicht in der Zeit, in der Fleischwerdung des Wortes, als menschliche Ordnung und Anstalt, begründet in der Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten. Diese Ordnung und Anstalt besteht eben in der Zusammenberufung von Sündern zum Glauben und Gehorsam, in der Errichtung dieser, in ihrer menschlichen Wirklichkeit sichtbaren, in ihrer göttlichen Wahrheit, in ihrem Leben aus dem Wort unsichtbaren Gemeinschaft. Durch sie — wohl verstanden: nicht durch die Geschichte im allgemeinen, sondern durch die Kirche handelt Gott der Versöhner an der abgefallenen

Menschheit, läßt er im Tal des Todes seine Ehre verkündigen. Er handelt! Noch einmal möchte ich dieses Moment scharf betonen. Die Kirche ist durch den Heiligen Geist, nicht anders. Der Heilige Geist aber ist göttliche Person. Entscheidend göttlicher Akt ist ihre Einsetzung, deren Wahrheit steht und fällt mit ihrer immer zu erneuernden Begründung und Erhaltung, — wie bestünde sie sonst in der Ausgießung des Heiligen Geistes? Entscheidender Akt ist darum auch die Einbeziehung jedes Einzelnen in die Kirche und seine Erhaltung in ihr. „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort!" Diese Bitte ist wahrlich keine Floskel. Man ist nicht anders in der Kirche, als indem man auf Grund seiner Taufe in spiritu sancto heute bekennt: Credo ecclesiam. Nicht creditur ecclesia[1]), sondern credo ecclesiam, ich glaube — lieber Herr, hilf meinem Unglauben! — als einer aus der Zahl der ἐκκληθέντες[2]) die den Ruf zur ἐκκλησία[3]) vernommen haben und sich zur Stelle melden.

2.

Die Kultur ist die durch das Wort Gottes gestellte Aufgabe der in der Einheit von Seele und Leib zu verwirklichenden Bestimmung des Menschen.

Meine zweite These will ein Versuch sein, auch den Begriff der Kultur theologisch zu bestimmen. Unser erster Schritt zieht diesen zweiten unaufhaltsam nach sich. Indem wir uns für die methodische Überordnung des theologischen Innenaspektes entschieden haben, und indem wir uns, wie es durch das inhaltschwere Wörtlein und in unserem Thema geschieht, eine Beziehung zwischen Kirche und Kultur überhaupt voraussetzten, sind wir genötigt auch die Kultur auf ihren theologischen Innenaspekt hin anzusehen. Man kann ihr Wesen ja auch untheologisch bestimmen. Zum Beispiel (in Annäherung an den Begriff „Zivilisation" der im Französischen für den der Kultur eintritt) als „die Summe von Zwecken, die aus dem menschlichen Handeln hervorgehen und menschliches Handeln wiederum anregen"[4]). Oder, (etwas idealistischer, mehr im Sinne des deutschen Gebrauches des Wortes „Kultur") als die Idee des Endziels und den Inbegriff der Normen von denen menschliches Handeln sich leiten lassen soll. Sollten solche Formeln abschließend und ausschließend gemeint sein, so wäre über eine Bedeutung der Kultur für die Kirche nur Negatives und Polemisches zu sagen. Beide Größen würden dann auf nicht nur ver-

[1]) Ich glaube eine Kirche, nicht: man glaubt eine Kirche.
[2]) Gerufenen.
[3]) Kirche.
[4]) So S. Eck, Art. Kulturwissenschaft und Religion in R. G. G.

schiedenen, sondern als Wahrheit und Irrtum sich ausschließenden Ebenen sich befinden, so daß sinnvollerweise nur zuerst von der Kirche, dann selbständig von der angeblichen Kultur gesprochen werden könnte, dann aber drittens diese selbständige angebliche Kultur als ein von der Voraussetzung der Kirche aus unmögliches Phantom und Götzenbild perhorresziert werden müßte. Denn, indem die Kirche sagt, was sie selbst ist, sagt sie, daß letztlich weder Zwecke noch Werte noch Güter, weder die Idee eines Zieles noch der Begriff von Normen das menschliche Handeln leiten oder leiten sollen. Sie setzt an den Anfang und an das Ende das Wort Gottes als das allen empirischen oder transzendentalen Prinzipien schlechthin überlegene Gesetzgebungs*ereignis*. Und weiß ebenso nichts von einem menschlichen Handeln in abstracto und im allgemeinen, sondern nur von einem erstens sündigen und zweitens gläubigen und gehorsamen Handeln des konkreten, vom Worte Gottes lebenden Menschen. Sie könnte sich also mit einem abschließend untheologisch bestimmten Kulturbegriff nur kritisch beschäftigen und sie kann ihm, indem sie ihn als unabgeschlossen relativ würdigt, wieder nur untergeordnete, sekundäre Bedeutung beimessen: Sie kann sich also auch hier auf den Außenaspekt als solchen und in seiner Beschränkung nicht einlassen, sondern sie fragt, auf ihrem eigenen Boden bleibend, auch hier nach dem Innenaspekt. Weit entfernt davon, sich etwa einen, ihren Voraussetzungen fremden, Kulturbegriff aufdrängen zu lassen, mit dem sie sich dann irgendwie abzufinden hätte, meint sie durchaus auch über die Kultur das erste, das eigentliche und wesentliche Wort zu sagen. Versuchen wir es also, auch hier den Innenaspekt der Sache zu überschauen.

Das Gesprochen- und Vernommen-werden des göttlichen Wortes wäre nicht jener Akt, als den wir es bei Besprechung von These 1 beschrieben haben, wenn wir auch nur einen Augenblick vergessen könnten, daß wir, indem wir in der Kirche sind, auch in der Welt, in der Zeit, daß wir als Christen weder Tiere noch Engel, sondern *Menschen* sind. Daß wir dem Worte glauben und gehorchen, kann keinen Augenblick den Sinn haben, daß wir uns über unser Menschsein hinwegsetzen. Der das credo eccesiam spricht, ist der Sünder und der Sünder ist der Mensch, der sich selbst kennt und weiß, daß er aus seiner Haut nicht heraus kann. Damit (und erst damit!), daß ich glaube, sehe ich das Problem meines Menschseins. Nicht glaubend, nicht gerichtet, als Sünder ungestört im Traum meiner Gottähnlichkeit, könnte ich mich über mich selbst täuschen. Das Wort Gottes aber setzt dem Menschen als solchem seine Grenze und damit bestimmt es ihn. Es stellt ihn nämlich *Gott* gegenüber, der 1. als der Schöpfer,

2. als der Heilige und Barmherzige, 3. als der in sich selbst Ewige, reinlich und vollständig nicht *er* und nicht *wie* er, der Mensch ist. Es stellt ihn vor das Problem seiner Existenz. Und eben das ist das Kulturproblem. Kultur heißt Humanität. Der Mensch existiert aber als Seele *und* Leib, Geist *und* Natur, Subjekt *und* Objekt, innerlich *und* äußerlich, *gerichtet* auf die Synthese dieser beiden Momente, aber eben dieser Synthese auch — *entbehrend*. Mit dem credo ecclesiam hat er aufgehört zu träumen, ist er gleichsehr aufgeschreckt aus der bloßen Äußerlichkeit, wie aus einer abgesonderten Innerlichkeit. Er hält es nicht mehr aus in der sumpfigen Region einer rein natürlichen, aber wahrlich auch nicht in der darüberliegenden Nebelregion einer rein geistigen Existenz und am allerwenigsten in der Illusion, er existiere schon jenseits des Gegensatzes als Geistnatur, als Körperseele, als Mensch an und für sich. Eben der Dualismus, das vernichtende Gegeneinander und das tödliche Auseinander seiner Existenz, manifest in der Sterblichkeit seines Leibes gegenüber einer wenig tröstlichen Unsterblichkeit seiner Seele, ist die Strafe seiner Sündhaftigkeit, in der er von Gott erkannt ist, in der er vor Gott nicht bestehen kann, der Spiegel seiner Feindschaft gegen seinen Herrn. Eben diesen Spiegel lasse ich mir vorhalten, indem ich bekenne: Credo ecclesiam. Indem der Mensch um Gott weiß, weiß er um die Einheit, weiß er um seine Eigenbestimmung, weiß er, was es heißen würde, sich selber zu finden, weiß er, daß er nur im Ganzen sich selber finden kann. Er würde sich selber nicht suchen, wenn er nicht von Gott gefunden wäre. Gefunden durch Gottes Wort weiß er: ja, der Geist müßte die Natur gestalten, Natur den Geist erfüllen und verwirklichen. Das Subjekt müßte Objekt und das Objekt Subjekt werden. Das Innere müßte im Äußeren erscheinen, das Äußere im Inneren sein Wesen finden. Er weiß aber auch — im Akt seiner Begegnung mit Gott weiß er wahrlich nichts anderes —, daß er gerade nicht, daß er in keinem Punkt im Ganzen lebt. Indem er vor Gott gestellt zu sich selbst kommt, steht er vor dem Riß, der durch seine Existenz geht und vor der *Frage* nach der Synthese. Was immer den Namen Kultur verdient, das ist in irgendeiner Form aus diesem Riß und aus dieser Frage erwachsen. Kultur heißt Entbehren und Gewißwerden, Suchen und nicht Finden der Einheit Gottes durch den Menschen. Unerbittlich zeigt uns der Spiegel unserer Doppelexistenz, den uns das Wort Gottes vorhält beides, die Dringlichkeit und die Schrecklichkeit des Problems der Kultur. Ihre Dringlichkeit als unvermeidliche Frage und Aufgabe: Es hat Sinn, daß die christliche Predigt in alten und in neuen Tagen immer zugleich Aufruf zur Kulturarbeit gewesen ist.

Ihre Schrecklichkeit als unauflösliche Frage und Aufgabe: Es hat wiederum Sinn, daß dieselbe christliche Predigt, wenn sie nicht sich selber untreu wurde, keiner vermeintlich erreichten und verwirklichten Kultur anders als mit letzter, schärfster Skepsis gegenüber getreten ist. In der Logik des vom glaubenden und gehorchenden Sünders zu vernehmenden Gotteswortes ist beides begründet. Und wichtiger als beides ist die Tatsache, daß uns durch das Gotteswort das Problem der Kultur auf alle Fälle gestellt ist.

3.

Das Thema: „Kirche und Kultur" bezeichnet also die nur im Hören des Wortes Gottes zu beantwortende Frage nach der Bedeutung dieser Aufgabe für jeden Menschen.

Ich kann mich zu dieser These ganz kurz fassen. Sie soll nur eine Zusammenfassung und Einschärfung der methodischen Voraussetzungen von These 1 und 2 sein. Wir befinden uns, indem wir das Thema „Kirche und Kultur" aufrollen, nicht als überlegene Zuschauer und weise Beurteiler diesen beiden Größen gegenüber in einem leeren Raum. Es steht nicht so, daß wir durch Philosophie oder Offenbarung belehrt, etwa ein Drittes wüßten, von dem aus oder mit Hilfe dessen wir Kirche und Kultur meistern und aus den Angeln heben könnten. Grundsätzlich nicht „Weltanschauung" (als ob es sich um die Welt, als ob es sich um Dinge handelte!) sondern Gott hören ist die sachgemäße Haltung zur Behandlung unseres Themas[1]). Ich mache dazu drei erläuternde Bemerkungen.

1. „Es gibt" Kirche und „es gibt" Kultur nur in dem entscheidenden Geschehen des Gesprochen- und Vernommenwerdens des göttlichen Wortes durch das wir zur Kirche berufen und damit vor die Kulturfrage gestellt werden. Bricht dieses Geschehen ab, schaut Gott weg von uns und schweigt sein Wort, ist es nicht aktuell wirklich, daß wir zur Kirche berufen und vor die Kulturfrage gestellt sind, so ist alles Denken und Reden darüber, auch das umsichtigste und eindringendste Schaum und Rauch.

2. Ein Gleichnis, wichtig für den Unterschied von Weltanschauung und Gott hören: Die Augen kann man anders wohin wenden und schließen, die Ohren nicht. Hier kommen die Ohren in Betracht: Wir sind, Gott hörend, nicht frei, sondern durchaus gefangen und gebunden in unserm Denken und Reden. Gefangen und gebunden

[1]) Das Meiste, das Allermeiste von dem, was sich heute Theologie nennt, ist „Weltanschauung". Ich denke dabei (und bei dem zu dieser These Gesagten überhaupt) auch und nicht zuletzt an die eingangs zitierte Schrift von P. Tillich.

dadurch, daß wir uns, Gott hörend, schon mitten in der Kirche aber auch mitten in der Kultur befinden. Hier haben wir zu fragen und hier zu antworten. Weichen wir aus von hier in eine noch so klug gewählte Zuschauerstellung, so wird unser Denken und Reden wiederum zu einem Spiel mit leeren Begriffen.

3. Wir sind, Gott hörend, nicht in der Lage, über unsere Stellung zu Kirche und Kultur zu disponieren, als ob wir in Beziehung auf beide nicht in ganz bestimmter Weise in Anspruch genommen, kompromittiert, beteiligt wären, als ob sich hier nicht eine ganz bestimmte — wir nannten sie die theologische — Blickrichtung von selbst verstünde. Unser Anliegen ist das der Kirche. Von da aus verstehen und vertreten wir das der Kultur, nicht umgekehrt. Gott redet von einem höheren, freieren Ort aus, das wissen wir. Aber von dort aus haben wir angemessenerweise gerade nicht zu reden. Unser Standpunkt ist der des Knechtes, der gerade, wenn er gehorcht, ein charakteristisch anderer sein wird, als der des Herrn. Gott ist nicht gebunden, aber wir. Also nicht Bestimmtheit, sondern gerade Unbestimmtheit, nicht Parteinahme sondern gerade Neutralität und Erhabenheit zwischen Kirche und Kultur würde hier unsachliche Voreingenommenheit bedeuten. Auch die Erinnerung, daß Gott im Himmel ist und wir auf Erden, darf uns nicht veranlassen das empfangene eine Talent im Schweißtuch zu vergraben, die alleinige Absolutheit Gottes uns nicht hindern an relativem Entschieden- und Gerichtetsein. Gott fordert uns als die Irdischen und Irrenden. Er weiß, was für ein Gemächte wir sind. Aber er fordert uns.

4.

Unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung (regnum naturae)[1] **ist die Kultur die dem Menschen ursprünglich gegebene Verheißung dessen, was er werden soll**[2].

Das Wort Gottes ist inhaltlich Gnadenwort, Versöhnungswort. Es richtet sich an den gefallenen Adam, an den verlorenen Menschen. Die Kirche Christi ist Sünderkirche, sie weiß also

[1]) Reich der Natur.

[2]) Leser meiner früheren Schriften werden sich bei These 4—6 an die Abschnitte 3—5 meines Tambacher Vortrags „Der Christ in der Gesellschaft" (Das Wort Gottes und die Theologie S. 50—69) erinnert fühlen. Ich sagte damals: „Man wird von diesen Gesichtspunkten immer auch noch anders reden können; aber darin bin ich allerdings meiner Sache sicher, daß die Gesichtspunkte von denen ich reden möchte, die notwendigen sind, und daß es neben ihnen keine anderen gibt." S. 39. Heute nach 7 Jahren rede ich in der Tat etwas anders von diesen Gesichtspunkten. Sie durch andere zu ersetzen, bin ich seither nicht veranlaßt worden.

von keinen ursprünglichen Beziehungen zwischen Gott und Mensch, die etwa anders als gebrochen bestehen würden, gebrochen durch den Zwiespalt zwischen beiden. Sie weiß aber, daß solche gebrochene Beziehungen bestehen können, nicht an sich, aber Kraft der neuen ungebrochenen Beziehung der Versöhnung, durch die auch jene wiederhergestellt sein können. Sie vergißt erstens nicht, daß der verlorene und verdammte, allein durch Gnade errettete Mensch, Gottes Geschöpf ist. Und sie vergißt zweitens nicht, daß das Reich des Wortes, das Reich Christi, nicht erst mit der Fleischwerdung anfängt und nicht durch sie beschränkt ist, daß der göttliche Logos (ich berufe mich hier auf eine wichtige Aufstellung der reformierten Konfession, das sogenannte Extra Calvinisticum) indem er in seiner ganzen Fülle Mensch ist in Jesus von Nazareth, darum nichtsdestoweniger Himmel und Erde erfüllt, daß ihre eigne, der Kirche unsichtbare Wahrheit auch jenseits ihrer sichtbaren Wirklichkeit Wahrheit ist[1]). Ich wiederhole: Keine selbständig wirkliche Beziehung zwischen Gott und Natur, Gott und Geschichte, Gott und Vernunft soll damit behauptet sein, wohl aber das, daß das Gesprochen- und Vernommenwerden des Wortes in der Welt des sündigen Menschen, also in der Welt der Natur, der Geschichte, der Vernunft auf einer, durch die Sünde nicht zerstörten Möglichkeit beruht, auf einem Rechtsanspruch, nicht des Menschen an Gott aber Gottes an den Menschen, der durch die Versöhnung grundsätzlich in Kraft tritt. Der Mensch ist nicht sein Eigen, sondern Gottes, — so lautet dieser Rechtsanspruch des Schöpfers, den der Sündenfall wohl dem Menschen schlechthin verbergen, nicht aber in sich ungültig und unwirksam machen kann. Daß er vielmehr gilt und wirksam ist, das ist das Regiment Christi im regnum naturae, das Reich des Logos oberhalb des Gegensatzes von Sündenfall und Versöhnung, von dem wir an sich nichts wissen und sagen können, das aber eine unentbehrliche Voraussetzung seines Reiches unter den Sündern ist. In der Fleischwerdung des Wortes, in der Versöhnung durch Christus lebt diese Voraussetzung auf. In der theologia revelata ist die theologia naturalis[2]) in der Wirklichkeit der göttlichen Gnade ist die Wahrheit der göttlichen Schöpfung mit enthalten und ans Licht gebracht — in diesem Sinn gilt: Gratia non tollit naturam, sed perficit[3]) — und man kann

[1]) In der Diskussion in Amsterdam ist versucht worden, diesen Teil meines Vortrags in Beziehung zu setzen mit der Lehre von Friedr. Brunstäd. Ich möchte die Ireniker doch bitten, zu bedenken, ob Brunstäd und ich nicht auch hier, wo ich in die Nähe seines Themas komme, etwas ganz Verschiedenes sagen, denken und vor allem wollen.

[2]) Offenbarungstheologie — natürliche Theologie.

[3]) Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie.

geradezu den Sinn des Wortes Gottes überhaupt darin finden, daß es die verschüttete, vergessene Wahrheit der Schöpfung mächtig ans Licht bringt. Zu dieser Wahrheit der Schöpfung gehört nun aber nicht nur der Anspruch, den Gott auf den Menschen ursprünglich erhebt, sondern auch die Verheißung, die er ihm ursprünglich gegeben hat. Es gibt eine Bestimmung des Menschen, die nicht nur Gesetz ist, wie wir in der 5. und nicht nur Grenze, wie wir in der 6. These werden sagen müssen, sondern freundliche, den Menschen schlechterdings bejahende Verheißung, Zusage Gottes an ihn als sein Geschöpf und Ebenbild, Zusage eines Lebens in der Gemeinschaft mit ihm selbst, eines Lebens, dem jene gesuchte Einheit der Existenz nicht versagt, nicht unerreichbar wäre. Denn soweit hat die Sünde Gottes Ebenbild des Menschen nicht zerstört, daß die Menschenfreundlichkeit Gottes etwa gegenstandslos geworden wäre, daß der Mensch aufgehört hätte, immerhin der Mensch, von Gott geschaffen und geliebt, und nicht ein lapis aut truncus[1]) zu sein. Homo ist er auch als homo peccator[2]), als solchen redet ihn Gott an in Jesus Christus und Humanität ist darum die Verheißung — der Mensch ist fähig dieser Verheißung teilhaft zu sein — die mit der Inkraftsetzung des göttlichen Rechtsanspruchs in Christus wieder auflebt. Verheißen ist dem Menschen gerade das, was der Begriff Kultur bezeichnet: Vollkommenheit, Einheit, Ganzheit in seiner Sphäre als Geschöpf, als Mensch, wie Gott in seiner Sphäre vollkommen, ganz ist, Herr über Natur und Geist, Schöpfer des Himmels und der Erde. Diese Verheißung — scheint sie dem Menschen nicht voran zu leuchten überall da, wo er mühselig und verworren genug, aber in unstillbarer Unruhe und unerschöpflichen Produktivität im Ringen um Gestaltung und Verwirklichung begriffen ist? — sie wird (das ist unsere 4. These) durch das Evangelium nicht verleugnet, sondern bestätigt. Ist es ein wahnsinniges Schöpfen ins bodenlose Faß der Danaiden, dieses Ringen? An sich ja. Denn der Mensch ist gefallen und hat mit dem Vergessen des göttlichen Rechtes auch seinen Anteil an der Verheißung verwirkt und keine Mühsal noch Begeisterung kann ihn ihm wiederbringen. In Christus nein. Denn wie der Zwiespalt zwischen Gott und Menschen keine letzte Wirklichkeit ist in Christo, so auch nicht seine Folge und Strafe, der Zwiespalt im Menschen selbst, der Riß der durch seine Existenz geht. Ringen um die Überwindung dieses Zwiespalts, Kulturarbeit also, kann gleichnisfähig, kann Hinweis sein auf das, was der Mensch als Gottes Geschöpf und Ebenbild werden soll, kann ein

[1]) Stein oder Block.
[2]) Sündiger Mensch.

Widerschein sein vom Licht des ewigen Logos, der Fleisch wurde und doch auch König war, ist und sein wird im Reiche der Natur. Sie kann Zeugnis sein von der Verheißung, die dem Menschen ursprünglich gegeben ist. „Sie kann", sage ich. Sie ist es in Christus. Die Versöhnung in Christus ist die Wiederbringung der verlorenen Verheißung. Sie erneuert den Gesichtspunkt der Schöpfung mit ihrem großen Ja zum Menschen, mit ihrer Vernünftigkeit der Vernunft. Sie gibt ihm wieder den Ausblick auf einen Sinn seines Tuns. Sie gibt ihm den Mut, auch die gebrochene Beziehung, in der er zu Gott steht und handelt, als Beziehung zu verstehen und ernst zu nehmen. Indem dies Geben geschieht, indem Gott dies tut am Menschen, in Christus also, ist ihm die ihm gestellte Frage und Aufgabe freudige Verheißung. Also nicht im allgemeinen, nicht abgesehen von diesem göttlichen Tun und auch nicht abgesehen von seinem Glauben und Gehorsam, nicht an sich, nicht neben der Sündenvergebung, aber durch sie und in ihr.

Das ist die erste Linie, die die Kultur mit der Kirche verbindet. Sie kann sich an der Frage und Aufgabe, die dem Menschen als solchem gestellt ist, nicht desinteressieren. Sie kann sie wohl praktisch, aber nicht grundsätzlich der Gesellschaft, beziehungsweise den „Fachleuten" überlassen. Sie kann auch in eine Trennung der Gebiete, zum Beispiel zwischen sich und dem Staate nur praktisch, aber nicht grundsätzlich einwilligen, sie kennt den Menschen nur als Sünder, aber immerhin als Menschen, sie hofft für ihn, sie sieht ihn und sein Tun an auf die in Christus mögliche Beziehung zum Vater, Schöpfer Himmels und der Erden. Sie kennt die Verheißung, an der er in Christus Anteil haben kann. Am Wort, am Glauben und Gehorsam, am Akt zwischen Gott und Mensch hängt alles. In dem Maße, als die Kirche das Wort hört, als sie glaubt und gehorcht, fällt offenbar die Frage und Aufgabe der Kultur, fällt die Arbeit an der Kultur unter die irdischen Zeichen, an denen sie sich selbst und der Welt die Güte, die Menschenfreundlichkeit Gottes anschaulich zu machen hat. Eine allgemeine Heiligsprechung der Kulturarbeit, wie sie in idealer Weise Schleiermacher vollzogen hat, kann nicht in Betracht kommen, aber eine grundsätzliche Blindheit für die Möglichkeit, daß sie gleichnisfähig, daß sie verheißungsvoll sein könnte, fast noch weniger. Sie wird sich wohl überlegen müssen ob sie weiß was sie tut, wenn sie im konkreten Fall das Vorhandensein der Verheißung bejaht. Es müßte aber merkwürdig stehen um sie selber, wenn sie von solchem Falle nicht wüßte und schlimm, wenn sie von solchem überhaupt nicht wissen wollte. Das Reich Gottes wird sie in keiner menschlichen Kulturarbeit an-

brechen sehen, sie wird sich aber offen halten für die vielleicht in vieler Kulturarbeit sich meldenden Anzeichen, daß es nahe herbeigekommen ist.

5.

Unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung (regnum gratiae[1]) **ist die Kultur das Gesetz, im Blick auf das der von Gott geheiligte Sünder seinen Glauben und seinen Gehorsam zu üben hat.**

Das Wort Gottes an den Menschen ist nach seinem Inhalt Wort von der Versöhnung der Sünder mit Gott. (Ich möchte unterscheidend sagen: Es ist nach seinem Sinn, wie wir eben sahen, Wort von der ursprünglich in der Versöhnung wieder sichtbaren Schöpfung; und es ist nach seiner Form, wie wir sehen werden, Wort von der Erlösung, Eschatologie.) Von der Bedeutung der Kulturfrage unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung haben wir nun zu reden.

Das Reich Christi steht als Reich der Gnade in medio inimicorum[2]). Mit dem homo peccator[3]) also haben wir es hier ganz und gar zu tun. Mit dem glaubenden und gehorchenden Sünder gewiß, aber damit, was das Glauben und Gehorchen für ihn, den Sünder bedeutet. Offenbar — wenn er lebt vom Worte Gottes und wenn das Wort Gottes als Versöhnungswort Jesus Christus selbst ist, der Gekreuzigte und Auferstandene — grundsätzlich nichts anderes als: daß er, der Sünder, gestorben ist mit Christus und wiederum er, der Sünder, auferstanden ist und lebt mit Christus. Diese seine Gemeinschaft mit dem Versöhner ist der Grund und die Kraft seiner ihm durch das Sakrament der Taufe bezeugten Berufung, Wiedergeburt und Bekehrung durch den Heiligen Geist. Daß er, der Sünder, gestorben ist mit Christus, das heißt, daß er, der ein Sünder ist und bleibt (nicht in sich selbst, aber in seiner Gemeinschaft mit Christus:) rein und als Kind dasteht vor Gott. Das ist das Wunder der Gnade als Rechtfertigung. Daß er, der Sünder mit Christus auferstanden ist und lebt, das heißt, daß wiederum er, der ein Sünder ist und bleibt (nicht in sich selbst, aber in seiner Gemeinschaft mit Christus:) Gottes Willen tut in einem neuen Leben. Das ist das Wunder derselben Gnade als Heiligung[4]). Von ihr haben wir hier zu reden.

Es gibt keine in die Erscheinung tretende Heiligung des Menschen, keine Heiligung, die man sehen, feststellen, messen könnte, die man nicht glauben müßte. Sie ist Tat der göttlichen Barmherzigkeit.

[1]) Reich der Gnade.

[2]) Inmitten seiner Feinde.

[3]) Sündigen Menschen.

[4]) Bedarf es des Gehorsams wahrlich auch zum Glauben an die Rechtfertigung, so bedarf es des Glaubens wahrlich auch zum Gehorsam in der Heiligung.

Sie ist nicht und sie wird nicht ein Besitz und Ruhm des Menschen. Sünder sind und Sünder bleiben auch die Geheiligten. In Christus tun wir den Willen Gottes, nicht sonstwie. Ihr Leben, ihr neues Leben ist mit ihm verborgen in Gott. Sonst wäre die Heiligung nicht Gnade und eben darum nicht wirkliche Heiligung. Der Gehorsam in der Heiligung steht ganz und gar im Glauben, nicht im Schauen. Vergottungen kommen nicht in Betracht, auch nicht als minimale Keime und dergleichen. Es gibt keine Heiligkeit, die nicht gänzlich verhüllt wäre von Unheiligkeit. Es gibt aber einen Gehorsam in der Heiligung, einen Gehorsam der Sünder also, als ihr Werk gänzlich befleckt und verkehrt wie Alles, was Sünder tun, in Christus in der Kraft seiner Auferstehung anerkannt und angenommen als Gehorsam. Diesen Gehorsam haben wir, in Christus berufen, zu leisten. Der Glaube ist nicht dawider, sondern dafür. Im Glauben ist er Gehorsam, tun wir den Willen Gottes, leben wir das neue Leben, wir die Ungerechten, die Heuchler, die Feinde Gottes, die wir sind, nicht als vielversprechender Anfang eigener Gerechtigkeit, wohl aber als Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes im Tal des Todes. Als Übung bloß — was kann unser Gehorchen anders sein als ein uns Üben im Gehorsam? — aber als eine Übung, die stattfindet. Als Demonstration bloß, aber als notwendige, nicht zu unterlassende Demonstration. Als Opfer bloß — und das Opfer ist nicht anders heilig als weil der Altar heilig ist — aber als gefordertes und als freudig gebrachtes Opfer; denn der Altar ist heilig. Und darum gilt nun auch, wenn die Frage nach der Norm dieses irdischen, sündigen aber in Christus heiligen Gehorsams sich erhebt: Daß durch das Wort von der Versöhnung das Gesetz nicht aufgehoben, sondern aufgerichtet wird. Was zu geschehen hat im regnum gratiae, in medio inimicorum, was die verlorenen Sünder zu tun haben im Gehorsam in der Heiligung, es ist, — wie wäre es sonst Gehorsam? — nicht ihrer Willkür überlassen, sondern von Gott selbst vorgezeichnet. Wo und wie? Offenbar prinzipiell nirgends sonst als in der dem Menschen durch das an ihn ergehende Wort gestellten Aufgabe. Was unter dem Gesichtspunkt der Schöpfung die dem Menschen gegebene Verheißung ist, das ist unter dem Gesichtspunkt der Versöhnung das Gesetz unter dem er steht. Die göttliche Forderung heißt Humanität. Das Gebot der positiven Offenbarung trifft hier mit dem Gebot des Naturrechts inhaltlich genau zusammen. Es faßt es nur, es erhebt es aus der Sphäre der Ahnung, der Willkür zum wirklichen zum göttlichen Gebot, es erweckt die Verheißung, die im Naturrecht von der Schöpfung her schlummert, es gibt ihm — eben um der Verheißung

willen — Notwendigkeit. Es fordert, daß der Geist nicht müßig und die Natur nicht sich selbst überlassen sei. Es fordert Gestaltung und Verwirklichung. Es setzt ein Oben und Unten, ein Besser und Schlechter auch des Tuns, das als Ganzes der Sünde verfallen ist. Und immer ist das Maß solcher Unterscheidungen die Einheit, die Bestimmung des Menschen, sich selber zu finden als ein Ganzes. Immer ist der Inhalt des Gesetzes ganz einfach die Kultur. Immer bedeutet also Heiligung, Aussonderung für Gott, Tun des Willens Gottes, inhaltlich Humanisierung. Die Menschen sollen Menschen werden, nicht mehr aber auch nicht weniger. Daß dieses Ziel erreichbar, daß ein Reich Gottes als Reich des Friedens, des Rechts und der Wahrheit durch Menschen aufzurichten sei, daß es Humanität gebe auf der Welt, — das ist durch das Gesetz nicht gesagt. Das Gesetz sagt nur, daß es sich um das alles handelt bei der Übung des Gehorsams. Damit, daß die Gehorchenden sich selber nie anders denn als Sünder erkennen werden, als geheiligt sich nur glauben können, damit ist gesagt: Das Ziel ist wirklich unerreichbar; wir haben das Reich Gottes nicht zu bauen; es gibt keine Humanität in der Welt. In Christus ja, aber nicht in der Welt. Der Gehorsam aber wird danach nicht fragen, ob das ihm gestellte Ziel erreichbar sei oder nicht; sonst wäre es nicht Gehorsam.

Das ist die zweite Linie, die die Kirche mit der Kultur verbindet. Sie bejaht in ihr das Gesetz, das den Menschen durch das Wort gegeben ist. Sie kann es nicht unterlassen, das Gesetz zu vertreten, mit der Gesellschaft, ohne die Gesellschaft, gegen die Gesellschaft, zeitgemäß oder unzeitgemäß. Sie weiß früher als die Gesellschaft und besser als sie, um was es sich handelt bei dem Tun, in dem sie sie bald in dumpfem, bald in bedächtigem, bald in stürmischem Drang begriffen sieht. Sie weiß es darum früher und besser, weil sie den Menschen früher und besser als Menschen kennt, weil sie von möglichen Vergottungen nichts weiß, weil sie kein erreichbares aber das wirkliche Ziel verkündigt, weil sie sich begnügt Gehorsam zu fordern, aber Glaubens gehorsam, der in Weisheit und Kühnheit in den dem Menschen gesetzten Schranken läuft. Wehe der Kirche, wenn sie diesen Gehorsam etwa nicht verkündigte. Sie würde mit dem Gesetz auch das Evangelium, mit der Kultur auch sich selbst verraten!

6.

Unter dem Gesichtspunkt der Erlösung (regnum gloriae[1]) **ist die Kultur die dem Menschen gesetzte Grenze, jenseits derer Gott selbst in Erfüllung seiner Verheißung alles neu macht.**

[1]) Reich der Herrlichkeit.

Das Wort Gottes ist — das ist unser dritter Gesichtspunkt — Wort von der Erlösung. Es hat (nicht zu guter Letzt sondern durchgängig) eschatologische Form, das heißt, es bezieht sich in jedem Punkt auf ein dem Menschen durchaus nicht Gegebenes, nicht Mögliches, nicht Erreichbares. Es spricht in jedem Punkt von einem schlechterdings und exklusiv in Gott und durch Gott Wahren, von Gott Kommenden, von Gott zu Gestaltendem und zu Verwirklichendem. Es redet in jedem Punkt sub specie aeternitatis[1]), das heißt im Hinblick auf eine allein in Gott selbst und seiner Treue begründete Erfüllung. Es fordert in jedem Punkt — und das ist charakteristisch für die Entscheidung die damit fällt, daß es gesprochen und vernommen wird — ein Sursum corda[2])!, ein Suchen dessen was droben ist, bei dem ein nicht nur graduelles sondern prinzipielles Droben! gemeint ist: Das regnum gloriae, die endgültige, die ewige Selbstoffenbarung der Ehre Gottes in einer neu geschaffenen Welt.

Erlösung ist mehr als Schöpfung, mehr auch als, wie Schleiermacher meinte, Vollendung und Krönung der Schöpfung. Gottes Schöpfung hat keine Vollendung nötig. Sie war und ist vollkommen. Aber als solche konnte sie uns verloren gehen und ist sie uns verloren gegangen. Uns muß sie durch Vergeben und Neuwerden hindurch unverlierbar wiedergebracht werden. Erlösung heißt Auferstehung der Toten ins ewige Leben, radikaler Wechsel aller Prädikate des Seienden, Aufhebung aller nicht göttlichen Möglichkeit und Größe zugunsten unbedingter und unbedingt manifester Gewalt Gottes selbst, Gottes allein in allem. Erlösung ist Schöpfung, aber ohne die Möglichkeit der Sünde und des Todes. Insofern ist sie mehr als Schöpfung.

Erlösung ist aber auch mehr als Versöhnung. Vollkommen ist freilich auch die Versöhnung als Wiederherstellung der Gemeinschaft der sündigen Menschen mit Gott in Christus. Zweifellos: die Gnade genügt. Sie hat die Erlösung, das ewige Leben schon in sich. Ist jemand in Christus, so ist er neue Kreatur, das Alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden. Gott ist dem Sünder jetzt und hier schon alles. Aber im Glauben. Im Glauben steht jetzt und hier die Vollstreckung unsrer Gemeinschaft mit Christus. Und es gibt keinen Glauben, der nicht auch Unglauben wäre. Ein Trauen und Wagen auf das Unsichtbare ist jetzt und hier alle Gewißheit, ob sie nun christliche Wahrheits- oder Heilsgewißheit heiße. Ihr Grund und Anker ruht in Gott, nicht in uns. Was in uns ist, ist immer auch Un-

[1]) Im Blick auf die Ewigkeit.

[2]) Die Herzen in die Höhe!

gewißheit. Wahres Gleichnis, wahres Zeugnis, wahrer Hinweis nur ist auch das wahrste Menschenwort, durch das Gottes Wort zu uns kommt, Übung, Demonstration und Opfer auch das gehorsamste Tun des Willens Gottes. Sakramentale, nicht reale Gegenwart Gottes ist jetzt und hier unser Teil, so könnten wir auch sagen. Erlösung aber ist Versöhnung, ohne den Vorbehalt, ohne das „Noch nicht" das wir jetzt und hier mit dem „in Christus", mit dem Hinweis auf Glauben und Sakrament aussprechen müssen: Insofern ist Erlösung mehr als Versöhnung.

Der Erlösung in diesem eigentlichen strengen Sinn *warten* wir. Und Erlöser in diesem eigentlichen strengen Sinn ist Jesus Christus in seiner *Wiederkunft*, nicht vorher, nicht anders. Erlösung vorweg nehmen, vorweg besitzen, haben, fühlen, wohl gar in eigenem Erleben gestalten und verwirklichen wollen, läuft immer und notwendig nicht nur auf unnütze Illusionen, sondern auf Ungehorsam und Rebellion hinaus. Die Form, unter der Gottes Wort zu uns kommt, ist nun einmal die eschatologische Form, durch die sein Sinn und Inhalt unter den Vorbehalt der *göttlichen*, der noch *ausstehenden* Erfüllung gestellt wird. *Dein* Reich komme! und: Dein Reich *komme*!

Ist nun die Erlösung positiv die Realisierung der durch die Sünde nicht hinfällig gewordenen aber vereitelten Bestimmung des Menschen in einer neuen Schöpfung, in manifester Vollstreckung der Versöhnung, so ist deutlich, daß *Humanität* unter diesem dritten Gesichtspunkt zu einem kritischen, zu einem *Grenz*begriff wird. Kultur als Verheißung nicht nur, als Gesetz nicht nur, sondern nun als Ereignis, als *gestaltete* Wirklichkeit und *wirkliche* Gestalt, das ist nicht da, sondern das kommt, das steht nicht bei uns, sondern bei Gott, das gibt es nicht diesseits, sondern nur jenseits der Totenauferstehung. Das *kommt*, das *gibt* es, das *steht* bei Gott, sagt uns sein Wort als Wort von der Erlösung. Grenze ist ja nicht bloß ein negativer, sondern ein höchst positiver Begriff. Unsere Grenze sagt uns, wo wir uns befinden. *Gott* ist unsere Grenze — brauchen wir etwas Besseres über unseren Ort erfahren als das? — Gott der den Menschen geschaffen und mit sich selbst versöhnt hat um ihn ewig zu sich zu ziehen, Gott der treu ist über unsrer Untreue.

Aber das ist klar, daß diese dritte Linie, die die Kirche mit der Kultur verbindet, eine *kritische* sein muß. Auf *Gott* und *sein* erfüllendes Ja und Amen hofft die Kirche. Beim Bau des Turmes von Babel, dessen Spitze an den Himmel stoßen soll, kann sie *nicht* dabei sein. Sie hofft auf Gott *für* den Menschen, aber nicht *auf* den Menschen,

auch nicht auf den frommen Menschen, auch nicht etwa darauf, daß der Mensch mit Hilfe Gottes jenen Turm schließlich doch noch bauen und vollenden werde. Sie glaubt weder an die Göttlichkeit des Geistes noch an die der Natur und erst recht nicht an angeblich schon vollzogene Synthesen zwischen beiden. Sie nimmt ganz einfach den Tod zu ernst, als daß ihr Humanität etwas anderes sein könnte als Hoffnung der Totenauferstehung. Sie beharrt dabei, daß der Erlöser sein: Siehe ich mache alles neu! erst sprechen wird. Mit diesem, dem eschatologischen Vorbehalt, tritt sie der Gesellschaft entgegen. Nicht aus Geringschätzung der Kulturarbeit, sondern in höchster Schätzung dessen, worauf sie alle Kulturarbeit zielen sieht. Nicht aus Pessimismus, sondern aus überschwenglicher Hoffnung. Nicht als Spielverderberin, aber wissend, daß Kunst und Wissenschaft, Wirtschaft und Politik, Technik und Erziehung wirklich ein Spiel sind, ein ernstes Spiel, aber ein Spiel, das heißt ein abbildliches und letztlich absichtsloses Tun, das seinen Sinn nicht in seinen erreichbaren Zwecken hat, sondern in dem was es bedeutet, das vielleicht um so sachlicher, um so besser gespielt würde, je besser es als solches verstanden würde. Es könnte ja unserm Ernst nichts schaden, wenn wir uns klar machen würden, daß es letzter Ernst nie sein kann und nie ist, daß Gott allein das Recht und die Möglichkeit hat, ganz ernst zu sein. Die Kirche leistet der Gesellschaft keinen Dienst, wenn sie, um sie nicht zu stören und sich selbst nicht mißliebig zu machen, diesen Vorbehalt nicht geltend macht, wenn sie in ihrer Haltung und Lehre den Trost und die Warnung der Ewigkeit nicht zum Ausdruck bringt. Die Gesellschaft wartet gerade auf diesen Dienst. Sie wird vor einer Kirche, die es wagt sie zu stören und sich selbst mißliebig zu machen, Respekt haben, keinen Respekt aber vor einer Kirche, die etwa hier — und dann sicher nicht nur hier — versagen sollte. Denn die Gesellschaft weiß, besser als sie sich eingesteht, daß dieser Trost und diese Warnung erst Kulturarbeit letztlich möglich macht.

7.

Unter allen diesen Gesichtspunkten hat die Kirche als eine Gemeinschaft menschlich-sündigen Wollens und Wirkens nicht nur die Gesellschaft, sondern vor allem immer wieder sich selbst zu beurteilen und zu orientieren.

Wollten These 4—6 eine Übersicht geben über die Stellung der Kirche zum Kulturproblem der Gesellschaft, so soll in These 7 der Nachdruck darauf gelegt werden, daß das Kulturproblem auch ein Problem der Kirche selbst ist und auch als solches nach allen

Seiten gewürdigt werden muß. Nach unsern, in These 1—3 entwickelten Voraussetzungen ist das selbstverständlich. Es wird aber doch nicht überflüssig sein, es ausdrücklich auszusprechen. Wir kommen jetzt darauf zurück, daß die Kirche in ihrer sichtbaren Wirklichkeit eine menschliche Ordnung und Anstalt, eine Gemeinschaft des Glaubens und Gehorsams sündiger Menschen, das heißt aber eine Gemeinschaft menschlich-sündigen Wollens und Wirkens ist. Dem untheologischen Außenaspekt der Kirche soll nun sein Recht werden. Christen sind Menschen, die besser als alle anderen wissen, was für ein Gericht unter allen Umständen über den Menschen hängt, wie heillos — nicht die anderen sondern sie selber sind. Christen sind Menschen, die weniger als alle andern geneigt sein können, die menschlich tiefste Solidarität, die Solidarität der Schuld und Strafe, die uns alle drückt, auch nur durch eitle Hintergedanken etwa zu brechen. Daß die Kirche als Gemeinde der Heiligen der Gesellschaft unter andern Gesetzen und Bedingungen, in überlegener Position gegenüberstehe, das kann zu allerletzt ihre eigene Meinung sein. Sie weiß sehr genau um ihren profanen Außenaspekt. Sie weiß sehr wohl, daß sie, auf der Ebene der Geschichte und des Menschheitslebens betrachtet, in der Tat nur eine Sozietät (oder schöner gesagt: ein „Lebenszusammenhang") neben andern ist. Sie weiß sehr wohl um die Relativität des Christentums. Sie weiß, daß ihre Haltung, ihr Wollen und Wirken, ihr Denken und Reden nicht prinzipiell andersartig ist als das der Menschen insgemein, daß ihr sonderlicher Gegenstand, die sogenannte „Religion" denselben Fragen und Bedenken unterliegt wie alles menschliche Wesen und ihr sonderliches Tun denselben Notwendigkeiten wie alles menschliche Tun. Sie weiß also, daß auch ihre Arbeit vom ersten Schritt an nichts anderes sein kann als schlecht und recht Kulturarbeit, Streben nach Gestalt und Verwirklichung, Suchen nach Humanität an einer sehr merkwürdigen, sehr exponierten Stelle im ganzen der menschlichen Gesellschaft, gewiß, aber Kulturarbeit im Rahmen der menschlichen Gesellschaft. Keine noch so tief gegründete christliche Gemeinschaft wird sich den allgemeinen soziologischen Gesetzen auch nur teilweise entziehen können. Kein gutes Werk des einzelnen wird nicht auch seine weniger gute psychologische Außenseite haben. Kein christlicher Theologe wird (leider) mit seiner Predigt oder Wissenschaft wirklich als doctor angelicus (frei von aller menschlichen Philosophie zum Beispiel!) sichtbar über diese Erde gehen. Keine christliche Liebe wird nicht mit gutem Recht auch als sublimierte, höchstkultivierte Erotik anzusprechen sein. Keine christliche Zeit-Prophetie wird sich der Messung an sachlich politischen und wirtschaftlichen Maßstäben ent-

ziehen können. Die Kirche schwimmt auf der ganzen Linie mit im Strom der Kultur. Das Darüber und Dagegen ist wohl ihr heimlicher Existenzgrund. Aber der kann von ihr nur geglaubt werden und bleibt auch als geglaubter — weil auch der Glaube ein menschliches, ein seinen Ursprung und Gegenstand verhüllendes Tun ist — ihr heimlicher Existenzgrund. Die Existenz der Kirche und die Existenz der Christen in ihr hört in keinem Augenblick auf ein Wagnis zu sein, das der Begründung und Sicherung bedarf, wie alles menschliche Wagen. Analog ihrer Stellung zum Tun des Menschen überhaupt wird sie darum auch zu ihrem eigenen Tun Stellung nehmen, unter allen vorhin entwickelten Gesichtspunkten auch sich selbst beurteilen und orientieren müssen.

Sie wird sich also erstens — und das ist ihr Trost als Sünderkirche — daran erinnern, daß auf Grund der Versöhnung in Christus menschliches Wollen und Wirken gleichnisfähig, transparent, beziehungsvoll, teilhaftig der ursprünglich dem Menschen gegebenen Verheißung sein kann, daß es also keinen Sinn hätte, sondern gottlos wäre, aus allzu tiefer Erkenntnis der menschlichen Sündhaftigkeit die Hände sinken zu lassen, und das Wollen und Wirken den andern, dem Teufel zu überlassen. Auch spezifisch kirchliches Handeln, wie etwa das Halten und Hören einer Sonntagspredigt oder der Dienst einer Krankenschwester oder etwas so Fragwürdiges wie die Bemühungen der Theologie kann gesegnet sein — wohl verstanden: nicht darum und nicht insofern als es kirchliches Handeln ist, sondern gerade darum und insofern als auch es sündiges aber menschliches Handeln ist, weil auch das, was an diesem exponierten Rande der Gesellschaft geschieht, wo es „um Religion geht", im Schatten aller Kulturarbeit in Christus gesegnet sein, vom λόγος σπερματικός[1]) einen Funken in sich tragen kann. Warum sollte es (nicht in der Ecke des Pharisäers, sondern in der Ecke des Zöllners) nicht auch das, nicht auch spezifisch und bewußt kirchliches Handeln geben? Warum sollte uns die Relativität der Kirche hindern, die Kirche ohne alle Überheblichkeit, aber in aller Gelassenheit als menschliche Möglichkeit ebenso ernst zu nehmen wie die Künstler ihre Kunst, wie die Wissenschaftler ihre Wissenschaft? Auch die Kirche kann ein Gleichnis sein dessen, was werden soll. Zwischen dem „kann" und dem „ist" steht Gottes freie Gnade und das Seufzen auch unserer Herzen aus tiefer Not, weht der Geist, der weht wo er will. Aber der Geist ist kein zweifelhafter, sondern der gewisse Faktor!

Die Kirche wird zweitens bedenken, daß in und mit der Versöhnung das Recht Gottes aufgerichtet ist über alles, was Fleisch heißt,

[1]) λ. σ. = Die über das ganze Menschengeschlecht verbreitete Offenbarung.

und daß sie, diesem Recht sich unterwerfend, nicht nur handeln *darf*, sondern handeln *soll*. Auch für sie gilt, daß der Glaube, der Glaube an die selbst- und alleinwirkende Gnade nicht dawider sondern dafür ist. *Dafür*, daß (im Schatten aller Kulturarbeit! in aller Verkehrtheit des Menschlichen!) der Versuch nicht unterlassen werde, die Ehre Gottes zu verkündigen auch auf der schmalen und gefährlichen Linie, auf der die Kirche als Kirche handeln kann, daß auch hier der Geist nicht träge und das Fleisch nicht wild sei, daß auch hier mit Weisheit und Kühnheit innerhalb der dem Menschen gesetzten *Schranken gelaufen* werde. *Ohne* die Einbildung, als wären nicht auch wir, nachdem wir alles, was uns geboten ist, getan haben, unnütze Knechte. *Ohne* Gott zu widerstehen, wenn seine Ehre vielleicht öfters als wir denken da *besser* verkündigt wird, wo es durchaus *nicht* „um Religion geht". Aber auch *ohne* Scham, *ohne* jene Zimperlichkeit, die um jeden Preis lieber profan und „laienhaft" sein möchte als kirchlich, *ohne* Weigerung, auftragsgemäß nun eben an *dieser* Stelle *Dieses*, das Kirchliche zu tun. Ist das Opfer *geboten* und im Gehorsam in der Heiligung gebracht, warum sollte es dann nicht auch hier von Gott angenommen werden?

Und die Kirche wird *drittens* den Trost und die Warnung der Ewigkeit, die Erinnerung an Gott als die Grenze, auch und vor allem an sich selbst richten. Sie wird vor allem sich selbst den Dienst leisten, nicht trotz sondern wegen des Ernstes der Sache des letzten Nicht-Ernstes auch ihres Tuns sich bewußt zu bleiben, zu bedenken, daß Gott seine Ehre, auch die *Verkündigung* seiner Ehre, letztlich keinem andern läßt. Sie wird also dem weltlichen ja nicht etwa einen kirchlichen, einen frommen Turm zu Babel zur Seite stellen, Vergottungsexperimente auch auf ihrem Gebiet weislich unterlassen, sondern sich demütig und distanzbewußt, aber auch freudig und zuversichtlich an den *vor der Tür* stehenden und *anklopfenden* Christus halten als ihren Erlöser auch ihrer Kümmerlichkeit und Gebrechlichkeit. Die Hoffnung: *Dein* Reich komme! Dein Reich *komme*! gilt auch ihr. Sofern sie sich auch *gegen* sie richtet (vielleicht, wenn das Wort vom Gericht, das anheben muß beim Hause Gottes, sogar zuerst und vor allem gegen sie!), wird sie sich ihm, weil es das Gericht der Hoffnung ist, zu allerletzt entziehen.

8.

Der letzte (eschatologische) Gesichtspunkt ist es, unter dem die Kirche unserer Zeit zuerst wieder nach Gottes Willen und Wegen fragen lernen muß.

Meine letzte These will nicht mehr sein als ein Zusatz zum ganzen.

Ich habe die drei Gesichtspunkte, unter denen die Beziehungen zwischen Kirche und Kultur zu erwägen waren, in These 4—7 in möglichst gleichmäßiger Betonung entwickelt. Ich meine nun aber zum Schluß noch folgendes sagen zu müssen: Hat es mit dem aktuellen Charakter aller christlichen Erkenntnis, von dem eingangs die Rede war, seine Richtigkeit, dann werden wir in Beziehung auf solche Gleichmäßigkeit aller Wahrheitsmomente nicht allzu gerecht und nicht allzu weise sein wollen dürfen. Dieselbe Wahrheit kann, wirklich ausgesprochen und gehört, nicht zu jeder Zeit in derselben Weise, nicht immer und vielleicht nie in dem lehrbuchartigen Gleichmaß ihrer einzelnen Momente ausgesprochen und gehört werden, um das wir uns heute ernstlich bemüht haben. Es gibt vielmehr eine notwendige Zeitbestimmtheit der Wahrheit, auch der christlichen Wahrheit, deren Berücksichtigung man vielleicht, im Unterschied zur methodischen, als prophetische Sachlichkeit bezeichnen dürfte. Und nun hoffe ich, daß Sie die gewisse Ungleichmäßigkeit in der Gleichmäßigkeit, die gewisse Überbetonung eines Moments in meinen Ausführungen nicht überhört haben, auf die ich nun auch noch ausdrücklich aufmerksam machen möchte.[1])

Was die Kirche unserer Zeit in Beziehung auf das Kulturproblem vor allem wieder lernen müßte, das ist meines Erachtens das, was ich die Form, die eschatologische Form des Wortes Gottes nannte. Nicht als ob unser Wissen um die großen Wahrheiten der Schöpfung und der Versöhnung allzu gesättigt wäre, im Gegenteil, aber wenn wir wieder besser und mehr sehen möchten in Beziehung auf die Verheißung und das Gesetz, dann werden wir, wenn ich recht sehe, den Hebel ansetzen müssen bei der Frage nach der Grenze.

Die Bedeutung der Kultur Verheißung unter dem Gesichtspunkt des regnum naturae, die Wahrheit von der Identität des gefallenen,

---

[1]) Als Illustration zu der erschütternden Gehörlosigkeit bzw. -unwilligkeit, mit der der modern-kirchliche Betriebsmensch unsereinem zuzuhören pflegt, sei hier abgedruckt, wie René H. Wallau in den Theol. Blättern 1926 Nr. 7 Spalte 184 über diesen Vortrag referiert hat: „Von den deutschen Darbietungen (scil. am Amsterdamer Kongreß) bot das Referat von Prof. D. Karl Barth-Münster über „Kultur und Kirche" (sic) ein eindrucksvolles Bekenntnis zum relativen Wert der Kultur als Gehorsamstat des Glaubens, wenn auch zum Schluß in bekannter Weise stark die „Grenze, jenseits deren Gott alles neu macht" herausgearbeitet wurde. Es war wenigstens von christlicher Besinnung ein Hintergrund geschaffen, vor dem sozialpolitische Betätigung der Kirche als sinnvoll und von Gott gewollt Geltung behalten konnte." Ich verwahre mich gegen dieses Lob und gegen jede Gemeinschaft mit dieser Art!

mit dem ursprünglich von Gott gut geschaffenen Menschen, ist uns und wird uns seit dem 18. Jahrhundert kräftig zum Bewußtsein gebracht und dafür wollen wir bei aller gebotenen Vorsicht gegenüber dem 18. Jahrhundert dankbar sein. Auch vom Zweiten, von der Bedeutung der Kultur als Gesetz im regnum gratiae ist zu sagen, daß die moderne Kirche im ganzen, mag man ihre Haltung im einzelnen auch sehr bedenklich finden, das Problem des ohne Werke toten Glaubens gesehen und bearbeitet hat. Wir leiden aber (dies nicht erst seit dem 18. Jahrhundert, und Pietismus, Erweckung und Schleiermacher haben diesem Übel nicht gewehrt, sondern Nahrung gegeben!) an einem ans Verlieren streifenden Übersehen des Trostes und der Warnung der Ewigkeit, an einem für Lehre und Leben auf der ganzen Linie verhängnisvollen Nichtmehrwissen um Gott als Grenze, um den wiederkommenden Christus mit seinem: Ich mache alles neu! Es handelt sich nicht um dogmatische Subtilitäten, die hier vernachlässigt sind, nicht um eine harmlose Lehre von den letzten Dingen, die etwa auf Kanzel und Katheder etwas fleißiger getrieben werden sollen, sondern um die Einsicht, daß das ganze Christentum und sein Verhältnis zur Kultur schlechterdings auf der Hoffnung steht, daß Versöhnung und Erlösung grundsätzlich zweierlei sind, und darum dann auch Versöhnung und Schöpfung. Am Wissen um die Grenze hängt das Wissen auch um die Verheißung und um das Gesetz. Dem Nicht-Wissen an diesem Punkt, das heißt dem „liberalen" und „positiven" Kulturprotestantismus gegenüber gilt es heute auf die andre Seite zu treten, und dieses, das Dritte wieder zu sehen zu versuchen. Einseitig? Nein nicht einseitig. Nicht ohne auch das Erste und das Zweite zu sehen, ohne das man das Dritte nicht sehen kann, aber heute das Dritte zu sehen und zu suchen, nicht zuletzt um des Ersten und Zweiten willen. Es gab andere Stunden als die unsrigen und es wird wieder andre geben. Unsere Stunde weist uns, wenn nicht alles täuscht, in diese Richtung. Die christliche Kirche aller Konfessionen und aller Länder hätte (ich will nur zwei große Symptome nennen) 1914—18 eine andere Haltung gewahrt und sie hätte 1925 zu Stockholm ein anderes Wort gefunden, wenn sie nicht krank wäre. Sie wird nicht gesund werden, es sei denn, sie wage es wieder, sich ganz auf die Hoffnung zu stellen, auf die sie gegründet ist. Oder sagen wir besser: Es sei denn, der Herr erleuchte sein Angesicht über uns und sei uns gnädig, daß sein Wort uns wieder erreiche in seiner Vollkraft: als das Wort des ewigen Gottes.

Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? [1])

Von

Rudolf Bultmann

Das Buch des Heidelberger Neutestamentlers Martin Dibelius, mit dem sich die folgenden Ausführungen beschäftigen, ist eine der bedeutsamsten Erscheinungen dieser Jahre. Symptomatisch ist es schon durch die Art, wie der Verfasser seine große Gelehrsamkeit, seinen Scharfsinn und seine Kombinationsgabe, die ihn als Fachgelehrten auszeichnen, mit modernster Geistigkeit verbindet, und wie er seine gelehrte Arbeit in den Dienst praktisch-religiösen, ja kirchlichen Interesses stellt. Es ist in der Tat lehrreich, wie dies schon geschehen[2]), sein Buch neben Harnacks „Wesen des Christentums" zu stellen. Beide Bücher sind typisch für bestimmte Stadien der Theologie, und die veränderte Situation gegenüber 1899/1900, dem Winter-Semester jener Harnackschen Vorlesungen über das Wesen des Christentums, kommt schon im Titel des Dibeliusschen Buches, in der Antithese „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion" zum Ausdruck.

Mit der Unterscheidung zwischen Geschichte und Übergeschichte knüpft der Verfasser in gewisser Weise über eine mehr als hundertjährige Entwicklung hinüber an die Tradition des Rationalismus an. Dieser hatte — innerhalb der Theologie — sein pietätvolles Verhältnis zur urchristlichen Überlieferung eben mittels jener Unterscheidung zu rechtfertigen gesucht, einer Unterscheidung, deren Wurzeln übrigens viel tiefer in der Geistesgeschichte des Abendlandes liegen. Die Hegelsche Geschichtsphilosophie und ihre Anwendung auf die christliche Überlieferung bei F. C. Baur bedeutete einen großartigen Versuch, die Unterscheidung von Geschichte und Übergeschichte zu überwinden, aus der Erkenntnis heraus, daß jene Unterscheidung die Geschichte in Wahrheit zu einem sinnlosen Spiel macht.

[1]) Martin Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1925. 173 S.

[2]) Rade in der Christlichen Welt 1925, Sp. 859.

Denn das Zeitlos-Ewige, das „Übergeschichtliche“ (die ewigen Vernunftwahrheiten im Sinn des Rationalismus) bedarf der Geschichte nicht, noch bedarf das Individuum hier der Geschichte, da es seine eigentliche Existenz im Übergeschichtlichen hat und damit die Möglichkeit, das Zeitlos-Ewige jederzeit in sich zu ergreifen. Und das Zufällig-Geschichtliche ist hier als das Zufällige auch das Sinnlose, das auch (nachdem es überhaupt vom „Übergeschichtlichen“ geschieden ist) dadurch keinen Sinn erhielte, daß es etwa in einem als gesetzlich zu verstehenden Kausalzusammenhang gesehen würde. Die Hegelsche bzw. Baursche Geschichtsbetrachtung weiß vielmehr, daß die menschliche Existenz nur als zeitlich-geschichtliche wirklich ist, daß es ewige Vernunftwahrheiten nur als geschichtliche Wahrheiten gibt, und sie will dem Zufällig-Geschichtlichen seine ganze Würde, als dem wirklichen Leben des Menschen, zurückgeben. Wie weit oder wie wenig das infolge der zugrunde liegenden idealistischen Voraussetzungen erreicht wurde, ist eine andere Frage. Jedenfalls ist es von Wert, Baurs Auseinandersetzung mit Uhlhorn zu lesen, der ihm vorgeworfen hatte, Baur erblicke in der Geschichte nur Allgemeines, einen ideellen Prozeß, in welchem das Besondere, das Individuelle und Persönliche ohne alle Bedeutung sei. Gerade das will Baur nicht, und er erwidert, „daß die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Nationen und Individuen das konkrete Leben der Geschichte ausmacht, jedoch freilich nur mit der wesentlichen Bestimmung, daß das Eine für sich so einseitig wäre als das Andere, daß das Besondere ebensowenig ohne das Allgemeine als das Allgemeine ohne das Besondere sein kann, daß somit, weil über dem einen der beiden wesentlich zusammengehörigen Faktoren nie der andere übersehen werden darf, immer auch das Mannigfaltige als ein zur Einheit Verbundenes und das Besondere in seiner Unterordnung unter das Allgemeine gedacht werden muß[1])“.

Die Hegel-Baursche Fragestellung ist in der Geschichtsforschung der folgenden Generation nicht lebendig geblieben; diese hat ihre Aufgabe wesentlich in der möglichst vollständigen Erfassung des Kausalzusammenhangs der geschichtlichen Entwicklung gesehen und hat es dabei zu bewundernswerten Leistungen in der Sammlung des Stoffs und in der Analyse des Materials gebracht. Ich rede hier nicht von einzelnen Profan- und Kirchenhistorikern, bei denen jene Tradition lebendig blieb, sondern beschränke mich auf die Erforschung des Urchristentums. Sie war vom Gedanken der Entwicklung, vom Gedanken

[1]) F. C. Baur, Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. 2. Aufl. 1860, S. 4 f.

der kausalen Gesetzlichkeit des geschichtlichen Geschehens beherrscht, und sie glaubte in der so verstandenen Geschichte direkt die Offenbarung Gottes zu sehen, wobei etwa die hervorragenden „Persönlichkeiten" und „religiösen Heroen", in denen man ein unableitbares Irrationales konstatierte, als besonders deutliche Offenbarungs-Erscheinungen galten. Es ist nun sehr verständlich, wenn ein Forscher wie Dibelius sich von dieser naiven Gleichsetzung von Geschichte und Offenbarung abwendet in der Einsicht, daß die nach historisch-kritischer Methode erforschte Geschichte „Welt" sei, daß in ihr also Gott nicht zu finden sei. Und es ist auch kein Wunder, daß er an die alte Unterscheidung von Geschichte und Übergeschichte anknüpft, so bedauerlich es freilich ist, daß er die Hegel-Baursche Geschichtsauffassung ignoriert.

Freilich glaubte er wohl, der Auseinandersetzung mit dieser nicht zu bedürfen, da für ihn das Übergeschichtliche, Überzeitliche nicht wie für den Rationalismus in Lehren, Ideen, ewigen Vernunftwahrheiten besteht. Jesus hat keine allgemeingültigen Lehren gebracht, aber das Ethos seiner Worte ist „höchst überzeitlich" (S. 54). Was aber bedeutet hier nun das Überzeitliche? denn nach diesem fragt der Verfasser und wendet sich damit ausdrücklich von der zeitgeschichtlich-psychologischen Betrachtung der letzten Generation ab. Seine Darstellung der Verkündigung Jesu soll kein psychologisierendes Leben Jesu sein (41); Jesu Worte sind nicht als bloßer Stimmungsausdruck zu erklären (54). Aber ebensowenig soll die Predigt vom Reiche Gottes als weltanschauliches Phänomen verstanden werden (40 f., vgl. 46 u. 60). Vielmehr wird nach dem überzeitlichen, über die Weltverhältnisse erhabenen Lebensgrund der Verkündigung Jesu gefragt (55).

Abgelehnt wird dabei sowohl die liberale Auffassung, daß in der einzigartigen Persönlichkeit Jesu das Wesen des Christentums, die bewegende Kraft der Geschichte liege, wie die idealistische Auffassung, daß allgemeine Ideen die Geschichte des Christentums konstituieren. Die Überwelt, die im Idealismus (der Stoa) erreicht wird, ist nur das idealisierte Menschentum (103). Die Liebe ist im Christentum keine Philanthropie, keine aus naturrechtlichen Voraussetzungen entstehende Tugend (164); der Glaube ist keine allgemeine Wahrheit (134). Aber zeitlos, überzeitlich ist der Lebensgrund (45. 55). Und wie der Grund zeitlos ist, so auch das Ziel (45), es ist eine überzeitliche Haltung (59).

Was kann es nun außer der Ratio Zeitloses geben? Fatal ist — mindestens terminologisch —, daß es mehrere Lebensgründe zu geben scheint. Die stoische Tugendlehre entstammt nicht demselben Lebensgrund wie das christliche Ethos, also offenbar einem andern,

so daß man die Wahl hat (102). Was aber erfahren wir von dem Lebensgrund, von dem das Christentum redet?

Der Mensch gewinnt die Beziehung zu diesem Lebensgrund nicht durch eine Leistung, sondern in einer *inneren Haltung* (45). Diese Haltung ist um keinen Preis Ethik (57), aber ein Ethos (57. 60), das als ein „*Sein*" bezeichnet wird, ein „innerstes Sein" (58), ein „überzeitliches" Sein (63), als ein Sein, das von Zeit und Welt unabhängig ist und in einer überzeitlichen Welt gründet (60), aus der Ewigkeit her (63), gewurzelt auf außerweltlichem Grunde (65). Es wird auch als „*neues Sein*" bezeichnet (63. 69. 96). Es ist ein „Letztes, Innerstes, für das es keinen adäquaten Ausdruck gibt" (60). Worte können es nur andeuten und ahnen lassen (60, vgl. 153); deshalb kann die Theologie, wenn sie nicht fromme Gemütszustände darstellen will, nur indirekt, andeutend, etwa in Paradoxien wie Kierkegaard davon reden (88). Oder die Kunst redet davon, denn ihr Quellgrund ist das Hintersinnliche, das Chaos göttlicher und dämonischer Kräfte (8). Und wie die Kunst reden Kultus und Liturgie davon in Symbolen (88). Auch Wort und Tat des religiösen Menschen haben nur symbolhafte Wirklichkeit (63 vgl. 66). Nur symbolhaft und ausstrahlend kann man das neue Sein kundtun (100); nicht im Menschenwort sagbar, sondern nur im Symbol sichtbar ist das Heilige (142 vgl. 144).

Man sieht schon deutlicher, woran man ist, wenn der Lebensgrund als „*zeugender Grund*" bezeichnet wird (64), wenn das neue Sein das „*schöpferische Sein*" (63), das „schöpferische Leben" (64) heißt. Der Name gilt gleich (64); aber das „*Unmittelbare*" im Kinde ist ein Bild des neuen Seins; denn die Art des Kindes ist „schöpferisch", weil sie „unbedingt" ist (64). Aus dem Grund des „Schöpferisch-Unbewußten" geht das neue Sein hervor (102), und es muß im einzelnen selbständig und schöpferisch zur Bearbeitung des Lebens ausgestaltet werden (163). Am weitesten gehen einige Sätze S. 100: „Das Christentum unterscheidet sich vom Judentum dadurch, daß das Offenbarte nicht ein Sollen, sondern ein Sein ist. Ein Stück Geschichte, ein menschliches Personleben, das dadurch urbildlichen Gehalt bekommt, hat dieses Sein kundgemacht, und zwar so, wie man alles Tiefste nur kundmachen kann, symbolhaft andeutend und ausstrahlend, so daß dem Christus-Gläubigen nicht schlichte Nachbildung, sondern schöpferische Neuzeugung auferlegt ist. Dem Juden ist die Offenbarung in einem Buch als klarer eindeutiger Gotteswille gegeben, so daß ‚Glaube' ihm die fromme Lebenshaltung im Sinne jenes Sollens ausdrückt; dem Christen aber bedeutet dasselbe Wort jene

schöpferische Rezeptivität." O ihr glücklichen Juden! möchte man rufen. Denn wir wären doch wirklich ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων, wenn uns wirklich schöpferische Neuzeugung auferlegt wäre.

Aber nach diesem Maßstabe wird nun das Christentum und das Neue Testament interpretiert. Hinter allen „Richtungen" liegt die „religiöse Urproduktion" (131); im Evangelium wirkt sich ein Strom Leben aus (37). Die „Genialität" des Paulus liegt in seiner „schöpferischen religiösen Kraft" (99). So wirkten in Jesus „schöpferische Kräfte", und er war eine „Kraftquelle Gottes unter dem Volk" (44). Nicht was er sagt und tut ist die Hauptsache, sondern was er in bezug auf das Reich Gottes „meint" (44). Wenn Jesus angegriffen wird und antwortet, so „will" er nichts, sondern „gibt einfach der Kraft Raum, die aus ihm hervorbricht" (47). Denn „es kommt einzig darauf an, die Kraft, die aus der Nähe des Reiches, d. h. der Ewigkeit stammt, hinüberfluten zu lassen auf viele, damit sie sich in letzter Stunde auf des Reiches, d. h. auf Gottes Ankunft rüsten" (47). „Die Sache Jesu wirkt sich aus, ohne daß er und seine Jünger treiben und organisieren; es soll gar nichts gebaut oder geschaffen werden; das Wirken Jesu bedeutet, daß Menschen von der Wirklichkeit des Reiches erfaßt, daß Flammen entzündet, daß Kräfte übertragen werden" (49). In den Heilungen Jesu treten Kräfte zutage, die seit alten Zeiten der messianischen Epoche zugedichtet wurden; er läßt die Kräfte überströmen, die ihm aus der künftigen Welt zugekommen sind (52 f.).

Aber weiter! Das neue Sein, das aus dem tiefsten Lebensgrunde bricht, ist in Affekten und Impulsen da (63). Es ist doch eine menschliche Haltung, nämlich innere Haltung, inneres Leben, das gleichartiges inneres Leben in anderen spürt (96). Glaube ist die „affektvolle Beziehung zu irgendeinem Gut, das über der Ebene des Erkennens und Beweisens liegt" (13); Religion ist die „affektvolle Beziehung zu einer Überwelt" (21). Mit der „Offenbarung" ist eine „affektvolle Überwertigkeit" gegeben (22), wie denn der Zweck der Gleichnisse Jesu wesentlich die Erregung von Affekten ist (57). „Was den Hörer Jesu erfüllt, ist also nicht eine neue Weltanschauung, ein neuer Grundsatz, eine neu aufgetauchte Weisheit, sondern es ist der von der überwältigenden Nähe Gottes ausgelöste Affekt, der nun auch andere Affekte umbiegt, veredelt oder erweitert" (60). Der Glaube kommt „nie ohne Affekt, ohne Sehnsucht aus einer Not heraus" zustande und hat deshalb nicht Überwindung, sondern Veredelung der Affekte zur Folge (103). Wer das neue Sein hat ist der „Religiöse" (96), der in religiöser Produktivität (97) steht. Denn das innere Leben kann gestaltet und ausgestrahlt werden (95). Der Affekt „strahlt seine

Kraft gewissermaßen über die Einzelpersönlichkeit hinaus auf beliebige andere aus, die gerade vorhanden, die gerade bedürftig sind, die Nächsten. Im Bewußtsein des Erlösten ist die Intuition zur Hilfe gegeben, und zwar als starker unmittelbar empfundener Affekt. Wo es zu diesem Affekt nicht kommt, da ist das Erlösungsbewußtsein matt und flau" (164). In dieser Hinsicht ist der Affekt die Liebe; das Wesen der christlichen Liebe ist eben Affekt (164 f.). Sie bricht aus dem neuen Lebensgrunde hervor (61). Wie Jesu Hörer nicht von ihm gelernt, sondern ihr eigenes Sein an dem Jesu entzündet haben (63), wie sie in ihm die neue Welt „spürten" (84) und ihnen so innere Kräfte mitgeteilt wurden (80), so strahlt ihre Kraft auf andere aus (164). Das Innewerden des neuen Seins an Jesus machte aus den Jüngern die im „numinosen" Sinne Gläubigen, und die Wirklichkeit des neuen Seins erzwang den Osterglauben (85). So ist Jesus der „Heilige", dessen Verhältnis zu den Seinen ein „numinoses" ist (77).

Der Glaube muß sich dementsprechend eine fatale Umdeutung gefallen lassen. Er ist Affekt, Erlösungsbewußtsein (164), während doch christlich nur vom Glauben an die Erlösung geredet werden kann, die als solche in keiner Zuständlichkeit des menschlichen Seins vorhanden ist. Würde der Verfasser den Begriff „Welt" konsequent im christlichen Sinne verstehen, so wäre sein Satz ganz richtig, daß seit dem Erscheinen des Evangeliums in der Welt „diese Welt nicht mehr völlig ‚Welt' sein" kann, „weil als dauerndes Moment der Unruhe, des Andersseinmüssens der Hinweis auf die Wirklichkeit Gottes vorhanden ist" (65). Dann aber könnte der Glaube kein Affekt und kein „religiöser Vorgang" (132) sein. Vielmehr zeigt diese Formulierung, daß der Verfasser gar nicht vom Glauben redet, sondern von glaubenden Subjekten, die der Betrachtung unterworfen, also von außen gesehen sind. Daß dann die Irrationalität des religiösen Vorgangs behauptet wird, rettet den Glaubenscharakter nicht, sondern ist eine völlig gleichgültige Feststellung für den, dem an der Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des religiösen Lebens nichts liegt, und der allein Anlaß hat von der Unbegreiflichkeit der offenbaren Gnade Gottes zu reden. Hier allein darf im Christentum vom Irrationalen die Rede sein, wenn überhaupt der fatale Ausdruck weiter mitgeschleppt werden soll; in Wahrheit hat er gar keinen Sinn, denn im rationalen Sinne unbegreiflich ist im Christentum gar nichts.

Es scheint nun aber, daß das neue Sein, die innere Haltung, der Affekt des Glaubens noch etwas bestimmter gefaßt wird. Wie nämlich der Glaube als affektvolle Beziehung zu einem „Gut" bezeichnet war (13), so erscheint er anderwärts als Wertgefühl. Der Glaube

wagt es, „den ‚geglaubten' höchsten Wert in eine ungewisse Zukunft hinausleuchten zu lassen" (30). In der Religion handelt es sich nicht um Probleme des Weltbildes, sondern um die wahren Wertfragen der Menschheit (46). Nur an der Wirklichkeit seiner Wertwelt ist der Glaube interessiert (97). Die Christen eint der innere Besitz einer „Wertwelt, die nicht von dieser Welt ist, an deren Maßen sie die Entscheidungen ihres Lebens gewinnen, von der sie sich aber auch im Alltagsdasein bestimmt fühlen und zu der als Absolutem aufzublicken ihnen Erhebung über alle Relativitäten ihrer Existenz bedeutet" (95). Jedes sakramentale Erleben im Christentum ist von der „Wertwirklichkeit" bedingt, die letztlich von den Kräften des ‚neuen Seins' geschaffen ist" (101). Das Evangelium bedeutet eine neue Wertordnung, deren höchster Wert eben das neue Sein ist (167). So hat denn auch die auf das Übergeschichtliche gerichtete Betrachtung des Verfassers nicht das Ziel, die Wirklichkeit zu erkennen, sondern das andere: höchster Werte inne zu werden (170). Sieht man von der mindestens terminologisch peinlichen Antithese: Wirklichkeit — Wertwelt, ab, so hat der Verfasser ja mit vollem Recht betont, daß der Glaube nicht an einem Weltbild interessiert ist, aber er scheint sich doch darüber zu täuschen, daß auch die Anschauung von einer Wertordnung ein Stück Weltanschauung ist.

Wenn für den Verfasser das neue Sein innerhalb einer Wertordnung steht, so überrascht es nicht, daß er von einer *prärelig iösen Stufe* reden kann und es als die Frage der Gegenwart bezeichnet, ob wir aus der prärelig iösen in eine schöpferisch religiöse Zeit gelangen werden (145). Solche prärelig iöse Kraft hat z. B. die Geschlechtsliebe (157 f.). „Wenn durch die Liebe auch in dem kalten Rechner ein Empfindungsleben, auch in dem trockenen Philister ein poetisches Gefühl geweckt wird, so ist es offenbar, daß der Mensch über die Schranken seines Daseins hinausgehoben wird zum ahnenden Erfassen stärkeren und höheren Lebens als er sonst kennt — und diese Ahnung, die gewiß noch nicht religiös ist, darf doch als ein Vorstadium des wirklich von göttlichem Hauch bewegten religiösen Zustandes gelten." Denn im Liebeserlebnis erfaßt der Mensch „seinen Zustand als den einer glückseligen Abhängigkeit von einer Macht, die letzte kosmische Gewalt hat, von der er sich aber persönlich erfaßt weiß und der er sich dankbar fügt. Dieses Abhängigkeitsgefühl, das aus eigenem Erleben stammt, aber kosmische Weite besitzt, darf als eine Vorstufe des neuen Seins gelten, das Jesus durch das Evangelium schaffen will" (158). Als ob im Liebeserlebnis nicht auch alle Teufel losgelassen sein könnten! Vom Blickpunkt des Verfassers aus aber ist es sachge-

mäß, zu sagen, daß auch in den Selbständigkeitsbestrebungen der Arbeiter ein Wertbewußtsein entwickelt wird, das präreligiöse Bedeutung hat (168).

Nach allem überrascht es, daß im Christentum nicht die bloße Berührung mit einem Göttlichen das Wesentliche des Heils sei, sondern die *inhaltliche Bestimmtheit dieses Göttlichen* (101). Man hofft, hier weiter zu kommen, besonders wenn es heißt, daß diese Bestimmtheit *in einer Geschichte gegeben sei*. Aber wie versteht der Verfasser das? Sie „ist gegeben in einer Geschichte — im weitesten Sinn des Wortes genommen, so daß nicht nur die Ereignisse der klassischen Zeit, sondern auch die Produktion von gleichgestimmten Gedanken und Legenden als Daten der Geistesgeschichte mit eingeschlossen werden" (101). Was ist damit gesagt? Dies, daß der eigentümliche Charakter der christlichen Gotteserfahrung aus der Betrachtung der Geschichte des Christentums in der Welt ablesbar ist; d. h. das Christentum ist als eine geschichtliche Individualität neben anderen aufgefaßt; die christliche Gotteserfahrung also als ein geschichtliches Phänomen in diesem Sinne genommen. In der Tat sollen ja zum „Wesen des Christentums" (hier trifft der Verfasser mit Harnack zusammen!) auch „die Entfaltungen, Abwandlungen und Bereicherungen seines ursprünglichen Besitzes" gehören, „die im Lauf seiner Geschichte irgendwie richtunggebend geworden sind" (31 f.). Von dieser Anschauung aus wird denn auch die These, daß das Christentum nicht vom Boden der Geschichte losgerissen werden kann, nur damit bewiesen, daß sich die Geschichte Jesu nicht in Mythos auflösen läßt (13 f.)! — Aber die Frage nach der eigenartigen Bestimmtheit des Göttlichen im Christentum mußte nach den Voraussetzungen des Verfassers doch wohl eine Frage nach dem Charakter des Übergeschichtlichen sein; und „die Wahrnehmung des Übergeschichtlichen, d. h. des hinter den relativen Erscheinungen stehenden Unbedingten, vollzieht sich auf einer völlig anderen Ebene als die Erkenntnis des Geschichtlichen" (170). Inwiefern ist also die inhaltliche Bestimmtheit des Göttlichen in der Geschichte gegeben? Hier verstehe ich den Verfasser nicht. Ebensowenig verstehe ich, daß die Wahrnehmung der höchsten Werte „verbreitet und fortgepflanzt werden kann auch ohne historisches Verständnis der Tatsachen", und „daß doch die jedem Zeitalter nötige Erneuerung dieser Wahrnehmung" nicht möglich ist „ohne Erkenntnis der Vorgänge", die durch unbefangenste geschichtliche Forschung erarbeitet wird; denn nur „das Verständnis des geschichtlichen Lebens in seiner ganzen Breite", leiste der Wertbetrachtung den Dienst, den sie verlangen könne, wenn sich ihr der ganze Umfang des Über-

geschichtlichen erschließen soll (170). Also nicht ohne Erkenntnis der Vorgänge, aber wohl auch ohne historisches Verständnis der Tatsachen, — wie ist das zu verstehen? Und inwiefern stellt erst die Verbindung gewirkter und gedeuteter Geschichte die christliche Botschaft dar (33)? Mir scheint, daß die Geschichte in ihrer eigentlichen Bedeutung als wirkliches Geschehen ausgeschaltet ist, wenn es heißt: „Immerhin war es doch ein Stück Geschichte — wenn auch ein übergeschichtlich transponiertes und sozusagen mit dem entgegengesetzten Vorzeichen versehenes — aus dessen irrationaler Deutung, aus dessen Erhellung durch das Licht einer anderen Welt der Glaube emporwuchs" (13). Und wie ist der Satz zu verstehen: „Denn bevor wir daran gehen dürfen, in Kraft jenes Glaubens (des Osterglaubens) und dieses Geistes (des Pfingstgeistes) nun auch das geschichtliche Leben übergeschichtlich zu werten, in das unser eigenes Dasein verstrickt ist, müssen wir fragen: war jene Deutung richtig?" (14). Also vor dem Glauben steht die kritische Frage: war jene Deutung richtig? eine Frage, die im Zusammenhang der Gedanken des Verfassers offenbar nur beantwortet werden kann mittels der Scheidung von Geschichte und Übergeschichte in bezug auf Jesus und die Geschichte des Christentums. Wir sollen also zuerst kritisch die Geschichtsdeutung anderer analysieren, um dann unser eigenes geschichtliches Dasein übergeschichtlich zu werten in der Kraft des Glaubens? Das wäre doch ein seltsames Unternehmen, dem eigenen Glauben auf die Füße zu helfen!

Nein! *Die Geschichte hat hier völlig ihre Bedeutung verloren.* „An die Stelle des alten Wunderglaubens ist für unser religiöses Leben das Erfassen des Irrationalen, des ‚ganz Anderen' des Göttlichen getreten, das uns als Möglichkeit in jedem Geschehen nahe tritt, als wirkliche Erfüllung dem einen hier, dem andern da geschenkt wird, im Anschluß an Überlieferung oder frei von ihr, jedenfalls aber ohne daß wir Gesetz und Regel anzugeben wüßten" (51). Was „*Offenbarung*" heißt, müßte es doch sein, was uns Gott erschließt. Für den Verfasser aber besteht „Offenbarung" darin, daß die Schöpferkraft der Religion, das ‚ganz Andersartige' mit jeder großen und lebendigen religiösen Zeugung in die Welt hereinbricht (22). In der Geschichte wird dann solche Offenbarung zur *Überlieferung* (23). Es ist aber doch wohl klar, daß wenn die Geschichte selbst als Offenbarung entscheidende Bedeutung hat, auch die Überlieferung sie hat; denn in ihr allein ist die Geschichte lebendig, freilich nicht in dem aus der als „Quelle" gewerteten Überlieferung rekonstruierten Geschichtsbild der Wissenschaft. Den Anschluß an die Überlieferung aber hält der Verfasser, wie wir sahen, nicht für notwendig;

damit aber ist in Wahrheit die Geschichte ausgeschaltet. Daß das „Wort" nicht aus Buchstaben, sondern aus Gottesgeist bestehe, ist keine klärende Antithese. Denn redet man im Ernst von Offenbarung in der Geschichte, so gehören allerdings die Buchstaben dazu, und mit dem Strom des geschichtlichen Lebens (97), der doch nur der große Relationszusammenhang von lauter Bedingtheiten ist, ist uns nicht geholfen. So gerät das „neue Sein" einfach in den Zusammenhang der geschichtlichen Relativitäten hinein, wie denn der Verfasser es auch unbefangen als erklärenden Faktor historischer Phänomene verwertet: „die Wirklichkeit des neuen Seins erzwang den Osterglauben" (85).

Habe ich bisher überwiegend referierend geredet, so habe ich doch meine kritische Haltung gegenüber Dibelius zum Ausdruck gebracht. Um so mehr möchte ich betonen, daß ich nicht nur seine Fragestellung dankbar begrüße, sondern auch weithin mit ihm einig bin, wo er selbst Kritik an üblichen zeitgeschichtlich-psychologischen und moralistischen Betrachtungsweisen übt. Ich könnte mir denken, daß unsere Einmütigkeit auch im Positiven viel weiter geht, als es den Anschein hat. Ich meine aber, daß seine Begriffe schlechterdings nicht geeignet sind, das zum Ausdruck zu bringen, was ihm vielleicht vorschwebt, daß er mit ihnen vielmehr gerade in den Relativismus und Psychologismus hineingerät, aus dem er offenbar heraus will. Ich bin auch der Meinung, daß gar nicht so sehr er selbst als vielmehr unsere verworrene theologische Lage, der Mangel an einer echten theologischen Begriffsbildung, die Verantwortung dafür trägt. Habe ich bisher Darstellung und Kritik um den Begriff des „neuen Seins" konzentriert, so knüpfe ich das folgende an den damit korrespondierenden *Begriff der „Welt"* an.

Daß die Religion, weil sie nicht Gott ist, ein Stück Welt ist, ist vom Verfasser gleich zu Anfang deutlich gesagt (1), und ausgezeichnet ist seine Polemik gegen die übliche Apologetik, die statt des eigentlichen Sinns der Religion ein überaltertes Weltverhältnis festhalten will (24—28). Nicht ebenso deutlich ist, inwiefern die Religion ein „Gott zugewandtes Stück Welt" sei (1), das der übrigen Welt gegenüber eine besondere Stellung einnimmt. Ursprünglich ist die Religion ja nach der Anschauung des Verfassers in jenen Offenbarungsmomenten da, in denen sie schöpferisch zeugend als fremder Gast in die Welt eintritt, vom Standpunkt der Welt aus als Monomanie sich darstellend (22). Ursprüngliche Religion ist demgemäß weltfremd und weltflüchtig. Aber das eben heißt ihre Gott zugewandte Seite, nach der andern Seite wirkt sie in die Welt, gewinnt ein Weltverhältnis und muß es gewinnen, wie die Geschichte der großen Religionen zeigt (15—25).

*

Aus der Verbindung von ursprünglichen und nicht ursprünglichen Elementen bestehen die Weltreligionen (17). Im tiefsten Wesen hat die Religion kein Weltverhältnis (20); denn in jenem Affekt, der die Beziehung zum Überweltlichen bedeutet, kann sich kein Drittes (eben die Welt) zwischen die Überwelt und den Menschen eindrängen (21), was durch Rilkes Verse beschrieben wird:

„Du bist der zweite seiner Einsamkeit,
die ruhige Mitte seinen Monologen;
und jeder Kreis, um dich gezogen,
spannt ihm den Zirkel aus der Zeit."

Nun ist es gewiß richtig, daß die Religion ein Weltverhältnis gewinnen muß, und die Begründung, die der Verfasser indirekt dafür gibt durch das Bewußtsein der Verantwortung und Verpflichtung, das ihm die Feder führt, ist überzeugender als die Ausführungen darüber, daß die Masse der Anhänger, die zuwachsenden Kinder von selbst ein solches Weltverhältnis herbeiführen, und daß der Stoß in die Tiefe und die wirkende Kraft in die Breite ein Weltverhältnis bedingen (22 f.). In solcher Begründung zeigt sich doch nur, daß die Religion von vornherein als Weltphänomen genommen ist. Denn im Ernste genommen würde ja jenes Offenbarungserlebnis (21) überhaupt kein Weltverhältnis gestatten und nicht die Möglichkeit dafür bieten, weil es überhaupt nicht traditionsbildend in den Gang der Geschichte eintreten kann, sondern an isolierte Momente gebunden ist. Wenn sich an solche Erlebnisse Kirchenbildung auf dem genannten Wege anschließt, so ist es ja gar nicht mehr die ursprüngliche Religion, die ein Weltverhältnis gewinnt; diese kann gar nicht als Subjekt der geschichtlichen Entwicklung genannt und gedacht werden, weil sie überhaupt gar nicht mehr da ist.

Ferner sieht der Verfasser ganz richtig, daß alle religiösen bzw. christlichen Institutionen „Welt" sind: Kirche, christliche Wohltätigkeit, ja Ethik überhaupt. Es ist nur zu beklagen, daß er hier nicht radikal denkt. Sieht er denn nicht, daß das, was er ursprüngliche Religion nennt, auch ein Stück Welt ist? und mag es „Gott zugewandte Welt" sein, es bleibt Welt und als solche mit dem ganzen Fluche des Weltseins, der Gottferne behaftet! Welch absurde Vorstellung, daß zwischen Gott und Mensch die Welt als Drittes treten könne bzw. nicht solle (21); als ob nicht eben er, der Mensch, Welt sei! Was im Neuen Testament, im Christentum „Welt" heißt, wird ja gerade durch den Menschen konstituiert. Die affektvolle Beziehung zur Überwelt hat doch der Mensch! von seinem Affekt ist die Rede. Es ist also eine Vermenschlichung und Verweltlichung Gottes, wie der Verfasser vom

Lebensgrund, vom neuen Sein usw. redet; der Lebensgrund ist in der Tat ein kosmischer, ein weltlicher. Es ist schon bezeichnend, daß nach der Darstellung des Verfassers die „Welt" etwas ist, was sekundär in die christliche Gemeinschaft eingedrungen ist (30. 98). Als ob das Behaftetsein von Welt in einem Sinne, wie er hier einzig zur Debatte stehen kann, sich an der „Verweltlichung" der christlichen Literatur nachweisen ließe! Daran wird nur deutlich, daß für den Verfasser „Welt" in Wahrheit gleich Kultur ist, und damit gerät das Ursprüngliche in die gefährliche Nähe Rousseauscher, romantischer Natürlichkeit.

In der Tat: der Verfasser ist *Romantiker*, nur daß seiner Romantik ein wenig moderne Wertphilosophie beigemischt ist. Wie das Liebeserlebnis seinen präreligiösen Charakter dadurch erhält, daß es die Abhängigkeit von einer kosmischen Macht empfinden läßt (158), so heißt Gott der „Weltgrund", der in Jesus Person ward (90), und aller Dualismus löst sich für den Frommen in eine letzte Einheit auf, „da ihm alle Bewegtheit des geistigen Lebens auf Gott zurück und letztlich wieder zu Gott hinweist" (87). Deshalb ist das Symbol, zumal das künstlerische und kultische, der angemessene Ausdruck für das Unsagbare (88). Völlig romantisch wird „das Ineinander von Abhängigkeit und Freiheit, von Krisis und Neuschöpfung, das mit dem christlichen Evangelium gegeben ist", charakterisiert als die „innere Bewegtheit" des Menschen (172). Charakteristisch ist auch, daß der „willenhafte Trieb" zu „einem Volldasein" in der Jugendbewegung anerkannt wird im Gegensatz zur zweckvollen Bewußtheit eines mechanisierten und spezialisierten Daseins (3—5). Dabei hat der Verfasser nur die Antithese von Trieb und Zweck im Auge. Und wenn er auch weiß, daß die Jugendbewegung es nur zu einem geschichtlichen Ergebnis bringen kann, wenn ihre Kräfte „in die Welt zurückfluten", wenn sie es zur Gestaltung des öffentlichen Lebens bringt, — und wenn er auch sieht, daß Dauer nur durch Verbindung mit den sich wandelnden Mächten der Geschichte zu gewinnen ist (6 f.), so fehlen hier doch die notwendigen Begriffe der Autorität und des Gehorsams, in denen allein die Möglichkeit eines geschichtlichen Lebens begriffen werden kann, und zwar deshalb, weil mit ihnen keine so allgemeinen Ziele gegeben sind wie: die Welt von der Sklaverei des Betriebes zu befreien, sondern konkrete Aufgaben. Ein rein formales Ideal wie ein jugendliches Volldasein ist Romantik. Und es wäre zu sagen, daß die Jugendbewegung so lange fruchtlos bleibt, als sie die Scheu vor konkreter Aufgabenstellung nicht überwindet. Die Erfahrung zeigt denn auch deutlich, daß die Jugendbewegung dort eine gewisse Macht wird, wo sie für konkrete Aufgaben, seien es nationalistische, kirchlich-katho-

lische oder proletarische, gewonnen wird. Die Welt durchdringen und erobern (9) kann man nicht mit einem formalen Ideal, sondern nur, wenn man sich für konkrete Sachen einsetzt, weil man konkrete Autoritäten kennt und nicht im Trieb, sondern im Gehorsam handelt.

Es ist konsequent gedacht, daß die Eschatologie nicht vom Weltende, sondern vom Weltziel handle (95), daß das Reich Gottes ein Zustand sei (38). Das eigentümliche Verhältnis von Geschichte und Übergeschichte in der Darstellung des Verfassers wird begreiflich; denn mit diesem Gegensatz ist es doch nicht so ernst, wenn Gott der letzte Daseinsgrund ist, und wenn man von einem Stück Geschichte (so wie der Verfasser Geschichte versteht) zu Gott vordringen kann (15). *Das Christentum ist ein Weltphänomen.* Das ist ja zweifellos richtig; nur ist es vom Verfasser nicht richtig gesagt, da für ihn das Christentum auch die direkte Beziehung zur Überwelt einschließt, so daß nun auch der Glaube, und zwar in seinem Sinn als göttliche Schöpfung, zum Weltphänomen wird und es also als eine *ganz sachgemäße* Tatsache erscheint, *daß* das Christentum ein Weltphänomen ist, während doch seine Botschaft ein Gericht für die Welt sein will. Für den Verfasser aber kann die religionswissenschaftliche Selbsterkenntnis als ein positiver Gewinn der modernen Entwicklung gelten: „erst als das Christentum in völliger Freiheit nach den in der Welt des geistigen Lebens geltenden Methoden untersucht und analysiert war, konnte es in dieser Welt des geistigen Lebens, die keiner kirchlichen Bindung mehr unterlag, Ansprüche erheben“ (27). Die wissenschaftliche Theologie hat durch das von ihr entworfene Geschichtsbild das Christentum indirekt gefördert, „sofern sie seine Stellung im Ganzen der geistigen Kultur neu gegründet und gefestigt hat“ (94). Das Christentum ist eben ein religiöser Typus, in den man sich einfühlen kann (97).

Gewiß hat man sich dieses alles sagen zu lassen, aber doch nur, um die Weltlichkeit alles Menschlichen einzugestehen und zu verstehen, daß die christliche Botschaft gerade diese Menschlichkeit negiert. Aber der Verfasser sieht das rechte Verhältnis von Christentum und Welt als *Synthese*, wie sie in Schleiermacher vorbildlich vollzogen ist (26). Und nach seiner Meinung hatte der Protestantismus die Aufgabe, der kirchlich nicht mehr gebundenen Kultur den „zentralen Lebensglauben im Sinne des Christentums“ zu geben (25). Freilich das galt gegenüber der Kultur des Idealismus; es gilt nicht mehr gegenüber der Kultur der Mechanisierung und Spezialisierung. Ihr gegenüber handelt es sich gar nicht darum, „eine neue geistige Lebenswelt durch einen sie nährenden und tragenden Glauben zu einen; an die Stelle

der geistigen Lebenswelt (des Idealismus) war etwas völlig anderes getreten, das solchen Zusammenhalt schon durch sein eigenes Wesen verneinte und ein Lebenszentrum in jenem Sinn überhaupt nicht haben konnte" (26). Der Satz ist charakteristisch für den Weltbegriff des Verfassers; aber ist am christlichen Weltbegriff gemessen die Kultur des Idealismus etwa weniger „Welt" als die Gegenwart? Da überrascht es nicht, wenn der Verfasser es als die Frage der Gegenwart bezeichnet, ob eine erneute Weltwerdung der christlichen Botschaft die innere Geschichte dieser Zeit zu lenken vermag, indem sie ihr die Mitte gibt, deren sie bedarf (171). Was es aber nun heißt, daß jeder Christ die Verantwortung trägt, wie die Motive des Evangeliums in „Welt" umzusetzen seien (166. 172), bleibt dann ganz blaß.

Dibelius sieht ja sehr richtig, daß das einst erwartete *Reich Gottes* nicht ein Zustand politischer oder religiöser, irdischer oder transzendenter, weltlicher oder geistlicher Art ist (37), und daß der eigentliche Sinn der Reichspredigt Jesu nicht in der Erwartung kosmischer Katastrophen liegt, daß ihr eigentlicher Sinn vielmehr von weltanschaulichen Vorstellungen frei sei (39—41). Vortrefflich ist die Formulierung, daß die Reichspredigt den Menschen vor das „ungeheure Entweder-Oder stellt, das mit jüdischer Terminologie ‚Rettung-Gericht' benannt wird" (42). „Nun wird mit der Wirklichkeit Gottes unbedingter Ernst gemacht; heute oder morgen, so heißt es, wird Gott in diesem Leben drin stehen; was wird mit dir?" (64). Es handelt sich um „die Gegenüberstellung von Menschenseele, Menschenleben, Menschengeschick mit der Wirklichkeit Gottes, das Messen aller menschlichen Dinge mit seinem Maß, das Gericht über die Zeit durch die Ewigkeit" (65).

Aber die Formulierung, als gelte es Geschichtliches und Übergeschichtliches zu scheiden, verführt nun den Verfasser doch, das Reich Gottes in einem *Zustand* zu sehen, und zwar in dem, den er das neue Sein nennt; während doch, wo jener eschatologische Ernst wirklich ist, jeder menschliche Zustand als Welt unter dem Gericht oder unter dem Ernst steht. Es gibt für den Menschen keinen Zustand, der „von Zeit und Welt unabhängig" wäre, „weil gegründet in der überzeitlichen Welt, die wir Ewigkeit nennen" (60). Denn die Ewigkeit kann doch immer nur Zukunft sein für den Menschen, der nie ein überzeitliches und übergeschichtliches Wesen ist, sondern immer in Zeit und Geschichte steht, der also gerade in einem bestimmten Sinne immer von Zeit und Welt abhängig ist, wenn er sich unter die Zukunft Gottes eben damit stellt, daß er in Zeit und Welt seine konkreten Aufgaben ergreift und dadurch immer wieder sein der Vergangenheit und dem

Tode verfallendes Wesen (d. h. seinen Zustand, der als Zustand ja schon dem Vergehen, dem Tode verfallen ist) für die Zukunft frei macht. Der Mensch kann nie aus der Zeit herausspringen, sondern hat nur zu wählen, ob seine Gegenwart durch die Zukunft oder durch die Vergangenheit bestimmt sein soll.

Es wird dann auch deutlich, daß die Reichspredigt als eschatologische Botschaft keine Weltgestaltung fordern kann als die Herbeiführung eines neuen Zustandes, der als Zustand wieder „Welt" wäre, d. h. von Vergangenheit und Tod gezeichnete Zuständlichkeit. Aber es wird ebenso verständlich, daß die Religion (um in der Terminologie von Dibelius zu reden) ein Weltverhältnis hat. Denn es handelt sich ja um konkrete, in Zeit und Welt stehende Menschen, die in Verantwortung und Entscheidung stehen und *handeln* sollen im Gehorsam gegen Gott. Da der Verfasser dies übersieht, kann er mit den *sittlichen Weisungen Jesu* nichts Rechtes anfangen. Von dem alten Irrtum der „Interimsethik" ist er zwar frei, aber er faßt Jesu sittliche Weisungen als ein Andeuten und Ahnenlassen des „neuen Seins" in ihm, statt als Gebote, die Autorität sind und Gehorsam fordern, nämlich den Gehorsam des konkreten in einer bestimmten Zeit und Welt stehenden Menschen. Es dünkt mich seltsam, wenn Mk. 10, 9: „Was Gott zusammenfügte, soll der Mensch nicht scheiden" verstanden wird als „andeutende Umschreibung des idealen Ehezustandes" (153), wobei übrigens auch übersehen ist, daß die Ehe als ein zeitlich-geschichtliches *Geschehen* gar keinen „idealen Zustand" kennt.

Dibelius hat deshalb auch, wie schon beobachtet wurde[1]), den *Begriff des Nächsten* bei Jesus wie im Neuen Testament überhaupt nicht zu seinem Recht kommen lassen können (er ist bei ihm S. 61 nur negativ charakterisiert als jeder Bestimmung und Berechnung entkleidet), und zwar einfach deshalb nicht, weil für den im „überzeitlichen" Sein befindlichen Menschen kein echter Nächster da ist, sondern höchstens beliebige Subjekte, auf die man die Kräfte des neuen Seins überströmen lassen kann. Der Nächste aber ist der, mit dem ich in meinem konkreten geschichtlichen Sein *immer schon* verbunden bin; d. h. der Begriff des Nächsten beruht auf einer Auffassung des menschlichen Seins als eines Miteinanderseins, das von vornherein meine Existenz qualifiziert, und ohne das der „Mensch" eine Abstraktion ist. Steht der *wirkliche* Mensch in diesem Miteinandersein, so bedeutet das, daß er eine *geschichtliche* Existenz hat, und zwar eine solche mit ihren konkreten geschichtlichen Forde-

[1]) *Rade* in der Christlichen Welt 1925, Sp. 860.

rungen. Das bedeutet gewiß nicht, daß die Leistung von Gott gefordert werde, sondern das Sein (45); aber der Verfasser übersieht, daß es ein wirklich menschliches Sein nicht als Zustand gibt (auch nicht, wenn dieser als eine überzeitliche Haltung gedacht ist), sondern daß sich das Sein des Menschen in seinem Tun vollzieht.

Ich bin mit Dibelius darin ganz einig, daß das Evangelium kein „soziales" Wirken mit innerweltlichen Zwecken (48), keine „Ethik" kennt (57. 60—63. 146). Aber bei Dibelius muß das „Weltverhältnis" doch immer als ein Abfall erscheinen, weil er nicht sieht, daß das „Unbedingte" für den Menschen immer nur in seiner Jeweiligkeit, d. h. im Jetzt seiner konkreten geschichtlichen Existenz in der Zeit da ist, und weil er immer meint, nach einem überzeitlichen Sein ausschauen zu müssen (146). Der Zeitbegriff des Verfassers ist freilich ein anderer; denn nach S. 1 bedeutet für ihn die Zeitgebundenheit gar nicht die Gebundenheit an die eigene Zeit mit dem Entscheidungscharakter ihres Jetzt, sondern die Gebundenheit in den ganzen als Einheit verstandenen Zeitverlauf. Die zeitliche Bestimmtheit ist für ihn deshalb nicht eine Bestimmtheit für, sondern eine Abhängigkeit von, d. h. er interpretiert die Gegenwart nicht aus der Zukunft sondern aus der Vergangenheit, was jedenfalls das Gegenteil der christlichen Eschatologie ist. Wenn nun bei dieser Interpretation der Zeit die Beziehung der Religion zum Weltgeschehen untersucht werden soll, so ergibt sich für den Verfasser in der Tat die Konsequenz, daß eine auf die eigene Stellung beschränkte Betrachtung „das Göttliche in die Enge des eigenen Kreises hinein" ziehen würde (1), während es für die nachspürende Betrachtung des ganzen Zeitverlaufs sichtbar werden würde. Aber dabei ist von vornherein die eigene Existenz aus der Distanz gesehen und dadurch zur Vergangenheit gemacht, und die Geschichtsbetrachtung kann nun in Wahrheit nicht ein Befragen der Geschichte aus der aktuellen Gegenwart heraus werden, so sehr der Verfasser ein solches erstrebt.

Am nächsten scheint mir der Verfasser der Wahrheit in folgenden Sätzen zu kommen: „Wer unter den verschiedenartigen Zeugen christlichen Verhaltens in dem Wahn lebt, der Vollstrecker des Evangeliums schlechthin zu sein, der übersieht, wieviel „Welt" sich dem evangelischen Ethos beigesellen muß, um es zu einer wirklichen ethischen Regelung des Lebens zu machen, „Welt" im Sinn der allgemeinen Faktoren wie der das Einzelleben bedingenden — eine Zeit mit ihren Verhältnissen, ein Leben mit seinen Aufgaben, der persönliche Standort in Zeit und Leben mit seinem weiten oder engen Gesichtskreis, das Heer guter und böser Geister, das wir mit den Namen „Herkunft"

und „Umwelt“ bezeichnen: Blut, Familie, Körper; Landschaft, Volk, Schicht; Bildung, Beruf, Lebensführung. Wer möchte bei solcher Kompliziertheit der Dinge den Nächsten nur mit eigenem Maße messen und auf Grund anderen Verhaltens sein Christentum bezweifeln? Die bewegende ethische Macht der christlichen Botschaft würde uns allen deutlicher und einigender zum Bewußtsein kommen, wenn wir uns gewöhnten über diese Weltbedingtheiten hinweg, ohne die keiner von uns leben kann, nach dem letzten Hintergrund des Verhaltens zu fragen, nach den Antrieben, die dem Christen aus dem ewigen Sein zuströmen, das Jesus offenbar gemacht hat; die innere Gebundenheit an diese Antriebe, nicht ihre Umsetzung in weltbedingte Ethik ist es, die über die Christlichkeit des Verhaltens entscheidet“ (163 f.).

Hier würde ich selbst über die strömende Terminologie (die Antriebe, die aus dem ewigen Sein zuströmen!) hinwegsehen können; denn gemeint ist offenbar, worauf es ankommt. Nur ist die Sachlage gar keine komplizierte, sondern eine sehr einfache. Kompliziert erscheint sie nur, wenn man schließlich doch das „christliche Ethos“ als ein Motiv neben andern ansetzt, so daß eine Verschlingung von Motiven entsteht. Aber was der Verfasser hier gesehen und gesagt hat, sollte ihn doch weiterführen und ihn gegen seine Begriffe vom neuen Sein und von der Welt skeptisch machen.

Auch die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus (106) zeigt, wie nah der Verfasser dem Richtigen ist. Denn hier hebt er mit Recht hervor, daß sich das Christentum vom Buddhismus durch seine entschlossenere und vollere Erfassung der *Wirklichkeit* unterscheide. Die Formulierungen scheinen mir wieder nicht auszureichen. Aber richtig ist, daß der Christ die Paradoxie des Lebens und das Leid nicht als etwas flieht, jenseits dessen er sich überhaupt bringen könnte, sondern daß er die Wirklichkeit anerkennt, in der er steht, und die also sein Sein bestimmt. Er wird zwar nicht aus den Spannungen der Wirklichkeit und aus ihrer Sinnwidrigkeit auf das Dasein einer anderen Welt schließen (sonst hätte er ja die Wirklichkeit gar nicht als *Wirklichkeit* ernst genommen!). Denn diese Spannung ist ja sein eigenes menschliches Dasein, jenseits dessen nur Gott steht, der dieses sinnwidrige Leben erlöst, indem er dem Sünder vergibt. Es gibt aber nichts innerhalb dieser Spannungen, was als solches göttlich genannt werden könnte; hier wirken beim Verfasser die Gedanken eines platonisierenden Dualismus (vgl. S. 87) in seinen romantischen Pantheismus hinein.

Für den Verfasser bleibt bei seiner Auffassung die Bedeutung des

Kreuzes Christi die des Symbols, nämlich des Symbols für den „Zusammenstoß beider Welten" „in urbildlicher Reinheit und Typik" (106), wie denn für ihn der Christus-Mythos Symbol (82) oder gedeutete Geschichte (32 f.) ist. Das Kreuz drückt die Beziehung von Gott und Welt symbolhaft aus (100), d. h. in Wahrheit die Beziehung der Begriffe Gott und Welt, die in platonisierender Denkweise als ontische Beziehung erscheint (vgl. den Satz S. 64, daß Jesus nichts in der Zeit „will"!). Das heißt: der Verfasser kann, da er die eigentliche Existenz des Menschen nicht als wirklich geschichtliche, sondern als überzeitliche sieht, auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch nur als überzeitliche sehen, d. h. als zeitlose, d. h. als ein Verhältnis von Begriffen oder Substanzen. Der Gottesgedanke des Neuen Testaments lehnt gerade diesen (griechischen) Gottesbegriff ab und kennt nur eine im geschichtlichen Geschehen als dem Handeln Gottes sich vollziehende Beziehung zwischen Gott und Mensch. Das Kreuz Christi ist ihm deshalb gerade als historisches Faktum in all seiner Zweideutigkeit Handeln Gottes, nicht als gedeutete Geschichte, also nicht als Symbol für das Verhältnis von Gott und Mensch, sondern als Tat Gottes, in der sich dies Verhältnis vollzieht. Als zeitliche Ereignisse kennt das Neue Testament Sünde und Vergebung, — bei Dibelius spielen diese Begriffe so gut wie gar keine Rolle. Er kennt (wenn auch nicht in der Intention, so doch in seiner Begrifflichkeit) nur das zu einem romantischen Pantheismus umgedeutete Christentum.

Daher nun auch die eigentümliche Entgegensetzung von Wirklichkeit und Wert (170). Als ob es nicht gerade auf die Erkenntnis der Wirklichkeit ankomme, in der allein Gott zu finden ist (was der Verfasser in der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus doch auch weiß)! Deshalb ist auch das Verhältnis von neuem Sein (bzw. Glauben) und Denken so schief bestimmt. Dibelius versteht das Denken nicht als das Bemühen, die Sachen selbst freizulegen und die eigene Existenz zu klarer Begrifflichkeit zu erheben; er versteht es nicht als Lebensakt, sondern als Beschäftigung. Denken ist für ihn eine bestimmte Art wissenschaftlicher, nämlich rationaler Reflexion, deren Objekte den Dingcharakter haben, der wahrgenommen wird im Distanznehmenden, d. h. von der Wirklichkeit des eigenen Seins, in der die Dinge begegnen, absehenden Denken. So kann er die Theologie nicht als die Besinnung auf die Existenz des Christen fassen, sondern als rationale Untersuchung der Objekte des Glaubens und als Begründung des Glaubensinhalts (86) und als Kulturwissenschaft, die das Phänomen der (christlichen) Religion in ein Verhältnis

zu andern Kulturphänomenen setzt (87). Daß das kein dem Glauben angemessenes Denken ist, sieht er freilich selbst, aber er sieht nicht, daß der Fehler dieses Denkens n i c h t in seiner Inadaequatheit gegenüber der göttlichen Welt beruht, weil er nicht sieht, daß von der göttlichen Welt überhaupt nicht als von einem Etwas, einem Vorhandenen geredet werden kann und also der Mythos trotz größerer Naivität um nichts besser daran ist, als eine rationale Theologie, sofern auch er von der göttlichen Welt als von einem Etwas redet.

Die Behauptung, daß der christliche Besitz nicht in Aussagen formuliert werden dürfe (95), zeigt nur, daß dem Verfasser die Beziehung zwischen Denken (Reden) und Leben überhaupt verloren gegangen ist. Ist das Sein des Menschen ein geschichtliches, so gehört dazu, daß der Mensch im Denken sich seine Welt und seine Existenz erschließt und im Reden mit andern teilt. Dann hat ein Irrationales für ihn keinen Sinn, und ein Unsagbares ist für ihn überhaupt ein Nichts, mag es für das Tier auch das Herrlichste sein. Vielmehr wird des Menschen dringendste Aufgabe die sein, sich im Denken und Reden über seine Situation klar zu werden, und nicht eine K u l t u s f r a g e (144) ist die Kirchenfrage für den heutigen Protestantismus, sondern eine Frage der T h e o l o g i e.

Der junge Luther und der Rechtfertigungsglaube

Vortrag vor der bayerischen Pastoralkonferenz 1926.

Von

Georg Merz

1.

Ihren Auftrag über das Thema: Der junge Luther und der Rechtfertigungsglaube, zu sprechen, darf ich mir wohl vor allem aus der Mahnung erklären, mit der Luther selbst seine große Disputation über die Rechtfertigung vom Jahre 1536 eröffnete: „Ihr habt oft gehört, liebe Brüder, daß jener eine articulus de justificatione als allereinziger wahrhafte Theologen macht, darum ist er in der Kirche notwendig und ebensooft wieder hervorzuholen, wie häufig zu üben.“ [1]) Ist es so dem evangelischen Theologen eine selbstverständliche Pflicht, sich immer von neuem auf die Rechtfertigung zu besinnen, so erwächst uns aus der neuerwachten Teilnahme an der religiösen Entwicklung Luthers und an den liebevoll geübten Studien seiner frühen Werke die weitere Aufgabe, darüber nachzudenken, wie weit die grundlegende Lehre der Reformationskirchen und das Reifen Luthers zur entscheidenden reformatorischen Tat sich gegenseitig bedingen. Diese Frage ist unserer jüngsten Gegenwart um so dringlicher gestellt, als die sich laut erhebende Kritik an Luther und dem deutschen Protestantismus vor allem von der Kritik an der Rechtfertigungslehre ausgeht.

Wenn der Jesuit Hartmann Grisar, durch seine erstaunliche Lutherkenntnis mit Recht eine Autorität im gegenwärtigen Katholizismus, in Luthers Rechtfertigungslehre eine einseitige Verzerrung der biblischen Verkündigung, bedingt durch falsch verstandene Mystik und psychopathische Veranlagung sieht, so nimmt er nur ein altes Argument der konfessionellen Polemik wieder auf. Aber auch Männer, die aus dem Protestantismus hervorgegangen sind und auf seine Bewegungen noch heute Einfluß haben, neigen dazu, dem Protestantis-

[1]) W. 39, I, 87: Sicut saepe audivistis, optimi fratres, quod ille unus articulus de justificatione vel solus constituit veros theologos ideo necessarius est in Ecclesia, et ut saepe repetendus, ita frequenter exercendus.

mus gerade wegen seiner Rechtfertigungslehre nur die Bedeutung einer Episode in der Geschichte der christlichen Kirche zuzugestehen. Ich denke hier an Paul de Lagarde und an Friedrich Rittelmeyer. Es ist doch nicht zuviel gesagt, daß Lagarde nur das an der Reformation wichtig war, was eben nicht spezifisch protestantisch ist, was in anderer Form auch beim Mittelalter und dann wieder beim Pietismus sich findet. Ganz folgerichtig führt er dann die geschichtliche Wirkung der Reformation nicht auf ihre Predigt zurück, sondern auf die Persönlichkeit des Reformators, läßt aber nicht den geringsten Zweifel darüber, daß er diese Persönlichkeit nicht allzu hoch einschätzt. Friedrich Rittelmeyer aber, der sich ja eine ungleich höhere Schätzung der Persönlichkeit Luthers und eine ungleich tiefere Würdigung der reformatorischen Frömmigkeit gewahrt hat, sieht doch das Gewicht von Luther in dem, was er von dem Impuls seiner Zeit in sich trägt, und schätzt seine eigentliche theologische Bedeutung so gering ein, daß er dazu neigt für die von ihm gelenkte Gemeinschaft lieber den Sakramentaltheologen Thomas v. Aquino als Dogmatiker zu wählen.

Es sind streng genommen „außerprotestantische" Stimmen, die sich in dieser Kritik zu Gehör melden, aber wir wissen doch, daß in ihnen auch Bedenken zu Worte kommen, die innerhalb des Protestantismus sich gelegentlich erheben. Ihnen gegenüber möchte ich meinen Ausführungen die Überzeugung vorausschicken, daß von einer Bedeutung der Persönlichkeit Luthers und seiner Frömmigkeit nur im Zusammenhang mit seiner Lehre gesprochen werden kann und nur so weit, als sich in ihr diese begründende Lehre einen Ausdruck schafft. Die Ausprägung der Rechtfertigungslehre innerhalb der reformatorischen Botschaft aber ist nicht eine Vereinseitigung der biblischen Verkündigung, sondern der Versuch, das Ganze der Bibel in Eines zu fassen.

2.

In seinen jüngsten Ausführungen über Martin Luther[1]) zitiert Friedrich Rittelmeyer mit Freude und Zustimmung das Wort von Heinrich v. Treitschke: „Es war den deutschen Menschen zumute, als sei ihr Schutzheiliger, der Erzengel Michael selbst herabgestiegen, um sie zur wahren Freiheit zu führen", und verbindet dies Wort mit seiner Erkenntnis, daß in Luther, entsprechend dem Zeitimpuls der Renaissance, das deutsche Ich die Augen seiner Seele aufschlägt. Gewiß, man kann sich das schöne Bild Treitschkes vor Augen halten, wenn man an Luther in Worms denkt. Aber was bedeutet nun der Name Michael? Er schmückt doch den Engel des Herrn, der mit seinem de-

[1]) Christengemeinschaft II, S. 202.

mütig-tapferen Rufe „Wer ist wie Gott?“ der frechen Revolution in der Engelwelt wehrte und die alleinige Wahrheit und Majestät Gottes zu Ehren brachte. In der Nachfolge dieses Michael ging Luther nach Worms. Hinter ihm stand nicht das Persönlichkeitsbewußtsein des modernen Menschen, sondern die erschreckende Erkenntnis, daß die Zeiten des Antichrist hereingebrochen sind, daß sich das Tier aus dem Abgrunde erhoben hat und seinen Sitz im Heiligtum aufschlage. Er sah im Papsttum unerhörten Götzendienst, Raub an Gottes Herrlichkeit; darum wagte er den Kampf gegen alle Gewalten, die sich zwischen Gott und die Menschheit stellten. Eine vergötzte Kirche und als ihr Schirmherr ein junger edler Kaiser, verblendet, im Wahne Gott zu dienen, bereit dem Antichrist den Weg zu bahnen, — eine apokalyptische Situation, die mit Recht einen solchen Kämpfer und einen solchen Kampf forderte. Die Humanisten suchten, genau wie die Kirchenmänner der Renaissance, einen Weg mit diesen kirchlichen und weltlichen Mächten in Frieden zu leben. Die Mystiker strebten nach einer Sphäre, die erhaben über diesem Getümmel durch ihre Reinheit Ruhe und Harmonie gewährte. Luther mußte den Kampf wählen. Jene gehörten trotz ihrer scheinbaren Verschiedenheiten zu der gleichen Welt, in der Papst und Kaiser sich in die Herrschaft Gottes über die Welt teilten. Luther war diese Welt zerbrochen; ihm war Herrschaft Gottes nicht mehr das wunderbare Gefüge von abgestuften Ordnungen, das in den Hierarchien in sichtbarer Herrlichkeit sich offenbarte, ihm war Herrschaft Gottes die freie Souveränität dessen, der in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann. Für ihn gab es keine Stellvertretung, keine Repräsentation des Göttlichen in der sichtbaren Welt. Maßte man sich doch eine solche an, so galt es dagegen Einspruch zu erheben. Die Burg nun, von der aus Luther diesem Ansturm wehrte, ist ihm das Wort Gottes. „Gefangen in Gottes Wort“ ist er frei gegenüber der Welt. Aber dieses Wort ist nicht ein starres Geltendmachen der biblischen Überlieferung. Es ist eine lebendige Erkenntnis, eine Erkenntnis, die ihm in den Kämpfen seiner Klosterzeit aufgegangen war.

Die Lage, in der er sich dort befand, ist der Situation in Worms merkwürdig verwandt. Auch hier gilt es zu kämpfen und sich zu wehren, es gilt zu streiten mit den Anfechtungen des eigenen Ich. Luther hat sich diesem Kampf nicht entzogen. Er hat, wie nur je ein Mönch, sich bemüht, ein frommer heiliger Mönch zu sein. Es glückte ihm nicht, nicht weil er zu verderbt in seinem Innern war, oder weil seine Veranlagung so krankhaft war, daß er alles Sündige vergrößert, alles Gott Gefällige vermindert sah. Nein, was ihn von den andern

schied, war, daß er sich nicht mit den Geboten Gottes begnügte, sondern hinter allem das Wort Gottes selbst hörte. Er wollte „Gott den großen Gehorsam leisten". Der Grund, auf den ihn dabei Kirche und Orden seine Existenz zu gründen anwiesen, erwies sich ihm als brüchig. Zu groß, zu mächtig stand vor ihm der Anspruch Gottes.

Ich weiß nicht, wie man dazu kam, Luthers Frage im Kloster mit den Worten zu umschreiben: „Wie finde ich mein Ich?" Liest man die Predigten und Briefe seiner Klosterzeit, liest man, was er später gelegentlich von den Tagen seines mönchischen Lebens erzählte, so steht man unter einem ganz anderen Eindruck. Einen Menschen ergreift die mächtige Hand Gottes, drohend steht die Gewalt des Richters vor ihm. „Wo soll ich hingehen vor Deinem Geist und wo soll ich hinfliehen vor Deinem Angesicht?" Er hört das Wort Gottes, das seit dem Sündenfall über der Welt erschallt, eindringlich: „Adam, wo bist du?" Gott ruft, Gott spricht![1]) Wo bleiben, wo seine Zuflucht nehmen? In der Erinnerung daran, sagt Luther 1528 bei der Erklärung des Timotheusbriefes, er habe einfach keine Stelle gefunden, wo er hätte bleiben können[2]). Man merkt es ja noch seinen Worten an, wie er gleichsam auf der Flucht war vor Gott, um sich vor ihm zu verbergen. Er floh an den Altar und unter das schützende Wort des absolvierenden Priesters, er erstieg die steilen Höhen streng moralischen und asketischen Handelns, er kletterte die Leiter hinauf, die die mystische Theologie des Areopagiten in die Klosterwelt hineingestellt hatte[3]). Nichts, umsonst. Überall gleich ferne von Gott, überall draußen, überall preisgegeben unerhörten Qualen. Die Lehre der mittelalterlichen Kirche, daß man bei richtigem Handeln und wahrer Reue Frieden finden könne, m. a. W., daß es in der Welt die Möglichkeit des heiligen Menschen gäbe, konnte er nicht bejahen. Ihm war der Heilige immer noch ein verkappter Sünder, ja, gerade der Heilige ist es in noch höherem Grade, denn bei ihm ist die Gefahr viel größer, daß er seine Ehre

[1]) cf. W. IV, 305, ib. 380. (Vergleiche auch Holl Luther[1] S. 17 ff.)

[2]) WW. 26, 12, 14, . . . quanto sanctior, tanto incertior fui. Hic dico: despera omnibus, reiice te in Christum, der kann Dir nicht fehlen. Ibi scio, ubi manendum.

[3]) cf. Römerbrief II, 132, 'Justificati ergo ex fide' et remissis peccatis 'accessum habemus et pacem', sed, — 'per Jhesum Christum dominum nostrum.' Hinc etiam tangunturii, qui secundum mysticam theologiam in tenebras interiores nituntur omissis imaginibus passionis Christi, ipsum Verbum increatum audire et contemplari volentes, sed nondum prius iustificatis et purgatis oculis cordis per Verbum incarnatum. Verbum enim incarnatum ad puritatem primo cordis est necessarium, qua habita tunc demum per ipsum rapi in Verbum increatum per anagogen. Sed quis tam esse mundus sibi videtur, ut ad hoc audeat aspirare? Nisi vocetur et rapiatur a Deo cum apostolo Paulo et 'assumatur cum Petro, Jacobo et Johanne, fratre eius'. Denique raptus ille non 'accessus' vocatur (1515).

sucht und nicht die Ehre Gottes, sich an die Stelle Gottes setzt, die Revolution Luzifers sich anmaßt und an Michael vorbeistürmt, dem Abgrund entgegen. Luther hat gleichsam die gesamte moderne Psychologie vorweggenommen und all das, was man heute Verdrängung und Sublimierung nennt in eigener Qual als das erkannt, was es ist: eigene Schuld.

Gott und Mensch stehen sich gegenüber. Gott ringt mit dem Menschen, aber Gott kann nur von Gott erkannt, Gott nur durch Gott überwunden werden, Gottes Ruf kann nur durch Gottes Geist eine wirkliche Antwort erfahren. Wenn Er sich erhebt, so kann vor ihm nichts Bestand haben, als eben Seine Welt, die Welt Gottes. Diese Welt aber ist nicht mehr Gottes, sie muß vergehen. Darum ist in ihr kein Bleiben. Dem Sohne thüringischer Bauern ging es auf, was die Bibel meint, wenn sie sagt, wir seien Knechte, solange wir unter dem Gesetz sind. Er denkt dabei nicht so sehr an die Arbeit um des Lohnes willen, als an das Gefühl der Fremde auf dem Hof. „Er muß doch zuletzt heraus und wartet nicht des Erbes“ [1]). Was nützt es ihm, zu schaffen, es kann ihm doch gekündigt werden; er kann freilich versuchen einen Anteil sich zu gewinnen, es nützt ihm nichts, er muß fort. Ja, glaubt er im Ansehen zu stehen und bildet er sich etwas darauf ein, um so schlimmer, es sind Illusionen. Er ist dem Kain gleich, der meinte, seine Werke seien gottgefällig. Nein, von uns aus ist es nichts mit dieser Welt. Je sittlicher unser Lebenswandel, um so täuschender der Schein, je mehr wir einer sakramentalen Verklärung trauen, um so illusionärer wird unser Leben. Die ganze Welt, mit all ihren Verfeinerungen und Verlängerungen wird als das erkannt, was sie ist. Sie ist Welt, und diese Welt ist verloren. In ihr ist keine Rettung, sie ist Elend, „exilium“, sagt Luther [2]).

Mit der Kirche, in der Luther erwachsen war, war er darin einig, daß die ganze Entwicklung der Welt eine Fehlentwicklung war, eine ἁμαρτία, ein Abfall. Mit allen Frommen rang er um die Erkenntnis, wie er Gott gegenüber zur rechten Geltung, auf die rechte Fährte kommen, ein recht-fertiger Christ werden könne. Die Kirche sagte: durch gute Werke und durch die sakramentale Gnade. Er hätte dieser Botschaft gerne geglaubt, aber er konnte nicht. Hinter den Werken stand der Richter, der sie begutachtet, und der erschien ihm so heilig und groß, daß er kein Werk als ihm gefällig erachten konnte. Hinter

[1]) cf. W. X, 1, 336, Predigt über Galater IV, 1—7 (1522).

[2]) Römerbrief II, 220: Sicut Christus dicit: 'Regnum Dei intra vos est', q. d. extra vos exilium est. Extra vos autem est omne, quod auditur aut attingitur. Intra nos autem omne, quod fide tantum creditur. (1515).

der sakramentalen Gnade stand der gleiche Richter, der von den Menschen ein Opfer verlangt und wie könnte er mit seinen Sünden ein wohlgefälliges Opfer bringen.

Auch das Mittelalter hatte wohl geglaubt, daß Gott nur durch Gott erkannt, göttliches Gebot nur durch göttliche Kraft erfüllt werden könnte. Darum hatte es der Welt gleichsam eine göttliche Sphäre ermöglicht, wo man in der Form der sakramentalen Gnade, in der Form der heiligen Werke, in der Form der mystischen Schauung genug tat. Luther war diese Möglichkeit genommen, seit er erkannte, daß sich dieser ganze Bau auf dem gleichen brüchigen Grunde erhob. Sie erschien ihm entweder als eitle Illusion oder als titanische Anmaßung. Gott, Gott selber muß in dieser Welt für ihn eintreten, sonst müßte er vergehen. Darum konnte ihn auch die Botschaft von Christus, wie er sie im Kloster vernahm, nicht trösten, Christus erschien ihm auch dort, wo er ihn am besten verstand, z. B. in den Predigten des Bernhard v. Clairvaux, als der, der sich dem vollkommenen Mönche barmherzig zuneigt, aber diese Vollkommenheit hatte er eben nicht. Der Christus, der in die f r o m m e Welt gekommen war, der war ihm keine Erquickung, sondern ein Schrecken. Denn er lebte ja nicht in dieser heiligen Sphäre, konnte nicht in ihr leben. Daß Gott d i e s e Welt, die unvollkommene und unfertige lieben könnte, das erschien ihm unfaßlich.

3.

Wie gewaltig ihn diese Erkenntnis ergriff, als sie dann vor seinen Augen stand, das sehen wir aus dem Schluß der Heidelberger Disputation. Dort sagt er: „Die Liebe Gottes findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern sie schafft ihn sich, die Liebe des Menschen entsteht an ihrem Gegenstand — — . . . ., die Liebe Gottes, die im Menschen lebendig ist, liebt die Sünder, die Schlechten, die Toren, die Schwachen, um sie gut, weise, stark zu machen . . . ., die Sünder sind schön, weil man sie liebt, nicht aber liebt man sie, weil sie schön sind“ [1]). Eine neue große Möglichkeit hatte sich ihm eröffnet. „Die Sünder schön, weil man sie liebt!“ Warum? Die Welt ist von Gottes schaffender, von Gottes schöpferischer Liebe umfangen! Lange hatte er den Schöpfer nur in der Gebärde des Richters als einen strafenden richtenden Herrn gesehen, hinter dem ihm die Gestalt des Schöpfers verschwunden war.

[1]) W. I, 365: Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili. . . . . amor Dei in homine vivens diligit peccatores, malos, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos sapientes . . . . . peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri. (1518.)

Gott, der im Feuer einhergeht und die Felsen wie ein Hammer zerschmeißt, war ihm so lebendig geworden, daß er darüber gar nicht mehr an die schaffende Liebe glauben könnte. Nun war diese „Möglichkeit" ihm aufgeblitzt und in ihrem Lichte sah er sich und seine Not, die Welt und ihre Zukunft neu. Neu im Lichte der biblischen Verheißung, die ihm nun erst lebendig wurde. Sie kennen die Worte des alten Luther aus der Einleitung zum 1. Teil seiner lateinischen Bücher, wo er von dieser Entdeckung frohlockend berichtet: „Ich fühlte alsbald, daß ich ganz und neu geboren würde und nun gleich eine weit aufgesperrte Tür in das Paradies selbst zu gehen gefunden hätte: sah mich auch die liebe heilige Schrift nunmals viel anders an, denn zuvor geschehen war"[1]). Den Worten, die er 30 Jahre vorher fand, als er seinen Studenten die gewaltige Stelle Röm. 1, 16 erklärte, merkt man die gleiche Erschütterung an; nur daß damals der Geist des Mönches, der sich noch gar nicht bewußt war, was seine Erkenntnis mit sich bringen mußte, gleichsam unter Qualen nach den Worten ringt, die seiner Entdeckung gemäß wären: „Man muß wissen, daß virtus an diesem Orte das nämliche bedeutet wie potentia sive potestas mugligkeit trivaliter possibilitas und Kraft Gottes ist nicht die Kraft, in der er selbst in sich mächtig ist, sondern durch die er mächtig und wirksam macht ....., d. h. eine Kraft, die von Gott ausgeht, wie es Ap. 4 heißt: „Mit großer Kraft verkündigten die Apostel das Zeugnis der Auferstehung Christi" und Apostelgesch. 1: „Ihr werdet empfangen die Kraft des Heiligen Geistes, der über euch kommt" und Luk. am letzten: „Bis ihr überkleidet werdet mit der Kraft aus der Höhe" und Luk. 1 „Die Kraft des Höchsten wird dich umschatten"[2]).

Das Evangelium, das Wort von der göttlichen Gnade steht über ihm, wie eine göttliche Macht. Es ist die gleiche Macht, die von den Toten auferwecket, den Geist in die Welt sendet und da, wo es unmöglich schien, den Erlöser geboren werden läßt. Unter diesem Wort, wie unter einer feurigen Wolke steht nun Luthers ganzes Tun. Diese virtus, diese δύναμις, diese schöpferische Kraft meint er mit dem Bekenntnis: „Ich bin gefangen im Worte Gottes." Weil er keine Möglichkeit sah, in der Welt zu bleiben, wäre Luther schier verzagt und ersoffen in seinen Zweifeln. Da ging ihm auf, daß Christus in die Welt kam, die von sich aus nicht göttlich war, und kam, um sie durch seine Liebe zu Gott heimzubringen.

[1]) cf. Clemen IV, 428: Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam paradisum intrasse. Ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit.

[2]) cf. Römerbrief II, 12: Notandum, quod 'virtus' hoc loco idem quod potentia sive potestas, ... sed qua potentes et valentes ipse facit. ..... „Et virtus Altissimi obumbrabit te". (1515.)

Als Luther in Heidelberg mit dem Bekenntnis zu Gottes schöpferischer Liebe schloß, da gab er als biblischen Beleg das Wort, das Jesu Gastmahl bei Levi abschließt: „Menschliche Liebe flieht die Sünder, wie die Bösewichter, bei Christus aber heißt es Matth. 9, 13: „Nicht bin ich gekommen zu rufen die Gerechten, sondern die Sünder“ [1]). Dies Wort steht nicht zufällig an dieser Stelle, es ist eines der Lieblingsworte Luthers, immer wieder hervorgeholt und immer von neuem umgeben von Stellen ähnlichen Inhalts. Christus kam nicht in eine heilige Welt, er kam nicht zu den Frommen, er kam zu den Sündern. Von der justificatio impii spricht daher lutherische Theologie, und mit Recht hat sie in leidenschaftlichem Kampf diesen ihren Satz geltend gemacht gegen alten und neuen Katholizismus vor ihren Toren, gegen alten und neuen Pietismus in ihren Höfen. „Gott gefallen ist mehr als heilig sein“ [2]), diese lapidaren Worte Luthers aus der Römerbriefvorlesung künden die Wende an und bezeichnen den Punkt, mit dem der Protestantismus steht und fällt. Damit ist gesagt, daß Gott Herr ist und Herr bleibt: Wie er in freier Macht die Welt schuf und wie sein Geist weht, wo er will, so ergeht sein rechtfertigendes Wort in erhabener Souveränität über den Menschen.

4.

Gottes Verheißungswort steht fest. Unerschütterlich erhaben über alle positiven oder negativen Bedingungen, die sich bei den Menschen finden. In der Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche finden wir das Wort: „Wo ein Verheißungswort Gottes vorliegt, da ist gläubige Annahme des Menschen notwendig; daher ist klar, daß der Beginn unseres Heils der Glaube ist, der an dem Verheißungswort des Gottes hängt, der ohne all unser Bemühen in freier und unverdienter Barmherzigkeit uns zuvorkommt und sein Verheißungswort anbietet“ [3]). Das ist es, der Glaube hängend an Gottes Wort. Auf diesen Glauben kommt alles an. Das große Beispiel an dem Luther dies klar machte, ist das Vorbild der Jungfrau Maria. Als Himmelskönigin, geschmückt mit herrlichen Tugenden ward sie von den großen Marienpredigern des Mittelalters gerühmt, als die demütige in sich gekehrte Seele von den mystischen Mönchen verehrt.

[1]) cf. W. I, 365, (1518).

[2]) Römerbrief II, 209: . . . . . maius est Deo soli placere quam sanctum esse.

[3]) W. VI, 514: . . . . . Initium salutis nostrae esse fidem, quae pendeat in uerbo promittentis dei, qui citra omne nostrum studium, gratuita et immerita misericordia nos praevenit, et offert promissionis suae uerbum. (1520.)

Hören wir Luther: „Darum rühmte sie sich nicht ihrer Würdigkeit noch ihrer Unwürdigkeit, sondern allein des göttlichen Ansehens, welches also übergütig und übergnädig ist, daß er auch eine solch geringe Magd hat angesehen und so herrlich und ehrlich ansehen wollte. Derhalben tun sie ihr Unrecht, die da sagen, sie habe sich nicht ihrer Jungfrauschaft sondern ihrer Demut gerühmt. Sie hat sich weder der Jungfrauschaft, noch der Demut gerühmt, sondern des einigen, göttlichen, gnädigen Ansehens. Darum liegt die Wage nicht in dem Wörtlein humilit atem, sondern in dem Wörtlein respexit. Denn ihre Nichtigkeit ist nicht zu loben, sondern Gottes Ansehen; gleich als wo ein Fürst einen armen Bettler die Hand reicht, ist nicht des Bettlers Nichtigkeit, sondern des Fürsten Gnade und Güte zu preisen“ [1]).

Weil Maria sich unter das Wort beugte, darum wird sie selig gepriesen. Nicht aus irgendeiner besonders hohen Sittlichkeit heraus, nicht aus einer besonderen Genialität kann der Mensch unmittelbar zu Gott sein, nein, Gott ist unmittelbar zu dem Menschen, und er erhebt den Menschen zu sich. Gnade ist nicht eine Belohnung menschlicher Frömmigkeit, Gnade ist die rätselhafte Tat, daß Gott den Menschen lieb hat. Darum kann Luther sich gar nicht genug tun, dort, wo er von der Begnadigung Mariens spricht, Paradoxie an Paradoxie zu reihen: „der überschwengliche Reichtum Gottes mit ihrer tiefen Armut, die göttliche Ehre mit ihrer Nichtigkeit, die göttliche Größe mit ihrer Kleinheit, die göttliche Güte mit ihrem Unverdienst, die göttliche Gnade mit ihrer Unwürdigkeit“ [2]). Heilig ist der Mensch nicht deshalb, weil er mit seinem Scheitel an den Himmel stößt, sondern im Gegenteil weil er sich gebeugt hat unter das Wort Gottes.

Wenn wir nun fragen, worin sich vom Menschen aus gesehen solcher Glaube dokumentiert, so gibt es nur eine Antwort: „im großen Staunen vor Gott.“ „Der englische Gruß war Marien wunderlich in ihren Augen und sie bedacht sich, was das für ein Gruß wäre, des sie sich hätte versehen. Wäre der Gruß des Kaiphas's Tochter bracht, sie würde sich nicht bedacht haben, was das für ein Gruß wäre, hätte ihn bald angenommen und gedacht, ei, das ist gut Ding und wohlgetan“ [3]), und Luther gibt auch ein Beispiel dafür, was ihm dieses Staunen, das nicht „über sich“ sondern nach göttlicher Art unter sich sieht, bedeutet: „Ein Vogel singt und ist fröhlich in dem, das er kann, und murrt nicht in dem, das er nicht reden kann. Ein Hund springt fröhlich und ist zufrieden, ob er nicht unvernünftig ist. Alle Tiere lassen sich begnügen

[1]) cf. W. VII, 561, (1521).
[2]) ib. 570.
[3]) ib. 562.

und dienen Gott mit Liebe und Lob, ohne das schalkhaftige, eigennützige Auge des Menschen, das ist unsättig und schickt sich doch nicht recht, daß es möchte voll werden, um seines Undanks und Hochmuts willen, daß es will obenan sitzen und der Beste sein, will nicht Gott ehren, sondern von ihm geehrt sein. Also lesen wir, daß zu den Zeiten des Kostnitzer Konzils zwei Kardinäle, im Felde reitend, sahen einen Hirten stehen und weinen, und der eine Kardinal, ein gütiger Mann, wollte nicht vorüber reiten, sondern den Mann trösten, und ritt zu ihm, fragte ihn, was ihm wäre. Da weinte der Hirt sehr und wollte lange nicht sagen, daß der Kardinal sich bekümmerte; zuletzt hebt er an und zeigt auf eine Kröte und sprach: Darüber weine ich, daß mich Gott so eine feine Kreatur geschaffen, nicht so ungestalt wie den Wurm und ich das nie erkannt, noch ihm Dank und Lob gesagt. Der Kardinal schlug in sich und entsetzte sich vor dem Wort, daß er vom Gaule fiel, und man mußte ihn hineintragen und er schrie: O, S. Augustin, wie wahr hast du gesagt: Die Ungelehrten stehen auf und nehmen den Himmel für uns hin und wir mit unserer Kunst wallen in Fleisch und Blut. Nun achte ich, der Hirt sei nicht reich noch hübsch noch mächtig gewesen, und hat dennoch Gottes Güter so tief betrachtet und bedankt, daß er mehr in sich gefunden, denn er hat übersehen können“ [1]). —

Wir sind leicht geneigt, dies Staunen, in dem sich nach Luther der Glaube kund tut, gleichzustellen der Ehrfurcht, dem Sichwundern, von dem Goethe vor allem in der Reife seines Alters Weisheit Zeugnis ablegt. Ohne Zweifel besteht eine Ähnlichkeit zwischen dem, was Goethe die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, genannt hat und dem, was hier bei Luther Demut genannt wird. Aber es ist doch ein großer Zaun zwischen Luther und Goethe gesetzt. Das Staunen, das Luther meint, ist nicht jene Heiterkeit, mit der der Mensch in der Mitte der Schöpfung stehend alles an seinem Orte erquicklich betrachtend sich erbaut, indem er sich selbst ins Rechte denkt. Luthers Staunen hat etwas an sich von dem Schrecken, den wir den Prophetenbildern Michel Angelos' anmerken. Gott ist der Schöpfer, der schaffen kann, wo keine Möglichkeit mehr ist, und der nur da schaffen will, wo der Mensch sich ganz seiner eigenen Möglichkeit begeben hat. Wieder ist es die Erwählung Mariens, die Luther Gelegenheit gibt, zu betonen,

[1]) ib. 567, cf. W. 12, 469 (1523): ..... ist das nicht ein großes Ding, daß die höchste Majestät sich also tief herabläßt und nicht für einen Herren gehalten werden will, sondern dienet mir verzweifeltem Buben, so ich noch so viel wider ihn getan habe und tritt für mich ein und läuft sich um meinetwillen tot und nimmt meine Schuld von mir und erwirbt mir so große Gnade. Dies ist alles so groß, daß man sich davor entsetzen muß, groß ist die Person, die sich herabläßt, groß ist auch der Dienst, der mir erwirbt ewige Seligkeit und Gerechtigkeit und alles, was Gott hat.“

daß damals als Gott in Christus sein schöpferisches Wort über der Welt sprach, alle menschlichen Möglichkeiten erschöpft waren. „Ich achte, sie sei nicht allein darum ein Stamm und Wurzel genannt, daß sie übernatürlich, in unversehrter Jungfrauschaft eine Mutter geworden ist, wie es übernatürlich ist, wenn eine Rute von einem toten Block wächst, sondern auch darum, daß der königliche Stamm und Geschlecht David, welches etwa grünte und blühte in großer Ehre, Gewalt, Reichtum und Glück zu Davids und Salomos Zeiten, auch vor der Welt ein hohes Ding war. Aber am Ende, da Christus kommen sollte, hatten die Priester dieselbe Ehre unter sich gebracht und regierten allein, und das königliche Geschlecht Davids war verarmt und verachtet wie ein toter Block, daß nicht mehr Hoffnung noch Ansehen war, daß von ihm sollte wiederum ein König kommen zu großen Ehren. Und eben, da solche unansehnliche Gestalt am höchsten stand, kommt Christus und wird von dem verachteten Stamme, von dem geringen, armen Dirnlein geboren, wächst die Rute und die Blume daher von der Person, welche Herrn Hannas und Kaiphas Tochter nicht hätte würdig geachtet, die ihr sollte ihre geringste Magd sein. Also gehen Gottes Werke und Gesicht in der Tiefe, Menschengesicht und Werke nur in der Höhe“ [1]).

Gott ist Schöpfer. Aber creator ex nihilo. Er schafft aus dem Nichts. Als Luther in seiner Römerbriefvorlesung alles, was er über den Glaubensweg zu sagen hatte, zusammenfaßte in den Worten: „Also ist Glaube und Demut nötig“, fährt er fort: „nur wer sich gefangen gibt, wird frei, nur der Arme reich, nur der Schwache stark, nur der Erniedrigte erhöht, nur was leer ist voll, nur was darniederliegt, aufgebaut“ [2]). Darum kann unser Denken und Erfassen nie dem Handeln Gottes gemäß sein. Sich ihm gefangen geben heißt darum zugleich seinen eigenen Sinn beugen, tun, was von uns aus als absurd erscheint. „Wenn Gott einen neuen Grad der Gnade gibt, so gibt er so, daß er im Gegensatz zu all unserem Meinen und Planen kommt. Wer nun hier nicht nachgibt und seinen Sinn nicht ändert, vielmehr Widerstand leistet und sich nicht fügt, erlangt niemals solche Gnade, darum ist Wandel unseres Sinnes das allerförderlichste Wissen der Gläubigen und das Beharren im Eigensinn das allerschädlichste

[1]) ib. 549.

[2]) Römerbrief II, 57: Ergo humilitate et fide opus est. ..... Quia sic omnes creatura docet. Ubi 'non est opus medico misi male habentibus', non queritur 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. (1515.)

Widerstreben gegenüber dem Heiligen Geist. . . . . Als Abraham ausziehen wollte und nicht wußte wohin, war es gegen seinen Sinn, desgleichen als er seinen Sohn opfern sollte . . . . So könnte man auch als Beispiel anführen David und die Jungfrau Maria“ [1]).

Neben Maria tritt Abraham, der Vater des Glaubens, der Träger der Verheißung. Als Luther, wie er bei seinem Rückblick von 1545 sagt: „Durch die ganze Bibel lief“ [2]), da blieb sein Auge an Abraham und David, am Lobgesang der Hanna und am Lobgesang der Maria hängen. Sie stellen ihm das große Geheimnis Gottes dar. Gott, der die Welt aus nichts schuf, hat in diese Welt, die verloren ging, gleichsam eine neue Welt hineingebaut, unsichtbar schwebt sie über unserem Sein, zugänglich nur dem Glauben, der nicht am Geschaffenen hängen bleibt. Abraham, der das Wort hörte und ihm folgte, der seinen Sinn soweit gefangen gab, daß er sein Bestes zu opfern bereit war, der auch im verheißenen Lande, harrt, und (er der doch ein Freund Gottes genannt wird!) ein Fremdling blieb, er ist ein Bürge dieser Verheißung. „Was bleibt ihr in euch? geht aus von euch und kommet zu mir, hofft von euch weg und hofft auf mich. So wie Abraham ausging von seinem Lande, seiner Verwandtschaft, von sein und seines Vaters Hause; denn das Haus unseres Vaters sind wir selbst, wir sind selbst Welt, daher müssen wir von uns ausgehen“ [3]). In der gleichen Predigt, es ist eine Predigt vom Februar 1517 heißt es: „Zu Christus kommen und von sich selber ausgehen, ist das große Kreuz. . . . . Sie aber wollen sich selbst nicht verlassen und fürchten dies leichte Joch Christi“ [4]), und im gleichen Jahr schrieb Luther in den Bußpsalmen: „Abraham ging aus von seinem Vaterland und wußte nicht wohin, er gab sich in mein Wissen und ließ ferne sein Wissen und ist kommen den rechten Weg in das rechte Land. . . . . Siehe, das ist der Weg des Kreuzes, den kannst du nicht finden, sondern ich muß dich führen als

[1]) Römerbrief II, 270: Quandocumque enim Deus novum gradum gratie dat, ita dat, ut contra omnem sensum et consilium nostrum veniat. Qui ergo tunc non cedit ac mutat sensum suum et sustinet, repellit et fit impatiens, nunquam acquirit eam gratiam. Ideo transformatio sensus nostri est utilissima scientia fidelium Christi. Et conservatio sensus proprii est nocentissima resistentia spiritus sancti. Exemplis id probemus. Cum Abraham iussus esset exire nec locum, quo iret, sciret, contra sensum suum erat. Item cum filium offere preciperetur, ... Ita et de David et virgine Maria potest exemplificari. (1515.)

[2]) cf. Clemen IV, 428.

[3]) W. I, 140: Quid in vobis manetis? Exite de vobis et venite ad me, desperate de vobis et sperate in me. Sicut Abraham exivit de terra, cognatione, domo sua et Patris sui. Nam domus Patris nostri sumus ipsi nos, nos sumus mundusipse: ergo ex nobis eundum . . . (1517.)

[4]) W. I, 141: Venire enim ad Christum et exire de se ipso, est magna crux, ... Sed se ipsos relinquere nolunt et timent hoc leve iugum Christi.

einen Blinden“[1]). Neben ihm, der sich in Gott gefangen gab und Gottes Ruf höher schätzte als alle Bindungen dieser Welt (auch als die Bindungen urtümlicher Gemeinschaft!), tritt David, der in seiner Sünde sich nicht trotzig gegen Gott erhob, sondern seine Sünde bekannte, zu seiner Sünde Ja sagte, sich dem Heiligen beugte und so in seiner Sünde und trotz seiner Sünde auf die Gnade Gottes stieß. Dort, wo er Gott nicht zu finden glaubte, da fand er ihn.

Diese Welt, sowohl die Welt mit ihren Forderungen und Gesetzen als die Welt in unserem Inneren erkennt Luther als die große Fremde, ihr stellt er das Reich Gottes gegenüber. „In euch ist das Reich Gottes, d. h. außer euch ist die Fremde, außer euch aber ist alles, was man sieht oder anrührt, in euch aber alles, was nur im Glauben geglaubt wird“[2]). Er verweist an dieser Stelle auf das Gleichnis vom vergrabenen Schatz im Acker und sagt: „Unser Leben ist verborgen mit Christus in Gott, d. h. in der Verneinung von allem, was man fühlen, haben, denken kann, so erscheint uns unsere Weisheit und Gerechtigkeit allenthalben nicht, sie ist vielmehr verborgen mit Christus in Gott, was aber erscheint, ist ihr Gegenteil: Sünde und Torheit ..., d. h. in Gott sei man weise und reich nicht in sich selbst und es verschwinde einem alle Weisheit und bleibe nichts als Torheit“[3]).

5.

„Wir sind verborgen mit Christus in Gott“ — an dieses apostolische Wort der Verkündigung von Christi Himmelfahrt knüpft Luther diese Aufhebung dessen, was uns Menschen als ein Nein erscheint, durch ein göttliches Ja und die Begrenzung dieses göttlichen Ja durch das Nein, das in der Welt erscheint. Kreuz und Himmelfahrt gehören eng zusammen. Wer davon weiß, hat eingesehen, was es mit der Herrschaft Gottes ist. Indem er Abraham ruft und den David begnadigt, schafft er sein Reich, erweist er sich als Herrscher mitten unter seinen Feinden. David, der Sänger der Buße ist zugleich der Zeuge der künftigen Herrlichkeit Christi. Der 110. Psalm mit seinem mächtigen: „Setz' dich zu meiner Rechten!“ wird neben den Bußpsalmen zu dem Lieblingspsalm Luthers. Vom Herrn Scheblimini spricht er wie vom Herrn Zebaoth. Himmelfahrt ist ihm die Gewähr, daß über der Welt Verheißung liegt. Aber davon weiß nur, wer einsieht, was das große

[1]) W I, 171f.

[2]) Vgl. oben S. 408 [2]).

[3]) Römerbrief II, 219, 220: Sic et sapientia et iustitia nostra non apparet nobis ommino, sed est abscondita cum Christo in Deo. Apparet autem eius contrarium, sc. peccatum et insipientia, ... i. e. in Deo sit sapiens et dives, non in se ipso, dispareat ei omnis sapientia et relinquatur non nisi stultitia.

Kreuz ist. Golgatha und Scheblimini! Wir dürfen dies tiefsinnige Wort des einsichtigen Lutherkenners Johann Georg Hamann getrost über Luthers Rechtfertigungsglaube setzen. Wer das eine vergißt, vergißt auch das andere. Nur wer die Welt „gelassen" hat, steht frei über der Welt und frei sein, heißt der Verheißung trauen, dem Testament. Als Träger der göttlichen Verheißung, bereit für sein Wort, an keinem Irdischen haften bleibend, voll Verlangen nach Gott, so hat Luther den Christenmenschen immer von neuem geschildert. Dem Satten stellt er den Menschen voll Verlangen, dem Sichern den Erschrockenen, dem Stolzen den Demütigen gegenüber. Das ist Freiheit des Christenmenschen in Gott. Frei ist Gott, weil er an nichts Irdisches gebunden ist, und frei wird der Mensch, weil er, er kann stehen, wo er will, er kann gefallen sein, so tief es in der Welt nur möglich ist, von allen Seiten zu Gott sich wenden kann. Die große Stufenleiter des Mittelalters, auf deren höchster Stufe der Heilige stand und der selige Mystiker, besteht nicht mehr, von jeder Stufe aus kann der Mensch im Glauben Gott ergreifen, denn über allem liegt Verheißung.

Himmelfahrt und Kreuz gehören zusammen. Der Mensch, der die Welt als Welt erkannt hat, der erschrocken ist über Gott, aufgewacht aus seinem Schlaf, ist der, der Gottes und seiner Verheißung warten darf. Bei der Erklärung des 102. Psalms sagt Luther zu der Stelle: ich habe gewacht und bin gewest wie ein einsamer Vogel auf dem Dach: „Wachen ist anhängen dem ewigen Gut und nach demselbigen sehnen und sehen. Aber darin ist er allein und niemand ist mit ihm, denn sie schlafen alle, da er sagt: ich bin gewest ein einsamer Vogel auf dem Dach, als spräche er, die Welt ist ein Haus, darin sie alle schlafen und geschlossen liegen, ich aber bin allein außer dem Hause auf dem Dach, noch nicht im Himmel und auch nicht in der Welt; die Welt habe ich unter mir und den Himmel über mir. Also zwischen der Welt Leben und dem ewigen Leben schwebe ich einsam im Glauben"[1]).

6.

So weltfremd diese Botschaft scheint, sie hat die Welt von Grund auf verändert, sie hat der römischen Kirche den Krieg angesagt, denn die Kirche wollte eine heilige Kirche sein, nicht aber eine Kirche der Sünder. Im Gehorsam gegen das Gebot des Herrn hat Luther diesen Kampf geführt. Kirche kann nur sein, wo büßende, wartende Menschen sind, Kirche ist Gemeinde des Kreuzes und Gemeinde derer, die auf den Herrn warten oder sie ist nicht Kirche des Herrn[2]).

[1]) c. W. I, 199 (1517).

[2]) cf. W. 39, I, Et tota Ecclesia, petens Dominica oratione, sanctificari nomen Dei, et remissionem peccatorum est, hoc ipso fatetur sese paccatricem esse. (1535.)

Diese Botschaft hat aber den Menschen frei gemacht zum Dienst in der Welt. Wo es keine Heiligen gibt, da gibt es auch keine besonderen Werke mehr. „Wer Gott fürchtet, der tut Gutes." Darin faßt Luther seine ganze ethische Ermahnung zusammen, und in einer Predigt darüber sagt er: „Demütig sein und gelenk sein, ist alles" und in der gleichen Predigt: „Laßt die Werke ungeschieden, laßt eins sein nicht ohne das andere, fürchte Gott und sei gerecht, tue darnach, was dir vorkommt, wenn's gleich nicht mehr wäre, den Mist laden und Esel treiben"[1]). Nur zwei Grenzen sind den Menschen gesetzt: die Furcht vor Gott dem Herrn und die Gemeinschaft mit den Brüdern, die gleich uns die gleiche Taufe getauft sind, d. h. unter das gleiche Kreuz gestellt und über die gleiche Welt erhöht sind. Denn wer an besondere Werke glaubt, der ist ein Knecht der Elemente dieser Welt. Der Glaube aber „ist nicht Element dieser Welt, sondern die Fülle der ewigen Güter", „er hängt außer dieser Welt an Gott, an Gottes Wort und seiner Barmherzigkeit und rechtfertigt den Menschen weder durch Werke, noch durch irgendein weltlich Ding, sondern durch die unsichtbare Gnade Gottes"[2]). Der Glaube erhöht über die Elemente dieser Welt. Lange hat man in der Ethik Luther nur den Gegensatz zum Mittelalter, die Freisprechung der Welt, die Freiheit für alles Tun herausgehört. Es hat so sein müssen, aber könnte es nicht sein und ich bin überzeugt, es muß so sein, daß in dieser Botschaft auch das lösende Wort liegt für die soziale Not unserer Zeit. Der Dienst an der Welt darf keine Versklavung sein unter die Elementargeister dieser Erde!

Diese Botschaft aber hat den Menschen auch getröstet in der Not dieser Welt. Nicht irgendwo da oder dort stößt der Mensch auf Gottes Gnade, nein, er begegnet ihm an allen Orten, und er begegnet ihm gerade dort, wo er meint, er müßte verzagen. Er verbirgt sich aber, um mit Luther zu reden, um sich zu offenbaren[3]). Ich brauche in diesen Tagen, wo wir uns anschicken, Paul Gerhardt zu feiern, nicht an dies besondere Pathos des Luthertums zu erinnern, aber vielleicht tun wir doch gut daran, nicht zu vergessen, daß auch bei diesem Sänger des Luthertums gerade der Trost in der Not gebunden ist an den Glauben, daß unser Herr erhöht ist über die „Elemente", die Fürsten dieser Welt. „Die Welt die mag zerbrechen, du stehst mir ewiglich. Kein Brennen, Hauen, Stechen soll trennen dich und mich; kein

[1]) cf. W. X, 1, 290, ff. (1522).

[2]) ib. 350. Ein Vergleich dieser Predigt mit der über den gleichen Text vom Jahre 1516 (W. I, 115, ff.), zeigt, daß Luther tatsächlich schon damals von den gleichen Grundgedanken überzeugt war.

[3]) W. I. 138: Homo abscondit sua ut neget, Deus abscondit sua ut revelet. (1517.)

Hungern und kein Dürsten, keine Armut, keine Pein, kein Zorn der großen Fürsten soll mir eine Hinderung sein." Die Vergötzung der Elementargeister dieser Welt ist es ja, die uns in unserer Seelsorge ebenso erschreckend entgegentritt wie die Beugung unter die Elementargeister der Welt im Blick auf das soziale Leben. Wenn wir in den Tischreden Luthers lesen, so müssen wir staunen, welche große Rolle damals die Astrologie spielte und gleichzeitig dürfen wir uns daran erquicken, wie königlich erhaben Luther über all die astrologischen Sorgen und Freuden seines Freundes Philippus war. „Wenn Magister Philippum die Sorgen plagen, so fragt er Astrologos und die Sterne, ich tue einen Trunk guten Bieres"![1]). Wir bleiben an der Oberfläche, wenn wir dieses Wort aus Luthers Temperament erklären wollen. Dieses Wort weist auf den gleichen Ort, von dem aus das berühmte „Christus vivit; baptizatus sum"[2]) gesprochen ist. Es ist eine Frucht seines Rechtfertigungsglaubens.

7.

Die Legende erzählt vom hl. Michael, daß er am Ende der Zeiten Luzifer den Tod bringen darf. „Am Ende der Zeiten." . . . Noch stehen wir in der Welt, noch kann sich Luzifer erheben, noch muß Michael vor Gott stehen mit dem blanken Schwert und jedem frechem Ansturm wehren: W e r i s t w i e G o t t? Dieses N o c h der Zurückhaltung, des Wartens, der Bescheidenheit trennt uns von Rom, das nur zu gern die verborgene Herrlichkeit stellvertretend in einer Sichtbarkeit repräsentieren möchte. Es trennt uns aber auch noch viel mehr von jeder Gnosis, die das Sakrament umsetzt in ein Mysterium und die Verheißung auf die Zukunft des Herrn in eine Weihe des Menschen der Gegenwart. Wir stehen in der Verheißung als die getrosten Knechte Gottes, nicht als Menschen, die sich ihres eigenen Ichs froh bewußt sind. So lockend es darum immer von neuem ist, Luther als den Typus des deutschen Menschen zu zeigen, als den Propheten zu preisen, in dem das germanische Freiheitsgefühl sieghaft zum erstenmal durchbrach, um die Welt zu erobern, so wollen wir uns doch unter sein eigenes Wort stellen, das nichts von der Erhöhung dieses Ichs weiß, das aber gefangen in Gott, frei wird von allen Elementargeistern, von den Geistern der physischen und von denen der metaphysischen Welt, begnadigt in G o t t!

[1]) W, T. R. 1, 17 (Sommer—Herbst 1531): Ego puto, quod Philippus astrologica tractat, sicut ego bibo ein starken trunk birs quando habeo graves cogitationes.

[2]) Christus lebt. Ich bin getauft.

Friedensschluß in der evangelischen Mission?

Eine Entscheidungsfrage für den Gesamtprotestantismus

Von

Rudolf Strothmann

I.

Es ist eine der Segnungen des weltzerreißenden Geschehens im letzten Jahrzehnt, daß es dem Protestantismus das Sehnen nach allprotestantischer Gemeinschaft stärkte. Auf einem Gebiet hatte es ihn schon früher zum Zusammengehen gedrängt: In der Missionsarbeit ward er auf die Probe gestellt, ob der von den Heimatländern ihm anhaftende Partikularismus und Individualismus die Wirkung in die Weite hemme oder vielmehr in kraftvoller persönlicher Initiative eine uneingeengte Entfaltung all seiner Kräfte auf ein gemeinsames Ziel hin fördere. Er schien diese Probe glänzend zu bestehen. Die Welt-Missionskonferenz zu Edinburg im Jahre 1910 und der „Fortsetzungsausschuß" hätten die vollendende Ergänzung zur Tat von Wittenberg im Jahre 1517 anbahnen können. Wie in der Reformation die bislang unter einem gemeinsamen kirchlichen Regiment, also letzthin von außen her zu einer festen Einheit und Einerleiheit zusammengeschlossenen Christenvölker ihr kirchliches Selbstbestimmungsrecht und ihre religiöse Freiheit mit der Zersplitterung hatten erkaufen müssen, so schien jetzt eine freiwillige Gemeinschaft gewonnen. Söderblom[1]) sieht darin sogar eine ökumenische Tat für die Gesamtchristenheit, da es ohne die Weltmissionskonferenz von Edinburg kein Weltkirchenkonzil von Stockholm gegeben habe. Vor allem aber ließ es eine Gemeinschaft des Protestantismus ahnen, zunächst draußen auf dem Missionsfelde und von da zurückwirkend in der Heimat bei den Kirchenkreisen, welche die Mission tragen. Da diese aber zumeist

Abkürzungen: AMZ = Allgemeine Missions-Zeitschrift, hsg. von J. Richter u. J. Warneck, Berlin; BBM = Missions-Berichte der Berliner Missionsgesellschaft, Berlin; EMM = Evangelisches Missions-Magazin, N. F. hsg. v. F. Würz, Basel; IRM = The International Review of Missions, ed, by J. H. Oldham, Edinburg ...; ZMW = Zeitschrift für Missionswissenschaft, hsg. v. Schmidlin, Münster i. W.

[1]) EMM 1926 S. 11.

die geistlich und kirchlich lebendigen Glieder umfassen, so stärkte Edinburg das Empfinden eines Gesamtprotestantismus überhaupt und konnte erscheinen als die Verkörperung des evangelischen Wollens in der Welt. Denn Mission ist nicht eine Nebenbeschäftigung der Kirche, eine beiläufige Wirkung des Christenglaubens, die etwa auch fehlen dürfe. Sie ist biblisches Gesetz und eine lebensnotwendige Äußerung, wie der Baum nur lebend, also nur dann echter Baum ist, wenn er noch neue Zweige zu treiben vermag.

II.

So groß der Gewinn war für die Mission und für den Gesamtprotestantismus — denn Gemeinschaft kann nur da erwachsen, wo wirkliche Berührung stattfindet — der jäh folgende Zusammenbruch war unendlich größer und warf zurück weit hinter die ersten Anfänge von damals, als an verstreuten Erdenwinkeln vereinzelte Boten und kleine Kreise wirkten. Da das anläßlich des Krieges geschah, so muß die Ursache des Bruchs in dem Verhältnis zur weltlichen Macht gesucht werden. Es gibt drei Hauptmöglichkeiten:

1. der Missionar geht für seine Person vollkommen schutzlos in ein Heidenland;

2. der Missionar hat für seine Person rechtliche Sicherung, wenn er entweder selbst Bürger des Reiches ist, in dem er arbeitet, oder einem Lande angehört, das auf Grund zwischenstaatlicher Verträge oder durch tatsächliche Macht ihn auch auf dem Missionsfelde schützt und für etwaige Verletzung Sühne fordert;

3. der Missionar arbeitet in Anlehnung an seine weltliche Heimatmacht und in Parallele oder im Bündnis mit ihrem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Ausdehnungsbestreben.

Die erste, die heroische Form ist stark beteiligt an der Schöpfung der ältesten deutschen Christenheit und der Nestorianischen Kirche im Sassanidenreich. Der bekannteste Vertreter des zweiten, des schlicht religiösen Typus ist Paulus. Eine Charakteristik der dritten Gestalt, der Propaganda, gab z. B. ein Vertreter englischer Mission in China: „Wir fördern die Interessen des englischen Kaufmannstandes wie die der Chinesen. Wir zeigen ihre Waren an, wohin wir kommen. Unsere Arbeit ist nach meiner Meinung eine der größten Anzeigen des britischen Handels in China. Wir sind im Interesse des britischen Kaufmanns vorgegangen und haben ihn bei den Chinesen eingeführt und seine Waren empfohlen[1]). Auf Grund eines solchen

[1]) C. J. Davenport auf der Konferenz der Medical Missionary Society in Schanghai 1920; vgl. AMZ 1920 S. 169; ZMW 1922 S. 192.

Selbstlobes konnte man dann auch den britischen Kaufmann angehen, mehr als bisher für die Mission und ihr ärztliches Liebeswerk zu tun.

III.

Erst in der Kriegsprobe der Mission, wenn Krisen zwischen den Erdenmächten sich an ihr auswirken, offenbart sich, von welcher der Arten sie ist. Zwar ist die Mission, hineingestellt in den innengesetzlichen Widerstreit zwischen dem Reiche Gottes und dem der Welt, nach dem Evangelium schon von vornherein auf Verfolgung gefaßt. Aber das ist das Tragische an all ihren Leiden im Weltkriege, daß es nicht Leiden um des Glaubens willen waren. Die sind ihr erspart, oder vielmehr versagt geblieben, obwohl — wie wir weiter unten sehen werden — sie auch eine schwere Niederlage in einem Außenkriege gegen Weltstaaten erlitten hat. Aber nicht das ist der ernste Missionskrieg, daß viele Felder zeitweilig verödeten. Und neben den vertriebenen Farmern, Beamten und Kaufleuten haben die Missionare, welche verjagt wurden, obwohl sie loyal gearbeitet hatten, keinen besonderen Grund zur Klage. Denn wenn sie auf Grund internationaler Verträge Schutz und Recht von einem fremden Staat erhielten, so machte dieses Schutzrecht in jenem Augenblick dem Faustrecht Platz, da der Krieg die zwischenstaatlichen Beziehungen aufhob. Und wenn einst die Hagia Sophia des besiegten und gefallenen Kaisers nach islamischem Rechte, weil Konstantinopel im Sturm genommen war, vom Sultan zur Moschee umgewandelt worden ist, wenn in Damaskus 70 Jahre nach der Eroberung der Dom des hl. Johannes des Täufers der Omaijadenmoschee Platz gemacht hat, dann darf es auch nicht als etwas gänzlich Unerhörtes bezeichnet werden, daß die Gewinner im Weltringen, obwohl christliche Mächte, wehrlosen christlichen Missionaren das Diktat des berühmten § 438 von Versailles aufzwangen.

Dieser Artikel mit seinem Rückschritt gegenüber dem Geist der Kongo-Akte kann also hier nicht zur Verhandlung stehen, soweit er der Ausdruck eines Mißbrauchs politischer und militärischer Macht gegen geistige Kräfte eines überwundenen Feindes ist; sondern hier tritt uns die Schwierigkeit, mehr noch: die Fragwürdigkeit eines Friedensschlusses in der Mission entgegen, denn der § 438 ist das Ergebnis, das „Friedens"diktat eines viel ernsteren Krieges, eines Bruderkrieges innerhalb der Christlichen Mission, der mit ganz besonderem Ingrimm, durch keinen überparteilichen Papst gehemmt, innerhalb der evangelischen Mission gewütet hat. Als die allgemeine außermilitärische Bekämpfung einsetzte, wandte sie sich auch sofort gegen die deutsche Mission. Und die Angreifer waren die feindlichen Missions-

brüder. Bald zeigte sich der reine Propagandacharakter einer Verbindung von politisch-wirtschaftlichen Zielen mit angeblich religiösen. Ganz mit der weltlichen Macht eins geworden, übernahm man das politische Kriegsmittel von der Schuld des Gegners, so das Grundmotiv allen Christseins ins Gegenteil verdrehend, indem man an die Stelle des Sündenbewußtseins von der eigenen Schuld das Sündenbekenntnis von der des Nächsten stellte. So weit gekommen, stempelte man den Krieg zum Heiligen Kriege. Nicht bloß in jenem allgemeinen Sinn, wie jedes Volk, ob islamisch oder christlich, oder ob einst das jüdische, unter der Erschütterung des Kriegserlebnisses seine Zuflucht zu Gott nimmt, sondern man führte denselben ingrimmigen Kampf gegen Deutschland als den Vertreter des „Bösen in der Welt", wie ihn einst der Meistermissionar Paulus für Gott und Ewigkeit gekämpft habe[1]). Man entrüstete sich über den offen ausgesprochenen, aus der Geschichte des Islam durchaus erklärlichen Versuch der Türken im Jahre 1914, ihren Daseinskampf unter Aufnahme des Ideals einer von fremder Knechtschaft freien Islamwelt zu einem Heiligen Kriege zu gestalten[2]); man überließ dem Papst die, christlich gemessen, einzig mögliche Haltung der Neutralität unbeschadet der Pflicht gegen das Vaterland und die Sorge um den Frieden. Man verdächtigte sogar diese Bemühungen als selbstsüchtigen Plan zur Wiederherstellung des Kirchenstaates und zur Unterdrückung der Reformation[3]). Man zog mit Bibel- und Kampfworten aus zu einem „Dschihad" gegen Glaubensgenossen, wie ihn unseres Wissens gegen die „Ungläubigen" der gesamte Islam in seiner dreifach älteren Tradition nicht kennt. Das waren nicht einzelne Fanatiker; es geschah von der protestantischen Mission höchst offiziell. Denn noch gab es die evangelische Mission. Noch bestand der Fortsetzungsausschuß von Edinburg. Und gerade sein Vorsitzender Mott, also der oberste amtliche Vertreter, wurde der Oberapostel solcher Botschaft. Es löste große Freude bei der missionarischen Gegnerpartei, große Trauer bei der deutschen aus, als jene triumphierend, diese sorgend verkündete: „Mott ist nicht länger neutral"[4]). Er ließ sich, echt charakteristisch für die politisch-erdenmäßige Bindung der Mission, benutzen, um im Jahre 1917 das friedenssehnsüchtige Rußland aufpeitschen zu helfen mit religiösen

[1]) Church Miss. Gazette, April 1917. S. 73.

[2]) S. Zwemer, The Disintegration of Islam, New York ... 1916. S. 127 ff.

[3]) Reports to the General Assembly of the United Free Church of Scotland, 1918, VI 5.

[4]) The Christian World vom 3. Mai 1917; AMM 1917 S. 399.

Stacheln[1]), als alles Zureden von Militärs zu Wasser und zu Lande, von Finanziers, Politikern und sozialistischen Volksstimmungsmachern nicht mehr zulangte. Eine Wirkung wenigstens hatte diese Dschihad-Mission. Die bereits innerlich zerbrochene Gemeinschaft der evangelischen Mission zerbrach auch äußerlich. Die Rücksicht auf das Christentum zwang die Angegriffenen zum Austritt aus dem Fortsetzungsausschuß. Nachdem wir an anderm Ort die peinliche Aufgabe gehabt haben, aus der erdrückenden Fülle der Belege zu diesem Sonderkrieg innerhalb der Mission wenigstens einige Proben vorzulegen, möchten wir aus unserem leider nur allzu reichem Material bloß soviel bringen, als notwendig ist zum Verständnis von Vorgängen, welchen über die Missionskreise hinaus nicht nur religions-, sondern auch weltgeschichtliche Bedeutung für das Zusammenleben der Völker zukommt.

Alle Stufen dieses Krieges in der Mission folgten einander in innigster Wechselbeziehung zum politisch-militärischen Krieg. Kriegsziele wurden aufgestellt; Wünsche nach dauerndem Ausschluß der deutschen Missionare verdichteten sich bald zu den amtlichen Forderungen der gegnerischen Missionsgesellschaften nach einem Ausschluß auf eine „lange, lange Periode von Jahren“[2]). Man beachte das Ineinander der Weltpolitik und der Propagandapolitik: Wie die Staatsmänner um der Humanität willen den Deutschen die Würdigkeit zum Kolonisationsberuf aberkennen wollten, so sprachen die alliierten und assoziierten Missionare den deutschen Amtsgenossen die Berufung zur Mission um der Religion willen ab. So kam es zum Versailler § 438. Es ist für unsere Frage hier ziemlich nebensächlich, ob die militärisch-politischen Weltmächte, die verantwortlich auch für diesen Paragraphen zeichnen, nicht ganz von sich aus zu solchem Ergebnis gekommen sein würden. Es ist nach dem ganzen Geist des Diktats sogar höchst wahrscheinlich. Aber selbst wenn § 438 rein das Werk der Diktatoren wäre, so hatten diese dank der unermüdlichen Leistungen der Propaganda den besten moralischen Deckmantel für ihre Bestimmungen. Und keinen Protest haben die Amtsbrüder gegen die Schmähung des deutschen Missionswerkes und für die Ab-

[1]) Belege s. in Islam XV 143. Leider ist auch hier das Bedauern zu wiederholen, daß der Wortlaut der Reden nicht vorliegt. Auf meine wiederholten Briefe hat Herr Dr. J. Mott in liebenswürdiger Weise erwidert, daß er keinerlei Abschrift besitze. Es ist sehr schade und bedenklich, daß eine so höchstwichtige politische Mission des protestantischen Missionsführers nicht restlos aktenmäßig offen klarliegt. Der Ernst des Vorgangs wird aber dadurch nicht entkräftet, sondern eher noch verstärkt; man vergleiche den gewaltigen Niederschlag in der Missionsliteratur.

[2]) Siehe die „Erklärung“ der aus dem Fortsetzungsausschuß ausgetretenen Elf in EMM 1917 S. 399—402.

wendung seiner Zerstörung erhoben. An ein geheimes Konklave war die christliche Mission verkauft. Nicht ganz! Rom besann sich auf das Christentum. Zwar unter den Gliedern waren auch viele, denen das Gesetz von Versailles höher stand als das der Bibel. Auch katholische Missionare wie der apostolische Vikar Briault von Gabun redeten in unverhüllten Annexionsgelüsten von den eroberten katholischen deutschen Missionen als von den ihrigen. Auch hier fehlte der Protest der feindlichen Brüder zumeist, auch hier schwieg man die Verfolgung und das Leiden gern tot[1]). Aber das ging nur von den Gliedern, nicht vom Haupt der Kirche, also nicht von der Kirche als solcher aus. Der Papst wagte in einer Welt von Haß und Rache eine „klare Darlegung der Gründe der Menschlichkeit und Gerechtigkeit“[2]). Offiziell kam die katholische Kirche mit reinen, freien Händen aus der großen Weltkrise heraus.

Ganz gebunden war der Protestantismus, der doch der katholischen Kirche merkwürdigerweise so gern den Vorwurf der geheimen Diplomatie macht. Das war um so bedenklicher, als ihm nun für die beginnende Ausführung des Friedensvertrages nach dem Zusammenbruch des Fortsetzungsausschusses jede Einheitsinstanz fehlte. Wissen wir nicht, was die Missionsführer zu Versailles gemacht haben, so erhebt sich um so gewichtiger die Forderung nach Offenbarung der wahren Vorgänge, und zwar der ganzen Wahrheit. Kleine Eckenausschnitte nützen da nicht, können sogar recht schiefe, irreführende Teilbildchen liefern, mit denen uns abzugeben wir verzichten müssen. Das aber ist die erste Vorbedingung für einen wirklichen Friedensschluß im Missionskriege, der in Versailles erst seinen Höhepunkt erreichte, daß man diese Kriegsmotive, Kriegsführung, Kriegsmittel genau in ihrem ganzen Zusammenhange kennt, damit nicht ein neuer Zusammenschluß Keime eines neuen Krieges in sich trage. Offenheit über Versailles ist ja auch insoweit geboten, als dann klargestellt werden könnte zugunsten der Mission, ob und inwieweit durch alliierte und assoziierte Missionsmänner noch schwerere Schläge abgewendet wurden.

IV.

Denn das muß zugegeben werden: ein Unterschied besteht doch in der Behandlung des Deutschen schlechthin und des deutschen Missionars, des sonstigen deutschen Eigentums und des deutschen Missions-

[1]) P. Walter in ZMW 1917 S. 196 ff. und die dortigen Beispiele aus L'écho des Missions africaines de Lyon, Le missioni catoliche, Annales Apostoliques, Rivista dei studi missionari.

[2]) Antwort des Vatikans vom 20. Mai 1919 auf die Denkschrift des deutschen Episkopats zum Schutze der deutschen Missionen in ZMW 1919 S. 195 f.

gutes. Missionen und Missionseigentum wurden nicht einfach konfisziert. Missionsstationen blieben also Missionsstationen. Die Konfession wurde auch gewahrt. All das lag ja ganz im Interesse des siegreichen Missionsteils selbst. Für die weltliche Macht oder für Fremde wollte man doch den Bürgerkrieg nicht geführt haben, in dem man sich so unendliche Mühe gegeben hatte unter Benutzung der allerwirksamsten Kriegsmittel der „Hetze und Verleumdung", wie von neutralen Brüdern bescheinigt wurde[1]). Zudem war da die katholische deutsche Mission. Besitzerin oder zum mindesten Anwalt ihres Gutes war die neutrale, also nicht so einfach zu beraubende Congregatio de propaganda fide unter dem selbständigen Souverän, dem Papst. So ging man einen Mittelweg. Man annektierte nicht, sondern behandelte in vollem Einklang mit den militärisch-politischen Methoden die eroberten Missionen als besetztes Gebiet. Feindgesellschaften übernahmen die Stationen oder ließen sich von den Militärmächten dorthin verlegen und traten in die fremde Arbeit, während zur gleichen Zeit sich die ganze Größe der Organisation Roms zeigte. Nur bedingt erkennt es weltliche Mächte überhaupt an, in kirchlichen Angelegenheiten schon gar nicht. Innerlich ungebunden durch Versailles konnte der Papst die Interessen des Christentums, wie er es verstand, wahrnehmen. Ihm, dem Haupt der Congregatio de propaganda fide, steht die Verteilung der Missionsfelder zu, wie er allein die Vollmacht verleihen kann, an irgendeinem Ort die Sakramente zu spenden. Die Besetzung irgendeiner deutsch-katholischen Station etwa mit französischen Missionaren durch die Maßnahme eines französischen Gouverneurs war ohne seine Erlaubnis ausgeschlossen. Zudem ist der Zusammenhang in der ganz auf Katholizität eingestellten, tief von ihrem Kirchenbegriff durchdrungenen römischen Christenheit zu eng, dazu das Streben, dem Worte des vorbildlichen Missionars Paulus gemäß nicht der Menschen Knechte zu werden, wenigstens außerkirchlichen Instanzen gegenüber zu fest eingewurzelt.

Freilich lagen Versuchungen auch bei Katholiken vor. So rührte sich, angeregt durch die großen Erfolge, welche die englische protestantische Mission davontrug, auch die bislang ziemlich unbedeutende englische katholische Mission. Der Kardinal Bourne von Westminster sah bereits die große Zeit anbrechen und wies schon auf die Erbmasse der blühenden katholischen Mission der Deutschen hin in einem seinen protestantischen Landsleuten gut abgelauschten Tone. Er ward durch katholische Disziplin bald zum Schweigen gebracht[2]). Wohl muß auch

[1]) EMM 1922 S. 240.

[2]) Catholic Missions, Sept.-Oct. 1918, S. 3 ff.; vgl. ZMW 1919 S. 199; 1921 S. 40 ff.; 58.

weiter in voller Würdigung der schweren Belastungsprobe durch das Kriegsverhängnis zur gerechten Beurteilung des innerprotestantischen Missionskampfes zugegeben werden, daß die Sprache in den katholischen Missionsschriften von den Nouvelles Réligieuses[1]), welche die Schwestergesellschaften als „missions boches" beschimpften, über die neutralen Stimmen, wie die des holländischen katholischen Missionskomitees[2]), bis zu dem Aufschrei in den Versammlungen und Blättern der ausgestoßenen deutschen Katholiken eine große Zerrissenheit auch des Katholizismus und der katholischen Mission bekunden. Das zeigt auch die ehrlich zugestandene Sorge des Osservatore Romano[3]). Aber alle diese Zerrissenheit war doch nach echt katholischer Auffassung nur das Werk nachgeordneter fehlbarer Instanzen. Entscheidend für die Kirche allein war, was der unfehlbare Papst tun würde.

Wählen wir zur vollen unparteiischen Aufklärung ein Missionsfeld, das sowohl eine deutsch-katholische wie eine deutsch-evangelische Mission hat, etwa Iringa in Deutsch-Ostafrika: In dem äußerlich weltumfassenden, innerlich jeden ökumenischen Empfindens baren Missionsbericht über das Jahr 1917 zählen Oldham und Gollock ganz kalt auf, wie die deutschen Protestanten durch englische verdrängt sind, und fahren dann fort: „Es wird berichtet, daß die römisch-katholischen Missionen in Deutsch-Ostafrika der Obhut von Missionaren britischer Nationalität anvertraut worden sind"[4]). So entsteht der irreführende Eindruck, als ob es bei Katholiken so zugegangen sei wie bei Protestanten. In Wirklichkeit erhielt Katholisch-Iringa zunächst keinen Ersatz, also auch keinen widerbiblischen, für die Benediktiner von St. Ottilien-Oberbayern. Diese fanden später die erbetene Unterstützung der italienischen Patres de Consolata. Als die Deutschen restlos vertrieben waren ohne Aussicht auf Rückkehr, übertrug im Jahre 1920 der ökumenische Papst, der kein subalterner englischer Erzbischof oder national beengter protestantischer Missionsführer ist, die Präfektur Iringa der genannten italienischen Kongregation, während das Vikariat Daressalam der schweizerischen Provinz des Kapuzinerordens zugeteilt wurde[5]). Ein eigentlicher Besitzwechsel fand überhaupt nicht statt. Nach wie vor unterstand alles der Congregatio de propaganda fide, wenn auch die jetzigen Verwalter nach Canon 1499 Abs. 2 des

[1]) In II (1919) S. 94.

[2]) De Maasbode Nr. 16 310 vom 18. Mai 1919.

[3]) Vgl. ZMW 1919 S. 200 nach Kölnische Volkszeitung 1919 Nr. 447.

[4]) IRM 1918 S. 46 nach East Africa Standard vom 4. Aug. 1917.

[5]) Ich verdanke die Daten einer freundlichen Mitteilung des vertriebenen Msgr. Thomas Spreiter OSB, jetzt Bischof und Apost. Vikar von Eshowe in Natal.

Kanonischen Rechts das freie Verfügungsrecht haben. Den Vertriebenen konnte durch die Fürsorge des übernationalen Papstes sogleich ein einstweiliges Missionsfeld in Natal angewiesen werden. Den Geist einer christlichen Brudergesinnung, allen Versailles-Paragraphen zum Trotz, möge ein Brief zeigen, den der neue Verwalter, der apostolische Präfekt Msgr. Cagliero von der Consolata, an Msgr. Spreiter von den vertriebenen deutschen Benediktinern schrieb:

„Wir[1]) wundern uns wahrhaft und sind erstaunt über die große Arbeit, die Ihre Patres in diesen Missionen geleistet haben, und wir fühlen uns zugleich beschämt, weil wir einen Acker übernommen, den wir nicht bearbeitet haben. Jeder Christ, den wir ansprechen, jede Arbeit, die wir getan sehen, jedes Werkzeug, das wir gebrauchen, alles erinnert uns und spricht zu uns von dem großen Eifer und den noch größeren Arbeiten, welche die Patres und Brüder hier geleistet. Wir wollen eifersüchtig diese Spuren bewachen, die sie uns hinterlassen haben, ganz besonders das Monogramm Pax, das wir in den Haupträumen der Häuser sehen. Es wird uns immer an die Tätigkeit und den Ruhm unserer Vorgänger erinnern, denen zu folgen wir unwürdig berufen wurden."

„Pax", „beschämt, weil wir einen Acker übernommen, den wir nicht bearbeitet haben", „unwürdig berufen"! So war alle Versuchung, die aus Versailles hätte entstehen können, als bloß menschliche Versuchung glücklich überwunden.

Im selben Iringa war auch eine blühende evangelische Station der Berliner Missionsgesellschaft. Dorthin ließ sich die Mission der Kirche von Schottland von dem Gouverneur als Besatzung verlegen und eignete sich dann das besetzte Gebiet kurzerhand im Namen Jesu an: „Die[2]) Generalversammlung (der Kirche von Schottland) hat mit tiefster Anteilnahme von den Entwicklungen betreffs des neuen Missionsfeldes der Kirche zu Iringa im Tanganjika-Gebiet gehört. Sie dankt dem hochwürdigen Herrn Anderson für seine mühsame und geschickte Arbeit der Verwaltung dieses ungemein wichtigen Feldes, und sie ist durchdrungen von der dringenden Pflicht gegen dieses Land, welche die Beweggründe des Patriotismus und des Christentums der Kirche gemeinsam[3]) auferlegen. Mit Rücksicht auf die einzigartigen

[1]) S. „Wohltuender Dank" in Missionsblätter von St. Ottilien 1924 S. 81.

[2]) Extract from Deliverance of the General Assembly of the Church of Scotland, May 28th 1920. Ich verdanke diese Unterlagen dem Sekretariat der genannten Kirche, die sie mir auf meine Bitte zusandte. Das schon im „Islam" XV 139 f. angedeutete Urteil ist leider nicht zu ändern.

[3]) „. . . . which motives of patriotism and Christianity combine to lay upon the Church."

Umstände, die dazu geführt haben, daß dieses weite Feld unter die geistige Leitung der Kirche von Schottland gestellt wurde, hat die Generalversammlung den schärfsten Wunsch, daß die Antwort der Kirche beides, schnell und zufriedenstellend sei. Sie wird die Übernahme dieses einzigartigen Feldes in die besondere Obhut eines der größeren Presbyterien oder Synoden der Kirche höchlichst willkommen heißen, und sie ersucht den Ausschuß für Äußere Mission, auf die eine oder andere Weise in aller gebührenden Eile voranzumachen mit der Besetzung dieses Gebietes im Namen des Herrn Jesu Christi und Seiner Kirche in Schottland[1]). Zur Durchführung dieser großen Pflicht wendet sich die Generalversammlung an die christliche Ritterlichkeit[2]), sowohl den nötigen Stab von Missionsarbeitern wie die Mittel aufzubringen". Jeder Versuch einer Exegese dieses einzigartigen, an sich unerschöpflichen Dokuments mit seinem „Appell an die christliche Ritterlichkeit", seiner Hast, im Namen Jesu und seiner Kirche aus britischem Patriotismus und Christentum die Besatzung in einem dem Völkerbund unterstellten Gebiet in eine kirchliche Annexionstruppe umzuwandeln, würde den Eindruck nur abschwächen können. Da die Übernahme unter allerdings recht „einzigartigen Umständen" im Namen Jesu erfolgte, so erübrigte sich naturgemäß eine Fühlungnahme mit einer menschlichen Zwischeninstanz. Von Vereinbarung mit der Berliner Missionsgesellschaft, die nach schlichtem, nicht einmal durch Versailles ganz eindeutig aufgehobenem Recht die alleinige rechtmäßige Inhaberin darstellt, war keine Rede[3]). Von der ersten Inbetriebnahme durch die schottischen Missionare erfuhren die Berliner erst indirekt nach zwei Jahren. Solches ist doch auch wohl nicht mit einem verlorengegangenen Brief erklärt[4]).

Der Vorgang muß ganz sachlich und nüchtern betrachtet werden: Nicht das ist der Missionssonderkrieg, daß die deutschen Missionare von dem militärisch-politischen England verjagt wurden, auch das nicht, daß die Berliner nur einer England genehmen Gesellschaft das Werk hätten übergeben können, sondern das eigenmächtige Einnisten unter dem Schutze von Kanonen. So mußten denn drei Jahre nach dem Krieg die Berliner sich in begreiflicher Verbitterung darüber empören, daß ihre „Notlage" von den feindlichen Amtsgenossen „benutzt" war, „um sich in den Besitz" ihres „Eigentums" zu setzen. Bei dem peinlichen

[1]) „... to go forward with all convenient speed with the occupation of this territory in the name of the Lord Jesus Christ and of His Church in Scotland."

[2]) „... appeal to the Christian chivalry."

[3]) Vgl. zum folgenden BBM 1921 S. 89.

[4]) Übrigens stammt der mysteriöse Brief vom Nov. 1917 nicht von der Okkupationsmission, vgl. AMZ 1921 S. 275.

Streit zeigte sich noch eine weitere charakteristische Parallele zwischen Mission und Politik, eine Beobachtung, die auch ihre besondere Bedeutung für das Problem des Weltprotestantismus hat. Die Berliner Missionsgesellschaft ist lutherisch, die Kirche von Schottland reformiert. So mußte der letzteren auch noch vorgehalten werden, daß sie mit ihrer reformierten Besatzung auf lutherischem Gebiete sogar noch die Versailler Bestimmungen übertreten habe.

Wohl besetzte nicht jeder in der geschilderten Art. Mancher fühlte sich auch als aufrichtiger Treuhänder unter Vereinbarung mit den an der Ausübung ihres Amtes Verhinderten. An einzelnen Stellen milderte das politisch unbelastete Eintreten von selbstlos hilfreichen Neutralen die Peinlichkeit der Lage. Aber Iringa ist nur ein Name von mehreren. Die Hochkirchliche Universitätenmission als „Gerichtsvollzieher!“ [1]), die Vergewaltigung des Hongkonger Findelhaus im Namen des Kinderfreundes Jesu! [2]) — ahnt man den tieferen ethischen Grund der jetzigen Schwierigkeiten auf den Missionsfeldern?

V.

Doch es stellten sich Hemmungen der Ausnutzung des Sieges entgegen, neben inneren bei einigen der Sieger auch recht erkennbare äußere: da war manch standhafter Neutrale. Und der Protestantismus war nicht die einzige Religion, welche der Welt das Heil anbot. Das weitblickende Rom ließ, wie die Verpflanzung der Benediktiner von Iringa nach Natal zeigte, in seinem weltumspannenden Missionsgebiet nach Möglichkeit keine ausgestoßene Kraft brach liegen. Von den Evangelischen hatten nur die im holländischen Kolonialreich, einige in Südafrika und jene bleiben dürfen, die das Glück hatten, in Ländern mit toleranten „heidnischen“ Obrigkeiten wie China und Japan zu arbeiten. Die neu erstarkte islamische Mission, auch an Christen, betonte immer wieder, sie sei nur religiöse Mission ohne Bündnis mit, ohne Unterstützung von politischen Gewalten [3]). Und als bloßen Scherz hätte es nicht einmal der Kurzsichtigste auffassen können, daß der Chinese Ku Hung-Ming [4]), wenn auch recht oberflächlich [5]), den Konfuzianismus als den „Ausweg“ für die ins Verderben rennende Christenheit empfahl. Und chinesische Buddhisten unter Führung

[1]) AMZ 1921 S. 275.

[2]) EMM 1919 S. 262 ff.

[3]) Moslemische Revue II (1925) S. 20 ff.

[4]) The Spirit of the Chinese People, with an Essay on The War and the Way-out, Peking 1915 = Der Geist des chinesischen Volkes. Anhang: Die Religion der Pöbelverehrung und der Ausweg aus dem Krieg, Jena 1925.

[5]) Vgl. E. Hauer in Orient.-Lit.-Ztg. 1925, 746 f.

eines Abtes forderten im Jahre 1917 zu Sutschau auf zu einem „Dienst von 49 Tagen und Nächten, damit sowohl den Abgeschiedenen aus den fremden Ländern, als auch den leidenden Geistern unserer eigenen Volksgenossen Erleichterung zuteil werde. Wir bitten alle Edlen, die guten Willens sind, während dieser 49 Tage mit ihren Opfergaben sich einzustellen und ihren Weihrauch darzubringen, damit sie einen Segen empfangen." — Es war ein nachdenkliches Wort, das des christlichen Berichterstatters[1]: „Also Gebetshilfe des chinesischen Buddhismus für die Seelen derer, die im großen Krieg des christlichen Abendlandes ihr Leben ließen — eine religionsgeschichtliche Neuigkeit." Neu ist übrigens das Mitempfinden mit fremdem Duldertum dem Buddhismus nicht. Von solchen religionsernsten Kultfeiern stachen die gleichzeitigen der alliierten und assoziierten Missionare in China eigentümlich ab: Gebetswochen mit Fürbitte für die Ententeländer und mit Dank an Gott für die Ausbreitung der demokratischen Ideen[2]. Es ist eine reichlich bequem gemachte Abwehr, die neuerwachte Mission des Buddhismus im Fernosten und ihm entgegenkommende europamüde Stimmungen bloß als schlaffen Pessimismus abzutun.

VI.

Aber noch stärkerer Anstoß drängte zu Verhandlungen. Der scheinbare Sieg über die Missionsbrüder zu Versailles erwies sich als die Niederlage der gesamten protestantischen Mission vor den Weltmächten. Wir stehen nicht an zu erklären: die Mächte, belehrt durch ihre eigenen Christentumsverbreiter, daß die sogenannte Mission reine Propaganda sei, hatten ganz recht, wenn sie nun einmal einen derartigen Frieden diktieren wollten, auch die Mission ganz politisch zu behandeln. Damit war, in dieser starken Form bislang unerhört, die Freiheit der Mission in der Welt unterbunden. Und zwar der Mission schlechthin. Auch der alliierten und assoziierten. Notwendigerweise! Man mußte sich schützen. Regierungen konnten wechseln, die Missionen in ihren Zielen sich ändern. Konflikte waren möglich, wo innerpolitische Konflikte möglich sind. Das Recht auf „die volle Kontrolle" aus § 438 fand sofort seinen Niederschlag in den „Memoranden" für Indien. In aller wünschenswerten Deutlichkeit sind hier die Missionen amtlich abgestempelt als das, wozu sie sich selber gemacht hatten: staatlich konzessionierte Gesellschaften, welche die Aufgabe haben, „die Loyalität gegenüber der Regierung in den Herzen der Schüler zu be-

[1] W. Schlatter in EMM 1919 S. 8 f.

[2] W. Schlatter ebd. S. 8 nach Chinese Recorder, Dec. 1917.

fördern und sie zu guten Bürgern des Britischen Reiches zu machen“ [1]). Und die Regierung brauchte nicht äußerlich zu zwingen, sie hatte auch innerlich überwunden. Rev. Ritson lobte sogar „die Höflichkeit der Regierung“ und kam in sonderbarer Kasuistik zu der Behauptung: der „Grundsatz der Freiheit ist gewahrt“ [2]). Man denke an die alten indischen Missionare D. Brown, H. Martyn und Cl. Buchanan! oder nehme ein jüngeres Beispiel: In Niederländisch-Indien gerät durch unverständige holländische Steuerpraxis die heimische Bevölkerung in Erregung. Das bringt die Scharfmacher unter den Kolonialpolitikern auf den Plan. Da erklärt ein im Dienst der Mission ergrauter holländischer Jesuit, der Land und Leute besser kennt als die Regierenden, ohne Menschenfurcht: „Jeder soll das wissen: wir Missionare werden gern als Vermittler auftreten, aber auch das: sollte es unverhofft zum Bruch kommen und wir Stellung zu nehmen gezwungen sein, dann werden wir auf Seiten der Eingeborenen stehen!“ [3]) Eine echte Mission, eine freie, übernimmt allein vor Gott die Verantwortung für ihr Werk an den Heiden. Von diesem Obersatz aus werden ihr die Lösungen für alles andre zufallen, auch für das Politische. Hier aber steigt am Horizont ein dritter Krieg auf, in dem sie wie im Weltkrieg gegen die Amtsgenossen in den Konkurrenzländern, dann zur Dienstpflicht gegen ihre eigenen Jünger herabgewürdigt würde, wenn die Schwarzen und die Gelben nicht mehr die Knechte der Weißen sein wollen.

Der neue Geist in den zu missionierenden Völkern zeigte sich sehr bald. Durch die Austreibung vieler Missionare lange auf sich selbst gestellt, wollte man die mit dem Selbstbestimmungsrecht unverträgliche Leitung der Fremden nicht mehr. In China wird die Mission nicht minder von der jungen Christenheit angefeindet, als von den christenfeindlichen Kreisen der „Aufgeweckten“ [4]). Der von Johannisburg aus wirkende „Bund der Sehenden“ äußert seine Mißachtung der Mission in nicht minder deutlicher Weise [5]). Überhaupt ist es um der Aufrichtigkeit willen und aus Achtung vor dem Ernst der Lage und der Bedeutung für die Zukunft ganz nüchtern sachlich zu betrachten, daß Südafrika in der Handhabung des Diktats

---

[1]) S. die Form of undertaking in IRM 1919 S. 337.

[2]) Ebd. S. 340.

[3]) F. van Lith S. J., De politiek van Nederland ten opzichte van Nederlandsch-Indie, S. 39 bei C. Snouck Hurgronje, Verspreide Geschriften Bd. IV, 2. (Bonn u. Leipzig 1924) S. 433.

[4]) T. Z. Koo in The Student World 1925 S. 124 ff., besonders S. 127.

[5]) EMM 1925 S. 74.

milder war. Man hat dort an der großen Rassenfrage Schwarz-Weiß[1]) wichtigere Sorgen.

VII.

Ein Zwiefaches prägt uns die Missionsgeschichte des letzten Jahrzehnts mit ungeheurem Nachdruck ein: die Notwendigkeit und die Schwierigkeit der evangelischen Oekomenizität. Beides aber unterstreicht die Verantwortung der Missionskreise, daß nur auf festem und gereinigtem Grund das Neue aufgebaut werde. Gerade aber die deutsche Mission wird an dieser Aufgabe unbefangen mitarbeiten können, da sie selbst als Kampffront nicht mehr in Betracht kommt, und sie wird mitarbeiten müssen, wenn anders sie für die ganze Mission und nicht umsonst gelitten haben will. Darum heißt es zuerst das Ergebnis des Kampfes, der durch den Frieden abgelöst werden soll, zu überprüfen. Soviel wir sehen, hat die Mission in 5 Kriegen 5 Niederlagen erlitten:

1. Im Außenkrieg haben die Weltmächte die eine Gruppe der Mission vertrieben und aus ihren Feldern besetztes Gebiet gemacht, den andern Teil zu Vasallen heruntergedrückt, die sogar in ihrem Auftrag die Besatzung für jene Gebiete stellen mußten.

2. Im Bruderkrieg, der stets eine Niederlage der Gesamtheit bedeutet, ist die Siegerfrage nicht so einfach zu entscheiden. Verstehen wir unter Mission Propaganda, so konnte den Alliierten und Assoziierten der Sieg — natürlich in der aus dem ersten Krieg erfolgten großen Beschränkung — nicht wohl abgesprochen werden. Denn sie saßen auf den Stationen. Sie hatten die Erlaubnis, das Evangelium vom Kreuz, den Frieden und die Bruderliebe, freilich unter Staatskontrolle und zu Staatszwecken zu verkünden. Anders liegen die Dinge, wenn wir unter Mission die Aufgabe verstehen, im Gehorsam und im Einklang mit dem Neuen Testament Seelen und Länder nicht für sich und die Herren des Landes, sondern für Christus zu gewinnen. Der Sieg ist dann Niederlage. Das N. T. kennt die Menschlichkeit auch der Glaubensboten nur zu gut und hat durch Paulus die eindeutige Bestimmung erlassen, nicht als Missionare auf fremdem Boden zu bauen[2]). Aus tief ethischem Empfinden heraus

[1]) Den Ernst des Rasseproblems möge die Tatsache veranschaulichen, daß im J. 1924 allein zu New York aus Missionarskreisen veröffentlicht wurden: J. H. Oldham, Christianity and the Race Problem; R. E. Speer, Race and Race Relations; B. Matthews, The Clash of Colour; W. D. Weatherford, The Negro from Africa to America. Dazu kommen noch zahlreiche Aufsätze in allen Missionszeitschriften und viele Vorträge auf Missionskonferenzen.

[2]) Römer 15, 20.

jeder Wortklauberei abhold macht es keine kasuistischen Unterscheidungen, ob man in einer von der eigenen Partei mitgeschaffenen Notlage wenigstens als Treuhänder oder gar als Treuhänder ohne Einvernehmen mit dem rechtmäßigen Inhaber auf fremdem Boden Gottes Werk treiben dürfe.

3. Die Mission hat vor ihren eigenen Pfleglingen an jener Achtung eingebüßt, der sie als Lehrerin bedarf. Denn sie ist durch die Folgen ihrer Niederlage im Außenkriege bei Schwierigkeiten zwischen Herren- und Dienervölkern in ihrer Bewegungsfreiheit gehemmt und über das Maß der Loyalität hinaus in den Gegensatz zu den unterworfenen Völkern gedrängt.

4. Da nach dem Evangelium das Christentum zu der Welt schlechthin im Widerstreit steht, war es ein schwerer Schlag, daß die Mission eben dieser Welt ein Schauspiel bot, das nach eigenem Urteil ernster Missionare „schmachvolles Ärgernis" war und „Freude allen Feinden Christi in der nichtchristlichen Welt und in der alten Christenheit"[1]). Wir nehmen das auf:

5. Die Mission ward zum Ärgernis in der bewußten Christenheit.

Die große Zeitkrise brachte starke religiöse Erschütterung und Sehnsucht. Man suchte von neuem nach Halt. Wollte man am Christentum und an der Religion überhaupt festhalten, so mußte man diese retten davor, daß sie haftbar gemacht werden konnten für die Vorgänge in der protestantischen Mission, mußte diese demnach aus Religion und aus Christentum ablehnen. Nur daß man in den Siegerländern so ganz selbstverständlich des Gedankens lebte, es sei alles in bester Ordnung und der böse Feind überwunden, daß man zudem die Klagen der niedergeworfenen Brüder totschwieg, und daß man auf der besiegten Seite von unendlich vielen andern Nöten bedrückt war: diese Umstände erklären, daß sich das denkwürdige Geschehen der neuesten Kirchengeschichte in begrenzter Öffentlichkeit vollzog, und daß auch die neue Wiederanknüpfung nur wenig beachtet wurde, und dann zumeist nur als ein Zeichen der allgemein wieder beginnenden Weltbeziehungen neben vielen anderen. Als ob die Wiederaufnahme der gemeinsamen Arbeit auf dem Boden einer Religion der Bruderliebe etwas Ähnliches sei wie die des Handelsverkehrs!

VIII.

Die Wiederanknüpfungen kommen hier nur insoweit in Betracht, als es Bemühungen um den Frieden im Bruderkriege, nicht

[1]) BBM 1920 S. 163.

im Außenkriege sind. Die politischen Mächte mögen die Blockade gegen die vertriebenen Missionen schrittweise gelockert haben und schließlich restlos aufheben. Damit ist d i e evangelische Mission und ihr Friede noch nicht wiederhergestellt, wenn anders die Mission eine missionarische, und diese eine religiöse Angelegenheit ist. Und sich um jeden Preis einen Garantiepakt vor weltlicher Verfolgung zu sichern, kann doch wohl nicht besonderes Bemühen einer Gemeinschaft sein, die in höherem Auftrage auftritt. Freilich für den Friedensschluß innerhalb der Mission ist die Lage dadurch verwickelt, daß die Nachwirkungen aller übrigen vier Kriege mit hineinspielten:

Des Dritten: Es wird doch schon im eigenen Interesse von den feindlichen Brüdern nicht ganz geleugnet, daß es etwas wie ein geistiges Band zwischen Missionar und Pflegling gebe, daß also manche Taufgemeinde sich nach ihrem vertriebenen „Vater" sehne, und der hat einst den Taufbewerber die verhängnisvolle Frage gelehrt: Wo ist dein Bruder Abel?

Des vierten und fünften: Es besteht nun einmal nach der Bibel für den Christen die Rücksicht auf die, die „da draußen"[1]) sind und auf die Christenheit. Im Kriege wurde sie nicht geübt, für den Friedensschluß ist sie fördernd, damit man nicht länger jenes „Ärgernis" bereite. Aber sie ist auch hemmend. Denn wohl wird niemand wagen, den hie und da sich zeigenden Anschein neuer Gemeinschaft für subjektiv unwahr zu halten, und wird doch Anstoß nehmen, wenn so schnell, ohne daß eine Wesensänderung der Mission in erprobte, bewährte Erscheinung getreten ist, zur Liebe herübergewechselt werden kann. Jedenfalls sei man mit Ausdrücken wie „brüderlich", die schon wieder allzu häufig auftreten, sehr sparsam aus Achtung vor einem heiligen Begriff.

Des ersten: Man betont, bei dieser Niederlage sei das Schlimmste gerade durch amtsbrüderliche Bemühungen von Siegermissionaren abgewendet worden. Wenn wirklich in Versailles die völlige Beschlagnahme geplant war, aber für die Zukunft, will sagen für die finanzielle Zukunft der Mission durch das Bemühen von Männern wie Oldham die Möglichkeit des jetzigen § 438 erwirkt wurde, so wird man nicht leugnen, daß hier ganz geschäftskluges Bemühen vorliegt. Ob nicht aber die sittlichen Schäden dieser Halbheit größer sind? Sie brachte der protestantischen Mission jene peinlichen Auseinandersetzungen um Mein und Dein, der sie führerlos gegenüberstand, wenn auch mancher sich bemühte, wirklicher Helfer zu sein. Es liegt uns fern, einen besonderen Vorwurf zu erheben. Es war ein schweres Verhängnis.

[1]) Kolosser 4, 5.

Aber dies machte die Niederlage restlos. Es ist schon durchaus symbolisch, daß in der Schicksalsstunde von Versailles, während der päpstliche Abgesandte Ceretti ohne alle Menschenfurcht für die katholische Mission eintrat, die Missionskonferenz zu Norwood nichts Besseres zu tun wußte, als „ins Mauseloch zu kriechen“ [1]), wie der Missionsführer Axenfeld unter gleichzeitigem anerkennenden Hinweis auf die katholische Solidarität feststellte.

So mußten, obwohl es sich um religiöse Gesellschaften handelte, bei dem äußerlich wirksamsten, dem Außenkrieg, die Friedensbemühungen der besiegten Missionssieger einsetzen. Das um so mehr, da man aus der Bibel wußte, daß weltliche Macht nicht ewig besteht, und da man doch zu bedenken hatte, ob nicht einst andere Völker gelehrige Schüler von Versailles gegen die Urheber von Versailles werden würden, wie sich die Befürchtungen um China ja inzwischen bereits zu ernsten Tatsachen verdichtet haben. Es erging der Ruf nach Entpolitisierung der Mission, nach Zulassung ohne Rücksicht auf die Nationalität. So ergab sich eine merkwürdige kirchengeschichtliche Ironie: Während äußerlich das Bemühen alliierter und assoziierter Missionen zugunsten der Deutschen hervortrat, waren, innerlich betrachtet, diese in den Tagen ihrer größten Not die Helfer, an deren Hand, wenn die politischen Mächte die Blockade aufhoben, die feindlichen Brüder wieder freier wurden. Diese selbst aber gerieten dadurch gleichzeitig in eine schiefe Doppelstellung. Sie, die einstigen intellektuellen Urheber des Ausschlusses, wurden, wie die Zulassungsbestimmungen zeigen, beauftragt mit der Wiedereinführung unter Verantwortung vor der Regierung. Sie waren also einerseits behördliche politische Sachverständige für das Missionswesen, andrerseits Amtsbrüder der zu Kontrollierenden. Das brachte sie in ein merkwürdiges Dilemma: ob sich bei der Gegenwehr gegen den Sieg der Weltmächte der eigene Sieg gegen die Amtsbrüder aufrecht erhalten ließ. Nahmen diese als Arbeitslose die Arbeit unbesehen wieder auf? Zugemutet wurde es ihnen. Wohl weniger aus feindlicher Gesinnung gegen die Deutschen, als aus Angst vor dem Stirnrunzeln der Gewaltigen dieser Welt. Man beachte, wie auf der Generalversammlung der Vereinigten Freikirche von Schottland zu Edinburg am 27. Mai 1920 Rev. Sutherland sich sorgte um dem Wortlaut der zu fassenden Entschließung: „Nichts werde ein Entgegenkommen der Regierung mehr verhindern, als wenn man einen Wortlaut beschließe, aus dem gefolgert werden könne, es habe das, was die Regierung getan, im Widerspruch mit christlichen Grundsätzen ge-

[1]) BBM 1919 S. 125.

ſtanden“ [1]). Man wird bei Beurteilung der Parteien im Miſſionsbruderkrieg objektiv zu beachten haben, daß die Verſuchungen der deutſchen Miſſion nicht ſo groß waren wie die der alliierten und aſſoziierten. Dieſer konnte es ſcheinen, als ob ſie Vorteil habe aus der Dienerſtellung bei den politiſchen Mächten. Jene mußten am eigenen Leibe das Unheilvolle der Verquickung ſpüren, konnten ſich alſo leichter den richtigen Blick erhalten und ſomit fragen: „*Was* [2]) *wird aus dem chriſtlichen Gewiſſen, wenn es beharrlich nach dem Eindruck, nach der Billigung durch die Mächtigen dieſer Welt, nach dem eigenen Nachteil und Vorteil ſchielt* und auch auf einer ſog. Kirchenverſammlung ſofort ſchweigt, wenn die Politik den Mund öffnet? Die aus dem himmliſchen Thronſaal Gottes uns geſandte Wächterin über unſer inneres Leben wird zu einer Magd, die Sklavenketten trägt, ja mehr, ſie ſinkt zur feilen Dirne herab. *Mir iſt längſt klar geworden, daß die ſchlimmſte Verheerung, die der Krieg und zumal die Zeit, die ihm gefolgt iſt, angerichtet hat, die Lähmung des Gewiſſens der Chriſtenheit iſt* ... Wenn es immer in der Menſchennatur gelegen hat, den Splitter in des Bruders Auge leichter zu entdecken als den Balken im eigenen, haben wir es dann in dieſer verhängnisvollen Fähigkeit nicht noch weiter gebracht als frühere Geſchlechter?“

Es wird der deutſchen Miſſion hoch anzurechnen bleiben, daß ſie es ablehnte, ſich Bewegungsfreiheit für religiöſe Arbeit zu verſchaffen durch Benutzung eines ihr günſtigen Umſchwungs in der politiſchen Berechnung der gegneriſchen Miſſion, ſondern daß ſie auf deren chriſtliche Selbſtbeſinnung wartete. Dieſe werde keineswegs geleugnet. Ihre Beurteilung ſteht aber dem Fremden nicht zu. Angeſichts jedoch der einzigartigen entſcheidenden Bedeutung eines Miſſionsfriedens für die Verwirklichung des Geſamtproteſtantismus darf der bleibende Ernſt des Geſchehenen nicht vergeſſen werden über einer Freude, die ſich im Erreichten täuſcht. Darum erinnere man ſich ſtets auch der außer-religiöſen Gründe, die zwangsläufig zum Frieden drängten, und unterſuche ferner die wirkliche Reichweite dieſes Friedens.

Für manche harte Beſtimmung des Diktats iſt hinterher die „Atmoſphäre von Verſailles“ haftbar gemacht. Schlimm! Aber ebenſo ſchlimm wäre es, wenn in einer Atmoſphäre von Sentimentalität neues folgenſchweres Unglück geſchähe. Ungerächt läßt ſich auch

[1]) BBM 1920 S. 162 f. nach Peking and Tiengsin Times vom 4. Aug. 1920.

[2]) Axenfeld in BBM 1920 S. 163, Sperrung nach dem Original.

Kirchengeschichte nicht ignorieren. Es liegt eine große Gefahr für das innere Wesen der deutsch-evangelischen Mission in dem täuschenden Gefühl der Erleichterung: Es ist nicht so schlimm geworden! Warum nicht? Etwa weil es nicht so schlimm gemeint war? Das hieße ja, die subjektive Aufrichtigkeit der Ogilvie, Heatherwick, Sutherland, Mott usw. verdächtigen. Tatsachengründe dafür, daß es „nicht so schlimm" wurde, sind:

1. Der Personenmangel in der Mission, die die deutsche Mitarbeit nicht entbehren kann;

2. die Konkurrenz Roms, des Islam und des Buddhismus, welche die Zusammenfassung aller protestantischen Kräfte erheischt;

3. der Wettbewerb außerkirchlicher nationaler Einflüsse, wie der der weltlichen Schule;

4. der Wettbewerb außerkirchlicher internationaler Ideen;

5. die Aufklärung der zu missionierenden Völker, denen die tatsächlichen Zustände in der Mission nicht verborgen blieben;

6. das Problem jener Rassen, die noch fremdartiger sind als die deutsche;

7. die Bloßstellung der Mission und des Christentums vor der Welt;

8. die Diskreditierung der Mission vor kritisch-ernsten Christen;

9. die Gefahren der Waffe des Versailler § 438, die auf den Angreifer zurückfallen kann;

10. der Wunsch nach eigener Freiheit durch Entpolitisierung der Mission.

Und was muß Wesen und Reichweite des anzustrebenden Friedens sein? Sicherung vor einem neuen Versailles, und zwar vor dem hier allein zur Verhandlung stehenden innermissionarischen Versailles! Ein zweites Versailles, soweit es die Vertreibung von Missionaren durch Weltmächte bedeutete, wäre dem inneren Wesen der Mission ungefährlich. Auch der Protestantismus wird sich noch soviel geistige Kraft zutrauen müssen, daß er vor Politikern und Militärs nicht endgültig auf die Knie sinkt. Ein zweites Versailles als Sieg einer protestantischen Missionsgruppe über eine fremde und wesensfremde andere protestantische, die beide durch kein Band verbunden wären, würde gewiß wieder ein Beweis sein, daß es einen Weltprotestantismus nicht gibt; aber dem innersten Wesen eines jeden der beiden Teilprotestantismen täte es keinen Abbruch. Ein zweites Versailles aber als der Sieg einer protestantischen Gruppe über eine andere, die sich beide durch einen religiösen Frieden als innerlich notwendig zusammengehörig bekennen, wäre für jede Gruppe wesens-

zerstörend. Es ist daher in aller nüchternen Ruhe die Vorfrage zu stellen: War überhaupt ein Friedensschluß in der Mission ratsam?

Diese Vorfrage ist inzwischen überholt durch die überraschende Erledigung der ganzen Frage. Scheinbar ist Friede geschlossen. Und das, obwohl der Fortsetzungsausschuß so ganz versagt hatte, und obwohl der Protestantismus keine Oberinstanz hat, die auf das Dominus ac redemptor noster einer jahrelangen Verfehmung eine Restaurationsbulle Sollicitudo omnium ecclesiarum hätte folgen lassen können, so daß er also keine Betätigung fand, der Beichtvaterdrang all der Bußprediger wie des führenden protestantischen Missionsblattes Harvest Field zu Maisur in Indien, das noch im Jahre 1921 dekretierte: „Wenn[1]) der deutsche Missionar bereit ist, Schmach und Schande auf sich zu nehmen, dann ist der Weg frei." Die Geschmähten, willig bereit, „die urchristliche Schmach des Kreuzes Christi auf sich zu nehmen, verzichteten auf „die Schmach unter falschen Brüdern". So verhandelte man denn mannigfach, wie im Haag 1919, in Crans am Genfer See 1920. Aber noch in Lake Mohonk bei New York 1921 ließ man sich eine kleine Hintertür auf, indem man die Ehrenerklärung einschränkte: Die Deutschen hätten „im[2]) allgemeinen gesprochen . . . sich illoyaler Handlungen nicht schuldig gemacht", und „wenn irgendwo Ausnahmen vorgekommen sein sollten, stimmten diese nicht mit der Politik deutscher Missionsgesellschaften überein". Aber mit all diesem war nur das Halbe einer Hälfte der Vorverhandlungen erledigt. Das Rätsel blieb ungelöst. Es war Krieg innerhalb der Mission gewesen. Man wollte den Frieden. Die eine Seite hatte gesprochen und den untadeligen Missionscharakter, wenn auch in etwas gewundener Feststellung, an der anderen anerkannt. Aus dem Nichts entsteht aber doch auch in religiösen Kreisen kein Krieg. Wer urteilte denn nun über den Charakter der alliierten und assoziierten Missionen und über dortige Ausnahmen?

IX.

Und doch ist man seit Lake Mohonk äußerlich recht gut weiter gekommen. Bald übernahmen die Deutschen 2, Ende 1924 2 weitere Sitze im Internationalen Missionsrat. Ist das nun der Missionsfriede?

Sicher ist der Vertrag mit der einst für einen „Gegenstand des Geziſches und eine Schmach"[3]) erklärten deutschen Mission eine diplo-

[1]) EMM 1921 S. 313; vgl. auch ebendort S. 312 die peinlichen geldlichen Auseinandersetzungen über die indischen Stationen.

[2]) Die Kundgebung, Abs. 5, s. EMM 1921 S. 322.

[3]) EMM 1917 S. 400.

matische Großleistung, aber dem, der das Organisieren nicht überschätzen mag und in einem Zusammenschluß allprotestantische Gemeinschaft sucht, werden allseitige Bedenken bleiben. Zur Ökumenizität gehören ökumenische Führernaturen. Sind solche die Leiter des Internationalen Missionsrates, die Männer vom zusammengebrochenen Fortsetzungsausschuß, der Vorsitzende Mott oder ein Oldham, der als Generalsekretär des Fortsetzungsausschusses im Jahre 1917 die Generalversammlung der Schottischen Freikirche zur Forderung des Ausschusses der Deutschen veranlaßte[1]) und sich auch bereits in Aufsätzen verbreitete über die Verteilung der eroberten Stationen nach dem Kriege unter die britischen Reichsgottesarbeiter[2])? Die Tatsache, daß sich seine damaligen Pläne nicht verwirklicht haben, daß er sich vielmehr in den Dienst eines Kampfes für die Freiheit der gesamten, also auch der deutschen Mission stellt, beweist es noch nicht. Wir urteilen damit nicht über Personen, sondern übernehmen nur bisherige missionarische Feststellungen über Männer, die in die Geschichte eingegriffen haben. Wir müssen auf Grund der Missionsliteratur so fragen, weil es nicht um die Mission allein, sondern um den Gesamtprotestantismus geht. Und wir dürfen in aller Freimütigkeit so fragen, weil dabei die privaten Persönlichkeiten nicht zur Verhandlung stehen. Wir bedienen uns eines Gleichnisses: Die großen Religionsgesellschaften, nicht nur die christlichen, machen mit Bedacht die Gültigkeit der Gnadenmittel für die Empfänger nicht abhängig von der Persönlichkeit, sondern nur von der ordnungsmäßigen Ausführung des Amtierenden. Diese ordnungsmäßige überparteiliche Amtsführung aber ist es, bei der man nach missionarischem Urteil versagte. Sollten wir aber doch wagen, das Persönliche zu berühren, so gewinnt die Sachlage noch ein ernsteres Ansehen. Denn jene Männer handelten im Kriege aus einer aufrichtigen inneren Glaubensüberzeugung, welche die eigene Sache mit der Gottes identifiziert. Da liegt ein großes Bedenken!

Und bei den Missionsgesellschaften! Ist nun die deutsche Mission solidarisch mit jenen Missionen, gegen die sich die unwiderlegten harten Klagen z. B. in China wenden. Und es gibt kaum noch ein Missionsfeld, da als Vorbereitung für wirklich religiöse Arbeit die Unbefangenheit nicht erst erarbeitet werden müßte von Menschen, die nicht durch verdächtige Verbindungen belastet sind. Das gilt vom Innern Afrikas so gut wie von alten Kulturländern. Berliner Missionare sind wieder nach Ostafrika zugelassen. Aber das ist erst die

[1]) Ebd.

[2]) BBM 1917 S. 116 nach Church Missionary Review 1917 S. 26.

äußere Sache, denn das wirklich missionarische Problem lag nicht in der Austreibung, sondern in der missionarischen Besatzung. Erkennbar als Grund für die Wiederzulassung ist z. B. der Wunsch, das Festsetzen der katholischen Mission zu verhindern[1]), deren Arbeit bei ihrer viel weitsichtigeren Behandlung der Personalfragen und ihrem festen Zusammenhalt in der Krisenzeit begreiflicherweise segensreicher wirkt. Nicht beurteilbar ist das innerlich-brüderliche Motiv für die Wiederaufnahme, weil es damals, als es darauf ankam, ausschied. Religion aber ist Bewährung. Wohl eignet dem Internationalen Missionsrat keine Leitungsbefugnis. Aber als Organ für die Förderer Eines Glaubens hat er die Tendenz, eine Gemeinschaft darzustellen und auszubilden. Dann wäre der Anschluß der Ausgestoßenen ein wahrer Friedensschluß, wenn der Internationale Missionsrat die Garantie böte, daß jenes peinliche innermissionarische Problem für alle Zukunft erledigt wäre.

Oder ein anderes: Ist es der Mission bekannt, daß Syrien seit zwei Menschenaltern nicht derart unglückliche Zeiten erlebte, wie sie ihm der „Friede der höchsten Gerechtigkeit" gebracht hat? Sie studiere mit großer Aufmerksamkeit die Geschichte des Verhältnisses zwischen der Mission, auch der römischen, dem Mandatar des Völkerbundes, den eingebornen Christen und den verschiedenen Moslemgruppen. Ist es der Mission bekannt, daß in dem neuerwachten Interesse an der Arbeit unter den Christen des im Sommer 1921 so hart dezimierten Mesopotamiens auch Kräfte mitspielen, deren Beweggründe Politik und Petroleum sind, über welch letzteres schon im Jahre 1915 der führende protestantische Mohammedanermissionar[2]) theologischen Seminaren so rühmend zu berichten wußte?

Und da ist eine Summe von Einzelfragen. Wir nennen eine: Würde der Internationale Missionsrat die zuverlässig garantierte Versicherung abgeben, daß in Zukunft Besitzschwierigkeiten in ähnlich vornehmer Weise wie von der Congregatio de propaganda fide geregelt werden? Es ist eine eigentümliche Sache um Religionsgemeinschaft und Besitz. Der Protestantismus konnte sich einst in die fertigen Kirchen hineinsetzen. Solcher Wechsel ist eine allgemeine religionsgeschichtliche Erfahrung. Auch die alte Christenheit verfuhr nach ihrem Sieg oft ähnlich. Eine Gefahr bleibt aber eine solche Vorgeschichte stets, auffälliger erkennbar, wenn sich solche Enteignung nun innerhalb des Protestantismus fortsetzt. So erscheint uns die zwangsweise Räumung des deutsch-evangelischen Paulinums in Posen zugunsten

[1]) BBM 1924 S. 65.

[1]) S. Zwemer, The Disintegration of Islam, New York 1916, S. 110.

der polnischen Evangelischen[1]) eine ernstere kirchliche Angelegenheit als die vielberufene Rekatholisierung des Doms zu Riga. Auf den Missionsfeldern wird neues Eigentum erst geschaffen. Da hätte Eigentumsachtung entstehen können. Trat die deutsche Mission dem Internationalen Missionsrat bei, dann hatte sie hoffentlich die bestimmte Garantie, daß der Geist z. B. jener Schotten endgültig überwunden ist, die erklärten: „Wir haben diese Arbeit für immer übernommen unter der Bedingung, daß den deutschen Missionaren nicht wieder erlaubt wird, dies Feld zu betreten“[2]).

X.

Die wenigen genannten von den vielen vorhandenen Bedenken mögen erklären, warum wir die Überschrift mit dem Fragezeichen versahen. Aus der Vergangenheit ist keine Bürgschaft zu entnehmen. Aber das seit dem Zusammenbruch Erreichte verdient doch Achtung. Es kann der Ausdruck sein von einem Mut zum Gesamtprotestantismus. Die Bemühungen eines Söderblom, die Christenarbeit gegenüber den Weltfaktoren zu stärken, in hohen Ehren! Doch religiöse Gemeinschaft erwächst nur aus dem gemeinsamen Religiös-Positiven. Der negative Einklang in Protesten gegen römische Dogmen tut es allein nicht; auch der Hinweis auf die eine Bibel nicht. Denn unter Berufung auf sie haben im Bruderkrieg die Sieger die Besiegten behandelt in einer Weise, welche die letzteren charakterisierten mit Worten wie: „gehässig“, „maßlos“, „schändlich beschimpft“, „Brüder verlästert“, „Kriegsbrüllerei“, „brutale Politik unterstützt“, „Nebel aus Trübsal und Ärgernis, Irrtum und Lüge, Eifer und Erbitterung“. So zu lesen neben anderen Notschreirufen auf nur 2 Seiten eines deutschen Missionsblattes![3]) Und ein neutrales[4]) muß in nur 8 Zeilen sekundieren mit „Kriegsgeschrei“, „an Gotteslästerung streift“, „Maßlosigkeiten, die den großen Riß noch vergiften“! Es handelt sich dabei nicht um Privatansichten einzelner. In sehr substanziierten Anklagen kommt im Jahre 1917 die amtliche „Erklärung“[5]) von 8 deutschen und 3 neutralen schweizerischen Mitgliedern des Fortsetzungsausschusses zur Lossagung von dem Vorsitzenden Mott und dem Mitglied

[1]) Die Eiche XIII 198.

[2]) Zs. für Missionskunde und Religionswissenschaft 1922, S. 55; so gesperrt.

[3]) BBM 1917 S. 116 u. 17.

[4]) EMM 1917 S. 407.

[5]) Abgedruckt im EMM 1917 S. 399—402; BBM 1917 S. 121—23 u. ö. — Wir geben diese Proben ohne alle eigene Beurteilung wieder, nur zur Veranschaulichung des Ernstes der Lage.

Ogilvie, die „in solchem Maße die christlichen Ideale verleugnen konnten, auf denen diese Gemeinschaft ruhte, und zu deren Pflegern sie vor anderen berufen waren". Nun ist gewiß der Religionshistoriker an manches gewöhnt. So sei denn solche Verurteilung, die ein erschütterndes Erlebnis den Verfolgten abdrang, nicht uns Anlaß zum Urteil. Aber vor einem muß dringlichst gewarnt werden: daß die Tatsache eines solchen Zusammenbruchs nach ein paar Jahren gering geachtet werde, weil zur Zeit die Mission nicht unter einer solchen Belastungsgabe steht.

Aus dem Geschehenen möchte die pessimistische Frage aufsteigen: „Kann es den Gesamtprotestantismus überhaupt geben?" Wir können diese nach Dogma und kirchlichem Leben, Kultus und Verfassung inhaltschwere Frage hier nicht erörtern. Aber Protestantismus ist auch Selbständigkeit. Darum darf auch so formuliert werden: Will man den Gesamtprotestantismus? Dann aber ist sein Schicksal noch mehr in die Hände der Missionare gelegt.

Was müssen sie tun? Schriften zur kirchlichen Einigungsbewegung pflegen an den entscheidenden Stellen in predigtartige Ermahnungen auszumünden. Das kann gegenüber der Mission nicht Aufgabe des Fremden sein. Er könnte religionsvergleichend auf Beispiele hinweisen: der Islam wurde als Gegenstück zur kirchlichen römischen Universalmonarchie zur großen demokratischen kirchlichen Internationale, weil er mit sicherem „katholischen Instinkt" in seine Sunna den Leitsatz eines Doppelverbotes aufnahm: gegen das Tekfīr und das Tefsīq, d. h. einem Mitmoslem den Glauben oder den Gnadenstand absprechen. Und durch die Person seines Stifters ursprünglich an das Politische gebunden, hat gerade er die Notwendigkeit betont, sich die Unabhängigkeit von Gunst und Geld der Großen zu wahren[1]).

Zum Gegenwartsproblem der Mission zurückkehrend darf der Fernerstehende das vielleicht wenigstens aussprechen, daß sie an einem Wendepunkte steht oder stehen — könnte. Der Rückblick auf das letzte Jahrzehnt entdeckt, soweit es sich um wahre Mission handelt, nur verpaßte Gelegenheiten. Daß sie sich nicht um den einzigen Segen bringe, der alle Niederlagen mehr als gutmachen könnte! Es gibt einen zwiefachen Weg im Religiösen. Der eine ist der heroische, der eigentlich protestantische des Bruchs mit der Vergangen-

[1]) Vgl. al-Ghazali; auch deutsch zugänglich in der Übersetzung von H. Bauer, Islamische Ethik III, Halle 1922, S. 147 ff.; 168 ff. Man sehe auch den bei aller Kasuistik doch achtenswerten Abschnitt: Wie man „sich seines ungerechten Besitztums entledigen kann" (S. 124 ff.). Bei Beobachtung solcher Grundsätze wäre der Weltkrieg nicht zum Missions-Sonderkrieg geworden.

heit und des Durchbruchs zum Neuen. Die Mission scheint diesen Weg nicht gehen zu wollen. Es bleibt ihr das Hintasten zu festen ethischen Grundsätzen unter steter Erinnerung an das Geschehene.

Peinliche Dinge mußten hier besprochen werden. Das ging nicht ohne peinliche Worte ab. Aber diese stammen sämtlich von Missionaren. Warum wir an sie erinnern? Wir dürfen es gegenüber den Missionaren als den Boten des Protestantismus, der vor allen anderen Religionen den rückhaltlosen Durchblick bis in das tiefste Menschliche wagt. Wir müssen es aus Achtung vor der Aufgabe der Mission. Hier nur eins: Der Protestant kennt keine Pilgerfahrten, und wenn einmal im fremden Lande, steht er dem Gottesdienst der Glaubensgenossen mit Kannitverstan gegenüber; er ist in der Gefahr, so wenig ultramontan zu werden, daß er nicht über die Berge blickt, welche nun einmal die Völker trennen. Die Missionslieder sind eine der ganz wenigen volkstümlichen Kräfte, die auch im Kirchenvolk weltweiten Gemeinschaftsdrang auslösen können. Aber! das Evangelium bedeutet den Frieden. Schon ob im Protestantismus äußerlich Friede herrscht, hängt vor allem von seinen Missionen ab; mehr, ob der Protestantismus zu einer Gemeinschaft des Friedens im religiösen Sinne werde, wird zunächst auf den Missionsfeldern entschieden; mehr noch, ob er überhaupt eine solche Gemeinschaft zu bilden vermag, kann nur dort erprobt werden. Der Missionsfriedensbefehl im 438. Artikel von Versailles hat diesen Frieden nicht gebracht. Die Bildung des Internationalen Missionsrates ist noch nicht dieser Friede. Ist er willig und befähigt, fühlt er sich verantwortlich, diesen Frieden zu bringen?

Zwischen den Zeiten

Eine Zweimonatsschrift

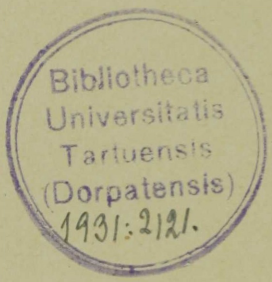


4. Jahrgang / Heft 6

Chr. Kaiser Verlag München
1926

Der Umschlag wurde von Fritz Lometsch in Kassel gezeichnet. Den Druck besorgte die Firma C. Brügel & Sohn A.G. Ansbach. Copyright 1925 by Chr. Kaiser Verlag München.

Printed in Germany.



Verantwortlicher Herausgeber: Pfarrer Georg Merz, München 13, Arcisstraße 44/II. An ihn sind die Schriftleitung betreffende Zuschriften zu senden. Für nichtverlangte Manuskripte ist Porto für Rücksendung beizulegen.

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).

Glaube und Bekenntnis

Predigt Luthers am Sonntag Exaudi 1529 über Joh. 15, 26 ff.

Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde. Dies Evangelium will ich kurz auslegen. Über den Geist und den Tröster zu sprechen, verschieben wir aufs kommende Fest. Wir wollen behandeln: Der wird zeugen von mir.

Ihr habt genügend gehört, daß unsre Gerechtigkeit im Glauben besteht. Römer 10: so man von Herzen glaubt usw. Es ist nicht genug, daß wir gerechtfertigt sind, sondern wir müssen auch anderen helfen. Darum sagt er hier: und ihr werdet zeugen von mir, d. h. ihr habt von Anfang an gesehen, was ich getan habe; darüber sollt ihr zeugen. Aber das geschieht nur mit Hilfe des Heiligen Geistes. Zeugen, Zeugnis, bedeutet Märtyrer, Martyrium. Denn alle Frommen müssen mit dem Munde vor der Welt zeugen. „Davon heißen alle Christen Beichtiger, Bekenner und Märtyrer." Denn die, die in der ersten Gemeinde wegen des Wortes, das sie bekannten, niedergemetzelt wurden, hießen Bekenner, wie Cyprian anzeigt: „Beichtiger". Nicht alle hießen Bischöfe und Priester wie beim Papst. Darnach hießen Märtyrer die, die das bei Strafe und Tod öffentlich bekannten, „die der Ausbund unter den anderen gewesen sind". Hier zeigt Christus an, daß alle Frommen davon Zeuge sein müssen. „Du mußt ein Bekenner und Märtyrer sein, so du willst ein Christ sein und mit dem Werk bekennen, das Römer 10 angezeigt wird: so man von Herzen glaubt, so wird man gerecht; und so man mit dem Munde bekennt, so wird man selig. Dort werden die widerlegt, die den im Herzen verborgenen Glauben nicht vor der Welt bekennen. Deshalb ruft Christus hier die Seinen zu Zeugen, d. h. zu Märtyrern auf. „Er will bekannt sein durch den Mund. Hier ist ein Stück für unsere Schwärmer." Sie folgern: Der Geist muß vor unsrer Predigt wirken, weil der Text sagt, der wird zeugen von mir. Hier sprechen sie: Du siehst da, daß das äußerliche Wort nichts vor dem Zeugnis des Geistes ist. „Pfui, du hoffärtiger Teufel", der du dir ein anderes Mittel des Glaubens zuschreibst als der Masse. Denn sie sprechen, sie hätten den Glauben

aus dem Geist, die Masse aber empfange ihn durch das Wort. Das wisse: All unser Anfang des Glaubens beginnt zuerst mit dem Hören des Wortes, dann erst kommt der Geist, der dann mit jenem Werke wirkt. Sie entgegnen: dieser Text stellt doch das Zeugnis des Geistes dem Zeugnis der Apostel voran. Da antworte du: Überlege dir, wer zu den Aposteln gepredigt hat. Natürlich Christus. Denn Christus predigt hier vorher zu den Aposteln das Wort, bevor das Zeugnis des Geistes gekommen war. „Christus hat vorher mit ihnen ein mündlich Wort geredet," dann erst folgte das Zeugnis des Geistes. „Es muß alle Zeit das Wort durch das Schallen zuvor da sein." So steigt jene Ordnung der Rechtfertigung Schritt für Schritt herab. Christus predigt hier zuvor den Aposteln, darnach gibt er den Geist. Dann predigen die Apostel ihren Hörern das Wort, und es folgt das Zeugnis des Geistes. Und so geht jene Ordnung ununterbrochen weiter.

Zweifach ist das Zeugnis: das eine ist den Aposteln durch das Wort Christi gegeben, dem das Zeugnis des Geistes folgte; das andere ist dies, daß der Geist, wenn wir dieses Wort anderen durch die Lehre weitergeben, diesem Werke folgt. „Also fließt ein Zeugnis aus dem anderen." Darnach siehst du klar, daß der Glaube und sein Bekenntnis nicht Sache unserer Kräfte ist, sondern Geschenk des Heiligen Geistes. „Das ist ein Zeugnis des Heiligen Geistes," wenn du das glaubst, das äußerliche Wort nicht verachtest und nicht schläfrig zuhörst, wie man zu tun pflegt. Aber jenes Wort, jener Glaube schreitet weiter zum Bekenntnis. Das sind die Zeugnisse und Waffen des Heiligen Geistes, der durch das Wort den Glauben und das Bekenntnis bewirkt.

„Nötig ist das äußerliche Wort hören, aber unmöglich von sich selbst glauben und bekennen." Eine schwierige Sache ist der Glaube und das Bekenntnis, darum bedürfen wir „einer göttlichen Kraft dazu", nämlich des Heiligen Geistes. Das sehen wir bei den Weisesten dieser Zeit, wie die Erfahrung zeigt, die das Evangelium nicht nur nicht kennen, sondern sogar verfolgen. Das sehen wir auch bei den Schwärmern. Darum verheißt Christus den Heiligen Geist, „der dich mutig und frisch macht" gegen die Schwachheit des Fleisches, „daß du frei hervortretest, kein Blatt vors Maul nehmest," auf dich ladest deine Feinde, die ganze Welt, den Satan, ja sogar dein eigen Gewissen. Lerne also: nicht genügt der Glaube, sondern das Bekenntnis muß hinzukommen, was alles dem Werk und der Hilfe des Geistes zuzuschreiben ist. Denn er gibt den folgenden Worten Sinn, warum es schwer ist, zu glauben und zu bekennen. Sie

werden euch in den Bann tun, was bedeutet: wenn du bekennen willst, hast du Luzifer dir zum Gegner. „Es gehen hunderttausend Wölfe um ein Schaf.“ Der bekämpft deinen Glauben auf alle nur erdenkliche Weise. Am meisten aber bemüht er sich, das Bekenntnis selbst durch mannigfache Gefahren und Todesarten aus der Welt zu schaffen. „Es will also sein, Gott erhält die Seinen, wie lang er will. Das Wörtlein: ihr werdet zeugen von mir, richtet Rumor an“, nicht bei uns, die wir predigen, aber bei ihnen, die uns töten und niedermachen. Sie werden euch in den Bann tun. Schwer ist dieser Spruch, daß wir als die Abgesonderten, Verdammten und als Ketzer ausgerufen werden. „Das Urteil soll auf unserm Kopfe schweben.“ So geschah es Christus und den Aposteln, wie es klar genug aus der Schrift hervorgeht. „Wir gehen daher, sind wohl gekrönet mit scheußlichen Blumen“: Ketzer, Schismatiker, von der Gemeinschaft mit allen Heiligen abgesondert und Unwürdige. Das ist noch nicht genug. Wir müssen auch noch das Unrecht von dem weltlichen Regiment ertragen. Sowohl der Papst als auch der Kaiser haben uns aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen. Hart ist es, daß wir von dem ewigen und dem weltlichen Reich ausgesondert sind. „Wir gehören schlechtweg in die Hölle.“ Wie die Geister der Luft ihre Genossen sind, so müssen wir vom Himmel und der Erde ausgeschlossen sein. Dies erscheint nur so. Aber wende das Blatt. Vor Gott sind wir guten Gewissens und treue Knechte. Die, die vor der Welt verdammt werden, sind Freunde Gottes und gehorsame Obrigkeiten. Dagegen sind die Verdammer Feinde Gottes und treulose Kaiserliche, „Es ist ein Fastnachtspiel.“ Das Gegenteil erscheint unter den Larven. Unter der Larve sind die Könige Knechte und die Knechte Könige. Darum sagt hier Christus, daß sie weder meinen Vater noch mich erkennen. „Die Tat müssen wir ihnen gönnen,“ daß sie uns töten. Dann rühmen sie sich dieser Verherrlichung, daß sie Gott Gehorsam bewiesen hätten. Es ist schwer, daß jene vor der Welt so gerecht, wir aber so im Unrecht erscheinen. Aber zu dem Werk ist unser freier Wille nicht fähig, sondern das ist Zeugnis des Heiligen Geistes. Er muß uns kräftigen, weil der Satan den Glauben nicht in unsern Herzen läßt, noch viel weniger das Bekenntnis vor der Welt. Das werden sie auch tun „darum, daß sie blind sind“. Hier wendet sich das Urteil der Welt. Christus sagt, daß die, die sich weise und gerecht rühmen, blind und ungerecht seien. Das werden wir im Jüngsten Gericht erfahren. Der kennt den Vater, der weiß, wie er unser Vater ist, vor allem

aber der, der seinen Sohn liebt, der um unsretwillen zur Erlösung und zum Heil gekommen ist. Wer so glaubt, kennt den Vater, und es folgt das Bekenntnis. Christus ist unser Retter nach dem Willen des Vaters. „Das leiden sie mit halber Schulter." Wenn ich mit dem Bekenntnis hervortrete: also retten uns keine Werke, dann widersetzen sie sich diesem Werk und dem Willen des Vaters, den sie nicht kennen, mit allen Kräften; und so widersetzen sie sich sowohl dem Heiland Christus und seinen Verdiensten, wie auch dem Willen und Rat des Vaters.

Weil sich von Tag zu Tag die Nachstellungen des Satans gegen das Wort Gottes erheben, der es mit ständigen Gaukeleien der Schwärmer bekämpft und sich dann müht, es durch der Tyrannen Trotz auszurotten, darum betet für die treuen Verwalter des Wortes und für unsere Obrigkeit und besonders für unsern Landesherrn, daß er friedlich und glücklich die Seinen regiere und verteidige. Denn unser Gebet für den Reichstag der Fürsten zu Speyer ist nicht vergeblich gewesen. Es hat der Gottlosigkeit jener satanischen Hetzer gewehrt und viele rechte Bekenner Christi gewirkt. Betet ohne Unterlaß zu Gott, daß er uns mit seiner Barmherzigkeit vor jenen beschütze.

Die gesperrt gedruckten Worte sind Bibelstellen, die in Anführungsstriche gesetzten deutsche Worte in der lateinischen Nachschrift, die in der Weimarer Ausgabe Band 29, S. 336—344 enthalten ist. O. Ziegner.

*

Der Glaube an Gott den Schöpfer

Von

Friedrich Gogarten

Der tiefste Grund dafür, daß die Wirklichkeit zweiheitlich ist, liegt darin, daß die Welt und alles, was in ihr lebt, geschaffen ist. Das heißt, sie ist nicht durch sich, sondern Gott, der Schöpfer, hat sie geschaffen. Diese Zweiheit von Geschöpf und Schöpfer ist nicht wieder aufzuheben. Denn das Geschöpf kann auf keine Weise zum Schöpfer werden, kann auf keine Weise an dem Charakter oder Wesen des Schöpfers teilhaben. Oder es hörte auf, Geschöpf zu sein, und der Schöpfer wäre nicht mehr Schöpfer. Meint man, im Schöpfer sei aber doch die Einheit beider, von Geschöpf und Schöpfer gegeben, so ist dagegen zu sagen, daß schon der Versuch, einen solchen Gedanken zu denken, sowohl den Schöpfer nicht mehr Schöpfer sein läßt, als auch den Geschöpfcharakter der Welt aufhebt. Von allem anderen abgesehen, was dazu sonst zu sagen wäre, ist also eine solche Behauptung, im Schöpfer sei selbst die Einheit beider, des Geschöpfes und des Schöpfers, gegeben, ein logischer Irrtum. In Wahrheit spricht man dann auch gar nicht von Schöpfer und Geschöpf, sondern man spricht von Idee und Erscheinung, man versucht auch die Schöpfung mit Hilfe der Wesensspekulation zu verstehen und zu denken. Zwischen diesen beiden aber, dem Glauben an die Schöpfung und jedem Versuch, die Wirklichkeit denkend zu verstehen, gibt es keine Vergleichung, sondern nur den ausschließenden Gegensatz. Und der Gott, der der Schöpfer der Welt ist, hat nicht das geringste gemein mit dem Gottesgedanken, der aus der Wesensgesetzlichkeit der Vernunft abgeleitet ist. Entweder ist der eine Gott oder der andere. Hier gibt es kein Sowohl / Als auch. Man darf hier Fichte glauben, einem der energischsten und unerschrockensten unter den Denkern, die auf dem Wege der Wesensspekulation versucht haben, den Gottesgedanken zu denken: „In Beziehung auf die Religionslehre", sagt Fichte, „ist das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der

[1]) Aus dem eben erscheinenden Buche „Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glaube und Geschichte." (Diederichs, Jena.) Es möge bei der Lektüre beachtet werden, daß der Aufsatz einem größeren Zusammenhang entnommen ist.

Falschheit; das Ableugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt sein sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre." „Eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken — das, was man wirklich denken heißt — und es hat noch nie irgend ein Mensch sie also gedacht." [1]) Und da Fichte unter einem „ordentlichen Denken" ein Denken versteht, das ganz und nur seiner eigenen inneren Gesetzlichkeit folgt, so ist ihm recht zu geben. Er hat aber darin unrecht, daß er nicht gesehen hat, daß die Schöpfung auch gar nicht „ordentlich gedacht" werden darf, so wie er es versteht und wie alle auf sich selbst gestellte, also die Grenze ihres eigenen Geschöpfseins überschreitende Vernunft es verstehen muß. Die Schöpfung kann nur geglaubt werden. Und zwar bedingen Schöpfung und Glaube sich gegenseitig. So daß man zugleich sagen muß: nur die Schöpfung und was in sie eingeschlossen ist, kann geglaubt werden.

Diese unaufhebbare Korrelation zwischen Schöpfung und Glaube bedeutet zunächst — darüber sprachen wir schon — die Unmöglichkeit, die Schöpfung denkend zu verstehen. Der Glaube an die Schöpfung, an Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, wie es im Apostolikum heißt, ist also ganz gewiß keine Spekulation über die erste Ursache dieser Welt; er ist alles andere eher als eine Hypothese über die Entstehung der Welt. Er ist das alles schon deshalb nicht, weil er selbst gerade dergleichen Spekulationen und Hypothesen verbietet. Es hieße, die Grenze, die zwischen Schöpfer und Geschöpf gezogen ist — das ist eben die Tatsache der Schöpfung —, überschreiten wollen, wollte man das Geheimnis der Schöpfung aufdecken, wollte man also hinter sie zurück, um zu erkennen, wie sie erfolgte. Es hieße: nicht mehr nur Geschöpf sein wollen, sondern teilhaben wollen am Schöpfersein; es hieße: sein wollen wie Gott. Schöpfung ist also auf keinerlei Weise zu verstehen; man kann Gott, den Schöpfer nicht — das Wort im prägnanten Sinn genommen — erkennen, sondern man kann ihn nur anerkennen, man kann an die Schöpfung nur glauben.

Ist also jede Spekulation, jedes Erkennen-wollen, jeder Versuch, hinter der Erscheinung die Idee, unter der Oberfläche das Wesen aufzudecken, verboten, so besagt der Glaube an die Schöpfung dieses: in der Furcht des Herrn sich von Gott dem Schöpfer da hingestellt wissen, wo man sich gerade in der Zeit und im Raum, in den zufällig gegebenen Verhältnissen dieser Welt hingestellt findet, und unter keinen Umständen nach einem absoluten Wesensgrund oder einem absoluten Wesenssinn fragen, der das Stehen gerade an

[1]) Fichtes Werke, Auswahl in VI Bänden, Leipzig 1910, Bd. V, S. 191.

diesem Ort und gerade in diesen Verhältnissen und in dieser Zeit für mich vernünftig und in einem absoluten Sinn, also etwa in Bezug auf ein absolutes Ziel sinnvoll macht. Gottes Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, sagt Luther in seiner Übersetzung von Röm. 1, 20, wird ersehen, so man des wahrnimmt, an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt. Gottes Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, bleibt also ein Unsichtbares, auch wenn, ja, man muß sagen, gerade wenn es ersehen wird, so wir dessen wahrnehmen, an den Werken. Denn wir sehen nie anderes als Sichtbares, und sollen gerade das Sichtbare, nämlich die geschaffene Welt sehen, um an ihm, dem Sichtbaren, das unsichtbare ewige Wesen Gottes zu ersehen. Und das auf keinen Fall dadurch, daß wir an dem Sichtbaren, den sichtbaren Werken, also an ihrem zeitlichen, zufälligen, vergänglichen Wesen vorbeigehen und ihr ewiges, jenseitiges, allgemeines Wesen zu erforschen suchen, sondern nur und ganz allein dadurch, daß wir sie in der Furcht Gottes und im Glauben an ihn als den Schöpfer Himmels und der Erde so, wie sie da sind, in ihrer Sichtbarkeit und Vergänglichkeit und Zufälligkeit, als das Werk Gottes nehmen.

An Gott den Schöpfer glauben heißt dann weiter: wissen, daß wir nicht in der Ewigkeit leben, sondern in der durch und durch vergänglichen Zeit. Denn, wenn wir an Gott den Schöpfer glauben, wissen wir, daß diese Zeit gerade in ihrer Vergänglichkeit uns von Gott gesetzt ist, auf daß die Entscheidungen unseres Lebens in ihr fallen. An die Schöpfung glauben heißt also nicht nur und jedenfalls nicht zuerst, an etwas glauben, was im Anfang der Welt geschah, sondern es heißt, an etwas glauben, was heute geschieht. Das ist kein Glaube an Gott den Schöpfer, wenn ich mir vorstelle, daß da im Anfang ein Wesen, das ich Gott nenne, die Welt gemacht hat. Denn das ist kein Glaube an Gott, wenn ich nicht aus einer bestimmten Situation und in Beziehung auf sie, sondern ins Allgemeine, unverbindlich mir irgend etwas von Gott vorstelle, also etwa dieses, daß er im Anfang die Welt gemacht habe. Glauben an Gott gibt es nur einer ganz bestimmten Situation gegenüber und erst von da aus auch dem Ganzen der Welt und der Zeit gegenüber. Denn erst aus dieser Begegnung mit Gott, aus diesem Haltmachen vor ihm, aus dieser Entscheidung, aus dieser Verantwortung für das, was sein ganz bestimmter, zu einer ganz bestimmten Stunde und in einer ganz bestimmten Situation an mich gestellter Anspruch von mir fordert, erst daraus weiß ich, was das heißt: Im Anfang. Dann weiß ich, daß der Anfang für uns Menschen da liegt und nur da liegen kann, wo Gott durch seine Schöpfung vor uns tritt. Da beginnt für uns die Zeit.

Vorher wissen wir nicht, was Zeit ist. Vorher ist sie ein formloses Strömen, ein immer Gleiches und darum Gleichgültiges. Und solange wir nicht wissen, was Zeit ist, können wir auch nicht wissen, was Anfang ist.

Für jeden von uns beginnt die Zeit in einem anderen Augenblick, wirklich Zeit zu werden — man denke daran, was es heißt, wenn wir sagen: es wird Zeit, oder: es ist Zeit! —, wir leben ja auch nicht alle zu derselben Zeit. Aber wir leben alle in derselben Zeit, die von Gott geschaffen und der darum von Gott ihr Anfang und Ende gesetzt ist. Wir leben also in einer Zeit, die wirklich ist, gerade in ihrer Vergänglichkeit so wirklich, wie Gott wirklich ist, durch dessen Begegnung mit uns die Zeit für uns begann, durch dessen Anspruch an uns, der uns nicht im allgemeinen, sondern gerade und nur in einer bestimmten Situation traf, es Zeit wurde für uns. Von da aus hat es wohl einen Sinn davon zu sprechen und daran zu glauben, daß Gott im Anfang Himmel und Erde geschaffen hat. Dagegen wäre es alles andere eher als Glauben an Gott den Schöpfer, wenn einer ohne diese strenge Verbindlichkeit und Verantwortung, die ihn und sein ganzes Tun an diesen Glauben und damit an Gottes jetzt und immer an ihn ergehenden Anspruch bindet, die Meinung hätte, daß da im Anfang ein Wesen, das er Gott nennt, die Welt geschaffen hat. Einer solchen Vorstellung gegenüber hätte man allerdings das gute Recht zu fragen, was heißt das: Im Anfang? und was heißt das: ein Wesen hat die Welt geschaffen? Und mit der nicht gut zu widerlegenden Behauptung, daß hier ein Ungedanke als Gedanke ausgegeben wird, wäre eine solche Vorstellung als ein Unsinn erledigt. Denn dieses ‚Im Anfang' ist schlechthin nicht zu denken. Der Gedanke überschlägt sich ins Unendliche, weil er vor jeden Anfang einen anderen Anfang setzen muß. Und dieses Wesen, das die Welt gemacht haben soll, ist nie als ein von der Welt getrenntes Wesen zu denken; immer wieder von neuem müssen sich diese beiden Gedanken miteinander verbinden und einer in den anderen umschlagen.

Glaube an Gott den Schöpfer ist also möglich nur in der höchsten Verantwortung, in der der Mensch Gott gegenübersteht. Und in der er nicht ins Allgemeine hin steht, sondern in der er in seiner ganz bestimmten Situation steht als dieser ganz bestimmte Mensch in diesen ganz bestimmten Verhältnissen. Und in der er in der Zeit steht, gerade in der Zeit, die ihm zu leben zugeteilt ist, in der er also nicht ins Unendliche hinein steht, so daß er ihr in einer unendlichen Annäherung gerecht werden müßte, sondern in seiner begrenzten, ihm nur dieses eine endliche Mal, für diese endliche Stunde und diese endliche Ge-

legenheit zugeteilten Zeit soll die Entscheidung fallen und wird sie fallen, ob der Mensch will oder nicht, und ob er es jetzt weiß oder nicht. Es gilt also nicht das an die Unendlichkeit der Welt und des Lebens glaubende Wort Goethes: Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Sondern hier ist das fertige Werk gefordert. Hier gilt darum das um die Endlichkeit wissende biblische Wort: Welcher ist unter euch, der einen Knecht hat, der ihm pflüget oder das Vieh weidet, wenn er heimkommt vom Felde, daß er ihm sage: Gehe alsbald hin und setze dich zu Tische? Ist's nicht also, daß er zu ihm saget: Richte zu, was ich zu Abend esse, schürze dich und diene mir, bis ich esse und trinke: danach sollst du auch essen und trinken? Danket er auch demselbigen Knechte, daß er getan hat, was ihm befohlen war? Ich meine es nicht. Also auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte: wir haben getan, das wir zu tun schuldig waren. Aber es ist doch im Ernst keine Frage, ob einer in unserem Falle von sich sagen kann, daß er alles getan habe, was ihm befohlen ist.

Es ist also auch der Glaube an die Schöpfung nicht die Erkenntnis einer allgemeinen Vernunftwahrheit oder einer überzeitlichen Wesensnotwendigkeit, sondern auch er ist der Glaube an ein zeitliches Ereignis. Denn wir erkannten dieses: Wenn der christliche Glaube bekennt, daß Gott im Anfang Himmel und Erde geschaffen hat, so bekommt dieses ‚Im Anfang' seinen Sinn nicht von einem mythischen urweltlichen Anfang her — denn das wäre ja nichts anderes als jene ins Allgemeine gehende, ganz unverbindliche Vorstellung, daß ein Götterwesen ‚vor aller Zeit' die Welt gemacht habe —, sondern dieses ‚Im Anfang' erhält seinen Sinn aus der zeitlichen Wirklichkeit meines Lebens, dadurch, daß ein Anfang und ein verbindlicher Anfang, von dem aus sich rechnen läßt, in meinem Leben sich ereignete. Ein solcher verbindlicher Anfang, von dem aus sich rechnen läßt, ist nicht eine von ungezählten Stufen in einer unendlichen Entwicklung, er ist auch nicht die Begegnung mit dem Ewigen selbst, nicht die — vermeintliche — Schau in sein ewiges Licht, vor dessen unerträglichem Glanz alles Zeitliche und Endliche vergehen müßte oder zum mindesten zum wesenlosen Schein werden müßte, — ein solcher verbindlicher Anfang ist das alles nicht. Er ist nicht das unmittelbare Schauen von Gottes unsichtbarem Wesen, sondern er ist das Wahrnehmen von Gottes unsichtbarem Wesen, seiner ewigen Kraft und Gottheit, an seinen sichtbaren Werken. Gottes Begegnung macht uns nicht blind. Wir müßten aber blind werden für alles kreatür-

liche Wesen, würden wir die unverhüllte Majestät des Schöpfers erblicken müssen. Gottes Begegnung macht uns im Gegenteil sehend für das kreatürliche Wesen, in dem wir unser Leben haben. Dieser verbindliche Anfang bedeutet, daß wir unser zeitliches, sichtbares Leben und alles Zeitliche, Sichtbare, was zu ihm gehört, als das nehmen, durch dessen zeitliche, sichtbare Gestalt Gott zu uns redet. Das heißt nicht etwa, daß diese sichtbare, zeitliche Welt, wie Fichte es klassisch ausdrückt, das Materiale für unsere Pflicht ist. Denn das würde ja zur Folge haben, daß wir uns, unser innerstes Wesen, Fichtisch ausgedrückt: unsere Freiheit ausdrückten durch unser äußeres Tun, durch die Gestaltung unserer Umwelt. Hier wäre die Welt stumm und nichts weniger als die Trägerin von Gottes Offenbarung. Gott redete und wäre hier wieder nicht außer uns, sondern er redete und wäre lediglich in uns. Und wo das gilt, da wird die äußere, sichtbare, zeitliche Welt notwendigerweise zum bloßen Schein. Das aber kann sie gerade nicht sein, wenn Gott durch ihr zeitliches, sichtbares, äußeres So-und-nicht-anders-sein zu uns spricht.

Man darf sich hier freilich nicht dem Irrtum hingeben, dem wir heute so leicht verfallen, als könne Gott nur durch Ewiges, Überzeitliches zu uns sprechen. Sondern es ist gerade die zeitliche, sichtbare Welt und ihr sichtbares, zeitliches So-sein, durch das Gott zu uns spricht. Also die Welt, die vergehen, die ein Ende haben wird, auf die der Tod seine Hand gelegt hat, ist es, durch die Gott zu uns spricht. An diesem Sichtbaren, dessen Sichtbarkeit dadurch qualifiziert ist, daß es eines guten Tages nicht mehr sichtbar sein wird, und das deshalb, weil es an diesem Tage vergangen sein wird, an diesem Sichtbaren Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, ersehen, das heißt, an die Schöpfung glauben.

Denn wo ein Anfang, ein wirklicher, verbindlicher Anfang gesetzt ist, da ist auch ein Ende, ein wirkliches, ein von uns jedenfalls nicht wieder aufzuhebendes Ende gesetzt. Und es gibt nicht das eine ohne das andere, nicht das Ende, ohne daß ein Anfang gesetzt ist, und nicht den Anfang ohne das Ende, das nach ihm kommen wird. Also nur aus einer solchen Situation heraus, deren Zeitlichkeit durch den Tod charakterisiert ist, ist der Glaube an die Schöpfung möglich. Jener Anfang, in dem Gott Himmel und Erde schuf, bekommt seinen Sinn allein von einer solchen in der Zeit gegebenen Situation aus, von der Gebundenheit an ihre zeitliche Aufgabe, die mir gerade von ihr und in ihr gestellt ist, und von ihrer Vergänglichkeit aus, die macht, daß ich morgen nicht mehr tun kann, was ich heute nicht getan habe. Alles, was die Gedanken ausmachen können über das, was jenseits

des Anfanges ist, und überhaupt alle Spekulationen darüber, was jenseits der Zeit und des Zeitlichen ist, so tiefsinnig und ernst sie immer sein mögen, sind nichts als Träumereien und Phantastereien. Mögen sie einer auf sich selbst gestellten und darum die Grenzen der Zeit und ihres eigenen Geschöpfseins überschreitenden Vernunft wesensnotwendig erscheinen, der Wirklichkeit unseres ganz an die Zeit gebundenen Lebens gegenüber sind sie willkürlich und unverbindlich und darum grundfalsch.

Der Anfang und das Ende, das der Schöpfungsglaube der Welt und der Zeit, in der wir leben, setzt, sind nicht der Anfang und das Ende einer müde gewordenen Vernunft. Wären sie das, dann hätte Fichte recht, wenn er sagt, das Setzen einer Schöpfung sei das erste Kriterium der Falschheit einer Religionslehre, und der Glaube an die Schöpfung wäre damit abgetan, daß die Schöpfung gar nicht ordentlich gedacht werden kann. Und dann wäre die Erkenntnis der Grenzenlosigkeit und Unendlichkeit dieser Welt in jeder Beziehung das letzte Wort. Die Welt wäre unendlich und das Leben wäre unendlich. Es gäbe in ihm Veränderung und Entwicklung, aber keine Entscheidung. Und alles, was nun doch einmal endlich ist in dieser Welt, das müßte zum Schein, zum bloßen, ewig wechselnden Gleichnis des Unendlichen werden. Denn in der Unendlichkeit gibt es keine Unterschiede. Aber was gibt es denn da überhaupt noch, wo es keine Unterschiede gibt? Da ist nicht weniger genommen als die Möglichkeit zum Leben.

Der Anfang und das Ende, das der Welt und der Zeit, in der wir leben, durch den Schöpfungsglauben gesetzt ist, ist also nicht der Anfang und das Ende einer müde gewordenen Vernunft, sondern sie sind die Majestät Gottes, die uns Halt gebietet, die uns vor die Entscheidung stellt, die das Leben in dieser Zeit zwischen diesem Anfang und diesem Ende, das Gott uns setzt, zu einem wirklichen, in seiner Zeitlichkeit zu einem entscheidenden macht. Wollten wir etwas Sinnvolles sagen über das, was vor diesem Anfang und nach diesem Ende gewesen ist und sein wird, so müßten wir von Gott sprechen und zwar von Gott in seiner Herrlichkeit; wir müßten unmittelbar sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit schauen können. Ist es nötig zu sagen, daß uns das und warum uns das verschlossen ist? Etwas anderes aber als die Majestät Gottes ist für uns nicht vor jenem Anfang und nach jenem Ende, zwischen denen sich das Leben der Menschen hier auf Erden abspielt. Darum weil sie von jenem Anfang herkommt und zu jenem Ende hinführt, ist die Zeit, die heute ist und die morgen nicht mehr sein wird, Wirklichkeit und eben gerade

darum, weil sie heute ist und morgen nicht mehr sein wird, die entscheidende Wirklichkeit für uns.

Ist der Glaube an die Schöpfung, wie wir sahen, nicht die Erkenntnis einer allgemeinen Wahrheit oder einer überzeitlichen Wesensnotwendigkeit, so gibt es für ihn auch nicht den Dualismus von Idee und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung, der mit der allgemeinen Wahrheit und der Wesensnotwendigkeit immer verbunden ist. Wir haben in der Einleitung gezeigt, daß von der Idee oder dem Wesen aus, deren Realität zeit- und raumlos ist, die ganze zeitliche und räumliche, sichtbare Welt zum Schein wird, dem nicht nur die Dignität, sondern auch die Realität der Idee und des Wesens fehlt. Nun wird aber vom Schöpfungsglauben gerade dieser sichtbaren, zeitlichen und räumlichen Welt die entscheidende Wirklichkeit zuerkannt. Hinter ihr eine andere, wirklichere Welt suchen, würde nichts anderes bedeuten, als gerade den Entscheidungen und den Ansprüchen, die an uns jetzt und hier, mitten in der Sichtbarkeit und Zeitlichkeit unserer Welt gestellt sind, ausweichen zu wollen.

Man wird demgegenüber darauf hinweisen, daß der Schöpfungsglaube aber doch ausdrücklich, indem er die Welt von einem Schöpfer geschaffen glaube, über dieser geschaffenen Wirklichkeit die Wirklichkeit des Schöpfers setze. In der Tat. Aber da es sich um die Wirklichkeit des Schöpfers handelt, so ist die Grenze, die dem Geschöpf dem Schöpfer gegenüber gezogen ist, bei allen Aussagen, die den Schöpfer betreffen, auf das strengste innezuhalten. Es handelt sich hier um dieselbe Gefahr, von der wir zu Anfang dieses Kapitels sprachen, als wir den Versuch, die Zweiheit von Geschöpf und Schöpfer aufzuheben, zurückwiesen. Von der Wirklichkeit des Schöpfers wissen wir nicht anders und können wir nicht anders wissen, als indem wir die Wirklichkeit unseres vergänglichen Lebens anerkennen. Jeder andere Versuch, davon zu wissen, läßt, wie wir schon einmal sagten, den Schöpfer nicht mehr Schöpfer sein und hebt den Geschöpfcharakter der Welt auf. Nur als Geschöpfe wissen wir vom Schöpfer. Daß wir uns als Geschöpfe wissen, das ist unser einziges Wissen vom Schöpfer.

Daran ändern auch alle Aussagen darüber, daß Gott der ist, der jenseits der Grenzen von Raum und Zeit lebt, daß er der Ewige ist, nichts. Denn diese Aussagen wollen nicht eine nähere Bestimmung der Wirklichkeit Gottes geben, sondern es ist mit ihnen gerade die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit des Menschen bezeichnet und zwar in ihrem, denn darum geht es uns bei dieser Erörterung, durchaus

dialektischen Sinn. Gott wäre nicht Gott, wenn es anders wäre, wenn wir ein Wissen von ihm hätten, das nicht zugleich und vor allem ein Wissen von uns selbst wäre. Ein Wissen von uns vor dem Angesicht Gottes oder, was dasselbe heißt, ein Wissen von uns als Geschöpfen Gottes. In diesem Sinne ist allerdings alles Sprechen von Gott dialektisch und nur als dialektisches ist es ein Sprechen von Gott. Das heißt zum Beispiel, daß das Sprechen von Gottes Ewigkeit weder sagen soll, was Ewigkeit ist, noch daß es das Wesen Gottes bestimmen soll, sondern mit ihm ist die Zeitlichkeit des Menschenwesens in ihrem dialektischen Sinn bestimmt. Denn nicht um die Dialektik des Gottesverhältnisses geht es hier. Um eine solche Dialektik kann es schon deshalb nicht gehen, weil das Verhältnis des Menschen zu Gott schlechthin undialektisch ist. Sondern es geht um die Dialektik des menschlichen Daseins, die sich allerdings erst vom Glauben an die Schöpfung her in ihrer ganzen Tiefe enthüllt. Denn das ist klar: wenn vom Schöpfungsglauben der sichtbaren, zeitlichen und räumlichen Welt die entscheidende Wirklichkeit zuerkannt wird, so ist diese Sichtbarkeit und Zeitlichkeit — die wir zusammenfassend als die durchgängige Leiblichkeit unseres Daseins bezeichnen können — eben dadurch, daß gerade sie den entscheidenden Wirklichkeitsanspruch in sich trägt, in einer Weise qualifiziert, die sie von dem, was man gewöhnlich darunter versteht, tief unterscheidet.

Der zuletzt aus dem griechischen Denken stammende Dualismus von Idee und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung, Geist und Leib bestimmt unser Denken, jedenfalls sobald es sich um Fragen weltanschaulicher Art handelt, fast ausnahmslos. Und so entspricht ihm auch die herkömmliche Auffassung des Gegensatzes von Leib und Geist, Sichtbarem und Unsichtbarem, Zeitlichem und Zeitlosem. Danach ist das Sichtbare die Erscheinung von etwas Unsichtbarem, und das Vergängliche ist das mehr oder weniger verworrene Gleichnis eines Unvergänglichen. Und bei diesem Gegensatz von Sichtbarem und Unsichtbarem handelt es sich um zwei Welten, die zu einander in einem dialektischen Verhältnis stehen. Und wie diese Dialektik im einzelnen auch variiert werden mag, immer wird ihr Problem dieses sein, daß die Wirklichkeit und Selbständigkeit der einen dieser beiden Welten, und zwar der sichtbaren, nur eine scheinbare, von der anderen recht- oder unrechtmäßig entliehene ist. Wo diese Fassung des Dualismus von Idee und Erscheinung, Geist und Natur zugrunde liegt — und wo ist heute ein Denken frei von ihr? Dem abendländischen Denken liegt er bis auf ganz wenige Ausnahmen, wir sprachen davon

bereits, vom griechischen Denken her zugrunde —, da muß dann allerdings das Gottesverhältnis dialektisch werden. Das heißt: es wird keine konkrete Grenze zwischen Gott und Mensch geben, und man wird fürchten müssen, Gott zu verlieren, wo man diese Grenze anerkennen soll, und so wird ständig der eine Gedanke in den anderen umschlagen, der Gottesgedanke in den Gedanken des Menschen und der Gedanke des Menschen in den Gottesgedanken. Wenn das Gottesverhältnis dann nicht dialektisch ist, oder richtiger: wo man es nicht merkt, daß es so, wie man es auf Grund der gemachten Voraussetzungen denken muß, dialektisch ist, da liegt das lediglich daran, daß man nicht die Energie und nicht den Mut, vielleicht auch nicht das Bedürfnis nach Klarheit und gedanklicher Rechenschaft hat, die Gedanken, die man denkt, bis auf den Grund durchzudenken. Im Praktischen wird man dann freilich dem Umschlagen der beiden Gedanken nicht entgehen können [1]).

Im Gegensatz zu dieser Auffassung ist die Sichtbarkeit und Zeitlichkeit der Welt, der durch den Schöpfungsglauben der entscheidende Wirklichkeitsanspruch zuerkannt ist, nicht der dialektische Partner einer unsichtbaren und unvergänglichen Welt. Sie kann also jedenfalls nicht Gleichnis oder dergleichen sein. Ihre Wirklichkeit ist auch nicht nur eine scheinbare und auch nicht, recht- oder unrecht-

[1]) Das verrät sich heute auf das deutlichste, wo der Versuch gemacht wird, es wieder ins Licht zu stellen, was den Reformatoren nicht verborgen war, daß sich im menschlichen Dasein die konkreteste, aber darum auch schärfste Dialektik, von der es beherrscht ist, enthüllt, sobald es vom Schöpfungsglauben her angeschaut wird. Oder was ist es sonst, was geschieht, wenn heute diesem Versuch gegenüber die gesamte Theologie von der Luthardtschen Kirchenzeitung bis zum Protestantenblatt in seltsamer Einmütigkeit den Vorwurf erhebt, hier würde das Gottesverhältnis seiner „kindlichen" Gewißheit entnommen und dialektisch gemacht? Das ist nichts anderes als ein Erschrecken vor den eigenen, freilich nie zu Ende gedachten Gedanken. Denn wenn man im Ansatz seines Denkens, — wenn auch tausendmal ohne daß man es weiß, — jenen Dualismus der beiden Welten hat, so kann man freilich nicht anders, als jede konkrete Dialektik als die Dialektik dieser beiden Welten, als Dialektik des Gottesverhältnisses verstehen. Und wenn man auf die Dialektik des menschlichen Lebens hingewiesen wird, die sich gerade vom Gottesverhältnis aus unübersehbar enthüllt, so kann man — alle Warnungen helfen, wie die Erfahrung der letzten Jahre lehrt, nicht das mindeste —, nicht anders, als diese Dialektik in das Gottesverhältnis selbst übersetzen. Das Gottesverhältnis kann aber schon deshalb nicht dialektisch sein, weil es erstens, wenn es denn überhaupt ist, was sein Name sagt, zunächst das Verhältnis Gottes zu den Menschen ist und dann erst das Verhältnis der Menschen zu Gott — und Gottes Verhältnis zu den Menschen kann nicht gut dialektisch sein — und weil es zweitens ein konkretes, das heißt ein geschichtliches Verhältnis ist. Denn die einzige Konkretheit, die es für uns Menschen gibt, ist, wie wir in diesem Buche nachzuweisen versuchen, die Geschichte.

mäßig, der ihr dialektisch zugeordneten oder auch übergeordneten Gegenwelt entliehen. Denn das Geschöpf ist nicht das Gleichnis des Schöpfers. Zwischen Schöpfer und Geschöpf gibt es solche Gleichungen nicht, oder aber diese Ausdrücke, Schöpfer und Geschöpf, werden nur bildlich genommen. Hier aber sollen sie gerade nicht bildlich genommen werden, sondern als ganz eigentliche Bezeichnung des Sachverhaltes. Die vergängliche Wirklichkeit des Geschöpfes ist nicht nur Transparent für die unvergängliche Wirklichkeit des Schöpfers.

Zwar sagten wir eben, daß wir von der Wirklichkeit des Schöpfers nicht anders wissen können, als indem wir die Wirklichkeit unseres vergänglichen Lebens anerkennen. Aber das heißt auf keinen Fall, daß wir gleichsam im Innersten unseres Wesens Gottes Wesen trügen und daß wir im Wissen um diesen innersten Kern unser selbst dann auch von Gott wüßten. Kein noch so tiefsinniger Versuch, im Innersten der Wirklichkeit des Geschöpfes des Schöpfers eigene Wirklichkeit aufzuspüren, wird zum Ziel führen. Sondern wo man sich auf dergleichen einläßt, wird man immer gerade den Schöpfungsglauben in Wesensspekulationen auflösen. Da geht man immer von einer irgendwie gefaßten Einheit von Schöpfer und Geschöpf aus. Dann ist der Schöpfer nicht mehr Schöpfer und das Geschöpf nicht mehr Geschöpf. Darum darf an der Zweiheit von Schöpfer und Geschöpf nicht gerüttelt werden. Gerade wegen dieser Zweiheit kann es kein dialektisches Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf geben. Dialektik ist nur da möglich, wo es in der Zweiheit eine Einheit und in der Einheit eine Zweiheit gibt, wo das eine, wenn auch mit Vorbehalt, die Stelle des anderen einnehmen kann, wo es gegen das andere zu vertauschen ist. Das Geschöpf ist aber nie gegen den Schöpfer zu vertauschen. Darum kann auch die Wirklichkeit des Geschöpfes auf keine Weise die des Schöpfers sein, sondern sie ist eben die unvertauschbare Wirklichkeit des Geschöpfes. Und sie ist als solche nur anzuerkennen, wie alles Unvertauschbare und nicht auf ein Wesen oder auf eine Allgemeinheit Zurückführbare. Unvertauschbar und nicht auf ein Wesen oder eine Allgemeinheit zurückführbar und in ihrer eigenen Wirklichkeit anerkannt werden alle Dinge erst, wenn sie als Geschöpfe des Schöpfers anerkannt werden. Dann aber enthüllt sich auch unweigerlich, wir sprachen schon davon, ihre Dialektik.

In dieser Dialektik, die aber nicht die Dialektik von Schöpfer und Geschöpf ist — es sei trotz allem noch einmal gesagt —, sondern die Dialektik des Geschöpfes, das, weil es Geschöpf ist, unvergänglich

ist und doch einen vollen ganzen Wirklichkeitsanspruch in sich trägt, in dieser Dialektik wird allerdings der dialektische Gegensatz von Sichtbar und Unsichtbar, Vergänglich und Unvergänglich seinen Platz haben. Aber die Unsichtbarkeit, von der hier die Rede sein wird, ist nicht die Unsichtbarkeit Gottes. Gott bleibt schlechthin unsichtbar. Daran ändert keine Dialektik etwas. Im Gegenteil; die Sichtbarkeit und Vergänglichkeit des irdischen Wesens wäre gar nicht dialektisch, hätte nicht ihre tiefe Zweideutigkeit, bliebe Gott nicht schlechthin unsichtbar, wohnte Gott nicht in einem Licht, da niemand zukommen kann. Es handelt sich um folgendes:

Die Sichtbarkeit des menschlichen Wesens, die es vom Schöpfungsglauben her bekommt, ist nicht die undialektische Sichtbarkeit des naturhaften Seins. Bei diesem bleibt nicht über die Sichtbarkeit hinaus ein Rest, der dieser bloßen Sichtbarkeit eine Dringlichkeit gibt, die sie aus sich allein nie haben könnte. Deutlicher noch wird, was gemeint ist, wenn man sich die besondere Qualität der Vergänglichkeit des menschlichen Wesens klar zu machen versucht, die es vom Schöpfungsglauben aus bekommt. Diese Vergänglichkeit ist derart, daß die Zeit, die ein Mensch lebt und die Taten, die er in dieser Zeit getan hat, unwiderrufbar vergehen.

Aber damit, daß sie vergangen sind, sind sie nicht erledigt. Bei dieser Nichterledigung ist aber nicht etwa an ihre Wirkungen gedacht. So daß man sagen könnte, in ihren Wirkungen überdauert eine Tat ihre eigene Vergänglichkeit. Mit einer solchen Betrachtungsweise geriete man in eine ganz andere Sphäre, nämlich in eine naturalistische Sphäre, die mit dem, wovon wir hier sprechen, nämlich mit der Schöpfung und der Geschichte, nichts mehr zu tun hat. Die Nichterledigung einer Tat und des Lebens eines Menschen, die über ihre Vergänglichkeit hinaus übrig bleibt und von der wir hier sprechen, ist nur zu verstehen, wenn man sich klar macht, daß das, was eine Tat zur Tat macht, dies ist, daß sie aus einer Entscheidung hervorgeht. Zur Entscheidung gehört aber zweierlei: einmal dieses, daß sie, einmal gefällt, nicht zurückzurufen ist, wie alles, was in der Zeit geschieht. Das heißt: auch sie gehört ganz und gar der Vergänglichkeit an. Dann aber gehört als Zweites dieses zur Entscheidung, daß sie, gerade weil sie als Geschehnis in der Zeit unwiderrufbar vergangen ist, doch als Entscheidung bleibt und nicht wieder aufzuheben ist. Hier bleibt ein Unvergängliches gerade im Vergänglichen. Die Vergänglichkeit wird aber dadurch nicht im geringsten aufgehoben. Die Vergänglichkeit der Tat wird nicht dadurch aufgehoben, daß sie als Entscheidung bleibt. Sondern im Gegenteil, sie wird erst dadurch in ihrem

ganzen Ernst, in ihrer Unentrinnbarkeit deutlich. Dieses Unvergängliche ist nicht ein unvergängliches Wesen, sondern es ist nichts anderes als die jeweilige Einmaligkeit in ihrem unaufhebbaren Geschehensein. Es enthüllt sich einem erst da, wo man die Vergänglichkeit anerkennt, wo man sie also nicht zu erkennen oder zu verstehen sucht. Wo man die Vergänglichkeit zu verstehen sucht, da kann man nicht anders, als daß man ihr ein unvergängliches, zeitloses Wesen als Substrat unterlegt, dessen zeitliche Erscheinungsform sie ist. Man löste das Rätsel der Vergänglichkeit durch eine metaphysische Erklärung. Damit aber hebt man die Vergänglichkeit gerade auf. Hier macht man die zeitliche Welt zum dialektischen Partner einer unvergänglichen Welt. Aber die Dialektik, die in der Zeit, in der Vergänglichkeit selbst liegt, wird dadurch gerade verdeckt, und die Zeit, die Vergänglichkeit wird zum bloßen Gleichnis und selbst unwirklich. So ist ein jeder Versuch, die Vergänglichkeit zu verstehen, im Grunde nichts anderes als der Versuch, ihr auszuweichen und sich vor ihr in die Zeitlosigkeit eines allgemeinen zeitlosen Wesens zu flüchten. Damit ist dann aber auch die Sphäre der Schöpfung, der geschöpflichen Wirklichkeit verlassen. Um ihre Anerkennung, um den Glauben an sie geht aber alles.

Es mag hier der Ort sein, um die Bedeutung eines für unsere Erörterung entscheidenden Begriffes festzulegen. Wenigstens so weit festzulegen, wie es an diesem Ort der Erörterung schon möglich ist. Ich meine den Begriff des Glaubens. Und im Zusammenhang mit ihm die Begriffe der Anerkenntnis und der Entscheidung.

Es kommt alles darauf an, daß man diese Begriffe frei hält von dem Begriff der Deutung, und daß man sich darüber klar ist, daß sie selbst auch nicht zum Zwecke der Deutung gebraucht werden dürfen.

Wir sprachen schon davon, daß Schöpfung und Glaube in unaufhebbarer Korrelation zu einander stehen. Es gibt kein Wissen von der Schöpfung außer vom Glauben her. Und dieser Glaube ist nicht die allgemeine Annahme einer Hypothese oder eines Mythos von dem Anfang oder der Entstehung der Welt. Sondern er ist die Anerkenntnis der bestimmten Situation, in der ich mich gerade befinde, als zur Schöpfung gehörig, als mir gerade so und nicht anders von Gott bereitet, und darum von mir anzuerkennen. Damit ist gesagt, daß es Glauben nur gibt als Anerkenntnis und nicht als Erkenntnis; daß der Glaube also nie ohne ein Gegenüber ist. Er ist nicht ohne Inhalt, nicht ohne Gegenstand. Aber nicht er selbst ist sein Inhalt. Sondern sein Inhalt ist immer nur die konkrete Situation und nie ein Allgemeines. Das heißt, daß der Glaube nichts mit Weltanschauung zu

tun hat. Denn Weltanschauung ist immer der Versuch, die Wirklichkeit auf einen allgemeinen Begriff zu bringen. Damit weicht man gerade dem konkreten Gegenüber aus. Der Glaube aber ist konkrete Begegnung oder er ist nichts.

Wir sagen nichts anderes, als dieses, wenn wir sagen, daß der einzige Inhalt und Gegenstand des Glaubens der Schöpfer ist. Wie es kein Wissen vom Schöpfer und seiner Schöpfung gibt außer vom Glauben her, so gibt es auch keinen Glauben, der nicht Glaube an den Schöpfer und seine Schöpfung wäre. In allem, was geglaubt wird, es mag sein, was es will, wird an den Schöpfer und nur an den Schöpfer geglaubt. Sonst ist der Glaube nicht mehr Glaube. Damit ist genauer bestimmt, welches die konkrete Begegnung ist, von der wir sagten, daß sie Inhalt des Glaubens ist. Es ist die Begegnung mit Gott, dem Schöpfer. Genauer noch müssen wir sagen: es ist die Begegnung des Geschöpfes mit Gott, seinem Schöpfer. Denn damit erst ist die ganze Aktualität, die unlösbare Bindung an den Schöpfer bezeichnet, die in dem Glauben des Geschöpfes an den Schöpfer gegeben ist. Diese Aktualität und Bindung ist die Aktualität und Unausweichlichkeit unseres eigenen Geschöpfseins und unsere Bindung an dieses Geschöpfsein: nur indem wir uns als Geschöpf Gottes wissen, wissen wir auch von unserer Wirklichkeit, die eben die Wirklichkeit des Geschöpfes und keine andere ist.

Daß der Inhalt des Glaubens die Begegnung des Geschöpfes mit dem Schöpfer ist, heißt dann weiter, daß wir Gott nur in seinem Geschöpf, in seinem Werke begegnen können. Wären wir nicht seine Geschöpfe und hätten wir nicht unsere Wirklichkeit lediglich als Geschöpfe, wären wir Unbeteiligte, dann könnten wir ihn als Schöpfer unmittelbar sehen und sähen ihn dann in seiner ungeschaffenen Herrlichkeit. Aber wir sind nicht Unbeteiligte. Und so können wir von Gott als dem Schöpfer nur wissen, indem wir von seinen Geschöpfen wissen, und indem wir zuerst und vor allem von uns als von seinen Geschöpfen wissen. Und wir können Gott nur begegnen, indem wir ihm in seinen Geschöpfen, genauer: indem wir seinen Geschöpfen eben als seinen Geschöpfen begegnen. Diese Begegnung kann nicht darin bestehen, daß mit Hilfe der Reflexion und durch kausale Erklärung irgend etwas auf Gott, den Schöpfer, zurückgeführt wird. Dann wäre nicht nur der Glaube doch zu einer Deutung geworden — was er wie wir sahen, nicht werden darf —, sondern es wäre auch die Sphäre der Schöpfung verlassen, und man wäre in den Naturalismus geraten, in dem, soweit er berechtigt ist, auch die Kausalität eine berechtigte Deutungs- und Erklärungsmethode sein mag.

Man könnte hier versuchen eine Antwort dadurch zu finden, daß man fragt, wie denn das Schaffen Gottes vor sich gehe, worin es bestehe. Aber diese Frage wäre wieder falsch gestellt. Denn als Geschöpfe und als solche, die die Grenze des Geschöpfseins in Wahrheit nie überschreiten können, können wir auf diese Frage gar keine Antwort geben. Auch hier ist das einzige Wissen, das wir von dem Schaffen Gottes haben können, das Wissen, besser die Anerkenntnis unseres eigenen Von-Gott-Geschaffenseins. So können wir also Gottes Werken nicht dadurch begegnen, daß wir sie reflektierend auf irgendeine Weise als Gottes Werke deuten. Daß etwas Gottes Werk ist, kann ich auch nur wissen, indem ich weiß, daß ich selbst Gottes Geschöpf bin. Immer ist diese Grenze gezogen, die nicht überschritten werden darf. Immer ist mir dieser einzige Ort als der Ort meines wirklichen Seins angewiesen. Er darf auf keine Weise verlassen werden. Er kann auch gar nicht verlassen werden. Denn ich bin auf ihn gestellt. Und die Grenze, die hier gezogen ist, ist dies, daß ich bin und daß ich bin als Gottes Geschöpf. Diese Ichheit, die aber nicht die Ichheit des Schöpfers, sondern die des Geschöpfes ist — wir kennen keine andere als diese —, ist unausweichlich und unablegbar. Und daß diese Ichheit unausweichlich ist, daß ich Gottes Geschöpf bin, daß Gott der Schöpfer ist, das erkenne ich an, indem ich Du sage und indem ich meine unlösbare Gebundenheit an das Du anerkenne, indem ich an meine unbedingte Verantwortlichkeit dem Du gegenüber glaube. Es gibt darum kein Ichsein und keinen Glauben an Gott den Schöpfer als in der unbedingten verantwortlichen Bindung an das Du. Darum gilt auch, was wir vom Glauben an die Schöpfung sagten, gerade so gegenüber dem Du. Ebenso wie es keinen Glauben an die Schöpfung ins Allgemeine gibt, sondern nur aus einer ganz bestimmten Situation und in der verantwortlichen Bindung an sie, ebenso gibt es diese Gebundenheit an das Du und die unbedingte Verantwortlichkeit ihm gegenüber nicht ins Allgemeine hinein, sondern immer nur dem ganz bestimmten, konkreten Du gegenüber. Und ebenso wie es unmöglich ist, die Schöpfung denkend zuverstehen, wie sie nicht erkannt, sondern nur anerkannt werden kann, genau ebenso ist auch das Du nicht denkend zu verstehen, ist es auch nicht zu erkennen, sondern nur anzuerkennen.

Der Inhalt des Glaubens ist also die Begegnung mit dem konkreten Du als dem Geschöpf Gottes. Damit ist der Glaube ganz in die Du-Ich-Beziehung hineingestellt. Und da es keinen Glauben gibt, der nicht zugleich Glaube an die Schöpfung ist, so gilt das auch vom Glauben an die Schöpfung. Und zwar heißt diese Einstellung des

Glaubens in die Du-Ich-Beziehung, daß es keinen Glauben gibt, der nicht, indem er an Gott glaubt, auch zugleich an den anderen Menschen, das Du — die Bibel sagt: den Nächsten — als an Gottes Geschöpf glaubt, durch das eigentlich Gott mit uns spricht und an das wir darum unlösbar gebunden sind.

Damit wird etwas außerordentlich Wichtiges klar, nämlich dieses: daß mit dem Glauben von Anfang an das Werk verbunden ist und daß zum Glauben nicht eigentlich etwas Neues hinzugefügt wird, wenn vom Werk gesprochen wird. Es ist aber hier auch schon deutlich, daß das Werk nur im Glauben getan werden kann, und daß jedes Werk, das nicht im Glauben getan wird, tot ist. Und das deshalb, weil nur das Werk, das im Glauben getan wird, den anderen Menschen meint. Jedes andere Werk aber meint den Täter selbst, meint statt des Du das Ich.

Damit ist dann weiter klar, daß es nur eine einzige Entscheidung gibt, und daß es immer diese eine Entscheidung ist, vor die der Mensch gestellt wird, worum es sich im einzelnen Fall auch handeln mag. Der Mensch kann sich entweder für sich selbst oder er kann sich für den Anderen entscheiden. Eine andere Entscheidung gibt es nicht. In allen Entscheidungen, vor die der Mensch gestellt wird, geht es immer nur um dieses eine: ich oder du. Und was der Mensch auch tut, immer wird er diese Entscheidung fällen müssen. Ohne sie ist nichts, was wir auch tun.

Mit dieser Entscheidung, ob ich oder du, fällt auch zugleich die andere, ob Glaube oder Unglaube, ob Glaube an den Schöpfer oder Wesensspekulation. Denn auch bei dieser Entscheidung geht es um keine andere als um die eine, außer der es keine gibt. Wo diese Entscheidung für das Du und für den Glauben an den Schöpfer fällt, da kann sie nicht ein für allemal fallen. Denn es handelt sich ja bei dem Du nicht um die allgemeine Idee des Du, sondern immer um die konkrete Begegnung mit einem besonderen, zufälligen Menschen.

Und ebenso ist es, wie wir schon sahen, mit dem Glauben an die Schöpfung. Daraus wird deutlich, daß die Begriffe des Glaubens und der Entscheidung unmöglich zur Deutung und Erklärung eines Geschehens gebraucht werden können. Oder wo sie doch so gebraucht werden, da handelt es sich dann jedenfalls nicht um Glauben und da ist die Entscheidung nicht für das Du gefallen. Man kann also mit ihnen keine Weltanschauung aufbauen, so daß dadurch etwa der Rahmen für das eigene, gegenwärtige „Glaubens"leben und die Grundlage für die eigenen Entscheidungen gegeben wäre. In dem Rahmen einer solchen Weltanschauung oder Geschichtsphilosophie

*

kann gar nicht mehr wirklich geglaubt werden und können gar keine wirklichen Entscheidungen mehr gefällt werden. Denn da lebt und handelt und bildet man sich Meinungen entsprechend der Anschauung, nach der man das Material des historischen oder sonstigen Wissens geordnet hat. Alles, was geschieht, das Gegenwärtige genau ebenso wie das Vergangene, wird gedeutet nach einer Anschauung, die von vornherein und an alles in gleicher Weise herangetragen wird. Damit ist aber, wie man sieht, der Dualismus von Wesen und Erscheinung, von Idee und Wirklichkeit wieder installiert, der dem Schöpfungsglauben so unvergleichbar entgegengesetzt ist. Hier hat das Ich sich wieder auf den Thron gesetzt, und es beherrscht, wenn denn auch nur philosophisch und weltanschaulich, die Welt, die es so deutet, daß sie ihm verständlich und erkennbar wird.

Glauben und Entscheidung gibt es also nur ohne den Rahmen einer Weltanschauung und nur einer nicht gedeuteten Welt und einem geschichtsphilosophisch unverstandenen Geschehen gegenüber. Vor dem Du gibt es für das Ich keinerlei Sicherungen. Da gilt es wirklich, sich in die Luft zu stellen. Greife ich da doch nach Sicherungen, so habe ich mich damit schon gegen das Du, gegen den Anderen, den Nächsten entschieden. Keine Rechtgläubigkeit half dem Priester und Leviten, an Gott zu glauben, als sie dem Manne begegneten, der unter die Räuber gefallen war. Der Samariter dagegen glaubte, ohne rechtgläubig zu sein. Und was für die jüdische Rechtgläubigkeit gilt, genau dasselbe gilt für die christliche, daß es nichts hilft, Herr, Herr zu sagen. Für den Christen gilt aber ebenso das andere, daß alles Heil in den Glauben an den Herrn gestellt ist. Man wird wohltun, sich bei diesem Sachverhalt einzugestehen, daß hier noch alles zu lernen ist, und daß mit der in einem solchen Zusammenhang beliebten Gegenüberstellung der Bergpredigt und des Paulinismus jedenfalls noch gar nichts gelernt ist.

Mit alledem ist nicht gesagt und kann nicht gesagt sein, daß es Glauben und Entscheidung nur der Gegenwart und nicht auch der Vergangenheit gegenüber gäbe. Wäre es anders, so gäbe es zum mindesten das ganze Problem der Geschichte nicht, um das wir uns hier mühen. Freilich wird man sich gerade in dieser Frage vor der Umwandlung des Glaubens und der Entscheidung in Deutung und Erklärung besonders hüten müssen. Wir sahen ja schon in der Einleitung, daß die heutigen Versuche, das Problem der Geschichte zu lösen, sich alle in Geschichtsdeutung und in dem damit zusammenhängenden Dualismus von Übergeschichtlichem und Geschichtlichem ergehen. Wir werden aber diese Frage an einer späteren Stelle

dieses Buches behandeln, wenn es sich um eine konkrete Vergangenheit und den Glauben an sie handeln wird.

Es kann die Frage aufkommen, ob der Glaube an die Schöpfung nicht auf ungebührliche Weise verengt werde, wenn man ihn so ausschließlich, wie wir es hier tun, in die Du-Ich-Beziehung hineinstellt. Man wird vielleicht sagen, daß die Natur zugunsten der Geschichte allzusehr in den Hintergrund geschoben, wenn nicht überhaupt vergessen werde. Dem ist zum Teil recht zu geben. Die Frage ist nur, ob an der Wirklichkeit des Menschen Abzüge gemacht werden, wenn wir den Glauben an die Schöpfung so ausschließlich in die Du-Ich-Beziehung hineinstellen.

Was geschieht denn, wenn der Glaube auf diese Weise in die Du-Ich-Beziehung hineingestellt wird? Mit einem Worte gesagt: es geschieht, daß das ganze natürliche Leben des Menschen als Mittel erkannt wird, damit der Mensch als Mensch leben kann. In der Tat hört damit alles naturhafte Sein auf, für sich da zu sein. Auch in dieser Beziehung wird allerdings jeglicher Naturalismus aufgehoben. Auch der ästhetische Naturalismus. Das heißt: jede kontemplative und ästhetische Beziehung zur Natur, die von etwas anderem getragen wird als von Dank und Lob zu Gott dem Schöpfer, wird zum Unglauben gerechnet und ist Dienst an einem Götzen.

Auch dieser Dank und dieses Lob und die Hinnahme der Güter des Lebens aus Gottes Hand sowie das Bewußtsein auch des leiblich von Gott Geschaffenwerdens, alles das ist, wenn es zum Glauben an die Schöpfung gehört — und es gehört allerdings zu ihm — nicht eine Annahme und eine Wahrheit ins Allgemeine, sondern es ist, wenn es zum Schöpfungsglauben gehört, ebenso wie dieser gebunden an die Bestimmtheit einer Situation. Und das heißt: gebunden an den Anspruch eines Du. Denn jede Situation, in der der Mensch steht, ist bestimmt durch das Du, durch den anderen Menschen, den Nächsten.

Es wird der Wirklichkeit des Menschen kein Abbruch getan, wenn der ganze Inhalt seines Lebens in seine konkrete Beziehung zu Gott hineingezogen wird. Nichts anderes aber bedeutet es, wenn wir den Schöpfungsglauben ganz ausschließlich in die Du-Ich-Beziehung hineinstellen, wenn wir ihn ganz der Sphäre des Naturalismus entnehmen und ihn als den eigentlichen Inhalt der Geschichte erkennen.

Noch einem anderen Einwand wäre hier zu begegnen. Man könnte immerhin auf den Gedanken kommen, daß die Welt und das Leben in lauter einzelne Punkte auseinanderbricht und daß ihre Ganzheit verloren geht, wenn wir den Schöpfungsglauben so, wie wir es tun,

an die bestimmte Situation binden und ihn ausdrücklich von jeder allgemeinen Annahme, von jedem Ein-für-alle-Mal scheiden. Man würde sagen können, daß eine solche allgemeine Annahme auf das Ganze der Welt gehe, und der Schöpfungsglaube könne gar nicht anders als auf das Ganze der Welt gehen. Wir aber schlössen ein solches Ganze der Schöpfung aus, indem wir den Schöpfungsglauben so streng an die bestimmte Situation binden. Es ist aber die Frage, ob wir auf diese Weise tatsächlich ein Ganzes der Schöpfung ausschließen und sie in lauter einzelne Punkte zerbrechen. Und weiter ist die Frage, welcher Art ein Ganzes ist, das einer solchen allgemeinen Annahme entspricht und ob es nicht dem Schöpfungsglauben widerspricht.

Wir werden am gegebenen Ort noch ausführlich davon zu sprechen haben, daß die Bindung des Glaubens an eine bestimmte, konkrete Situation nicht eine Isolierung dieser Situation von ihren übrigen Zusammenhängen und Bedingungen bedeuten kann. Sie kann das schon deshalb nicht, weil die Bestimmtheit einer Situation für den Menschen, der an die Schöpfung glaubt, immer nur durch das Du gegeben sein kann. Wollte man aber das Du aus seinen Zusammenhängen herauslösen, wollte man es aus dem Ganzen der Schöpfung herausnehmen, so ließe man das Du gerade nicht mehr Du sein. Auf der anderen Seite darf es freilich, wenn das Du Du bleiben und die Situation ihre Bestimmtheit behalten soll, auch nicht geschehen, daß auf irgendeine Weise die Zusammenhänge und Bedingtheiten, die das Du und mit ihm die Situation gerade zu dem machen, was sie sind, g e d e u t e t werden. Dann erhielte man als Ganzes der Schöpfung die Idee der Totalität oder eines Universums oder dergleichen. Das Ganze der Welt würde zu einem in sich unendlichen Ganzen. Damit aber wäre der Glaube an die Schöpfung, wie wir sahen, ausgeschlossen. So muß das Ganze der Schöpfung und damit auch das Ganze der Welt in derselben gedanklichen Undurchdringlichkeit bleiben und ist ebenso wenig etwas Gewußtes und Erkanntes — im prägnanten Sinne des Wortes — wie alles, was zur Schöpfung gehört und woran man nur glauben, was man als Gegebenes nur anerkennen kann. Dieses Ganze zu umfassen und zu durchdringen, von seinem Anfang und Ende, die Gott ihm gesetzt hat, zu wissen, ist nicht unsere Sache. Schon deshalb nicht, weil es für unser Wissen, dessen ganzes Wesen die Unendlichkeit ist, überhaupt keinen Anfang und kein Ende gibt. Aber wir können dafür an seinen Anfang und an sein Ende glauben, weil dem Ganzen der Welt Anfang und Ende gesetzt sind, so gewiß Gott der Schöpfer ist.

Die Frage nach der Kirche

Vortrag, gehalten an der Tagung der innerschweizerischen Diasporavereine in Luzern am 3. Juni und vor der Luthergesellschaft in München am 13. Juli 1926

Von

Eduard Thurneysen

Was ist die Kirche? Wir haben keinen ganz einfachen und leichten Weg vor uns, indem wir uns vor diese Frage stellen. Aber es ist kein zufälliger und willkürlicher, sondern ein unumgänglicher und notwendiger Weg, ein Weg, den wir uns nicht selber wählen, sondern der uns gegeben ist. Denn wir mögen zur Kirche stehen, wie wir wollen, lau oder mit Liebe, gleichgültig oder mit Zustimmung, das eine ist klar: die Kirche ist jedenfalls da, sie gehört, wie ihr großer Gegenspieler, der Staat, zu jenen mächtigen Konstanten des Lebens, die wir nicht selber schaffen, die wir vielmehr immer schon vorfinden. Man mag ja oder nein zu ihr sagen, aber man muß etwas zu ihr sagen. Einem Pfeiler gleich steht sie da, hineingegründet in den Strom der Jahrhunderte, rechts und links fluten die Menschen an ihr vorbei, aber an ihr vorbei müssen sie. Und indem sie an ihr vorbei müssen und in diesem Augenblick ihr ja oder ihr nein zu ihr sagen, ihre Kirche entweder hoch emporheben oder tief in den Winkel stoßen, fällt über sie, die Menschen selber, ein Urteil. Indem wir fragen: Was ist die Kirche? sind wir selber Befragte, die Antwort zu geben haben. Und die Antwort, die eine Zeit gibt auf die Frage nach ihrer Kirche, sie bildet einen so entscheidenden Zug im Antlitz dieser Zeit, daß man die ganze Zeit nach diesem Zug in ihrem Antlitz beurteilen kann. Sage mir, wie du über die Kirche denkst, und ich will dir sagen, wer du bist. Kirchengeschichte ist Weltgeschichte, und wenn uns das heute kühn, einseitig, übertrieben vorkommt, so spricht das nicht gegen die Richtigkeit dieses Satzes, sondern höchstens gegen die Art, wie wir die Kirche, ihre Funktion, ihre Aufgabe, ihr Wesen begreifen, beziehungsweise nicht begreifen. Und es wäre damit bereits ein Urteil über uns und unser Stücklein Kirchen- und Weltgeschichte gefallen, und zwar nicht zu unseren Gunsten.

Ich weiß: das sind aufreizende, zum Widerspruch herausfordernde Sätze. Denn wer in aller Welt möchte heute der Kirche solche Be-

deutung beimessen. Aber vielleicht ist es an diesem Orte nicht so erstaunlich. Wir sind ja hier in der Diaspora, und es gehört wohl zu den Stärken der Diaspora, daß man noch ein wenig besser weiß, was Kirche ist, was zu einer Kirche gehören heißt. Ich werde aber Einverständnis finden, wenn ich sage, daß wir auch in der Diaspora nicht allzu laut reden dürfen von diesem Verhältnis, das wir zur Kirche noch haben mögen. Auch der Diasporaprotestant ist ein Kind seiner Zeit, und über unserer Zeit steht in Dingen der Kirche das Wort aus Goethes Faust: aus der Kirchen ehrwürdiger Nacht sind sie alle ans Licht gebracht. Kirchenfremde, Kirchenferne ist geradezu ein Charakteristikum unserer Zeit. Die Frage: Was ist die Kirche? kommt bei uns allen aus einer großen Unsicherheit der Kirche gegenüber, wenn nicht geradezu aus Kirchenlosigkeit heraus. Es scheint aber, daß dieser Zustand seinem Ende entgegengeht. Wir fragen wenigstens wieder nach der Kirche. „Es liegt auch für das konkrete Alltagsleben alles daran, daß wir wieder Kirche werden, wir können nicht eindringlich genug uns zurufen, daß am Kirchenproblem alles liegt," das sind Worte aus dem Munde eines Pfarrers, der mitten im sächsischen Industriegebiet steht und hineinsieht in die Not der Entwurzelung des modernen Menschen, der Gemeinschaftslosigkeit der modernen Gesellschaft. Dieses Erwachen der Frage nach der Kirche scheint mir geradezu charakteristisch zu sein für die geschichtliche Stunde, in der wir heute drinstehen. Ich glaube, sie wird uns in den kommenden Jahren und Jahrzehnten noch gewaltig beschäftigen und bewegen. Und sollen wir uns nicht darüber freuen als über ein gutes Zeichen?

Ich weiß schon, es ist auch etwas von gefährlicher Müdigkeit und Mattheit in diesen Rufen nach der Kirche, und w e l c h e Kirche davon den ersten Gewinn haben wird, ist klar. Es wird davon noch die Rede sein. Aber anderseits wollen wir uns doch daran erinnern, daß gerade die R e f o r m a t i o n im Grunde an keinem anderen Punkte ihre Wurzel hat als an diesem Punkte: in der Frage nach der rechten Kirche. Wir greifen also nach dem Kernpunkt der Reformation, wenn wir uns mit der Frage nach der Kirche beschäftigen. Was ist die Kirche? An dieser Frage ist im 16. Jahrhundert das Feuer ausgebrochen. Über alles hätten die Reformatoren mit sich reden lassen, aber an dieser einen Stelle, am Kirchenproblem, da ging der große Graben auf zwischen Rom und ihnen. Da kam es zum scharfen Gegensatz, zum Kampfe auf Leben und Tod. Es kann uns auch heute noch begegnen, daß wir im Gespräche mit einem katholischen Theologen sozusagen über alle christlichen Lehrstücke uns verständigen können, uns sogar weithin in Übereinstimmung befinden, sei es, daß wir über das Wesen

Gottes miteinander reden, sei es über die Erscheinung Christi, ja bis tief hinein in die Versöhnungslehre, selbst bis in die Auffassung von der Gnade werden wir weite Stücke gemeinsamen Weges sehen, mögen sich auch an allen Punkten bedeutsame Abweichungen zeigen; aber wenn wir auf die Kirche zu sprechen kommen, dann ist es mit der Verständigung gründlich vorbei. Dann nähern wir uns eben dem Feuerherd, auf den schon alle diese vorhergehenden Abweichungen hinweisen, und aus dem einst im 16. Jahrhundert die Flammen so gewaltig emporschlugen. Es ist also auch von dieser Überlegung aus gesehen eine nicht selbsterwählte, nebensächliche, sondern eine von alters an uns gerichtete Frage, die Frage nach der Kirche. — Vielleicht werden wir als Diasporaprotestanten auch da nicht ohne Stolz sagen dürfen, daß uns dies nichts Neues sei. Aber wir werden auch das nur in gedämpftem Tone sagen. Denn es fragt sich auch da, ob wir heutigen Protestanten wirklich in der Lage sind, die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche mit Vollmacht zu führen. Aber jedenfalls: indem wir heute wieder ernst und aufrichtig nach der evangelischen Auffassung der Kirche fragen, weil wir spüren, daß es da um eine Lebensfrage unserer Zeit geht, weil und indem das so ist, nähern wir uns wieder jenem brennendsten Punkte, und warum sollte nicht auch auf uns heutige Protestanten wieder etwas von der Glut fallen, die unsere Väter einst so gewaltig ergriffen hat?

Der Tübinger Theologe Karl Heim hat vor kurzem ein Büchlein erscheinen lassen über „Das Wesen des evangelischen Christentums". Es beginnt mit dem Satze: „Man hat unsere Zeit mit der Zeit am Ende des römischen Weltreiches verglichen; denn auch jetzt hat man den Eindruck, daß auf allen Gebieten des Lebens die Grundlagen schwanken. Ein ganz elementares Verlangen ist entstanden nach etwas, was jenseits steht, nach einem Punkt außerhalb, nach Ewigkeit, nach Realitäten, die der Relativität der Welt entrückt sind, nach irgend einer Kundgebung jenseitiger Wirklichkeit." Wohin Heim mit diesen einleitenden Worten zielt, wird uns sofort klar werden, wenn wir hören, daß die Überschrift, unter der diese Einleitung steht, den Titel trägt: Der Zauber der katholischen Kirche. Heim schildert die grenzenlose geistige Auflösung unserer Zeit und zeigt dann, wie die katholische Kirche gleichsam als rocher de bronce aus dem wogenden Hin und Her der heute miteinander ringenden Geistesströmungen emporzuragen scheint, wie sie vor vielen unserer Zeitgenossen als die einzige Stätte dasteht, an der feste, unwandelbare Wahrheit dargeboten wird. Heim führt als Beispiel in diesem Zusammenhang ein Theaterstück des Dichters Hermann Bahr an, in dem ein Graf ge-

schildert wird, der alle Gebiete des heutigen Wissens durchwandert hat. Er hat bei dem Seelenforscher Freud in Wien gearbeitet, er hat die moderne Philosophie erforscht, er war bei den Theosophen in London, alles hat sich ihm als haltlos aufgelöst. Während er in der Bahn fährt, beneidet er die Bauern, die draußen auf den Feldern arbeiten. Sie haben doch alle etwas Festes in ihrem Leben, sie wissen, wozu sie da sind. Er weiß es nicht mehr. In dieser Heimatlosigkeit der Seele sucht er einen Ruhepunkt und findet ihn, indem er im Beichtstuhl einer katholischen Kirche niedersinkt. Und ich möchte als weiteres Beispiel ebenfalls aus Heims Schrift das Geständnis einer bekannten modernen Konvertitin anführen, Gertrud von Zezschwitz. Sie schreibt: „Wem das Wirrsal und die Widerspruchsfülle in dem alle Abstufungen religiöser Weltanschauung umfassenden Protestantismus zum Überdruß geworden sind, der ruht in der Einheitlichkeit der katholischen Kirche aus, und die große Glaubens-, Gottesdienst- und Gebetsgemeinschaft lassen ihn schmerzlich an protestantische Spaltung und Entbehrung zurückdenken."

In der Tat, unsere heutige Lage ist gekennzeichnet durch eine ungeheure geistige Auflösung, Zersplitterung und Verwirrung. Wir wissen nicht mehr ein und aus vor all den Strebungen und Bewegungen, den Lösungen und Parolen auf religiösem, politischem und wirtschaftlichem Gebiet. Was aber fehlt, das ist ein Wort der Wahrheit, das alle anginge, allen gelten, alle beanspruchen würde, weil es einfach wahr ist, weil alle es anerkennen müssen. Und weil dieses Wort fehlt, weil wir keine gültige Wahrheit mehr haben, von der man weiß, daß niemand ihr widerreden kann, darum haben wir keine Gemeinschaft, sondern fallen auseinander; wir treiben wie Schiffbrüchige auf offener See. Jeder hat seine Meinung, seine Überzeugung, aber jeder weiß auch vom Nächsten, daß er wieder eine andere Meinung, einen anderen Standpunkt hat. Ein Zustand endgültiger Zerspaltung scheint über uns hereingebrochen zu sein, in welchem die Menschheit nur noch ein wirrer Haufe von Einzelnen ist, von denen keiner mehr Rede und Sprache des andern teilt und versteht. Was hilft dagegen? Herausgerufen sollten wir werden aus diesem Zustand, gesammelt aus dieser Zerstreuung, ein Mittelpunkt sollte sich zeigen, in dem wir uns wieder begegnen und finden könnten. Dieser Mittelpunkt kann nur ein Wort sein, das nicht nur das Wort irgendeines beliebigen Menschen wäre, sondern ein Wort, das allen subjektiven Standpunkten, Meinungen und Interessen der Menschen gegenübersteht in der Macht und Majestät der Wahrheit selber. Nur in solcher überlegenen Wahrheit gibt es Gemeinschaft und Heil. Heißt das aber nicht nach einem

uns allen überlegenen, uns alle bindenden Worte Gottes verlangen? Heißt das nicht nach einem Orte verlangen, wo dieses Wort wieder laut werden und zu uns Menschen von heute in unserer Sprache reden kann? Heißt das aber nach etwas anderem verlangen als nach der Kirche? Wollte die Kirche jemals etwas anderes sein als dieser Ort? Ist das nicht geradezu das Wesen der Kirche, daß sie — und zwar zunächst ohne Unterschied der Konfessionen — den Anspruch erhebt, dieser Ort überlegener Wahrheit zu sein? Das Haus, da mitten in der Vielheit und Wirrnis der Menschenworte Gottes klares und mächtiges Wort zu uns redet, uns sammelt und gefangennimmt? Das Besondere an unserer Lage aber liegt darin, daß heute die katholische Kirche vor allen mit diesem Anspruch hervortritt, diese Stätte gültiger und verpflichtender Wahrheit zu sein. Mit einem gewissen Recht weist sie darauf hin, daß es unserer, der protestantischen, Kirche ja gänzlich an innerer Einheit und Geschlossenheit fehle. Wir haben freilich in unserer Kirche jene besondere erhöhte Stelle, die Kanzel, und auf unseren Kanzeln liegt die Bibel, die wir in betontem Sinne Gottes Wort zu heißen gewohnt sind, und beides weist darauf hin, daß hier nicht nur Menschenweisheit laut werden soll, sondern eben jenes überlegene göttlich bindende und sammelnde Wort, auf das alle Welt wartet. Aber ist es nicht gerade die Not des heutigen Protestantismus, daß auch die Kanzel nicht unberührt geblieben ist von dieser großen allgemeinen geistigen Zerspaltenheit? Oder ist es nicht ein offenes Geheimnis, daß man heute von uns Predigern kaum mehr erwartet, daß wir auf der Kanzel wirklich Gottes Wahrheitswort selber aussprechen werden. Nein, allerhöchstens erwartet man von dem Prediger, daß er seine Meinung über die Wahrheit sage, d. h. die besondere Art und Weise vorführe, in der sich die Wahrheit in ihm, in seinem Kopfe und Herzen allenfalls spiegelt. Seine, des Pfarrers, Eigenart und Persönlichkeit, seine Art, zu denken und zu sprechen, steht beherrschend im Vordergrund. Weil aber jeder wieder eine andere Eigenart hat und vertritt, darum die Vielheit und Zerspaltenheit der Lage auch innerhalb unserer Kirche, jenes Wirrsal von Meinungen, von dem jene Konvertitin nicht ohne Grund zu klagen wußte. Wundern wir uns da noch über den Stolz, mit dem Rom auf seine ganz andere Geschlossenheit hinweist? In der Tat, es scheint uns gegenüber mächtig im Vorteil zu sein.

Ich füge ein Zweites hinzu. Unsere heutige Lage ist dadurch gekennzeichnet, daß wir nicht nur kein Wort gültiger Wahrheit mehr haben, sondern auch keine Kraft zum Handeln. Beides hängt zusammen. Wir haben keine Kraft zum Handeln, weil wir kein Wort haben, das

gilt, dem wir alle gehorsam werden müssen. Jeder tut, was er will. Alles ist erlaubt, nichts ist verboten. Und darüber geht die Welt aus den Fugen. Wir haben wohl unsere sittlichen Ansichten und Forderungen, aber wir haben kein Wort zur Lage, das vollmächtig in diese Lage hineinleuchtet, sie bewegen und verändern kann. Wiederum: die Kirche wäre eigentlich der Ort, an dem dieser kräftige, die Welt bewegende Gehorsam geboren werden sollte. Die Kirche redet ja von Gott. Sie will jedenfalls von ihm reden. Das ist ihr Wesen. Wo aber von Gott die Rede ist, da kann unmöglich ins Leere geredet werden. Gott erkennen heißt, mit Calvin zu reden, den Menschen erkennen. Eben darin beweist und bewährt sich wirkliche Erkenntnis des Höchsten, daß sie sofort ins Leben hineinfährt, daß wir Menschen uns durch sie in ganz besonderer Weise aufgerufen fühlen. Was der Mensch ist und nicht ist und doch sein sollte, das muß im Wort der Kirche gehorsamfordernd und gehorsamschaffend zum Ausdruck kommen. Gottes Wort kann man nicht hören, ohne daß es uns wirklich unter Gott stellt. Wir verstehen auch von da aus, wieso das Suchen nach einer Kirche, die wirklich Kirche wäre, das heißt, die wirklich solch ein ins Leben eingreifendes Wort hätte, wieder neu durch unsere Zeit hindurchgeht. Denken wir an Stockholm. Denken wir aber auch an die Enttäuschung, Erbitterung und Verachtung, mit der sich viele von der bestehenden Kirche abwenden, weil sie dieses Wort in ihr nicht gefunden haben. — Wiederum aber scheint auch hier die römische Kirche in ganz anderm Maße als die unsere das Feld zu behaupten. Sie hat schon seit alters auch für das praktische Leben und seine Gestaltung ihre bestimmten Pläne, Vorschläge und Forderungen aufgestellt und die nötigen Organe zu schaffen getrachtet, um das Geplante auch durchzuführen. Sie muß nicht erst eine Konferenz zusammenrufen. Was in der Stockholmer Resolution nach langem Hin und Her an praktischen Ausblicken und Forderungen zum Ausdruck kommt, das steht in seiner Weise eigentlich nicht schlechter in den verschiedenen die soziale und die Völkerlage betreffenden Enzykliken der römischen Päpste. Ich erinnere an die letzte unter dem Stichwort Quas primas ergangene vom 11. Dezember 1925, die ein genaues und im Grund nicht schlechteres Gegenstück zur Stockholmer Resolution darstellt.

Freilich der konkrete Inhalt dieser päpstlichen Kundgebungen ist eigentlich gar nicht das eigentlich Wichtige. Das was der römischen Kirche in der heutigen Lage das merkwürdige Gewicht gibt, das ist nicht begründet in der besonderen Klugheit der von ihr ausgehenden Ratschläge. Es ist denkbar, daß auch von der Stockholmer Fort-

setzungsarbeit kluge und wohlerwogene Ratschläge in die Welt hinaus ergehen werden, aber das wird nicht hindern, daß ihnen das besondere Gewicht durchaus abgehen wird, das jedenfalls innerhalb der katholischen Welt den päpstlichen Kundgebungen zukommt. Warum? Darum, weil die Welt gar nicht so sehr darnach fragt, was ihr im einzelnen als Lösung, als Hilfe, als rettendes Wort angeboten wird, als vielmehr darnach, daß dieses rettende Wort wirkliche Kraft habe, und das heißt hier, daß es mit jener Autorität gesprochen sei, die eben allein Gehorsam schafft. Die Not der Welt besteht eigentlich gar nicht darin, daß man nicht weiß, was man tun sollte, aber darin, daß dieses Wissen so kraftlos bleibt, so gar nicht wirklich zum Tun führt. Die Not der Welt besteht darin, daß der Mensch heute kein Wort kennt, das ihn wirklich, das ihn ganz gefangennähme. Die Not der Welt besteht in dem völligen Mangel an einer konkreten geistigen Autorität, der gegenüber wir endlich Gehorsam lernten, Beugung unter ein überlegenes Gesetz. Die Not der Welt liegt in der völligen Ehrfurchtslosigkeit des modernen Menschen, der nichts über sich gelten läßt und darum so halt- und führungslos seines Weges schwankt. Unsere Welt ist krank, weil die Menschen sich selber überlassen sind, und wo sie sich selber überlassen sind, da verlieren sie ihre Bahn. Sie haben keine Richtpunkte mehr, keine Grenzen, an die sie sich halten müßten. Sie werden gesetzlos, grenzenlos, übermütig. Sie kennen nur noch sich selbst, und das bedeutet: Auflösung, Verwirrung, Untergang. Wir können, was wir brauchen, in ein einziges Wort zusammenfassen: in das Wort: Bindung. Bindung, das bedeutet: Ihr seid nicht eure eigenen Herren! Ihr seid nicht einfach frei auf euch selber gestellt! Wir kommen aus einer Zeit her, die gerade von solcher Bindung nichts wissen wollte. Die alle Bindungen löste und von sich abschüttelte aus jener tiefen, nicht auszulöschenden Rebellion heraus, die das Wesen des Menschen immer wieder kennzeichnet, des modernen Menschen nicht nur, sondern des Menschen überhaupt. Dieser Mensch, der uns allen nur zu bekannte, der grenzenlose, der übermütige, der sich selber zum Gott gewordene Mensch, dieser Mensch ist es, der überwunden werden muß, wenn wir gesunden sollten. Die Kraft der römischen Kirche besteht darin, daß sie in ihrer Weise diesen Kampf annimmt und aufnimmt mit dem ehrfurchtslosen Menschen von heute. Sie behauptet, im Besitze des ihn bindenden Wortes zu sein. Sie umkleidet ihr Wort zum mindesten mit dem Schein jener Autorität, nach der heute die Welt verlangen muß, weil sie sonst an ihrer eigenen Gesetzlosigkeit zugrunde geht. In sichtbarer und greifbarer Gestalt weiß sie das Höhere, Göttliche, vor dem der Mensch sich beugen kann,

vor Augen zu führen. Sie hat Worte von objektiver Gültigkeit. Darum kann sie allen am schrankenlosen Subjektivismus von heut' krank und schiffbrüchig Gewordenen als der rettende Port sich anbieten.

Was sollen wir hierzu sagen? Man muß einmal einen seiner Sache sicheren Katholiken hierüber vernommen haben. Mit Erbitterung und Trauer wird auf katholischer Seite davon geredet, wie eben die Zerstörung der Einheit der katholischen Kirche in der Reformation der einzige Grund alles Unheiles sei, das über die moderne Welt hereingebrochen ist. Hätte die Reformation diese einzige wirkliche Autorität in der Welt für Tausende und Abertausende nicht untergraben, es stünde alles, alles anders. Nun, ich denke, wir haben bewiesen, daß wir auch etwas gesehen haben von der zentralen Bedeutung, die der Kirche im Leben einer Zeit zukommt. Es ist wahr, nichts weniger als alles hängt daran, daß es unter uns diesen Ort gäbe, wo dem Menschen seine Grenze gesetzt, wo er erlöst wird aus dem entsetzlichen Verhängnis seiner Gesetzlosigkeit, dadurch, daß ihm in gültiger Weise, mit Autorität gesagt werden kann, daß er einen Gott über sich hat, und daß er wirklich unter ihm steht. Es wäre aber Widersinn, zu meinen, die Reformatoren hätten von diesen Zusammenhängen nichts gewußt. Wäre die römische Kirche Gottes Kirche gewesen, ausgerüstet mit dieser wirklichen göttlichen Autorität, es wäre einem Martin Luther niemals eingefallen, sie auch nur mit einem Finger anzurühren. Wäre sie heute diese Kirche, wir hätten nichts Besseres zu tun, als alsbald in ihren Schoß zurückzukehren. Wahrlich auch die Reformatoren wollten nichts anderes als in einer Kirche leben, in der das geschieht, was in einer rechtschaffenen Kirche geschehen soll: daß der Mensch vor Gott gestellt werde. Auch die Reformatoren wollten keinesfalls den freigelassenen, den selbstherrlichen, den auf eigene Faust herumwildernden Menschen, wie er heute vor uns steht, auch sie wollten den gebundenen, den durch Gott an Gott gebundenen Menschen. Nichts ist verkehrter als die Darstellung, die man so oft zu hören bekommt, als sei die Reformation die Befreiung des Menschen von aller Autorität gewesen. Nicht darum ging der Streit und Kampf, ob Autorität oder nicht, sondern darum, allein darum: welche Autorität, ob die der römischen Kirche oder eine andere. Ich bin überzeugt, wenn die Reformatoren wieder kämen und sie sähen sich heute vor die Wahl gestellt zwischen der Selbstherrlichkeit und sogenannten Freiheit, wie der moderne Mensch sie sucht und liebt, und der römischen Knechtschaft unter Priester und Päpste, sie würden keinen Augenblick zögern

und das letztere gegenüber moderner Willkür, modernem Chaos vorziehen. Mit dem modernen Liberalismus, dem aufgeklärten Menschen des 18. und 19. Jahrhunderts hat das Denken der Reformation viel weniger zu schaffen, als wir gewöhnlich meinen.

Das heißt positiv ausgedrückt: Autorität, Unterordnung, Beugung des Menschen, Gefangennahme durch eine überlegene Wahrheit und Macht, das ist wahrlich auch das Wesen unserer evangelischen Kirche. Sie würde sonst überhaupt aufhören, Kirche zu sein. Ein Beweis für die Richtigkeit dieses Satzes liegt schon darin, daß die Reformatoren sich nur unter schwersten Kämpfen und großer innerer Not von ihrer Kirche gelöst haben. Sie waren alles andere als ehrfurchtslose Menschen. Sie wollten wahrlich zuletzt, wie die katholische Geschichtsschreibung es immer wieder darstellt, einfach freien Lauf haben, um ihren eigenen Gelüsten zu leben. Das Gegenteil ist wahr. Sie wollten gehorchen. Was sie in ihren Kampf getrieben hat, das war nicht Freiheitsbedürfnis, sondern die Entdeckung, daß man eben das in der römischen Kirche nicht könne: gehorchen, wirklich gehorchen! Gehorchen kann man nur da, wo ein wirklich Letztes, schlechthin Überlegenes uns entgegentritt, gehorchen kann man nur da, wo es Gott, wirklich Gott, Gott selber, Gott allein ist, der uns an sich bindet, und der uns, indem er uns an *sich*, ganz allein an *sich* bindet, endgültig *frei* macht, frei nämlich von all den anderen Herren und Göttern, denen wir unweigerlich dienen müssen, solange wir Gott noch nicht gehorchen gelernt haben. Die Reformation nahm ihren Ursprung in der Entdeckung, daß die Autorität, die die römische Kirche bis auf den heutigen Tag geltend macht, nicht die wahre, die wirklich bindende Autorität sei, sie nahm ihren Ursprung in der Entdeckung, daß auch in der römischen Kirche, ja gerade in ihr zuletzt und zutiefst der Mensch nicht durch Gott an Gott, sondern durch Menschen an Menschen gebunden werde. Sie nahm ihren Ursprung in der Entdeckung, daß also eigentlich der Mensch in der römischen Kirche gerade das schließlich nicht finde, was er braucht: die Erlösung von sich selber, von der furchtbaren Not seiner eigenen Gesetzlosigkeit, Ehrfurchtslosigkeit und Selbstvergötterung. Ob sich auch die Reformatoren die Frage vorgelegt haben, ob es nicht im Grunde noch das Bessere sei, der Mensch gehorche einer falschen, einer im Grunde nicht wirklich bindenden Autorität, als er gehorche gar keiner? In dieser Schärfe gestellt werden wir die Frage allerdings schwerlich bei ihnen finden, aber daß sie Einsicht hatten in die ganze Gefährlichkeit und Größe des Wagnisses, das sie unternahmen, indem sie die bisherige Autorität rücksichtslos angriffen, das ist gewiß. Die Angst vor einer nun möglicherweise völlig autoritätslosen Menschheit

zittert durch ihr ganzes Leben und Denken hindurch. Luthers Stellung im Bauernkrieg ist hieraus zu erklären. Die Anlehnung an die weltliche Obrigkeit, die Luther, die Errichtung eigener kirchlicher Sittengerichte, wie sie Zwingli und in besonders durchdachter Weise Calvin vornahmen, zeigt, wie sie sich in dieser furchtbaren Lage zu helfen suchten. Aber jedenfalls: sie mußten den Schritt wagen, mitten im Sturm das Schiff zu wechseln, zu sehr war bereits die neue, die wahre, die wirkliche göttliche Autorität über ihnen mächtig geworden, als daß sie sich länger der von ihnen als usurpiert, als angemaßt durchschauten alten Autorität noch fügen konnten.

Welches aber ist nun diese neue, die wahre, die wirkliche göttliche Autorität, die von nun an gelten, auf die sie ihre Kirche gründen mußten? Wir wissen, welchen Namen sie trägt: Die Reformatoren stellten der ganzen Macht und Gewalt der bisherigen Kirche das Wort, das Wort Gottes entgegen. Was verstanden sie darunter?

Wir denken nochmals an unseren Ausgangspunkt: die Haltlosigkeit des Menschen, die darin ihre Wurzel hat, daß der Mensch keinen Herrn über sich kennt, dem er gehorchen, und an dessen Hand er, indem er ihm gehorchen lernt, seinen Weg finden kann. Dieser Herr kann kein anderer sein als Gott. Wem wollte der Mensch denn anders wirklich gehorchen, vor wem sich beugen als vor dem, der ihn geschaffen hat? Daß dieser Gott lebt und regiert, war den Reformatoren keinen Augenblick zweifelhaft. Sie waren keine Gottsucher in dem modernen Sinne, daß sie überhaupt nichts von Gott gewußt hätten, sie kannten Gott, aber sie sahen zwischen sich und diesem Gott eine unüberbrückbare Kluft. Sie wußten sich von diesem Gott geschieden, sie waren ihm nicht gehorsam. Und darum waren sie vielleicht doch nicht so weit entfernt von der Not des gänzlichen Nichthabens Gottes. Denn was hilft alles Wissen von Gott, wenn er uns ferne bleibt. Was hilft es, einen Herrn über sich haben, wenn dieser Herr stumm bleibt uns gegenüber, uns nicht wirklich in seinen Dienst nimmt und uns dadurch bezeugt, daß er wirklich unser Herr sein will? Die Reformatoren haben dieses Fernsein Gottes von den Menschen, dieses Ferneſein des Menschen von Gott mit der Bibel und der Kirche als Gottes Zorn verstanden. Und sie sehnten sich nach einer Begegnung mit Gott, in der dieses Ferneſein ein Ende hatte. Mochte sich Gott in dieser Begegnung noch so streng, noch so sehr als Herr und König von gewaltiger Majestät enthüllen, wenn er ihnen nur überhaupt eine Begegnung gewährte. Wenn er nur überhaupt die Hand wieder auf sie legte! Dann war Gemeinschaft mit ihm geschaffen! Dann durften

sie sich wieder in seiner Hand wissen! Dann war es klar, daß er wieder etwas mit ihnen haben wollte. Das war die Gnade, nach der sie sich sehnten. Aber war denn die Brücke zwischen Gott und den Menschen wirklich ganz und gar abgebrochen? War nicht eben die Kirche da und bot diese Gnade der Begegnung mit Gott täglich und reichlich denen an, die sich ihr anvertrauten? Eben das ist den Reformatoren fraglich geworden. Wir wissen, namentlich aus Martin Luthers Leben, wie er sich abgequält hat, in den Gnadenmitteln der Kirche den Frieden zu finden, die Gewißheit: Gott zürnt nicht mehr, Gott legt seine Hand auf dich. Und er fand sie nicht. Übermächtig war der Zweifel da daran, ob das, was die Kirche als Begegnung mit Gott ausgab, wirklich diesen Namen mit Recht trage. Er wehrte und wehrte sich dagegen, aber es half alles nichts. Es ging ihm wie einem Schiffer, der ein Leck hat in seinem Boote, er schöpft und schöpft, aber er wird nicht mehr Meister. Das Schiff sinkt und sinkt, immer tiefer und tiefer. In dieser verzweifelten Lage erkannte er, was es eigentlich heißt: Gott begegnen; er erkannte es, weil ihm Gott wirklich begegnete, aber an einer ganz anderen Stelle als da, wo die römische Kirche diese Begegnung hinverlegt hatte, nicht im Altarsakrament, sondern eben in seinem Wort. Denn: was heißt Gottbegegnen? Das gilt es nun zu verstehen.

Wir fragen zuerst, was heißt überhaupt einem andern begegnen?

1. Zu einer wirklichen Begegnung gehört ein Doppeltes: es gehört dazu, daß mir ein anderer, einer, der nicht einfach wieder ich selber bin, wirklich gegenübersteht, so daß ich weiß, da bin ich, und dort ist er; so gewiß ich da bin, so gewiß ist er, der andere, dort, wirklich vor mir. Und es gehört dazu, daß dieser andere nun doch nicht einfach dort stehen bleibt, wo er steht, sondern daß er zu mir tritt, als der andere, der er ist und bleibt, zu mir tritt und mir Anteil gibt an seinem Wesen, und ich darf, ich kann ihm Anteil geben an meinem Wesen. Wie aber kann das anders geschehen als durchs Wort? Eine Brücke muß geschlagen werden von ihm zu mir, über diese Brücke hinweg müssen wir zueinander kommen. Diese Brücke ist das Wort. Erst wenn ein Wort fällt und zwar von ihm her zu mir, erst dann bin ich sicher, daß ich nicht mehr allein bin, daß ich erlöst bin von mir selber, erst dann habe ich wirklich Gemeinschaft mit der Wirklichkeit, mit der Existenz des andern, bin ich nicht mehr nur sein Betrachter, der darauf beschränkt bleibt, sich seine Anschauung vom Wesen des andern zu bilden (man kann das ja, kann sich auch Ansichten über das Wesen Gottes bilden, aber mit allen diesen Ansichten bleiben wir bei uns selber, wir kommen nicht wirklich zueinander), erst durchs Wort wird

das, was sein ist, mein, in seiner ganzen Andersheit, aber es wird mein! Alles andere, was wir auch etwa versuchen mögen, um Gemeinschaft miteinander zu bekommen, ist Traum und Schaum und führt nicht zum Ziele. Das Wort aber, das der andere zu mir reden muß, damit ich Gemeinschaft mit ihm bekomme, steht nicht in meiner Macht: er muß es reden, ich kann es nicht erzwingen, aus seinem freien Willen heraus muß es fließen. So steht Gemeinschaft ganz und gar auf Gnade, ist ganz und gar Geschenk. Gibt er mir dieses Wort, so weiß ich: nicht ich habe mir etwas zurechtgemacht und erträumt von diesem Verhältnis zu dem andern, sondern er hat geredet, ich habe gehört. Darum ist dies Verhältnis, das so zustande kommt, aber auch so fest, es beruht ja nicht auf mir und meinem schwankenden Gefühl, sondern ganz und gar auf der Gabe des andern. Verstehen wir nun, warum die Reformatoren alles, das ganze, das letzte Gewicht auf das Wort, auf das Wort allein, allein auf das Wort gelegt haben? Wenn es das nicht geben sollte, ein Wort, das Gott zu uns redet, dann ist alles verloren. Die ganze Realität der Begegnung mit Gott hing für sie daran.

2. Wir begreifen nun auch noch etwas anderes, wir begreifen das Gewicht, das die Reformatoren in diesem Zusammenhang auch wieder ganz und gar einseitig auf Jesus Christus gelegt haben, in ihm, ausschließlich in ihm das Wort erkennend, das Gott zu uns redet. Wenn es nämlich zu einer solchen Begegnung durchs Wort kommen soll, dann ist die Voraussetzung dafür diese, daß ich das Wort, das der andere zu mir redet, wirklich fassen kann. Er muß in meiner Sprache mit mir reden. Wenn Menschen miteinander reden, so mag das geringe Schwierigkeit bringen. Hier aber handelt es sich um Gott! Hier soll ich gerade über alles Menschliche hinaus dem begegnen, den aller Himmel Himmel nicht zu fassen vermögen. Wie soll das geschehen? Hier, in dieser Frage drängt sich die ganze, die eigentliche, die große Not zusammen, in die hinein sich die Reformatoren versetzt sahen. Menschen redeten genug zu ihnen, fromme, ernste Menschen, aber Gott? — eben das fromme Menschenreden genügte ihnen nicht mehr! Kann uns anders aus dieser Not geholfen werden als so, daß Gott sich, weil und indem er zu uns reden will, zu uns herniederläßt? Da stehen wir vor dem ganzen, dem großen Wunder der Barmherzigkeit Gottes, der so sehr Gott ist, daß er auch Mensch werden kann, ohne aufzuhören Gott zu sein, und der uns Menschen das zuliebe tut. Dieses Wunder heißt Jesus Christus. Und vor diesem Wunder der Menschwerdung Gottes standen die Reformatoren immer wieder mit dem tiefsten Staunen. In menschlicher Sprache ist Gottes Wort unter

uns erklungen, wir können es fassen und verstehen und wissen dadurch: Gott läßt uns nicht allein.

3. Noch etwas Drittes aber müssen wir begreifen, um endlich ganz zu verstehen, warum sich die Reformatoren von der römischen Kirche trennten, und was es heißt: eine Kirche haben, die aufs Wort erbaut ist. Nämlich: Christus als Mensch ist ja längst wieder von der Erde verschwunden. Was von ihm zurückgeblieben ist, ist das Zeugnis der Apostel, die Aufzeichnung also seiner Worte, mehr oder minder getreu erst noch, aber keinesfalls sein eigenes lebendiges Wort selber. Wie steht es unter diesen Umständen mit der Begegnung zwischen Gott und uns? Wie steht es mit dem lebendigen Wort, das Gott *heute zu uns* reden muß, wenn anders die Begegnung zwischen ihm und uns wirklich zustande kommen soll? Darauf ist zu antworten: daß es zu einer nochmaligen, zu einer zweiten, einer weiteren Anrede Gottes kommen muß. Gott muß zwar kein neues Wort reden, aber er muß das alte Wort, das Wort, das er geredet hat, das Wort, mit dem er einst die Gemeinschaft mit uns begründete, er muß dieses Wort sozusagen wiederholen, er muß seine Offenbarung aufs neue lebendig werden lassen, und dieses Lebendigmachen seines Wortes ist wiederum ein eigener majestätischer Akt seiner Gnade, die jeden Morgen *neu* sein will über uns. Diese letzte Konsequenz, die die Reformatoren unbedingt ziehen mußten, wenn sie die Gewißheit Gottes, nach der sie verlangten, wirklich erreichen sollten, diese letzte Konsequenz hat erst den wirklichen Riß geschaffen zwischen Rom und unserer Kirche bis auf den heutigen Tag. Denn: alles Vorhergehende, was wir über das Wort gesagt haben, könnte unter Umständen auch ein Katholik sagen. Auch die katholische Kirche weiß um das Geheimnis der Offenbarung Gottes in Christus, aber an dieser Stelle, wo es sich um diese neue, zweite Anrede Gottes handelt, um die Überbrückung gleichsam des Grabens, der uns historisch trennt von den Erdentagen Jesu Christi, um das Gleichzeitigwerden des heutigen Menschen mit dem, was damals im Leben und Sterben Jesu Christi geschehen ist, an dieser Stelle sagt die römische Kirche: diese Anrede Gottes an den Menschen von heute, sie muß geschehen, aber sie geschieht ja auch und zwar durch den *Priester*! Dazu ist die Kirche eben da, um das Fortlaufen der Offenbarung durch die Jahrhunderte sicherzustellen. Die Kirche ist gleichsam der Kanal, durch den das Wasser der Offenbarung von damals durch die Jahrhunderte bis ins Heute rinnt. Wir wissen das Wort, auf das die Kirche sich an dieser Stelle beruft: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen (Matth. 16, 18). Und wir wissen, welches Gewicht sie legt auf die ununterbrochene

Linie, die von jenem Petrus her, der die Kirche tragen soll, bis zum hintersten Dorfpriester von heute hinabläuft. Hier an dieser Stelle hat eigentlich erst der gewaltige Zweifel eingesetzt, der die Reformatoren bewegt und erschüttert hat, so sehr, daß sie schließlich ihrer Kirche den Rücken gekehrt haben. Ist wirklich das Wort des Priesters das Wort Gottes? Kann ich mich darauf verlassen, daß mir geholfen ist, wenn er im Beichtstuhl zu mir spricht: absolvo te!, daß ich nun geeinigt bin mit Gott, daß der Abgrund überbrückt ist, daß Gott seine Hand auf mich gelegt hat? Ja, antwortet die katholische Kirche: du kannst dich darauf verlassen. Der Priester vermittelt dir die Gnade Gottes. Und zum Zeichen dafür, welche Macht in der Hand des Priesters liegt, zum Zeichen dafür, daß wirklich Gott im Priester vor dir steht, zum Zeichen dafür, stattet sie ihn mit der Vollmacht aus, nicht nur das Vergebungswort zu sprechen, sondern auch das zu beschaffen, was das Vergebungswort kräftig macht: das Opfer Christi. Täglich bringt er es dar in der Messe. Er steht also wirklich an Gottes Stelle. Er ist, wie die katholische Kirche sagt, ein zweiter Jesus Christus; indem er mir begegnet, mir die Hostie auf die Lippen legt, begegnet mir Jesus Christus selber. Es ist etwas Gewaltiges um die Konsequenz, mit der die römische Kirche es gewagt hat, Schritt für Schritt den Priester immer höher und höher hinaufzuheben bis dahin, wo er schon zu Luthers Zeiten stand: an die Stelle Gottes. Wir begreifen nun wohl auch, wenn wir uns das alles überlegen, warum sie das tun mußte. Hier geht es wirklich um die Schlüsselstellung. Fällt der Priester, so ist die Brücke abgebrochen zwischen der Offenbarung Gottes in Christus und uns, die wir ja nicht mehr zur Zeit Jesu leben und also einer Vermittlung zwischen ihm und uns zu bedürfen scheinen. Aber (sagen wir nun) genau gesehen, würde damit, daß der Priester als Stellvertreter Gottes preisgegeben wird, diese Brücke zwischen Christus und uns keineswegs zusammenfallen, sondern nur das geschähe, daß sie uns Menschen aus den Händen fiele. Sie fiele wieder ganz zurück in die Hände Gottes. Es wäre dann wieder ganz und restlos Gott selber anheimgestellt, ob er das Wort Christi, die Kraft seines Opfers wieder unter uns lebendig machen will oder nicht. So eben meinten es die Reformatoren; sie nahmen der Kirche diese Vormachtstellung. Sie sollte nicht mehr als der feste Brückenkopf dastehen, von dem aus der Zugang nicht nur des Menschen zu Gott, sondern auch Gottes zum Menschen kontrolliert werden kann. Sie wird entfestigt. Sie wird zum bloßen bescheidenen Werkzeug, das Gott brauchen will zu seinem Werk. Sie ist die niedrige Herberge, in der Gott gleichsam einkehrt, weil es ihm ja wohlgefällt, sich zu uns

herabzulassen, um uns zu begegnen. Aber hat sie nicht damit, gerade damit erst ihre eigentliche Kraft und Würde erlangt? Ist das nicht gerade das Wunder der Gnade, daß Gott in Niedrigkeit zu uns, den Niedrigen, kommen will? Nicht als Papst mit der Tiara, nicht als siebenfach geweihter Priester, sondern einfach in der Gestalt eines menschlichen Wortes, das aus dem Munde eines Verkündigers zu uns kommt, der — sei er Laie oder Pfarrer — Gottes Wort, wie es in der Bibel aufgeschrieben ist, in Demut vor Gott wieder aussprechen möchte, so, daß er selber und seine Brüder sich daran stärken können. Und nun läßt Gott ihn in diesem Bemühen nicht zuschanden werden, sondern steht zu seinem Wort und macht es wirksam, macht es zu seinem eigenen Wort, mit dem er, Gott, seine Gemeinde sammelt. Da, da ist nicht mehr katholische, da ist Kirche nach evangelischer Auffassung.

Doch ich habe vorgegriffen. Aber ich habe damit nichts anderes getan, als den gewaltigen, alles erschütternden Einwand ausgesprochen, den die Reformatoren an dieser entscheidenden Stelle dem priesterlichen Anspruch gegenüber erhoben haben. Er lautet, genau ausgedrückt, so: Es liegt alles daran, daß ich Gott wirklich begegne. Hier aber, in der römischen Kirche, tritt der Priester zwischen Gott und mich. Ich sollte Gottes eigenes Wort vernehmen und höre doch nicht sein eigenes, sondern das Wort seines Vertreters. Damit aber kommt es gerade nicht zur Begegnung mit Gott. Denn Vertretung ist keine Begegnung. Darum konnten die Reformatoren sich nicht mit dem Priester abfinden. Alles, geradezu alles stand hier auf dem Spiele: die ganze Erlösung, aus der Einsamkeit des Menschen, der nur sich selber kennt und an diesem Nur-sich-selber- und Seinesgleichen-Kennen zugrunde geht. Und nun greifen sie auf die B i b e l. Da hatten sie ja das Wort Gottes in Christus. Dieses Wort muß wieder zu uns reden, so zu uns reden, daß es nicht nur das ferne, überlieferte Wort aus alter Zeit ist; es muß lebendig werden und lebendig zu uns reden als gegenwärtiges Wort. Dann, nur dann ist uns geholfen. Nicht ein neues Wort Gottes also müssen wir vernehmen. Gott hat ja bereits geredet. Er kann als der Gott, der sich selber treu ist, nur das gleiche noch einmal sagen, immer aufs neue sagen. Die Reformatoren haben nicht auf neue eigene Offenbarungen gewartet. Im Gegenteil, gerade das haben sie immer aufs ängstlichste abgewehrt. Die ganze Sicherheit ihrer Begegnung mit Gott lag gerade darin, daß es das alte Wort sei, das Wort, das Gott in Christus geredet hat, das nun wieder lebendig ihnen redet. Darin unterschieden sie sich von den Schwarmgeistern, die sich auch von Rom lösten, die

aber ihre eigenen Worte so leicht mit Gottes Offenbarung verwechselten und dann vom Regen in die Traufe kamen, d. h. von einer Unsicherheit in die andere fielen. Wie aber kommt es zu dieser erneuten Anrede der Menschen durch das Wort Gottes? Dazu bedarf es eben jenes erneuten Eingreifens Gottes selber, der das, was er einmal geredet hat, aufs neue lebendig werden läßt. Daß das geschehen soll, daß Gott sein eigenes Wort immer wieder aufwecken will und wird, das ist uns in der Bibel selber deutlich verheißen: Gott will seinen Geist, den *Heiligen Geist* senden. Der Hl. Geist, das ist nichts anderes als Gott selber, der sein Wort unter uns lebendig macht und indem er das tut, indem er uns anredet, seine Gemeinde sammelt. Die in der Kraft des Geistes, durch Gottes eigenes Wort aufgerufene und zusammengerufene *Gemeinde* — das ist die Kirche nach evangelischer Auffassung.

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. Es trifft uns nicht nur als Wort aus einem alten Buche, oder als Wort eines Menschen, sondern es trifft uns, obwohl es das Wort eines Menschen ist, mit göttlicher Kraft und Autorität. Es ist ein niedriges, menschliches Wort und birgt doch in seiner niedrigen Hülle die ganze Kraft des göttlichen Trostes, der göttlichen Ermahnung. Ich sage das darum so ausdrücklich, weil unter uns Protestanten die Meinung besteht, es komme im Protestantismus nicht so sehr auf äußere Verkündigung des Gotteswortes in der Predigt an. Doch, gerade darauf kommt es an. Gott will uns heute wie einst in einem wirklichen, hörbaren Worte begegnen, damit wir es wissen sollen, daß wir ihm wirklich begegnet sind, uns nicht nur in irgendeinem geistigen Sinne etwas eingebildet haben. Auch hier steht also wie in der katholischen Kirche ein Mensch vor uns und sagt uns etwas, aber er ist freilich nicht ein Vertreter, er ist nur der Diener Gottes. Er leiht Gott gleichsam sein Wort, damit Gott selber im Heiligen Geist durch dieses menschliche Wort zu uns reden kann.

Wir können alles Gesagte dahin zusammenfassen, daß nach katholischer Auffassung Gott nicht mehr selber hervortritt, sondern seine ganze Vollmacht an die Kirche delegiert hat. Die Kirche redet. Sie redet freilich mit göttlicher Vollmacht. Sie braucht daher die ganze Lehre vom Hl. Geiste nicht, der das Bibelwort immer wieder aufweckt. Sie läßt auch das Bibelwort selber zurücktreten. Oder vielmehr, sie stellt neben und über die Bibel ihre eigenen Worte. Nicht weil etwas in der Bibel steht, ist es göttliche Wahrheit, sondern weil die Kirche es aus der Bibel hervorholt und ausspricht, hat es göttliche Autorität für uns. Die Kirche steht grundsätzlich über der Bibel. Sie garantiert dafür, daß das, was in der Bibel steht, Gottes Wort ist. Aber was ist das für ein Wort, das solcher Garantie bedarf? Das ist nicht mehr das freie, mächtige Wort Gottes selber! Da ist Gott gleichsam abgesetzt, zurückgedrängt: und dagegen wendet sich nun der Protest der Reformation. Es geht ihr um die Macht und Souveränität Gottes selber, der an niemand, auch an keine Kirche gebunden ist. Die Macht, die in der katholischen Kirche der Mensch sozusagen über Gott gewonnen hat, zeigt sich am besten auf dem Höhepunkt des kirchlichen Handelns: im *Sakrament*. Dort teilt der Priester den Gläubigen nicht nur die göttliche Gnade aus, sondern er erzeugt sie geradezu, indem er das Opfer Christi wiederholt. Das ist den Reformatoren als der Inbegriff aller Verkehrtheit erschienen. Und so haben sie genau an die Stelle des Sakraments das Wort gesetzt. Im Wort, nicht im Sakrament hat der Mensch teil an der Gnade Gottes, an Gottes Reich und Leben. Das Wort aber ist etwas, das kein Mensch, auch kein Priester erzeugen kann. Das muß und kann nur Gott selber reden, und er redet es, wo und zu wem *Er* will. Darin liegt der Durchbruch der Freiheit und Macht Gottes in der Kirche der Reformation. Der Protestantismus ist geradezu zu bezeichnen als der Angriff auf den Vorrang des Sakramentes vor dem Wort. Natürlich haben auch die Reformatoren das Sakrament nicht einfach abgeschafft. Aber das Sakrament ist für sie grundsätzlich nichts anderes als verstärktes und verdeutlichtes Wort, das Gott zu den Menschen redet, um sie seines Bundes mit ihm zu versichern. Und der *Glaube*? Der Glaube ist das Hören und Verstehen dieses Wortes. Aber auch dieses Hören und Verstehen ist nicht Menschenwerk, sondern dann kommt es zum Hören und Verstehen, wenn Gott sein Wort redet und uns gleichzeitig die Ohren öffnet, daß wir das Wort, das geredet wird, wirklich fassen können als *sein* Wort *zu uns* geredet. Wir haben darum von nichts anderem geredet als eben vom Glauben, als wir den Vorgang jener Begegnung Gottes mit dem Menschen

beschrieben haben, an dem den Reformatoren alles gelegen war. Auch der Glaube, ja gerade der Glaube ist der rechte Name für das Wirken des Heiligen Geistes, der, indem er redet, Mund und Ohr zugleich ist.

Herabgesetzt wird also die Kirche im Protestantismus von jeder menschlich stolzen Höhe. Die Souveränität Gottes bedeutet, daß die Kirche in jedem Augenblick ihrer Existenz ganz und gar von Gott abhängt. Die Kirche muß grundsätzlich demütig sein. Sie darf nie vergessen, daß Gottes Geist weht, wo e r will. Abgeschnitten ist aller Hochmut, als ob eine einzelne Kirche sich herausnehmen dürfte, zu meinen, sie allein sei die Kirche Gottes. Abgeschnitten sind alle irdischen Machtansprüche. Muß ich noch einmal sagen, daß damit die Kirche in ihrer wahren Hoheit und Kraft erst recht eingesetzt und begründet ist? Was gibt es größeres als wirklich nicht Herrin, aber Dienerin des Höchsten zu heißen und zu sein?

Es bedeutet aber zugleich, daß die Kirche ganz und gar unabhängig zu sein hat. Gott gehört sie, ihm allein hat sie zu dienen, sein Wort auszurichten, also nicht die Gerechtsame des Staates oder der Kultur zu wahren. Unbeugsam soll sie ihres Amtes walten. Die protestantische Kirche sollte grundsätzlich eine tapfere, eine freie, eine unerschrockene Kirche sein.

Damit bin ich zu Ende. Ich habe zu zeigen versucht die Not unserer Lage, die darin besteht, daß wir Menschen keinen Herrn mehr über uns haben. Ich habe darauf hingewiesen, daß die katholische Kirche den Anspruch erhebt, uns unseren Herrn wieder zu geben. Aber in Wirklichkeit tut sie es doch nicht, d. h. sie gibt uns einen Herrn, aber nicht den wahren, den Einen, den, dem wir allein Gehorsam schuldig sind. Ich habe von hier aus die Reformation zu verstehen gesucht: sie will uns den wahren Herrn wieder geben, indem sie uns wahrhaft vor Gott stellt.

Wenn die Reformation damit wirklich durchgedrungen wäre, wir hätten heute eine andere Welt, als wir sie haben. Denn wir hätten andere Menschen. Wir hätten Menschen, die innerlich gebunden sind an Gottes Wort, und die gerade aus dieser Gebundenheit heraus fähig wären, wozu wir offenbar nicht mehr fähig sind, ein wenig Ordnung zu schaffen in unserer von den Ausbrüchen unserer menschlichen Willkür und Leidenschaft verwüsteten Welt. Wann werden diese Menschen sich zeigen? Wann werden w i r diese Menschen sein? Der Protestantismus hat, wenn einmal, so heute eine Mission. Die Welt wartet darauf, daß er sie erfülle.

Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann

Erweiterte Habilitationsrede, gehalten in Basel am 4. März 1926

von

Fritz Lieb

Johann Georg Hamann [1]), der berühmte Magus des Nordens, ist vor allem dank der ausgezeichneten, grundlegenden Werke Professor Rudolf Ungers [2]), der hier in Basel kein Unbekannter und auch nicht vergessen ist, allgemein als einer der wichtigsten Wegbereiter des klassischen Zeitalters deutscher Geistesgeschichte anerkannt und nicht mehr wie im 19. Jahrhundert die so vielumstrittene, gerade von der Mehrzahl der Literaturforscher leidenschaftlich oder kühl seiner angeblichen religiösen Phantasterei wegen abgelehnte zweifelhafte Gestalt. Diese Ausführungen sollen nun die eigentümliche Stellung Hamanns innerhalb der theologischen Entwicklung des Protestantismus beleuchten und zeigen, daß gerade der Theologe Hamann durchaus nicht einfach, wie dies die Stellung des irrationalistischen Ästhetikers innerhalb der allgemeinen Geistesgeschichte — man denke nur an seine Bedeutung für den Sturm und Drang und die Geniebewegung — anscheinend nahelegt, als Vorläufer der irrationalistischen subjektivistischen theologischen Strömung zu betrachten ist, die wir gewöhnlich mit Herder und Schleier-

---

[1]) Abkürzungen:

Hamanns Schriften, herausg. v. Roth u. Wiener, 8 Teile, Berl. 1821—1825, 1842 bis 1843, zitiert durch Angabe der Bändezahl.

H.'s Briefwechsel mit F. H. Jacobi, herausg. v. Gildemeister. Gotha 1868 = G.

P. Konschel, Der junge H. Königsb. 1915. (Verbesserte Ausgabe der Jugendschriften H.'s) = K.

Einige Stücke aus H.'s biblischen Betrachtungen aus dem Nachlaß Kleukers. Theol. Studien und Kritiken 1837, S. 21 ff. = St.

Briefwechsel zwischen H. u. Lavater, mitget. v. H. Funck. Altpreuß. Monatsschr. XXXI, S. 1 ff. 1894 = Funck.

F. Lieb, Franz Baaders Jugendgeschichte. München 1926 = F. Baader.

[2]) Vgl. „Hamanns Sprachtheorie" München 1905, „H. und die Aufklärung", 2 Bde., Jena 1911 u. „H. u. die Romantik" in Festschrift für Aug. Sauer 1926, S. 202 ff. In allen drei Publikationen Angaben über die Hamannliteratur.

macher mit Macht einsetzen lassen, sondern daß er mit dem, was er als Wesentliches und noch für uns Bedeutsames zu sagen hat, wie ein erratischer Block im Strome der Entwicklung des 18. Jahrhunderts drinsteht als der Mann, der in jener Zeit einzig und allein das reformatorisch-lutherische Verständnis des Evangeliums mit Macht, wenn auch in barocker und dunkler Redeweise vertreten hat. Gerade das Verhältnis Hamanns zur biblischen Verkündigung macht seine Autorschaft für uns heute ganz besonders wertvoll.

Allgemein ist Hamann bekannt als der erste, wirklich neue Wege einschlagende, bahnbrechende Gegner des Rationalismus auf deutschem Boden. Diese Gegnerschaft hat er vor allem auch auf theologischem Gebiet ausgefochten, waren doch die religiösen Fragen für ihn die Probleme seines Lebens. Von ihrer Beantwortung aus ist auch — das sagt Hamann selber deutlich und oft genug — sein ganzes Lebenswerk zu verstehen. Er hat den theologischen Rationalismus seiner Zeit, der versuchte Gottes Wirklichkeit und mit ihr alle überhaupt noch geltenden Wahrheiten des Christentums als allgemeine Wahrheiten begrifflich, d. h. a priori zu deduzieren, als eitles und anmaßendes Unterfangen der menschlichen Vernunft energisch abgelehnt und aufs entschiedenste bekämpft. Die Vernunft — und ganz besonders die einseitige abstrakte des Aufklärungszeitalters — spricht seiner Überzeugung nach nur nichtssagende Worte aus; denn leere Worte sind für ihn alle abstrakten Begriffe — ganz besonders aber der eines ens rationis — und keineswegs letzte Wahrheit und Wirklichkeit. Die lebendige Wirklichkeit Gottes tritt uns in einem ganz andern Bereiche als in dem abstrakter Begriffe entgegen, mögen diese noch so subtil und tiefsinnig sein. Einzig in der biblischen Botschaft von der in der Geschichte geschehenen Erlösungstat Christi kann uns nach Hamanns Überzeugung Gott als wahrhaft errettende und nicht nur erdachte Wirklichkeit nahetreten. Das Hören und gläubige Annehmen des biblischen Wortes als des Wortes Gottes hat ganz konkret seinem Leben, als er seelisch und leiblich in Gefahr stand, zugrunde zu gehen, einen festen Halt und einen neuen Inhalt gegeben. Doch trotz seiner akuten, plötzlichen Bekehrung, die Hamann selber in starker Anlehnung an die pietistische Redeweise darstellt, ist er selber nie Pietist geworden. Seine subjektive Frömmigkeit ist ihm nie wichtiger geworden als das objektive Wort der Verurteilung des alten Menschen und zugleich der Vergebung, das Gott, Gott allein, spricht auf Grund der Opfertat Christi, um einen neuen Menschen, einen allerdings mit Christus in Gott verborgenen Menschen zu schaffen.

Weil Hamann darum wußte, konnte er auch so treffend sagen: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, und seine evangelische Liebe der Weisheit Ende und Punktum. Ein anderes *Λός μοι ποῦ στῶ* kenne und weiß ich nicht, als sein Wort, seinen Schwur, und sein Ich bin — und werde sein, worin die ganze Herrlichkeit seines alten und neuen Namens besteht, den kein Geschöpf auszusprechen imstande ist" (S. 56). Bei solcher Erkenntnis hört, sofern mit ihr wirklich Ernst gemacht wird, auch bei höchster persönlicher Originalität das Wichtignehmen dieser auf. Gerade im Sinne Hamanns selber wollen wir auch hier nicht einen Beitrag leisten zum besseren Verständnis etwa von „Form und Gehalt" der Hamannschen Persönlichkeit oder zur Psychologie eines Originals, sondern zur Erkenntnis des Wortes, wie es Hamann selber gehört und geglaubt hat als die alle menschliche Genialität in ihre Schranken weisende Tat Gottes. Hamann hat aber auch nicht versäumt, dieses Wort ganz persönlich und konkret auf sich selber zu beziehen, aber nicht um es zum Anlaß einer übermütigen und eitlen Selbstgerechtigkeit werden zu lassen, als sei er nun ganz unzweideutig und anschaulich der neue mit Gott versöhnte Mensch. Im Gegenteil — er blieb sich der vollen Erbärmlichkeit des ganzen Daseins auch des im Glauben Gerechtfertigten gegenüber Gottes Wirklichkeit bewußt und war sich klar, daß die volle Enthüllung des neuen Menschen für das neue Äon vorbehalten bleibt.

Hamann lag aber auch nichts ferner als das gerade für den Pietismus so bezeichnende krampfhafte Streben, das Leben äußerlich zu heiligen durch Unterdrückung der Sinnlichkeit und durch Weltflucht. Ein solches Beginnen war für ihn ein Werk derselben Hybris, welche durch Vernunftabstraktionen den Bereich sinnlicher Wirklichkeit zu umgehen sucht. Hamann hat im Gegenteil immer wieder betont, daß die Sinnlichkeit die durch keinerlei Höhenflüge zu umgehende Grundlage aller menschlichen Existenz im Erkennen wie im Handeln darstellt. Ja ganz im Sinne Jakob Böhmes konnte er sagen, die Leiblichkeit halte als Schutzkleid den menschlichen Geist vor abgrundtiefen Abscheulichkeiten in Schranken (I, 148). Die große Wirkung Hamanns auf die junge Generation seiner Zeit beruht vor allem auf dieser antirationalistischen und antispiritualistischen Betonung der Bedeutung des Konkreten und Sinnlichen und auf seinem Sinn für das Persönlich-Individuelle. Doch man übersieht allzuleicht den religiösen Hintergrund solcher „Rehabilitierung" der sinnlichen Wirklichkeit. Denn für Hamann war nicht der sinnliche Gebrauch der menschlichen Glieder an sich, sondern nur auf Grund

von Gottes vergebender Gnade, die dem Glaubenden geschenkt wird, gerechtfertigt und gesegnet. Unter deren Wirkungsbereich werden nun allerdings „Glieder der Unehre" zu „Waffen der Mannheit" — aber wohl verstanden nur in solch neuer Beleuchtung, auf Grund des durch den Glauben an Christus geschaffenen neuen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Hamann war kein Befürworter eines hemmungslosen Auslebens der Sinnlichkeit wie einige Vertreter der jungen Generation des Sturmes und Dranges[1]). Doch gerade die sinnliche Wirklichkeit als einzig konkrete wird für Hamann zum Gegenstand göttlicher Barmherzigkeit und Vergebung. Darum konnte er sagen: „So sehr ist unsere Religion für unsere Bedürfnisse, Schwachheiten und Mängel eingerichtet, daß sie alle diese zu Wohltaten und Schönheiten verwandelt. — — Alles wider uns als Unbekehrte — — alles mit uns, selbst das was wider uns war und ist, als gläubige Kinder Gottes. Alles was der irdischen Vernunft unwahrscheinlich und lächerlich vorkommt, ist den Christen unumgänglich und unwiderleglich gewiß und tröstlich. Was die Vernunft unterdrückt, und verzweifelnd und verzagt macht, richtet uns auf und macht uns stark in Gott" (I, 223). Der ganze Plan der Gnade ist eben gerade auf die Mängel, die Bedürfnisse und Dürftigkeiten unserer Natur und unseres Geistes gegründet, hat doch auch der Herr „ein Heer von Volk" mit „fünf Gerstenbroten überflüssig gespeist". „Die sichtbare Welt mag noch so eine Wüste in den Augen eines zum Himmel erschaffenen Geistes sein, die Brote, die uns Gott hier aufträgt, mögen noch so unansehnlich und kümmerlich aussehen, die Fische noch so klein sein, sie sind gesegnet und wir mit denselben von einem Allmächtigen, Wundertätigen, Geheimnisvollen Gott, den wir Christen als den unsrigen nennen, weil er sich selbst in der größten Demut und Liebe geoffenbart hat" (I, 127 ff.).

Dieser Hinweis Hamanns auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus soll uns nun weiter von den allgemeinen und persönlichen Voraussetzungen des Hamannschen Glaubens und Denkens hinführen zu der besonderen Frage nach dem Wesen von *Glauben und Offenbarung* — von evangelischem Glauben und göttlicher Offenbarung nach der Auffassung Hamanns. Jene Frage steht im Mittelpunkt der Theologie des Magus, ja an beherrschender Stelle in seinem ganzen Lebenswerk. Für Hamanns Beantwortung derselben ist jedenfalls von grundlegender Bedeutung die Tatsache, daß für ihn als Ort, wo sich Gott und Mensch allein konkret begegnen,

[1]) Über diese vgl. meinen Aufsatz „Die philos. u. relig. Grundtendenzen der Sturm- und Drangepoche", Zw. d. Zeiten, Heft 7, S. 43—65.

einzig das zeitlich-räumliche, sinnlich bedingte Menschendasein in der Geschichte in Betracht kommt. Für Hamann sind ja schon die Erkenntnisvoraussetzungen, die hier auf seiten des Menschen in Frage stehen, durchaus sinnlicher Art. Sinnlichkeit ist der Grund aller Erkenntnis. Diese beruht ausschließlich auf Erfahrung; auch die religiöse Erkenntnis göttlicher Wirklichkeit im Glauben hat zunächst sinnliche Erfahrung zur Voraussetzung. „Nicht nur das ganze Warenhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens beruhet auf ‚diesem Stock' der 5 Sinne" (I, 127). Dieser Empirismus, den Hamann mit den Engländern teilt, bringt es schon mit sich, daß für ihn alle Erkenntnisinhalte gegeben sind. Alle aprioriſche Vernunfterkenntnis theoretischer so gut wie praktischer Art hat er auch Kant gegenüber mit Entschiedenheit abgelehnt — an irgendein religiöses a priori ist bei ihm erst recht nicht zu denken, und eine allgemeine Religionstheorie in der Art Schleiermachers, die auf der Analyse der Hinter- und Untergründe des Bewußtseins aufgebaut ist, nicht von ihm zu erwarten. Wenn irgendwo, so ist der Mensch da, wo es mit Gott zu tun hat, ausschließlich ein ens secundarium, auf Anregung von außen, auf ein Angesprochen-werden angewiesen. Religiöse Erkenntnis, Erkenntnis des Glaubens, ist Geschenk Gottes und beruht auf Offenbarung, wie im Grunde alle Erkenntnis, weil gegeben, offenbart und nicht selbst erzeugt ist. Schon hier wird ersichtlich, daß wir uns auf einem Boden befinden, von dem aus es keinen direkten Zugang geben kann zu dem magisch-schöpferischen Idealismus oder Naturalismus der Romantik. Bezeichnend nun für Hamanns Anschauung ist es, daß sich seiner Auffassung nach auch die höchste Offenbarung gerade an die sinnliche gewöhnliche Aufnahmefähigkeit des Menschen, an sein Sehen und Hören, ja an sein Schmecken und Fühlen wendet (vgl. z. B. I, 127) und in keiner Weise an besondere Organe, wie dies z. B. Hamanns Zeitgenosse Hemsterhuis und der junge Franz Baader angenommen haben [1]). „Die Hirten glaubten dem Zeichen des in Windeln gewickelten und in der Krippe liegenden Kindes — gingen hin und kehrten wieder um, preiseten und lobten Gott für alles, das sie gehört und gesehen hatten. *Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ*" (Röm. 10, 17—G. 52). Wenn Gott mit uns spricht, dann wendet er sich an die konkreten Kräfte des Menschen, und die sind sinnlich: „Gesetz und Propheten gehen auf Leidenschaft von ganzem Herzen, von ganzer Seele und allen Kräften — auf Liebe" (G. 7).

[1]) Vgl. „F. Baader" S. 227 f., 240 ff.

Hamann war sich nun durchaus bewußt, daß solche Eingeschränktheit des Menschen einen Notstand darstellt, und daß die Ohnmacht seiner Vernunft auf einer Desorganisation und einer Verstümmelung des ursprünglichen Wesens des Menschen beruht, die gerade in der unnatürlichen Getrenntheit von Sinnlichkeit und Verstand — wie sie in Kants Philosophie so klassischen Ausdruck erhielt — offenbar wird. Hamann machte also nicht bei der Vernunftskepsis Humes, den er um seiner antirationalistischen Tendenz willen so sehr schätzte, Halt. Er forschte nach der Ursache einer solchen Vernunftverfassung. Und er fand die Antwort, indem er auch in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen nach unserem Verhältnis zu Gott fragte, in der Bibel. Durch den Sündenfall, infolge der Anmaßung des Menschen auf einen Besitz, auf eine Erkenntnis, die nur Gott zukommt, ist unser jetziges Leben desorganisiert und ist unsere Vernunft verdorben worden. „Durch den Baum der Erkenntnis werden wir der Frucht des Lebens beraubt, und jener ist kein Mittel zum Genusse dieses Endzweckes und Anfangs. Die Künste der Schule und der Welt berauschen und blähen mehr, als daß sie imstande sind, unseren Durst zu löschen" (S. 377 f.). In der zunehmenden Trennung von aller Lebensunmittelbarkeit gerade durch das reflektierende Denken muß uns diese traurige Wahrheit immer wieder bewußt werden.

Wie aber können wir diese Todeskrankheit überwinden? Die Antwort Hamanns lautet: Allein im Glauben an die erlösende Tat Gottes im Opfer- und Sühnetod Jesu Christi. Bevor wir aber Hamanns Auffassung des Glaubens näher würdigen, müssen wir auf dessen eigentlichen Gegenstand und den einzigen Ort der Bezeugung desselben eingehen. Denn durch sein „Objekt" allein, durch den Charakter der göttlichen Offenbarung, wird auch das Wesen des Glaubens bestimmt, indem Gott und sein Wort — das „Objekt" des Glaubens — das diesen selber konstituierende Subjekt wird. Die Offenbarung des unbekannten Gottes, dem die Athener als dem unbekannten mit mehr Einsicht einen Altar errichteten, als die Rationalisten besitzen, welche sein Wesen durch Begriffe ergründen wollen, geschieht allein durch sein Wort in der Bibel. Diese ist für uns das einzige uns unmittelbar zugängliche Medium göttlicher Offenbarung. Als Wort Gottes wurde die Bibel für Hamann zu unerschütterlichen, absoluten, unbedingten Gehorsam verlangenden Autorität — doch nicht der Bibelbuchstabe, sondern der Geist, das ewige Wort im zeitlichen Wort. Er selber hatte ja auch an sich selber dadurch, daß er auf die frohe Botschaft

hörte, sie ernst nahm und auf sich selber bezog und glaubte, ihre befreiende Wirkung erfahren (vgl. I, 211 f.).

Inwiefern kann aber die Bibel des unsichtbaren, unbekannten Gottes Offenbarung werden, d. h. aber Vermittlung zwischen dem von Gott durch die Sünde getrennten Menschen und Gott selber? Indem — das ist die Antwort Hamanns — sich Gott im Wort zu den Menschen, auf den Boden ihres sinnlichen, geschichtlichen Daseins herabließ und, sich selbst erniedrigend, eine Sprache annahm, die menschlichen Ohren verständlich ist. „Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich ist . . .". So „sehen wir, daß es Gott gefallen hat, uns so viel zu entdecken, als zu unserer Rettung nötig ist und zu unserem Troste [vgl. auch I, 63]; dieses aber auf eine Art, welche die Klugen der Welt, die Herren derselben hintergehen sollte. Daher hat Gott nichtswürdige, verächtliche, ja Undinge, wie der Apostel sagt, zu Werkzeugen seines geheimen Rates und verborgenen Willens gemacht". Solche Betrachtung wurde Hamann selbst zum „Hauptschlüssel: Geist, Hoheit und Geheimnis, Wahrheit und Gnade da zu finden, wo der natürliche Mensch nichts als eine poetische Figur, Tropen oder Idiotismen der Grundsprache, der Zeiten des Volkes, kleine Wirtschaftsregeln und Sittensprüche findet. So bleibt man in der Offenbarung, die Gott dem Hiob geschehen ließ, bei den physischen Seltenheiten stehen, bei den Tieren, bei dem Leviathan, bei der Ameise, anstatt auf den Kern dieser Schale zu sehen; auf die Beziehung dieser sichtbaren Werke Gottes auf unsichtbare und geistliche" (I., 99 f.) — „Was für ein Beweis göttlicher Allmacht — und Demut —, daß er die Tiefen seiner Geheimnisse, die Schätze seiner Weisheit, in so kauderwelsche, verworrene und Knechtgestalt an sich habende Zungen der menschlichen Begriffe einzuhauchen vermocht und gewollt" (I, 450). Gott offenbart sich also in der Bibel, indem er, im Worte sich selbst entäußernd — auf menschliche (vgl. I, 57, 63 f.), d. h. aber doch auf grobe, sinnliche, zweideutige also höchst problematische — durchaus ungöttliche Art mit menschlichen Zungen und in menschlich beschränkten Begriffen und Vorstellungen durch Menschen zu Menschen zu reden begann. Das äußere Wort wäre zunächst offenbar nur geeignet, Gottes Wesen selber, sein eigenes ewiges Wort, zu verhüllen. Jenes wird aber auch unvermeidlicher Weise für die Vernunft zum Fallstrick; der natürliche Mensch ist gar nicht imstande, durch diese große Decke hindurchzustoßen, Gottes Wort als — Sein Wort zu vernehmen und — eben zum Glauben zu kommen, es sei

denn, daß Gott selber uns einen neuen Sinn und Geist gebe, der hindurchdringt zum verborgenen Geistesworte. „Wer den Geist Gottes in sich fühlt, der wird ihn gewiß auch in der Schrift fühlen" — aber eben nur der, dem Gott solchen Geist schenkt (I., 91 f.). Der Geist des Wortes — des göttlichen Wortes — muß auch in uns selber zum Zeugen seiner Wahrheit werden, wenn wir die Bibel als das verstehen wollen, was sie tatsächlich ist (vgl. I, 218). Geschieht dies aber, dann wird auch der sinnliche Buchstaben und Leib, das Vehikulum der Wortoffenbarung, transparent und zum Hinweis und Zeugnis göttlicher, ewiger Wahrheit und Wirklichkeit [1]).

Mit all dem sagt Hamann unzweideutig: Solange wir die Bibel nur als geschichtliches = religionsgeschichtliches Dokument lesen oder auch als Offenbarungen des tiefsten Geistes der Humanität und einzeiner großer Persönlichkeiten, d. h. aber sie der Kontinuität des empirisch-geschichtlichen Geschehens unterwerfen, haben wir sie nicht als das verstanden, was sie dem glaubenden Christen bedeutet,

[1]) Erik Peterson verkennt die tiefsten Intentionen und den paradoxen Charakter der Wortlehre Hamanns, wenn er in seinem Aufsatz „Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts" (Zeitschr. f. syst. Theol. I, S. 468 ff.) Hamann ganz fälschlich sogar mit Lavaters Tendenz, das unanschauliche Göttliche durch voreilige Prolepsen zu veranschaulichen, zusammenbringend und theosophisch interpretierend, im Gegensatz zu R. Unger erklärt, für Hamann sei das Schriftwort geradezu der eigentliche Ausdruck der göttlichen Realität und Leiblichkeit. Wenn Hamann das Bibelwort mit dem menschgewordenen Christus und nicht, wie Peterson meint, mit Christus, sofern es sich um die „generatio des Logos aus Gott", um den ewigen Logos, handelt, gleichsetzt, so tut er dies im Hinblick auf die durch beide — Christus und Schriftwort — geschehende — „Fleischwerdung", d. h. Herablassung Gottes auf den Boden des geschöpflichen-menschlichen Daseins. Im Schriftwort wird gerade Gott durch Anpassung an die Menschen scheinbar wenigstens zum „Nicht-Gott". Es gelingt darum auch nur dem durch den Geist Erleuchteten durch solche Verhüllung hindurchzudringen (vgl. gerade a. a. O. S. 478 u. I, 99 f.). Ausdrücklich sagt Hamann: „Jede (biblische) Geschichte trägt das Ebenbild des Menschen, einen Leib, der Erde und Asche und nichtig ist, den sinnlichen Buchstaben; aber auch eine Seele, den Hauch Gottes, das Leben und das Licht, das im Dunkeln scheint und von der Dunkelheit nicht begriffen werden kann. Der Geist Gottes in seinem Wort offenbart sich, wie das Selbständige — in Knechtsgestalt, ist Fleisch — und wohnt unter uns voller Gnade und Wahrheit" (I, 50). Dieser Geist i m Worte wird nur dem durch den Geist Berührten offenbar. Außerdem hebt Hamann, in grandioser Weise die innerliche Einheitlichkeit und Geschlossenheit seiner an Luther orientierten Theologie auch hier demonstrierend, gerade an einer der wenigen von Peterson angeführten Stellen ganz eschatologisch ausdrücklich die Vorläufigkeit aller unserer Erkenntnis hervor — denn, so sagt er, „das τέλειον liegt jenseits" (S. 278); „alle endliche Geschöpfe sind nur imstande, die Wahrheit und das Leben der Dinge in Gleichnissen zu sehen" (I, 88). Auch die ausgesprochen nominalistische Tendenz der Sprachtheorie Hamanns spricht gegen Petersons Auffassung.

als Wort Gottes. „Es ist nicht Mose, nicht Jesaia, die ihre Gedanken und die Begebenheiten ihrer Zeit in der Absicht irdischer Buchschreiber der Nachwelt hinterlassen haben. Es ist der Geist Gottes, der durch den Mund und den Griffel dieser heiligen Männer sich offenbarte; der Geist, der über den Wassern der ungebildeten, jungen Erde schwebte, der Maria überschattete, daß ein Heiliger geboren wurde; der Geist, der die Tiefen der Gottheit allein zu erforschen und zu entdecken vermag. Mit wie viel Ehrfurcht soll dies uns bewegen, das göttliche Wort zu lesen und zu genießen!" (I, 121 f.). Was nun aber in menschlichen Worten und sinnlichen Redensarten in der Bibel verkündet wird, das ist im Alten Testament die Voraussage und Ahnung zukünftiger Güter und eines kommenden Helden und im Neuen Testament die Bezeugung der Erscheinung des Christus selbst: „Die ganze Mythologie und hebräische Haushaltung war nichts als ein Typus einer transzendenteren Geschichte, der Horoskop eines himmlischen Helden, durch dessen Erscheinung alles bereits vollendet ist und noch werden wird, was in ihrem Gesetze und ihren Propheten geschrieben steht: ‚Sie werden vergehen, aber Du bleibst; sie werden alle veralten wie ein Gewand, sie werden verwandelt, wie ein Kleid, wenn Du sie verwandeln wirst' — —" (VII, 51).

Was nun schon von der Schrift als Offenbarungszeugnis zu sagen ist, das gilt in erhöhtem Maße von dem bezeugten Offenbarer Gottes, Christus selbst. Im Anschluß an den Johannesprolog bringt Hamann Wort Gottes und Christus in den engsten Zusammenhang, ja erfaßt sie oft als eine eigentliche Einheit: Das Wort ward Fleisch und nahm Knechtsgestalt an (vgl. I, 50), einmal im Bibelbuchstaben, dann aber in Jesus Christus. „Nachdem Gott durch Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher, durch Poeten und Propheten sich erschöpft und aus dem Odem geredet hatte: so hat er am Abend der Tage zu uns geredet durch seinen Sohn — gestern und heute! — bis die Verheißung seiner Zukunft — nicht mehr in Knechtsgestalt — auch erfüllt sein wird —" (II, 300). Die Offenbarung des unbekannten Gottes vollzieht sich auf dieselbe paradoxe Weise durch seine Herablassung zum Stande des Menschen, wenn sich Gott, sich des menschlichen Wortes bedienend, erniedrigt, wie wenn er aus der Ewigkeit in die geschichtliche sinnliche, dem Tode und der Sünde unterworfene Wirklichkeit, sich selbst entäußernd, hinabsteigt und in Jesus Christus Menschengestalt annimmt. Weil wir sein Ebenbild verloren, zu dem er uns geschaffen, „nahm er unser eigen Bild an — Fleisch und Blut, wie die Kinder

haben, lernte weinen — lallen, reden — lesen — dichten wie ein wahrer Menschensohn; ahmte uns nach, um uns zu seiner Nachahmung aufzumuntern" (I, 450). „Was für göttliche Selbstverleugnung gehörte dazu, sich zu den rohen Begriffen der zwölf Boten herunterzulassen, die noch einfältiger waren und mehr Bauernstolz hatten als unsere Leibeigenen" (VII, 420) — das gilt vom gesprochenen Wort so gut wie von seinem Sprecher: „Es gehört zur Einheit der göttlichen Offenbarung, daß der Geist Gottes sich durch den Menschengriffel der heiligen Männer, die von ihm getrieben worden, sich ebenso erniedrigt und seiner Majestät entäußert als der Sohn Gottes durch die Knechtsgestalt, und wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Demut ist" (II, 207). In der Menschwerdung Jesu Christi konzentriert sich das ganze Heilswerk Gottes an den Menschen; sie ist die Offenbarung der grenzenlosen Liebe und Barmherzigkeit Gottes, der in Jesus Christus ärmster und elendester Mensch wird und den schmachvollsten Tod stirbt, um die Menschheit zu versöhnen und in ihrer ursprünglichen, aber verloren gegangenen Gottebenbildlichkeit wieder herzustellen. „Das im Herzen und Munde aller Religionen verborgene Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose erscheint hier in der Größe eines Baumes des Erkenntnisses und des Lebens mitten im Garten." Hier vollzieht sich das im Mittelpunkt des christlichen Glaubens stehende Ereignis: die „Verklärung der Menschheit in der Gottheit" und der „Gottheit in der Menschheit durch die Vaterschaft und Sohnschaft" (IV, 330), durch eine offensichtliche coincidentia oppositorum, die sich von nun an in jedem neuen Akt der Begnadigung und Zurückführung eines verlorenen Menschen zur Kindschaft Gottes auf Grund des Glaubens wiederholt. Die selbstentäußernde Tat der Herablassung Gottes ist das einzige Mittel, die Menschen wieder mit Gott zu verbinden, die zwischen Schöpfung und Gottheit klaffende unendliche Kluft zu überwinden. Hamann sagt selber: „Um das unendliche Mißverhältnis des Menschen zu Gott zu heben und aus dem Wege zu räumen, muß der Mensch entweder einer göttlichen Natur teilhaftig werden oder auch die Gottheit Fleisch und Blut an sich nehmen. Die Juden haben sich durch ihre göttliche Gesetzgebung [d. h. ihre Gesetzesreligion] und die Naturalisten durch ihre göttliche Vernunft eines Palladiums zur Gleichung bemächtigt: folglich bleibt den Christen und Nikodemen kein anderer Mittelbegriff übrig, als von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte zu glauben: Also hat Gott die Welt geliebt — dieser Glaube ist der Sieg, welcher die Welt überwunden

hat" (VII, 59 f.). Der Glaube an die Erlösungstat Gottes ist für Hamann wie für Paulus und Luther der einzige Weg, der zum Heil führt (I, 218, VII, 64 f.). Gesetzesreligion und Vernunftreligion führen uns beide nur falsche Wege — an Gottes Wirklichkeit vorbei; denn beide verkennen das Mißverhältnis, in welchem sich der Mensch so gut als sittliches wie als erkennendes Wesen Gott gegenüber befindet. Er ist gar nicht fähig aus eigenen Kräften der Sittlichkeit oder des Verstandes seine tödliche Krankheit zu heilen. Er muß sich da schon helfen lassen. Und die Hilfe geschieht durch die Herablassung Gottes in den Bereich menschlichen Geschehens, menschlichen Lebens, Leidens und Sterbens. — In Jesus Christus wird Gott selber ein sinnlich-greifbares *Faktum der Geschichte*.

Geschichtliches Sein und Werden besteht aber, sofern es hier für Hamanns Ausführungen in Betracht kommt, in einem einmaligen, unwiederholbaren, letztlich kontingenten Geschehen und bezeichnet nichts anderes als die konkreten praktischen Beziehungen einzelner, in ihrer geistigen Eigenart schlechthin einzigartiger menschlicher *Individuen*, also gerade denjenigen Bereich der Wirklichkeit, der aller nur rationalen und abstrakten, auf allgemeine, denknotwendige Wahrheiten ausgehenden Erkenntnis widerstrebt und entgeht. Ist doch für Hamann selbst „das höchste Wesen im eigentlichsten Verstande ein Individuum, das nach keinem andern Maßstabe, als den es selbst gibt, und nicht nach willkürlichen Voraussetzungen unseres Vorwitzes und unserer naseweisen Unwissenheit gedacht oder eingebildet werden kann" (VII, 418). Dieser der Vernunfterkenntnis gegenüber schlechthin transzendente Gott ist gerade als freier, autonomer *Schöpfer*, der keiner allgemeinen Wahrheit untergeordnete Ursprung jener Wirklichkeit, der wir als Gottes Geschöpfe angehören. Sie bleibt nun in ihrer Eigenschaft als Schöpfung eines Gottes, der diese Welt nach seinem souveränen Willen geschaffen hat und in keiner Weise der menschlichen Vernunft gegenüber über das Mögliche und Wirkliche, über gut oder böse, verantwortlich ist[1]), gerade in ihrer individuellen, vom Schöpferwillen zeugenden Existentialität aller rationalen Erfassung gegenüber transzendent. In

[1]) Hamann hat auch ganz folgerichtig alle Versuche einer Theodizee aufs schärfste als leeren „Tand" abgelehnt (II, 423), so wenn er etwa bemerkt: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, sagt Hiob und bekam ein Zwiefältiges aus eben der Hand des Herrn, an den er glaubte . . .". Des Herrn „Zorn hingegen war ergrimmt über Eliphas von Thema und über die Theodiceen seiner zwei Freunde; denn ‚ihr habt nicht recht von mir geredet!'" (III, 187; vgl. auch den Brief an Kant I, 511 f.).

*

diese Schöpfungswirklichkeit, in ein unableitbares, der Vernunft letztlich unfaßbares Geschehen, in die geschichtliche Welt des Werdens und Vergehens — in eine allerdings von Gott losgelöste, der Sünde und dem Tode verfallene, verdunkelte Wirklichkeit, ist Jesus Christus, der Gottessohn, hineingetreten als ein Mensch unter Menschen. Jene ist der einzige Schauplatz, da der konkrete Mensch — und es gibt keinen andern — der konkreten Wirklichkeit Gottes, der „Individuum" ist und kein abstraktes ens rationis, real begegnet. Eine „Offenbarung" Gottes jenseits der geschöpflichen und geschichtlichen Wirklichkeit durch die Vernunft als sogenannte ewige Wahrheit wäre immer nur eine menschliche Illusion[1]). Gegenstand und Schauplatz der Schöpfung und der Erlösung sind ein und dasselbe, wie der Schöpfer und der Erlöser einer ist. „Aller philosophische Widerspruch und das ganze historische Rätsel unserer Existenz, die undurchdringliche Nacht ihres Termini a quo und Termini ad quem sind durch die Urkunde des fleischgewordenen Worts aufgelöst" (IV, 330).

Der ganze christliche Glaube beruht also — so führt Hamann gerade gegenüber Moses Mendelsohn und Lessing aus — auf einmaligen konkreten Tatsachen des geschichtlichen Geschehens und nicht auf einem System denknotwendiger Vernunftwahrheiten, dem Ideal einer rationalistischen Religionslehre, das die menschliche Vernunft a priori ausklügelt, „nicht auf mittelbarer Offenbarung durch Sache (d. h. Natur) und Begriffe, welche vermöge ihrer Seelenschrift zu allen Zeiten an allen Orten leserlich und verständlich sein soll" (VII, 41). Nein, im Erscheinen Christi wird gerade eine sogenannte ewige Geschichtswahrheit zur zeitlichen, die nur dadurch, daß sie zugleich zeitlich ist, (vgl. VII, 57), für uns überhaupt zugänglich wird. Indem Christus im Inkognito geschichtlichen, menschlichen Daseins anscheinend aufhört, Gott zu sein, wird durch ihn Gott für den Menschen erfaßbar. Aber gerade in dieser anscheinend einfachen Tatsache eröffnet sich wieder die ganze Problematik der Offenbarung Gottes. Gerade die zunächst empirische Tatsächlichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus macht sie wiederum fragwürdig — ganz gleich, wie der grobe Bibelbuchstabe das unsichtbare Wort Gottes zweifelhaft macht. Denn der in die Zeitlichkeit des Geschichtablaufes eingetretene Gottessohn verhüllt ja gerade durch seine Knechtsgestalt, durch sein Inkognito, seine göttliche ewige Herkunft. Hamann spricht darum auch von den „Zeichen des Widerspruchs in der zweideutigen Gestalt seiner Person, seiner Friedens- und Freudenbotschaft, seiner Arbeiten und Schmerzen, seines Gehorsams zum Tode, ja zum Tode am Kreuz! und seiner

Erhöhung aus dem Erdenstaube eines Wurms bis zum Thron unbeweglicher Herrlichkeit" (VII, 57; vgl. VI, 12). Das zeitliche, geschichtliche Geschehen, in das Jesus Christus eingeht, ist also geradezu geeignet, anstatt das Ewige zu offenbaren, es zu *verhüllen*. Denn gerade das empirisch-geschichtlich Faßbare der göttlichen Offenbarung macht diese im höchsten Grade zweifelhaft. Das geschichtliche Faktum allein für sich genommen ist schließlich so wenig eine tragbare Unterlage für den Glauben wie die allgemeine Vernunftwahrheit. Der *Historismus* — so würden wir heute sagen — muß so gut versagen wie der Rationalismus. Schon hier wird es deutlich, daß die Geschichte als solche kein unzweideutiger Weg zu Gott darstellt, wenn auch deren Ernstnehmen, als ein Ernstnehmen der konkreten Wirklichkeit des Menschen, als Wahrhaftigkeit, unumgängliche Voraussetzung aller Erfassung göttlicher Wirklichkeit ist. Die Menschwerdung Gottes wird als „coincidentia oppositorum" und „communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum" (IV, 23) zum Ärgernis und zu einer Torheit für die Griechen und für die Juden — für den Rationalismus so gut wie für den Historismus. Und gerade diese göttliche Torheit bejaht Hamann im Glauben. „Incredibile sed verum" wiederholt er immer wieder (I, 425 u. ö.)

Von diesen Feststellungen aus sind wir nun in die Lage versetzt, Hamanns *Glaubensauffassung* richtig zu verstehen und zu würdigen. Solcher Glaube an die Offenbarung Gottes in der Menschheit Christi widerstreitet aller Vernunft. Dieselbe ist unfähig, Gottes Offenbarung zu erfassen. Sie hat höchstens als ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* die Aufgabe, wie das Gesetz die Juden ihrer Ungerechtigkeit überführte, uns unserer Unwissenheit (im sokratischen Sinne) eingedenk und uns für einen Glauben empfänglich zu machen, der nicht aus der Menschenkraft lebt, sondern sich durch Gottes Geist leiten läßt und auf Fakten bezieht. „Ich hab es — so sagt Hamann — bis zum Ekel und Überdruß wiederholt, daß es den Philosophen wie den Juden geht; und beide nicht wissen, weder was Vernunft noch was Gesetz ist, wozu sie gegeben: zur Erkenntnis der Sünde und Unwissenheit nicht der Gnade und Wahrheit, die geschichtlich offenbart werden muß und sich nicht ergrübeln noch ererben noch erwerben läßt" (G. 48; vgl. I, 405 f.). — Denn wir müssen aller Wahrscheinlichkeit entgegen glauben können, daß der in der zeitlich-räumlichen, der geschichtlichen Todeswirklichkeit erscheinende Mensch in Knechtsgestalt — Christus, der Sohn Gottes, ist. Gerade die Erfahrbarkeit göttlicher Wirklichkeit, also eines an sich allem geschichtlichen Sein Heterogenen und

Transzendenten, wird hier zur Frage. Und Hamann hat das hier vorliegende schwierigste Problem des christlichen Glaubens in seiner ganzen Schwere empfunden. Denn in der geschichtlich erfaßbaren Menschheit Jesu wird dessen Gottheit in jeder Beziehung zweifelhaft und unglaubwürdig. Sonst hätten nicht Pharisäer und Sadduzäer aller Zeiten, wie Hamann betont (I, 113 f.), selbst die größten Wunder und Taten Jesu, die sie gesehen oder von denen sie gehört haben, für natürliche oder dämonische Begebenheiten erklärt. Der Glaube an das göttliche Geschehen im menschlich-übermenschlichen Handeln und Leiden des Herrn kann also, so sehr er die sinnlich-übersinnliche Tatsächlichkeit zum Ausgangspunkte machen muß — denn Christus ist Mensch geworden, ein geschichtliches Ereignis; und davon hängt alles Heil ab — nicht Halt machen beim Erlebnis des sinnlich Erfahrbaren und beim Anschaulichen stehen bleiben; er muß, wenn auch davon ausgehend, durch die geschichtliche Gestalt des Elendes des Gekreuzigten, das ecce homo, hindurchdringen zum auferstandenen Gottessohn. Das ist aber menschenunmöglich. Solcher Glaube kann nur entstehen dank der Hilfe des göttlichen Geistes, „der sich allenthalben durch sich selbst aufklärt und sein Zeugnis von der Erlösung durch Christum überall zum Ziele seiner göttlichen Offenbarung setzt" (I, 97 f.). Durch Gottes Geist, so sagt Hamann, „wird meine Vernunft und mein Gewissen erleuchtet werden und nicht mehr im Finstern bleiben; denn in keinem andern Lichte, als seinem Lichte und dem Lichte seines Wortes und des Glaubens an einen Fürsprech, sehen wir das Licht und die Farben unserer eigenen Gestalt und der Dinge, die uns umgeben" (I, 459). Im Glauben an Jesus Christus besitzen wir dann den „einzigen Schlüssel der Erkenntnis, der Himmel und Hölle, die Höhen und Abgründe des menschlichen Herzens eröffnet" (K. 87 = I, 289). Durch den Geist, von dem „der irdische Mensch, der natürliche, nichts vernimmt" (K. 106 = I, 359), geschieht so im Glauben allein das entscheidende, uns durch die empirische Decke der Geschichte hindurchführende, zur Erkenntnis der Göttlichkeit und der Auferstehung Christi die Augen öffnende und uns zugleich zu neuen Menschen, Kindern Gottes, machende Wunder. Für dieses läßt Hamann den Skeptiker Hume wider Willen Zeugnis ablegen, „ein Zeugnis der Wahrheit in dem Munde eines Feindes und Verfolgers derselben", wenn er dessen Worte anführt: „Die christliche Religion ist nicht nur mit Wunderwerken am Anfang begleitet gewesen; sondern sie kann auch selbst heutzutage von keiner vernünftigen Person ohne ein Wunderwerk geglaubt werden.

Die bloße Vernunft ist nicht zureichend, uns von der Wahrheit derselben zu überzeugen; und wer immer durch den Glauben bewogen wird, derselben Beifall zu geben, der ist sich in seiner eigenen Person eines beständig fortgesetzten ununterbrochenen Wunderwerkes bewußt, welches alle Grundsätze seines Verstandes umkehrt und demselben eine Bestimmung gibt, das zu glauben, was der Gewohnheit und Erfahrung zuwider und entgegengesetzt ist" (I, 406).

Hamann wird nun nicht müde, gerade im Anschluß an Luther, dem er da Entscheidendes verdankt, die paradoxe Natur des Offenbarungsglaubens hervorzuheben: Dieser ist immer ein Wagnis und „nicht jedermanns Ding und auch nicht kommunikabel wie eine Ware, sondern der Himmel und die Hölle in uns" (S. 517). Mit aller Deutlichkeit weist Hamann hin auf dem unanschaulichen Charakter des Glaubens. Glaube ist nicht einfach die Anerkennung einer mir als evidentes subjektives Erlebnis nahegelegten anschaulichen Tatsache: „Was für ein schaler Glaube, der aus der Begreiflichkeit und Sinnlichkeit der Predigt entsteht!" (I, 425). „Das kein Auge gesehen hat, das kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist — hierin besteht die einzige Religion, die eines höchsten Wesens würdig und ihm anständig ist, und die Gott für diejenigen bereitet hat, welche Ihn lieben" . . . Die Weisen aus dem Morgenlande zogen eines neugeborenen Kindleins wegen gegen alle Erfahrung und Vernunft unter Anführung eines seltenen Wegweisers in unbekannte Ferne und haben durch ihren Vorwitz zudem nur Unheil unter den Kindlein angerichtet. Sie taten das aus Glauben, weil sie wußten, daß „die Wahrheit der Dinge" nicht „nach der Gemächlichkeit, uns selbige vorstellen zu können", zu schätzen ist, und daß es „Handlungen höherer Ordnung" gibt, „für die keine Gleichung durch die Elemente (Satzungen) dieser Welt herausgebracht werden kann" (II, 158). Glauben ist also in keinem Falle einfach nur unmittelbares, schauendes, in sich evidentes Erlebnis eines empirischen Faktums; er bezieht sich, wie Hamann mit Luther betont, auf Dinge, „die wir weder sehen noch begreifen können. Wer dieselben will sichtbar, scheinlich und begreiflich machen, der hat das Herzeleiden und Heulen zum Lohn" (K. 106 = I, 347). Der Glaube muß überall und immer die gewaltigsten Widerstände überwinden und bringt uns in die größten Verlegenheiten und Widersprüche: „Der Glaube an Einen Gott und Einen Mann (Act. XVII, 31) scheint den Unterschied zwischen Feuer und Wasser, Schrift und Vernunft, Licht und Finsternis, Natur und Gnade nicht aufzuheben, sondern vielmehr alle Erscheinungen sowohl des Widerspruches als selbst

der Feindschaft zu befestigen und sinnlich zu machen" (III, 251 f.). Glaube ist auch in keiner Weise identisch mit einem nur subjektiven Erlebnis. Hamann warnt ausdrücklich vor der subjektiven Empfindung des Glaubens; denn die sei „öfters ein Betrug unseres Fleisches und Blutes" und habe die „Vergänglichkeit desselben mit dem Grase und den Blumen des Feldes gemein" (K. 94 = I, 341), er hebt hervor, wie wenig wir dem Urteil unseres Herzens vertrauen dürften (III, 155), und wehrt sich gegen die so beliebte Gleichsetzung von Glauben und Gewissen (K. 105). Dessen Urteil ist ihm überaus verdächtig: „Unser Wille ist verderbt und unser Gewissen witzig, vernünftig, gelehrt, katholisch, lutherisch. Was geht mich also mein und andrer Gewissen an. Es heißt nicht, was nach dem Gewissen nicht ist, sondern, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde, und der Glaube ist nicht jedermanns Ding, sondern Gottes Wort!" (K. 105; fehlt I!) Glaube ist und bleibt Korrelat zum Worte Gottes und ist von dessen Geist erzeugt und in keiner Weise nur psychologische Gewißheit, deren Grund unser subjektives Bewußtsein ist, sei dieses rationaler oder irrationaler Art.

Man hat das letzte Anliegen der Hamannschen Autorschaft nicht genügend erfaßt, wenn man es einfach im Irrationalismus sucht. Gewiß, ein solcher hat vielfach Hamann die Sprache gegeben, in der er seine Gedanken ausgedrückt hat. Aber diese haben einen tieferen Hintergrund als die Sphäre des gefühlsbetonten, geheimnisvollen Halbdunkels sinnlicher oder auch übersinnlicher Empfindungen und Ahnungen; diese waren durchaus für ihn, bei aller Liebe, mit der sie gepflegt wurden, nur Medium, Vehikel eines für sie Transszendenten — dienende Organe von recht zweifelhaftem Werte, um eine Wahrheit weiterzuleiten, verstümmelt zwar und unvollkommen, doch immerhin Wahrheit — Wahrheit, die auf Offenbarung beruht, auf Offenbarung des Wortes Gottes. „Fleisch und Blut sind Hypothesen" — und was wäre an allen menschlichen Erkenntnisorganen nicht Fleisch und Blut? — „Der Geist [aber] ist Wahrheit" (K. 108 = I, 362). „Nicht der Wille des Gebets — so sagt Hamann — nicht der Wille des Fleisches, nicht der Wille des Mannes, sondern aus dem Tau der Morgenröte müssen wir geboren werden," d. h. aus dem göttlichen Licht des Wortes, das am Anfang war (vgl. Joh. I, 14; K. 132; vgl. I, 82 f.). Deshalb wird auch letztlich „nur denen, die berufen sind, göttliche Kraft und göttliche Weisheit offenbar, und dieser Beruf hängt von keinem Willen des Fleisches noch eines Mannes, noch vom Geblüte ab — weder von Materie noch Form und Lehrart" (S. 246).

Seine Glaubenslehre hat nun Hamann kräftig nach allen Seiten gegenüber Freunden und Feinden verteidigt. So wehrte er sich mit aller Entschiedenheit gegen ein mystisches und gnostisches Christentum, wie es der französische Theosoph Saint Martin[1]) vertrat, der auf eine unmittelbare schauende Erkenntnis der letzten Dinge Anspruch erhob. Gegenüber ihr machte Hamann geltend, daß für uns alle Erkenntnis Gottes und der göttlichen Geheimnisse immer an sinnliche Vermittlungen, d. h. aber vor allem die Schrift und die einmalige, geschichtliche Offenbarung Gottes gebunden sei; im übrigen hätten wir zu warten „bis zur völligen Aufdeckung und Apokalypse des am Anfange verborgenen und geglaubten Geheimnisses in die Fülle des Schauens von Angesicht zu Angesicht" (VII, 44). Alle intuitive, auf angebliche Gnosis beruhende Gottesgewißheit ist ihm so verhaßt wie die mathematische Gewißheit der Rationalisten.

Lavaters oft geradezu kindisches Drängen auf unmittelbare, unzweideutige, außerordentliche Erfahrung sinnlich-übersinnlicher Art[2]) hat Hamann überlegen zurückgewiesen. Denn er wußte, daß „alle endlichen Geschöpfe nur imstande" sind, „die Wahrheit und das Wesen der Dinge in Gleichnissen zu sehen" (I, 88), d. h. aber, daß alle Gegenstände sinnlicher Erkenntnis bestenfalls an sich zweifelhafte Hinweise sein können auf eine durch sie selber verhüllte transzendente Wirklichkeit, die als solche eben nie unmittelbar erkannt oder geschaut werden kann weder auf sinnliche noch auf übersinnliche Art. Wir haben uns darum — so sagt er ganz eschatologisch — allein auf Gottes Wort zu verlassen und „auf dieses scheinende Licht in der Dunkelheit zu achten, bis der Tag anbreche. Eher ist an keine Gewißheit oder Autopsie zu denken; und Gewißheit hebt den Glauben, wie Gesetz Gnade auf" (Funck 8). Außerordentlich fein und bezeichnend für seine Denkart gibt Hamann gegenüber Lavater diese Erkenntnis mit folgenden Worten wieder: „Ihnen vom Grund meiner Seele zu sagen, ist mein ganzes Christentum (ich mag zu den fetten oder magern Kühen Pharaons gehören) ein Geschmack an Zeichen und an den Elementen des Wassers, des Brots, des Wein. Hier ist Fülle für Hunger und Durst — eine Fülle, die nicht bloß, wie das Gesetz, einen Schatten der zukünftigen Güter hat, sondern *αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων*, insofern selbige durch einen Spiegel im Rätsel dargestellt, gegenwärtig und anschaulich gemacht werden können; denn das *τέλειον* liegt jenseits. Unsere Ein- und Aussichten hier sind Fragmente,

[1]) Vgl. F. Baader Absch. 6, v. a. S. 181 ff.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 74 ff.

Trümmer, Stück- und Flickwerk *τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπιγνώσθην*" (a. a. O. 9).

Völlig ablehnend verhält er sich gegenüber Friedrich Jacobis [1]) Behauptung, um gewisse Gotteserkenntnis — d. h. aber für diesen unmittelbare — zu erlangen, müsse es ein seelisches Vermögen geben, uns da „hinaufzuorganisieren". Einem solchen Unterfangen gegenüber zitiert Hamann Röm. 10, 6 ff.: „Aber die Gerechtigkeit aus dem Glauben spricht also: ‚Sprich nicht in deinem Herzen: Wer will hinauf gen Himmel fahren?' . . . Oder: ‚Wer will hinab in die Tiefe fahren?' . . . Aber was sagt sie? ‚Das Wort ist dir nahe in deinem Munde und in deinem Herzen'. Das ist das Wort vom Glauben, das wir predigen." Dazu bemerkt Hamann weiterhin: „Hinieden ist von keiner Verwandlung noch Verklärung in die göttliche Natur die Rede [2]), sondern von dem alten Worte Wiedergeburt [und die geschieht nicht durch uns]. Kinder sollen wir werden, um in das Himmelreich zu kommen, und dies fällt in kein sterblich Auge, sondern ist da ohne Schau" (S. 51).

In analoger Weise setzt er auch allem pietistisch-methodistischen, krampfhaften Drängen zu anschaulicher Heiligung [3]) Luthers Worte entgegen: „Es ist ein Christ auch wohl sich selbst verborgen, daß er seine Heiligkeit und Tugend nicht siehet, sondern eitel Untugend und Unheiligkeit sieht er an sich. Kurz, unsere Heiligkeit ist im Himmel, da Christus ist, und nicht in der Welt vor den Augen, wie ein Kram auf dem Markte" (III, 256; vgl. IV, 331). Und ganz im selben Sinne erklärt Hamann, daß „die Perle des Christentums ein verborgenes Leben in Gott, eine Wahrheit in Christo dem Mittler und eine Kraft sein müsse, die weder in Worten und Gebräuchen, noch in Dogmen und sichtbaren Werken besteht,

[1]) Vgl. a. a. O. S. 226 f.

[2]) Diese Worte Hamanns richten sich gegen Jacobis Annahme einer offenbar anschaulichen „Verwandlung" des Menschen aus einer ihm eigenen „ursprünglichen Kraft" seiner „besseren unsterblichen Seele" (S. 43 ff). Dieser Auffassung gegenüber betont nun Hamann die ausschließlich göttliche Liebestat zur Wiedergeburt des Menschen, „zur Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes", zu deren Bewerkstelligung „der Abglanz göttlicher Herrlichkeit zur Sünde gemacht wurde" (S. 51 ff.). Hamann weiß aber wohl um das von der östlichen Kirche so sehr betonte — und auf den ganzen Kosmos ausgedehnte — Mysterium der durch Gott auf Grund der Versöhnung der Kreatur mit ihm geschehenden „Verklärung der Menschheit in der Gottheit" (vgl. IV, 330 u. oben), deren Herrlichkeit allerdings erst am Ende der Tage anschaulich offenbar werden wird (vgl. II, 159).

[3]) Ohne allerdings damit der ganzen Schwere des Problems der Ethik ganz gerecht zu werden und etwa die vom Calvinismus unpietistisch gestellte Frage nach der Heiligung dieses Lebens ins Auge zu fassen.

folglich auch nicht nach dialektischem und ethischem Augenmaße geschätzt werden kann" (IV, 285).

Diejenigen welche aber versuchen, auf Grund von Hamanns Lehre von der Genialität aus ihm einen Verkünder der unmittelbaren Offenbarung des Göttlichen im schöpferischen Geiste des Menschen, der Humanität, trotz ihrer Losgelöstheit von Gottes lebendiger schöpferischer Wirklichkeit zu machen, seien daran erinnert, daß Hamann immer wieder mit dem Kohelet betont hat, daß es für die natürliche Erkenntnis des Menschen nichts Neues gebe unter der Sonne, d. h. im Bereiche dieser empirischen Wirklichkeit. So kann er sagen: „Nicht also im Laufe der Natur und im Gesichtskreise unserer Vernunft und jedes vernünftigen Geschöpfes ist etwas Neues anzutreffen; dies muß außer diesem Bezirke stattfinden . . Es ist Gott allein, der Neues hervorbringen, der uns Neues entdecken . . . kann." „Die einzige Neuigkeit, die für die Erde und ihre Bewohner wichtig, allgemein und wirklich neu wäre, ja niemals aufhören würde, neu zu sein", ist „die Offenbarung Gottes im Fleisch und die Predigt seines Königreiches", auf die gerade der Prediger hinweisen wollte (I, 115 ff.) [1]).

Was nun aber die Offenbarung Gottes in der Geschichte und der Natur anbetrifft, so darf auch deren bejahende Behauptung durch Hamann nicht mißverstanden werden. Die immanente Betrachtung beider innerhalb der Grenzen der Humanität führt jedenfalls nicht zur Gotteserkenntnis — im Gegenteil. Die Geschichte — auch die des Christentums, und zwar von Anfang an (vgl. IV, 255) — ist an sich betrachtet für Hamann voller Widersinn und Dunkelheit; und deren Geheimnisse und Hintergründe bleiben für die Vernunft unzugänglich. Hamann nennt darum — durchaus im Einklang mit seiner von uns bereits angeführten Auffassung des Verhältnisses von Geschichte und der in Christus geschehenen göttlichen Offenbarung — „die ganze Historie . . . gleich der Natur ein verdecktes Zeugnis, ein Rätsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe als unserer Vernunft zu pflügen" (II, 19). Wir bedürfen, um sie (Hamann spricht hier von der Geschichte der Schöpfung) verstehen zu können, einer besonderen „Apokalypse" (III, 381 f.). Denn, was das Verständnis des Menschenlebens anbelangt, „entdeckt uns die

[1]) Noch im Jahre 1784 schrieb Hamann an Jacobi mit dem Prediger: „Alles ist eitel! — nichts Neues unter der Sonne! — ist das Ende aller Metaphysik und Weltweisheit, bei der uns nichts übrig bleibt als der Wunsch, die Hoffnung und der Vorgeschmack eines neuen Himmels und einer neuen Erde —" (S. 17). Hier möchte ich nachdrücklich auf die Bearbeitung des Predigers durch W. Vischer (Chr. Kaiser Verlag 1925) aufmerksam machen.

Vernunft nicht mehr, als was Hiob sah — das Unglück unserer Geburt — den Vorzug des Grabes — und die Unnützlichkeit und Unhinlänglichkeit des menschlichen Lebens, weil wir keine Einsichten haben" (I, 96). Für das natürliche Auge bleibt die Geschichte ein trostloses Totenfeld: „Das Feld der Geschichte ist mir immer wie jenes weite Feld vorgekommen, das voller Beine lag, — — und siehe! sie waren sehr verdorret! Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, daß Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe — — Noch ist kein Odem in ihnen — — bis der Prophet zum Winde weissagt, und des Herrn Wort zum Winde spricht — —" (II, 218). Sogar „die Geschichte des Volkes Israel — ja selbst der Jünger unseres Heilandes, ist nichts als die traurige Geschichte des Unglaubens" (St. 42). Erst im Lichte des Wortes Gottes und kraft des Zeugnisses des Heiligen Geistes wird auch die Geschichte zu einer Offenbarung göttlichen Waltens — zu einem gewaltigen Geschehen, in dem sich der Heilsplan Gottes erfüllt, und das in der Erlösungstat Jesu Christi seinen Höhepunkt erreicht. „Die Ankunft unseres Heilandes machte den Mittag der Zeit aus." (I, 79.) Der Sinn der Geschichte ist dieser selber gegenüber durchaus transzendent, und die letzten ewigen Dinge sind ihr gegenüber in jeder Beziehung heterogen.

Jedenfalls lag Hamann nichts ferner als jene geschichtspantheistische Auffassung Herders, der auf Grund der Betrachtung des empirischen Verlaufs der Geschichte allein schon ein die ganze geschichtliche Entwicklung beherrschendes, ihr selber immanentes Ziel feststellen zu können glaubte, das in der Entfaltung allseitigster Humanität sich verwirklichen sollte [1]).

Was von der Geschichte als einer Offenbarung Gottes gesagt ist, gilt erst recht von der Natur. „Für den natürlichen Menschen" bleibt diese bei aller Herrlichkeit (I, 86) und Schönheit (II, 265) durchaus „stumm" und „leblos" (I, 85). „Die Schuld mag aber liegen, woran sie will (außer oder in uns): wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und disiecti membra poëtae zu unserm Gebrauch übrig" (II, 161). Geradezu mit Ingrimm wendet sich Hamann gegen die rationalistische Philosophie, die durch begriffliche Deduktionen den Sinn der Natur zu ergründen und aus solchen Abstraktionen, mit denen sie sie „schindet" (II, 281), sogar Gottes Dasein zu erweisen sucht, ja sich in Theodizeen ergeht, die den Weltschöpfer nur beleidigen können. In Wirklichkeit wird durch eine solche „mordlügnerische Philosophie" die wahre Natur selbst nur „aus dem Wege

[1]) Vgl. F. Baader S. 33 ff.

geräumt" (II, 281). „Ihr macht — so ruft er den Rationalisten zu — die Natur blind, damit sie nämlich eure Wegweiserin sein soll!" (II, 286; vgl. IV, 142 f.). Erst im Lichte der Wortoffenbarung wird auch das Naturgeschehen — gleich der Menschengeschichte — voll von bedeutungsvollen Beziehungen zum göttlichen Walten und zum Symbole einer höheren geistigen Welt. Für den gläubigen Menschen, dem Gottes Geist die Augen öffnet, werden alle Schätze der Natur „nichts als eine Allegorie, ein mythologisch Gemälde himmlischer Systeme — — so wie alle Begebenheiten der weltlichen Geschichte Schattenbilder geheimerer Handlungen und entdeckter Wunder sind; Jer. 32, 20" (I, 139) — werden „Natur und Geschichte, die zwei großen Commentarii des göttlichen Worts, und dieses hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beiden zu eröffnen" (I, 138, 148 u. ö.). Nun wird die Natur aus einem Chaos zum Schöpfungswerke Gottes. Denn „ohne Glauben können wir — so sagt Hamann — selbst die Schöpfung und die Natur nicht verstehen" (I, 121), zu deren Auslegung eben, wie Hamann an Kant schreibt, mehr gehört als Physik (I, 509). „Alles ist Weisheit in deiner Ordnung der Natur, wenn der Geist deines Wortes den unsrigen aufschließt. Alles ist Labyrinth, alles Unordnung, wenn wir selbst sehen wollen" (I, 80). Ja, im Lichte der Offenbarung Gottes durch seine Entäußerung in Jesus Christus, im Lichte des Erlösungsglaubens, erhält nun auch die Schöpfung (die nach Hamanns eigenen Aussagen mit der Erlösung zusammenzuhalten ist [1])) den tiefsten Sinn; sie wird selber zu einer Tat der liebenden Herablassung und „der höchsten Demut" Gottes (II, 207): „wie hat sich Gott der Vater gedemütigt, da er einen Erdenkloß nicht nur bildete, sondern auch durch seinen Odem beseelte!" (I, 85 f.; vgl. II, 300). Durch den Glauben werden wir aber auch instand gesetzt, in der Natur das Seufzen der Kreatur nach Erlösung aus ihrer Gebundenheit, die sie mit den Menschen gemein hat, und der sie nur mit und durch diesen ledig werden kann, wirklich zu vernehmen. Hamann sagt darüber im Anschluß an Röm. 8 und zugleich mit einer scharfen Wendung gegen die Rationalisten die treffenden Worte: „Wider ihren Willen — aber auf Hoffnung unterworfen, seufzet sie [jede Kreatur] unter dem Dienst oder über die Eitelkeit [mit der sie gerade unter dem falschen Götzendienst einer vernunfttollen Naturbetrachtung bedacht wird]; sie tut ihr bestes, eurer Tyrannei zu entwischen, und sehnt sich unter den brünstigen Umarmungen nach derjenigen Freiheit, womit die Tiere

[1]) Der Poet (2. Kor. 4, 6) am Anfange der Tage ist derselbe mit dem Dieb (Offenb. 76, 15) am „Ende der Tage" (II, 282).

Adam huldigten, da Gott sie zu den Menschen brachte, daß er sähe, wie er sie nennte; denn wie der Mensch sie nennen würde, so sollten sie heißen" (II, 282). — „Denn die ganze Schöpfung nimmt an unsern Grimmen und Wehen Anteil, weil ihre Erlösung von der Leibeigenschaft der Eitelkeit . . . weil, sag ich, diese Erlösung der ganzen sichtbaren Natur von ihren Windeln und Fesseln auf der Offenbarung des Christentums beruht" (VI, 20 f.).

Wenn nun Hamann dazu übergeht, an einzelnen Stellen seiner Schriften alle Erfahrung schlechthin als Offenbarung zu bezeichnen, so will er damit entweder noch ganz farblos die Gegebenheit aller Erkenntnis behaupten oder aber, sofern tatsächlich Erfahrung auf göttlicher Offenbarung beruht, dartun, daß alle erfahrene Wirklichkeit — Natur und Geschichte — im Lichte des Wortes Gottes — und nur dann — also nur für den an Gottes Wort Glaubenden und von seinem Geist erfüllten notwendigerweise in Beziehung zum göttlichen Willen, zu dessen Gericht und Heilplane, zu setzen seien. Auf solchen Erwägungen ruht auch der starke und innige Vorsehungsglaube Hamanns. Es ist jedenfalls ein Mißverständnis, wenn man schon Hamann die Säkularisierung und Humanisierung des biblischen Offenbarungsbegriffes zuschiebt. Das hat allerdings in ausgiebigem Maße sein Schüler Herder getan — und, wohlverstanden, nicht ohne von Hamann gerade darin mißbilligt zu werden (vgl. VII, 149).

Wenn aber Hamann einmal, die Begriffe der Rationalisten ironisch aufnehmend, erklärt, der Glaube gehöre „zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntniskräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele", und zugleich den Rationalisten vorwirft, sie verleugneten solchen Glauben, indem sie „eine wirkliche, in jedem Verstand allgemeine, der geheimen[1]) Geschichte und Natur des menschlichen Geschlechts völlig entsprechende Religion verwerfen" und „wie Adam" zugleich „die natürliche Schande ihrer Lieblingssünde decken" (IV, 326 f.), so will Hamann damit nicht doch einem allgemeinen natürlichen Religionsbegriff, sei es auch irrationaler Art, das Wort reden, der für uns gegebene, anschauliche Voraussetzung aller konkreten Religion wäre, sondern betonen, daß die Ohnmacht der Vernunft, die die Erinnerung an ihren göttlichen Ursprung verloren hat (vgl. IV, 142), und deren natürliche Religion jetzt im Unglauben besteht, für den darum Wissenden zum Hinweis wird auf eine ursprüngliche, aber verloren gegangene Religion, die im Glauben an die unmittelbare Offenbarung der Wahrheit besteht,

[1]) Von mir gesperrt.

die aller Vernunft vorausgeht, und deren Grund, wie Hamann sagt, „in unserer ganzen Existenz liegt und außer der Sphäre unserer Erkenntniskräfte, welche alle zusammengenommen, den gefälligsten und abstraktesten modum unserer Existenz ausmachen“ (IV, 328 f.). Dieser verlorene Grund der Religion des Geistes und der Wahrheit im Menschen ist das verborgene Geheimnis der wahren Existenz des Menschen. (Man denke an dessen ursprüngliche Ebenbildlichkeit zu Gott.) Sie wartet auf ihre Erweckung, welche unsichtbar erfolgt auf den Anruf Gottes durch das Wort hin und im Glauben an Jesus Christus; ja, sie wartet weiterhin auf ihre Auferstehung und auf ihre einmalige herrliche Apokalypse. Es bleibt dabei, der Grund des Glaubens liegt, wie Hamann von sich selber sagt, außer uns, im Evangelium von dem „Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen getan und geleistet“ (VII, 58), im Worte Gottes, dessen Geist allein den Glauben in uns erweckt und in keinerlei immanenter Selbsterkenntnis, Geschichts- oder Naturerkenntnis.

Gegenüber allen Versuchen, einen allgemeinen Religionsbegriff auf Grund eines transzendentalen oder psychologischen a priori oder auf Grund der allgemeinen Geschichte zu konstruieren, hätte Hamann dieselbe Abneigung gehabt wie gegenüber der natürlichen Religion der Aufklärung, die für ihn identisch mit Unglaube war. Irgendwelche Lokalisierungen des Glaubensvermögens in irgendeiner besonderen Provinz des Gemüts oder auch deren Quellpunkt, wie dies gerade Schleiermacher versucht hat, lenkt ja nur von der entscheidenden Erkenntnis ab, die Hamann alles bedeutete, daß nämlich wahrer Glaube in jedem Falle geschenkt ist. Während Schleiermacher vom allgemeinen Religionsbegriff und den allgemeinsten Voraussetzungen und zweifelhaften Unter- und Hintergründen des menschlichen Bewußtseins aus das Wesen des christlichen Glaubens als höchste Entfaltung solchen religiösen Bewußtseins erfassen will, sucht gerade Hamann mit Luther in echt reformatorischem Geist von oben her — aus der Erkenntnis des Wortes Gottes — in die Finsternis gerade dieses menschlichen und religiösen Allgemeinbewußtseins, als der höchsten Steigerung menschlicher Subjektivität, das göttliche, erlösende Licht des Logos hineinleuchten zu lassen. Es ist jedenfalls völlig verfehlt, Hamann, wie das — allerdings am Anfang dieses Jahrhunderts — H. Stephan tat [1]), zu einem Vorläufer Schleiermachers zu machen und seine Gedanken im Sinne Schleier-

[1]) „Hamanns Christentum u. Theologie“ in Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 12 Jg. 1902, S. 345 ff.

machers zu psychologisieren und zu historisieren (vgl. a. a. O. z. B. S. 373), ja in modern-liberalem Verstande von seinem angeblich undogmatischen Christentum zu sprechen. Die in Hamanns Persönlichkeit vorhandene coincidentia oppositorum — daß ein solcher großer Psychiker im Fleisch zugleich ein so großer Glaubenstheologe im Geiste sein konnte und gerade damit dem Menschen gab, was des Menschen ist, Gott aber was Gottes ist, ist hier in keiner Weise genügend gewürdigt worden. Ja, wir können ruhig sagen, nichts ist geeigneter, Hamanns Theologie zu charakterisieren, als gerade ihr Gegensatz zu Schleiermacher. Nirgends ist bei Hamann die Religion etwa zur Seele der Kultur geworden, und nichts lag ihm ferner als eine christlich verbrämte Kulturethik. Der Glaube an Christus und seine Segnungen bedeuten ihm unendlich viel mehr und sind allem empirisch-zeitlichen Geschehen gegenüber wesensverschieden. Der fortschreitende Prozeß des autonomen menschlichen Geisteslebens in humanistischer Selbstgenügsamkeit hat für Hamann nichts zu tun mit der Erlösung, die gerade im Tode des alten Menschen ihren Anfang nimmt und in Auferstehung und Verklärung ihr Ziel erreicht.

Es ist das Tragische an Hamanns Autorschaft, daß das Tiefste und Beste, das er zu sagen hatte, ihm von niemandem abgenommen wurde, auch von seinen nächsten Freunden nicht. Er hat keinen gefunden, der seine theologisch bedeutsamen Gedanken in seinem Geiste weitergeführt und für die Nachwelt fruchtbar gemacht hätte. Daran ist er insofern selber schuld, als er unfähig war oder auch nicht willens, seine Gedanken so zu formen und darzustellen, daß sie genügend verständlich waren. Sein in Dunkel gehülltes Licht mußte verbleichen neben den ganz andersartigen Leistungen Herders, Kants und deren romantischen und idealistischen Nachfolgern, die alle gerade das Anliegen nicht zu wahren imstande waren, das das ganze Lebenswerk Hamanns beherrscht — die Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

Frieden stiften!

Eine theologische Erwiderung auf den Artikel Rudolf Strothmanns

Von

Heinrich Frick

Es sind nicht in erster Linie missionsfreundliche Regungen, die mich zu dieser Erwiderung treiben. Soweit die deutsche evangelische Missionsarbeit durch den Strothmannschen Artikel zur Rede gestellt ist, wird eine Antwort aus berufenem Munde gegeben werden [1]). Hier will ich mich nur an einige theologische Fragen halten. Nicht der Artikel für sich — ich habe ihn bereits vor der Drucklegung lesen können —, sondern die möglichen Kombinationen dieses Artikels mit dem Gedankenkreis dieses Blattes sind es eigentlich, was mich zu diesen Zeilen nötigt.

Es wäre ja vieles zu sagen. So schon über eine eigentümliche Methode, gegen die sich zu wehren ein ebenso zeitraubendes als nutzloses Geschäft ist. Aber den Missionsfreund, der etwa das International Review of Missions zu lesen pflegt, berührt es doch seltsam, wenn ihm wiederholt Fremdreligionen in besonders günstiger Beleuchtung gezeigt und dabei zugleich tadelnde Worte an eine Adresse gerichtet werden, unter der jedenfalls die führenden Missionsleute nicht gemeint sein können. (Z. B. S. 431 „reichlich bequem gemachte Abwehr . . .“; man vergleiche damit im Int. Rev. of Miss. Okt. 1926, 704 ff.: Social Service in Japanese Buddhism!) Doch verzichte ich darauf, dieses langwierige Verfahren durchzuführen. Ich stelle statt dessen nur ein paar allgemeine Betrachtungen an, zunächst eine ethische.

1.

Der Verfasser selbst ladet zu solchen Ausführungen ausdrücklich ein. Er fragt: „Ahnt man den tieferen ethischen Grund der jetzigen Schwierigkeiten auf den Missionsfeldern?“ (430) Aus dem Zusammenhang an der betr. Stelle läßt sich eine sehr scharfe Antwort herauslesen. Aber ich beginne lieber mit ganz Positivem. Eine gewisse „Achtung“ vor dem durch den Willen zur Zusammenarbeit in der Mission bereits Erreichten bekennt der Verfasser selbst (442). Er schränkt diese An-

[1]) Wie ich höre wird Herr Missionsdirektor D. S. Knak-Berlin dazu das Wort ergreifen.

erkennung war sehr stark ein, doch gibt er dem positiven Willen, der ihn dabei leitet, Ausdruck. So vor allem an einer Stelle (437), wo es heißt:

„Es wird der deutschen Mission hoch anzurechnen bleiben, daß sie es ablehnte, sich Bewegungsfreiheit für religiöse Arbeit zu verschaffen durch Benutzung eines ihr günstigen Umschwungs in der politischen Berechnung der gegnerischen Mission, sondern daß sie auf deren christliche Selbstbesinnung wartete. Diese werde keineswegs geleugnet. Ihre Beurteilung steht aber dem Fremden nicht zu. Angesichts jedoch der einzigartigen entscheidenden Bedeutung eines Missionsfriedens für die Verwirklichung des Gesamtprotestantismus darf der bleibende Ernst des Geschehenen nicht vergessen werden über eine Freude, die sie im Erreichten täuscht. Darum erinnere man sich stets auch der außer-religiösen Gründe, die zwangsläufig zum Frieden drängten, und untersuche ferner die wirkliche Reichweite dieses Friedens."

Es wäre töricht jemandem das Recht zu solchen Warnungen abzusprechen, wenn ihn sein Gewissen dazu treibt. Aber ob die subjektive Berechtigung auch nach außen hin zu objektivem Recht und dadurch dann zu den erstrebten Wirkungen führt, das hängt von der Durchführung des angedeuteten Arbeitsprogrammes ab. Nun muß leider das Strothmannsche Verfahren, „den tieferen ethischen Grund" aufzudecken, schwere ethische Bedenken wecken. Formal sowohl, als auch inhaltlich!

Die Form der Untersuchung ist ein dialektisches Verfahren. Alle kommen dabei gut weg, die Katholiken besonders, aber nicht minder der Islam und wer sonst noch genannt wird, — nur nicht die evangelische Mission. Kein Wunder mehr, sobald man den Mechanismus der Urteilsbildung durchschaut!

Es ist wahr: dem Katholizismus wie dem Protestantismus hat die Zwietracht der Kriegs- und Vorkriegsjahre schwere Wunden geschlagen. In beiden Lagern hat der Wille zur Einheit gerungen mit der Dämonie des Nationalismus. In beiden Lagern hat bald diese, bald jene Strömung gesiegt, und je nach dem Stand der Ereignisse war das Bild heute heller, morgen dunkler. Jeder ruhige Beobachter weiß das und wird mit Schärfe — aber auch mit dem Gefühl allgemeiner Solidarität in der Sünde! — die zahlreichen Fälle von Selbstsucht und Gehässigkeit verurteilen.

Der Verfasser gibt diesem bekannten Bilde jedoch eine ganz neue Wendung: auf *katholischer* Seite ist das gute Verhalten die Regel, das schlechte die Ausnahme; auf *evangelischer* Seite ist das Schlechte sozusagen offiziell, das Gute beschränkt auf Ausnahmen!

Man lese nacheinander S. 425 „Offiziell kam . . .“ (sowie zahlreiche zerstreute Lobsprüche auf die katholische Mission). Die Regel!

S. 426 f. „Freilich lagen Versuchungen auch bei Katholiken vor . . . das Werk nachgeordneter fehlbarer Instanzen.“ Die Ausnahme!

Hingegen:

S. 423. Wo eine Zeitlang davon geredet wird, was „man“ getan hat, und wo es schließlich heißt: „Das waren nicht einzelne Fanatiker; es geschah von der protestantischen Mission höchst offiziell.“ Also die offizielle Regel!

S. 430. „Wohl besetzte . . . Mancher . . . An einzelnen Stellen . . .“ Die Ausnahmen!

Es ist aller Ehren wert, wenn ein Protestant um der Wahrheit willen der katholischen Seite, wo sie es verdient, den Vorzug gibt. Und wir müßten in unserem Falle dankbar dafür sein, an konkreten Beispielen lernen zu können, wie man es machen soll. Wenn nur das Bild wahr wäre! Aber es bedarf nicht großer Überlegungen, um zu sehen, wie wenig die säuberliche Verteilung von Licht und Schatten in der Strothmannschen Zeichnung mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Die Tatsachen selbst werden ja an anderer Stelle vermerkt werden. (Ich möchte wenigstens das böse Verdikt über Oldham zurückweisen, der ein „ganz geschäftskluges Bemühen“ [435] an den Tag lege. Wer Herrn Oldham kennt, kann *diese* Art von Charakteristik eines um die deutsche Mission verdienten vorbildlichen Mannes nur bedauern.) Ich beschränke mich auf den Nachweis der *grundsätzlichen* Verkehrtheit der Strothmannschen Argumentation.

Er mißt mit *zweierlei Maß*, genauer: *er legt an protestantische Missionsarbeit einen falschen (katholischen) Maßstab an*. An den Protestanten tadelt er eine Einigungsaktion (etwa den Internationalen Missionsrat), solange nicht alle *Gesinnungsmomente* ins Reine gebracht sind, wozu nicht nur das Verhältnis der nationalen Missionsgruppen untereinander, sondern vor allem ihre Beziehung zu den anbefohlenen Zöglingen gehört. Als Vorbild hält er ihnen das Beispiel der katholischen Mission vor Augen, wo der Apparat fast reibungslos umgestellt worden sei. Die Congregatio de propaganda fide kommandiert einfach auf die durch die Vertreibung der Deutschen verwaisten Stationen französische, belgische und sonstige alliierte Missionsleute. Damit ist der Fall erledigt. Und wenn obendrein dann noch der eine und andere dieser nachrückenden Patres ein paar freundliche Worte für die vertriebenen Deutschen findet, dann ist alles in schönster christlicher Ordnung. (Wobei die Frage offen bleibt, wie weit die Missions-

arbeiter selbst das in Ordnung finden. Sie gehorchen natürlich der Weisung von oben, und gute Disziplin verhütet, daß allzuviel von inneren Reibungen an das Licht der Öffentlichkeit kommt, während wir diese vor offenem Forum zu verhandeln pflegen. Es wäre naiv, daraus den Schluß zu ziehen, im katholischen Lager gäbe es weniger interne Gegensätze als bei uns. So hat es denjenigen französischen Missionaren, die aus Japan weggeschickt wurden, um deutsche Katholiken in ihre Arbeit nachrücken zu lassen, offensichtlich wenig Vergnügen gemacht, gehorchen zu müssen!)

Aber wenden wir einmal auf die Vorgänge im katholischen Lager denjenigen Maßstab an, den der Verfasser an die protestantischen Missionen anlegt. Wo bleibt denn auf katholischer Seite die Rücksicht auf die anbefohlenen Zöglinge? Gewiß, sie fehlt nicht, aber sie tritt zurück hinter dem Interesse an der Aufrechterhaltung des kirchlichen Organismus. Das ist hier Nummer eins (und von katholischem Standpunkt aus auch mit Recht, weshalb man mit Werturteilen zurückhalten soll). Darum hat dann die Frage der Rückkehr auf die alten Gebiete gar nicht die Bedeutung, die sie bei uns haben muß. Daß auf unserer Seite so leidenschaftlich gestritten wird um die Rückkehr der Vertriebenen auf die ehemaligen Arbeitsfelder, liegt doch zuletzt an dem protestantischen Prinzip, daß nicht irgendwelche kirchlichen Erwägungen, sondern die Interessen der Zöglinge Nummer eins sein müssen, und daß deshalb aus pädagogischen, psychologischen, soziologischen, vor allem jedoch aus ethischen Prinzipien die einmal begonnene Arbeit von derselben und keiner anderen Gruppe zu Ende geführt werden muß. Ich sage nicht, daß die Congregatio de propaganda fide das nicht auch wünschte. Aber im Falle der Krisis ist für sie dieser Gesichtspunkt nicht der ausschlaggebende, sondern einfach der schlicht katholische Gedanke, daß „die Kirche" bleiben muß, sei sie durch deutsche oder sei sie durch französische Priester vertreten. Diesen Kirchenbegriff haben wir nicht nur nicht, wir wollen ihn auch nicht, weil wir ihn gewissenshalber nicht wollen dürfen. Indem Herr Strothmann den Internationalen Missionsrat auf eine Vergleichsebene mit der Congregatio rückt, schiebt er uns eine Absicht unter, die wir nicht haben, weil wir sie nicht haben dürfen, die Absicht nämlich, ein dem katholischen Zentralismus analoges protestantisches Kircheninstitut zu schaffen. Da jedoch der Int. Missionsrat ein religionssoziologisch völlig anderes Gebilde als die römische Congregatio darstellt, so ist es kein Wunder, daß der evangelische Missionsrat schlecht

abschneidet, wenn man ihn auf eine Vergleichsebene mit der katholischen Propagandazentrale drängt.

So wird hier summum jus summa injuria. Wer den „tieferen ethischen Grund" des Verhaltens der protestantischen Missionen sucht, kommt an der Frage nicht vorbei, *ob die von dem Verfasser empfohlene, formal so handliche katholische Scheidung zwischen „unfehlbarer" offizieller Verwaltungsspitze und fehlbaren „untergeordneten Organen" für ein evangelisches Gewissen überhaupt den Weg zur Lösung der Frage weisen kann?!* Darauf sagen wir: Nein! Denn das ist *gerade nicht* der „heroische, der eigentlich protestantische" Weg (443). Der läuft nicht auf den glatten Bahnen kluger Verwaltungsmaßnahmen, sondern durch das unwegsame Gelände der *Gesinnungsbildung*. Damit kommen wir über die formale Betrachtung hinaus zur Erörterung des Inhaltes missionarischer Ethik.

2.

„Dann wäre der Anschluß der Ausgestoßenen ein wahrer Friedensschluß, wenn der Internationale Missionsrat die Garantie böte, daß jenes peinliche innermissionarische Problem für alle Zukunft erledigt wäre" (441). Ebenda: „Würde der Internationale Missionsrat die zuverlässig garantierte Versicherung abgeben, daß in Zukunft Besitzschwierigkeiten in ähnlich vornehmer Weise wie von der Congregatio de propaganda fide geregelt werden?"

Diese in die *Zukunft* gerichteten Fragen enthalten dasselbe ethische Prinzip, wie die von dem Verfasser mit Bezug auf die *Vergangenheit* angestellten Betrachtungen, die in der Frage (439) gipfeln: „Wer urteilte denn nun über den Charakter der alliierten und assoziierten Missionen und über dortige Ausnahmen?"

Es ist das Prinzip der behördlichen Indemnität mit dem als selbstverständlich vorausgesetzten Anspruch auf autoritäre Unfehlbarkeit. Das Roma locuta causa finita wird auf den Internationalen Missionsrat übertragen. Daß dabei bereits die voraufgegangenen einzelnen Akte ganz anderer Natur waren, gehört zur Berichtigung des Tatsachenbildes, die ich hier absichtlich unterlasse, weil sie anderswo gegeben wird. Immerhin ist es doch wichtig, zu wissen, daß ein Mann wie Ogilvie, dessen von Herrn Strothmann immer wieder angeführte antideutsche Äußerung auf eigene Verantwortlichkeit, nicht aber als „offizielle" Kundgebung des Internationalen Missionsrates laut wurde, aus dem Amt geschieden ist, daß in erstaunlich kurzer Zeit die

„offiziellen" Vertreter der internationalen Missionsarbeit allen etwaigen Nachwirkungen der Kriegspsychose entgegentraten, daß von Herrn Oldham und anderen hervorragenden Missionsleuten des ehemals feindlichen Auslandes große äußere Dienste, und was mehr sagen will, intime brüderliche Gesinnungsäußerungen den deutschen Missionskreisen erwiesen worden sind. Doch überlassen wir die Erörterung der Tatsachen einem anderen. Legen wir auch nicht den Hauptton auf die formale Unhaltbarkeit der Strothmannschen Argumentation. Es ist ja klar, daß nur unter der zu Unrecht gemachten Voraussetzung, es handle sich in den strittigen Fällen um „offizielle" Kundgebungen, die darauf gegründeten Forderungen an den jetzigen Missionsrat erhoben werden können. Beschränken wir uns vielmehr auf das Prinzip, mit dem der Verfasser arbeitet!

Es ist falsch, weil in Wirklichkeit der Internationale Missionsrat auf der Basis allgemeiner Gesinnungssolidarität, also sowohl freiwilliger Bindung als auch gewissensmäßiger Mitverantwortlichkeit beruht. Die Mitglieder des Rates begeben sich nicht ihrer Nationalität, um eine „neutrale" Oberbehörde à la Congregatio zu bilden. Die Internationalität von Protestanten kann nicht quantitativ die nationale Gesinnung durch ein höheres Maß „neutraler" Kirchlichkeit überbieten. Der Amerikaner bleibt Amerikaner, der Deutsche bleibt Deutscher. Gerade der von Herrn Strothmann mehrfach zitierte Direktor Axenfeld hat von diesem protestantischen Prinzip nicht am wenigsten Gebrauch gemacht! Infolgedessen kann gar nicht der Deutsche gegen den Engländer an den neutralen Dritten appellieren. Das wäre katholische Abbiegung und Milderung der Not, ein Abschieben des Gewissenskonfliktes in kirchliche Verwaltungsklugheit. Vielmehr muß protestantischerseits die Neutralität oder Übernationalität in persönlich erkämpfter und immer neu herzustellender Gesinnungsgemeinschaft verwirklicht werden. Ist schon einmal der furchtbare Zweikampf zwischen Cäsar und Christus zu führen, dann kann nicht organisatorisch eine Provinz isoliert und neutral gehalten werden. Nur indem bis in alle Konsequenzen hinein (selbst bis zum Zerbrechen des Missionsrates) jeder seinem Gewissen folgt, bleibt man auf dem „heroischen, dem eigentlich protestantischen" Weg. Und wenn dann nach dem Verebben der Kriegspsychose die brüderlichen Kräfte wieder aufsteigen, ist es nur folgerichtig, was Herr Strothmann sehr zu Unrecht dem Heroismus entgegenstellt: „das Hintasten zu festen Grundsätzen unter steter Erinnerung an das Geschehene" (444). Nur im persönlichen Gewissen begründete Gesinnungsbildung kann die Basis protestan-

tischer Internationalität sein. Das nenne ich Gesinnungssolidarität.

Nach rückwärts gewendet bedeutet diese Einstellung gemeinsame Buße. Denn nicht auf diese und jene Einzelsünden, am wenigsten die von anderen begangenen, kann sich protestantische Besinnung richten. Sie muß in Solidarität echter Buße gemeinsame Schuld bekennen und darum vor allem die Selbstkritik, dazu dann alsbald die hohe christliche Kunst der Vergebung üben, soweit die Erinnerung zurückwandert.

Nach vorwärts aber äußert sich diese Gesinnungssolidarität niemals in der Forderung „garantierter" Nimmerwiederkehr früher begangener Fehler. Denn ehrlicherweise — weil es um Sünde geht — kann überhaupt kein Mensch eine solche Garantie geben, am allerwenigsten sie von anderen verlangen. Meint man jedoch nicht die „Sünde", sondern bloß eine möglicherweise sich wiederholende Entgleisung einzelner Personen oder Gruppen, so kann die Forderung ebensowenig aufrechterhalten werden. Ist doch mit dem wohlerwogenen Eintritt deutscher Mitglieder in den Rat das abgerissene Band der Freundschaft wieder angeknüpft worden und damit öffentlich bekundet, daß die persönliche Gesinnungsprüfung und Willensbildung bis zu ehrlichem gegenseitigem Vertrauen wieder gelungen ist! Anderes kann billigerweise nicht gefordert werden. Es ist dies, was protestantische Solidarität über die Zukunft als Motto zu setzen wagt, aber auch wagen muß: Vertrauen! Ein „garantierter" Friede wäre gerade kein protestantischer. Und einen Friedens-Schluß kann es für uns überhaupt nicht geben, sondern nur fortgesetzt tiefere Bereitschaft zum Frieden, also immerwährende Friedens-Stiftung, die mehr ist als ein Abschließen erledigter Akten, weil sie an die jederzeit neu anhebende versöhnende und schöpferische Kraft heiligen Geistes glaubt. Im Glauben an die Verheißung Mth. 5_9, nicht im Recht-Haben-Wollen, sondern im Recht-Tun-Wollen also, und deshalb im erbetenen und geschenkten, nicht im ertrotzten und „garantierten" Friedensgeiste hat die deutsche evangelische Mission Schritt für Schritt die zertrümmerte Einheit wieder hergestellt sehen dürfen.

3.

Damit komme ich zu einem letzten, dogmatischen Gedankengang. Der Verfasser hat auch diesen selbst angeregt. Er zieht am Schluß seines Artikels eine Verbindungslinie zwischen der von ihm geübten Kritik und der theologischen Haltung des Blattes „Zwischen den Zeiten". Schreibt er doch (443 f.): „Der Rückblick auf das letzte

Jahrzehnt entdeckt, soweit es sich um wahre Mission handelt, nur verpaßte Gelegenheiten. Daß sie sich nicht um den einzigen Segen bringen, der alle Niederlagen mehr als gut machen könnte! Es gibt einen zwiefachen Weg im Religiösen. Der eine ist der heroische, der eigentlich protestantische des Bruchs mit der Vergangenheit und des Durchbruchs zum Neuen. Die Mission scheint diesen Weg nicht gehen zu wollen. Es bleibt ihr das Hintasten zu festen ethischen Grundsätzen unter steter Erinnerung an das Geschehene." Dadurch, daß er ein Fragezeichen zur Überschrift macht und mit einem Fragezeichen endet, schließt er sich auch formal dem Verfahren dialektischer Theologie an.

Er tut es in Wahrheit *nur* formal, denn inhaltlich hat seine Kritik nichts zu tun mit der „Theologie der Krisis". Er fragt ja nur zum Schein! Seine Antwort kommt unmißverständlich zwischen und in den Zeilen heraus. Sie heißt: .... „soweit es sich um wahre Mission handelt, nur verpaßte Gelegenheiten" (443), eine Sache, die man „aus Religion und Christentum ablehnen" mußte (434).

Das ist — trotz Berufung auf „die große Zeitkrisis" (434) — keine mit der „Theologie der Krisis" vereinbare Thesenreihe, sondern ganz einfach ein Verdammungsurteil, dessen Unrecht durch die Entschiedenheit, mit der es auftritt, nicht verhüllt werden kann. Er ist das Ergebnis des eingangs kritisierten Verfahrens. *Aber debattierende Dialektik ist nicht theologische Dialektik.* Und der *echte* Bußruf gipfelt nicht im Verdammungsspruch, sondern in der Botschaft von Sünde *und Gnade*, Buße *und Glaube*. Nicht mit dem Fragezeichen, sondern mit dem Ausrufungszeichen schließt christliche Theologie. Der Anspruch Gottes richtet *und rettet* in einem.

Nach dem Strothmannschen Rezept wäre es ein leichtes, die sämtlichen Arbeitszweige praktischen Christentums und die ganze Kirche und das ganze Christentum dazu des Abfalls zu überführen. Aber dann? Dann fängt die Hauptsache erst an: die aus der *Solidarität von Schuld und Liebe* hervorgehende Umkehr und das Wagnis des Neuanfangs. Zur *Hoffnung* ruft Christus auf. Aber darüber schweigt der Verfasser sich aus. Er steht draußen und redet hinein. Der Protestant sollte jedoch wissen, daß er kein Urteil fällen darf, er stehe denn *drinnen* und treffe sich immer selbst mit. Hätte der Verfasser so geurteilt, so konnte er, was er sagen wollte, auch sagen, aber er hätte es *so* sagen können, daß man hätte *hören* müssen.

Und wie willig sind heutzutage gerade die Missionskreise, aufzuhorchen und umzulernen! Ich treffe mit vielen kirchlichen Kreisen hin

und her zusammen. Ich kenne keine, die so aufgeschlossen, so bereit zum Umlernen, so willig zum Hören des „Wortes" wären, als unsere führenden Missionsleute. Wer die wirklichen Erschütterungen auf den Missionsfeldern draußen studiert, dem kommt es begreiflicherweise kleinlich vor, zu Hause um deutsches und alliiertes Missionswesen zu zanken. Er empfindet schwer den Fluch des Nationalismus, der seit 1914, und nicht erst seit damals, auf der modernen Mission liegt. Diesen Fluch wendet man nicht ab dadurch, daß man denen, die den Willen zu übernationaler christlicher Bruderschaft aufbringen, ihre dornenvolle Arbeit vergällt, sondern indem man den Mut hat, die menschlichen Fragezeichen durchzustreichen und an Gott zu glauben. Friedensschluß in der evangelischen Mission? Nein! Aber Mth. 5_9: „Selig sind die Friedensstifter; denn sie sollen Söhne Gottes heißen."

Internationaler Missionsrat und evangelische Ökumenizität

Zur Antwort von Heinrich Frick

von

Rudolf Strothmann

1. In ethischer Hinsicht findet Heinrich Frick bei der sorgenden Frage: Friedensschluß in der evangelischen Mission? mit „zweierlei Maß" gemessen. Wer unsere Missionare anerkennt als die „Boten des Protestantismus, der vor allen anderen Religionen den rückhaltslosen Durchblick bis in das tiefste Menschliche wagt" (S. 444), sollte des Mißverständnisses auf unprotestantische Gesinnung überhoben bleiben, wenn ein quälendes Erlebnis in der protestantischen Christenheit ihn zwingt, Menschlichkeiten ungeschminkt hinzustellen. Selbst wenn konfessionelle Rücksicht mahnen könnte, interne Dinge ohne Seitenblick zu betrachten, so liegt doch schon im Begriffe der Mission die Beziehung beschlossen, und im Wettbewerb mit den fremden Religionen steht die evangelische Mission draußen vor Andersgläubigen, und zwar nach evangelischer Auffassung als die Vertreterin höchster Form des Christentums. Wer aber hoch steht, ist exponiert; zudem wirkt in fremden Augen schon die freie Mannigfaltigkeit unserer Denominationen leicht als Gegensätzlichkeit. Sollte

es da „schwere ethische Bedenken wecken", wenn wir nach evangelisch-missionarischem Vorbild (S. 436) zur Betonung dessen, was uns not tut, auf die Geschlossenheit der Fremden hinweisen? Und das Beispiel der beiden Iringa erledigt sich nicht dadurch, daß man den Brief des apostolischen Präfekten, auch wenn dieser katholisch ist, als „ein paar freundliche Worte" obenhin abtut. Und was soll die Bemerkung, daß der Islam bei unserm „dialektischen" Verfahren gut weg komme? Der führende protestantische Muhammedanermissionar S. Zwemer stellt eben jetzt zu Beginn seines Aufsatzes Present-day Journalism in the World of Islam die muhammedanische Presse dar als einen „Beweis für die Einheit und Solidarität des Islam" (in der Sammlung des doch keinerlei proislamischer Neigungen verdächtigen Vorsitzenden des Internationalen Missionsrates J. Mott, The Moslem World of to-day, London 1926, S. 123). Nur diese Frage des Zusammenhaltes stand zur Debatte, keine sonstige Bewertung. Und sollte man auch drüben ähnliche Vorgänge aufdecken, dies socios habuisse malorum wäre für uns kein Trost, und ein entlastender Hinweis darauf könnte die Aufmerksamkeit von dem tragischen Ernst des trotz Fricks Ankündigung nicht berichteten düsteren Tatsachenbildes ebenso abziehen wie

2. die Überführung auf das partei t h e o l o g i s c h e Gebiet. Frick untersucht mein Verhältnis zur Theologie der Krisis. Es ist unnötig. Meine Worte sind der Sorgenausdruck eines schlichten Evangelischen, der inneren theologischen Gegensätzen fern zu bleiben wünscht. Freilich sagt Verfasser, es handele sich „nur formal" um Theologie der Krisis, um dann aus meinem Aufsatz „ganz einfach ein Verdammungsurteil" zu machen. Er liest es „zwischen und in den Zeilen heraus" und läßt die Dinge selbst in irrende Debatte abgleiten. Auf S. 434 wird zum Satze, daß man die Mission „aus Religion und Christentum ablehnen" mußte, vergessen, daß es die Exegese eines missionarischen Urteils ist, obwohl das ausdrücklich als übernommen („wir nehmen das auf") bezeichnet ist. Und auf S. 443 hatte ich von „nur verpaßten Gelegenheiten" gesprochen. Mag das „nur" scharf gefaßt sein, aber die wirklichen Gelegenheiten zur Bewährung waren doch damals unter der Heimsuchung des Krieges. Was so hart wirkt, sind die Selbsturteile der Missionare, die ich nicht ändern darf. Schade, daß der Verfasser das Bemühen nicht sah, hinter diesen Stoff zurückzutreten („nicht uns Anlaß zum Urteil" 443; vgl. 435 unten; 437 oben; 442, Anm. 5). „Mit Schärfe verurteilt" werden die zahlreiche Fälle dagegen von Frick selber, „aber auch mit dem Gefühl allgemeiner Solidarität in der Sünde". Ich

stelle mich gern mit unter seinen Bußruf, ohne diesen als der Fernerstehende selbst, und dann natürlich an uns alle, ergehen zu lassen. Und gerade an dieser nüchternen Hinstellung der Tatsachen unter Verzicht auf das religiöse Pathos, nimmt die Entgegnung Anstoß. Aber z. B. das jüngste Jahrbuch der vereinigten deutschen Missionskonferenzen beginnt: „Mit Lüge, List und Gewalt haben uns unsere Feinde nach dem Weltkrieg unsere Kolonien genommen." Das wird dann noch deutlich ausgeführt und unterstrichen. Gerade das Einzige, was den Besiegten Hoffnung läßt, wird viel schärfer kritisiert als von uns (S. 435) jene Halbheit, welche in Versailles der Mission die äußere Zukunftsmöglichkeit nicht ganz verbaute; heißt es doch: „Dann haben sie mit List das Mandatssystem erfunden, das ihnen unter christlichen Redensarten den Kriegsraub als ein göttliches Unterpfand zuspricht." Würde man einem Politiker das Recht zugestehen, den Verfasser, M. Schlunk, weil er den Missionskreisen die wahre Lage nüchtern darlegt, als einen unberufenen Nichtpolitiker zurückzustoßen, etwa im Stile Fricks: „Er steht draußen und redet hinein?" Oder würde gar jemand den herben Vorwurf erheben, Schlunk habe noch im Jahre 1926 den Leitern unseres politischen Geschicks, die den Willen zur Verständigung aufbringen, durch diese Kritik ihre „dornenvolle Aufgabe vergällt", zumal er in diesem Zusammenhang sein eignes, doch wahrlich wenig vollkommenes Volk nicht zugleich mitstraft und an dieser Stelle die dunklen Gegenwartssachen nicht verklärt durch die Vertröstung auf Völkerversöhnung, obwohl er Mitglied des Internationalen Missionsrates ist. Jene hohen Güter des Vertrauens, der Liebe, der Gnade, von denen Frick spricht, die zu verkündigen tägliches Werk der Missionare ist, haben uns vor dem Schwersten nicht bewahrt. Da liegt die ungeheure Tragik, die uns quält. In ihre innersten Gründe einzudringen, habe ich Fremder nicht das Recht, kann nur die äußerlich erkennbaren Tatsachen hinstellen und muß haltmachen, wo der Zeiger auf den Weg des „Bruches mit der Vergangenheit" weist (443). Merkwürdigerweise bezieht Frick diesen Ausdruck auf Organisationsfragen, obwohl diese bei mir durch Seiten davon getrennt sind. Das führt zum Wesentlichsten meiner Frage, zur

3. Bedeutung des Internationalen Missionsrates. Gewiß habe ich seine Aufgabe mit der der Congregatio de propaganda fide verglichen. Daß beide so wesensverschieden sein müssen wie Protestantismus und Katholizismus, ist doch Elementarkenntnis (vgl. auch S. 426 und 427 unten zu 441 „Int. Miss.-Rat keine Leitungsbefugnis" und S. 420). Und am allerwenigsten wurde

das unmögliche einfache Übernehmen katholischer Organisation „empfohlen", gefragt aber wurde, ob nicht Garantie vom IMR gegeben werden könne. Frick lehnt eine solche als unmöglich ab mit Berufung auf die menschliche Schwäche. Ich habe das zu achten, und doch kann ich mich dabei nicht beruhigen. Wir bitten um Sicherung, natürlich soweit Menschen überhaupt sie zu geben imstande sind. Frick spricht viel von Gesinnungssolidarität und Gesinnungsbildung. Aber wer will den Kämpfern im Missionskriege die Gesinnung der subjektiv aufrichtigen Überzeugung absprechen, und doch — wohin hat es uns geführt? Ich wage selbst auf die Gefahr hin, Anstoß zu erregen, die Frage: Scheuen wir Protestanten manchmal zu sehr das Gesetzliche? Ich darf ein hoffentlich nicht zu unevangelisch klingendes Wort in die Debatte werfen: Gelübde! Sollte es uns Evangelischen für unsere Mission in einer freiwilligen Bindung wirklich nicht gelingen, soweit menschliche Voraussicht reicht, wenigstens Römer 15, 20 in allen Krisen zu sichern? Ohne Peinliches unnötig berühren zu wollen, darf ich an ein konkretes Beispiel leise erinnern: Ob wirklich die Vertreibung der Schwestern aus dem Hongkonger Findelhaus möglich gewesen wäre, wenn sich keine evangelischen Glaubensgenossen bereit gefunden hätten, der weltlichen Macht beizuspringen, indem sie die Arbeit, freilich nach Lage der Sache nur recht unvollkommen, weiterführten? Die Militärs hätten ihre Zwecke auch allein erreichen, die Schwestern, Blinden, Krüppelkinder und armen Frauen durch streng überwachende Blockade an Kriegshandlungen hindern können, und auf den Missionsfeldern wären jene „wirklichen Erschütterungen" erspart geblieben, die weithin eine Folge des Missionskrieges sind und gar nicht ohne diesen verstanden werden können. Sollte es wirklich eine Utopie sein, daß unter irgendwelchen Stürmen, wenn Völker toben, glaubensverwandte Kirchen abgesperrt sind, selbst Missionsmänner bei Versuchungen wanken und wir erliegen, daß es dann einen Kreis von Männern gibt, gewiß nicht unfehlbaren, die aber pflichtgebunden unter keinen Umständen, so gute Patrioten sie auch sein mögen, geistliche Ehre und geistiges Eigentum der Glaubensgenossen antasten, und uns so das Gefühl wach halten, daß es dennoch d i e Evangelische Christenheit gibt? Vielleicht erträgt sich der Ernst der Lage anders, man mißverstehe uns nicht: seelisch leichter, wenn man selbst tätig am Werke leitend mitarbeitet, als wenn man fernerstehend sorgt und aus der dem Nichtfachmann begreiflicherweise viel unbefangener entgegengehaltenen Niederlage vor der Welt noch besonders zu leiden hat. Und es ist doch auch im Protestantismus so, daß seine Geschicke vor allem von den Führern gemacht werden.

Mag sein, daß wir die über ihren eignen Bereich hinausgehende Bedeutung der Sendung zu überschätzen scheinen. Als Mission erlebt jetzt die deutsche ihre großen Tage: die alten Gemeinden, die nun draußen die Vertriebenen mit freudiger Erwartung aufnehmen, sind ihr „Brief" (II. Kor. 3, 2), und der Verfasser hat ja für die evangelische Arbeit die Wichtigkeit dieses persönlichen Verhältnisses gut herausgearbeitet. Dürfen wir darüber hinaus den Anschluß der Deutschen an den Internationalen Rat betrachten als (menschlich gesprochen): Bürgschaft der gesamten evangelischen Mission für missionarische Haltung? Doch unsere Erwartung ist noch höher. Auf den Fortsetzungsausschuß von Edinburg 1910 hatten wir vertraut als auf den ersten Anbruch evangelischer Ökumenizität. Das eigenmissionarische Urteil darüber „jämmerlich zuschanden geworden" ist bekannt. Und wenn selbst eine nach Fricks Zeugnis menschlich so vorbildliche Persönlichkeit wie Oldham den Bruch nicht hindern konnte, dann sei die Erinnerung an die Leiden der deutschen Mission Anlaß, das damals Unmögliche möglich zu machen. Ich kann auch diese Zeilen nur schließen: Will, kann der Internationale Missionsrat zum Heile des Gesamtprotestantismus diesen Frieden stiften?

Die Einstellung zur Gegenwart

Von

Hermann Herrigel

Es läßt sich darüber streiten, ob es einen reinen Erkenntniswillen gibt oder ob hinter dem Erkenntniswillen, auch wo das im einzelnen Fall nicht sichtbar wird, nicht immer ein Änderungswille steht. Strenge scheiden läßt sich beides nur, wenn man auch Menschen und Verhältnisse scheidet und außer acht läßt, daß die Menschen nicht bloß von den Verhältnissen abhängen, sondern auch die Verhältnisse von den Menschen, so daß eine Änderung der Menschen auch eine Änderung der Verhältnisse bedeutet. Von einer reinen Erkenntnis kann man vielleicht nur innerhalb einer Weltanschauung sprechen, die auf die Möglichkeit des Wollens prinzipiell verzichtet, weil der ganze Ablauf der Welt sich nach vorgeschriebenen Gesetzen von selber, ohne menschliches Zutun vollzieht. Hier kann das höchste Ziel des Menschen nur das sein, Einsicht in den Weltplan zu haben, weise zu sein und ihn nicht zu stören. Aber doch ist es nur Schein, daß hier der Änderungswille fehle, denn diese ganze Welteinsicht, der wir in allen okkulten, gnostischen Systemen begegnen, ist selber nur der Ausdruck des letzten menschlichen Zieles. Außerdem kehrt der Änderungswille, wenn er auch aus dem Erkenntnisinhalt verdrängt wird, an anderer Stelle wieder: in dem Streben nach der höheren Erkenntnis und der mystischen Technik der Vorbereitung darauf.

* * *

Es gab immer zwei verschiedene Weisen, sich mit der Unvollkommenheit der gegenwärtigen Welt auseinanderzusetzen. Als nächstliegendes Beispiel dafür bieten sich etwa die verschiedenen Gruppen der modernen Sozialreformer, die um eine soziale Wirtschaftsgestaltung kämpfen: auf der einen Seite der vulgär-marxistische Sozialismus mit seinem Ideal des sozialen Zukunftsstaates, auf der andern Seite die praktische Gewerkschaftspolitik, die auf Gegenwartserfolge gerichtet ist. Noch deutlicher stehen die beiden Richtungen einander gegenüber in der „sektenchristlichen Sozialauffassung" der religiösen Sozialisten mit ihrer Forderung der Christiani-

sierung der Wirtschaft, einer christlichen Wirtschaftsethik, einerseits und in der lutherischen relativen Anerkennung des Bestehenden und der Ablehnung eines bestimmten christlichen Sozialideales andererseits [1]).

Diese beiden Einstellungen zur sozialen Not unterscheiden sich nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, dadurch, daß die einen sozialrevolutionär, die andern sozialkonservativ sind, daß die einen die Welt ändern wollen, die andern nicht; sie unterscheiden sich in ihrem Änderungswillen auch nicht durch die Richtung des eingeschlagenen Weges oder durch die inhaltliche Auffassung des Zieles, sondern dadurch, wie weit das Ziel gesteckt ist. Die einen stecken ihr Ziel in das Absolute: sie wollen alles, eine restlose Beseitigung aller Not und alles Leides, die vollkommene soziale Harmonie. Sie glauben an die Möglichkeit der Verwirklichung eines Idealzustandes in dieser Welt. Wir nennen sie daher vorläufig Idealisten. Wenn die andern diese Welt hinnehmen wie sie ist und sich mit der schrittweisen Erreichung vorläufiger Ziele begnügen, so nicht, weil sie mit der Welt zufrieden wären und ihre Änderung nicht wünschten, sondern weil sie sie absolut nicht für möglich halten. Sie stecken ihr Ziel in das Heute, höchstens in das Morgen, und wir nennen sie daher, ebenfalls vorläufig, Realisten. Wir versuchen, diesen Bezeichnungen, die zunächst nicht mehr sein sollen, einen Inhalt zu geben, indem wir ihre verschiedene Einstellung zur Welt zeigen.

* * *

Beide wollen die Welt ändern. Es ist damit also nicht jede mögliche Einstellung zur Welt erschöpft. Ihr Ort und ihre Stellung zueinander wird deutlicher, wenn wir auch die Grenzstellungen in Betracht ziehen: Bejahung und Verneinung, tätige und untätige Haltung ergeben vier Grundeinstellungen, von denen wir bis jetzt erst die beiden mittleren haben. Idealist und Realist sind die tätigen Bejaher und Verneiner, wobei es noch offen bleibt, was von ihnen bejaht und verneint wird. Der Idealist hat zur Seite den untätigen

[1]) „Was ich allerdings ohne Einschränkung ablehne, ablehnen muß als ungeheuerliche Vereinfachung des religiösen Schuldphänomens, das ist die christliche Bestätigung irgendwelcher wie auch immer gearteter ökonomischer Dogmen; denn ihnen allen fehlt, was ein Christ haben muß: Gefühl für die schicksalhafte Fülle des lebendigen Lebens; und sie alle möchten das praktische Handeln auf formulierbare Endziele und kreatürlich-begriffene Idealzustände abrichten, ihre eigenen dürftigen wunschbefangenen Prognosen für Gottes unerforschlichen Ratschluß ausgeben." (Heinz Marr in der Besprechung des Buches „Religion und Wirtschaft" des religiösen Sozialisten Georg Wünsch. Christliche Welt 1926, Seite 418 und ff.)

Bejaher, den quietistischen Optimisten, der mit der Welt, so wie sie ist, zufrieden ist und nichts an ihr zu ändern findet. Neben dem Realisten steht der quietistische Pessimist, der mit der Welt so unzufrieden ist, daß es sich für ihn nicht lohnt, sie zu verändern. Der aktive Idealist ist kein absoluter Optimist; er sieht die relative Unvollkommenheit der Welt, aber doch nur eine relative, also überwindbare, die eine Vollkommenheit, die nicht mehr oder noch nicht besteht, also eine Vollkommenheit des Anfangs- oder des Endzustandes nicht ausschließt. Der tätige Realist auf der andern Seite ist über die Welt nicht so verzweifelt, daß er sich zurückzieht und die Welt sich selber überläßt; doch glaubt er nicht an eine absolute, sondern nur an eine relative Besserung der Welt, die so weit sie immer gehen mag, doch die absolute Unvollkommenheit der Welt bestehen läßt. Der Idealist verneint die bestehende unvollkommene Welt um der Möglichkeit der vollkommenen willen, der Realist bejaht sie trotz ihrer Unvollkommenheit. Aber ihre Bejahung und Verneinung ist nicht einfach die entgegengesetzte Einstellung zur selben Welt.

* * *

Beide, der Idealist und der Realist, haben ein Auge für die Unvollkommenheit der Welt, d. h. unseres Daseins in der Welt, aber sie bewerten die Unvollkommenheit verschieden. Der Idealist sieht in ihr nur etwas Gewordenes, einen zeitlichen, vorübergehenden Zustand des Nochnicht oder Nichtmehr einer an sich, in ihrem ewigen Bestand, guten und vollkommenen Welt. Der Realist hingegen sieht in den Unvollkommenheiten der gegenwärtigen Welt nicht bloß einzelne Flecken auf dem übrigens hellen Grund der Welt, die sich ausmerzen lassen, sondern er erkennt in ihnen den immer vorhandenen Rest, der unser Dasein, so lange die Welt besteht, nicht zur reinen Harmonie kommen läßt. Sie sind ihm das Signum der Zeitlichkeit. Man kann zwar hier helfen und dort helfen, aber was hier zugegeben wird, wird an anderer Stelle weggenommen; was hier getan wird, wird dort versäumt. All unser Tun ist Stückwerk: also sind nicht die Unvollkommenheiten vereinzelt und vorübergehend, sondern was wir tun, bleibt vereinzelt und vermag die Verfassung der Welt nicht zu ändern. Aber auch hier ist zu sagen, daß der Idealist und der Realist sich nicht gegenüberstehen wie die Schalen einer Wage, die sich um denselben Punkt drehen: es ist nicht einfach so, daß der eine die Dauer in der Vollkommenheit, der andere in der Unvollkommenheit sieht, sondern die Dauer selber hat für beide einen verschiedenen Sinn.

* * *

Auch der Glaube des Idealisten und des Realisten ist ein verschiedener. Dem Idealisten wiegen die Unvollkommenheiten der Welt nicht schwer, da er an ihre Vollkommenheit glaubt. Aus diesem Glauben lebt er. „Der Mensch ist gut", jedenfalls in seinem Grunde. Vernunft und guter Wille werden schließlich den Idealzustand der Welt verwirklichen, d. h. das was ihm im Wege steht, beseitigen. Der Idealist sieht die Hindernisse, die den Fortschritt und Sieg des Guten aufhalten, wohl, aber er wird darum nicht sagen, daß der Mensch zwar „im Grunde" gut ist, nicht aber „in Wirklichkeit". Nein, gerade der Grund, das zeitlose Wesen des Menschen ist für ihn der Ort der wahren Wirklichkeit, während die Hindernisse nur in den Umständen liegen. Wenn man die Umstände ändert, so wird auch der Mensch, der ja nur so „geworden" ist, wie er heute ist, sich zu seinem wahren Wesen hin ändern, und seine ursprüngliche Güte wird zum Durchbruch und zur Entfaltung kommen. Es genügt, die Ungerechtigkeiten des sozialen Lebens zu beseitigen, unter denen heute noch die meisten Menschen leiden, und was dann etwa noch fehlt, wird die Erziehung des Menschen vollenden. Wenn man den Grund des Leidens beseitigt, stellt sich das Glück von selber ein. Drum: Arbeiten und nicht verzweifeln! Es gibt einen direkten Weg zur Erlösung, wir brauchen ihn nur zu gehen und nicht stehen zu bleiben.

Man sieht, daß der Naturalist mit seinem Glauben, daß der Mensch von seiner Umwelt abhängig ist, nicht so allein steht, wie man meistens meint; nur der Schwerpunkt des Wechselverhältnisses liegt beim Idealisten an anderer Stelle. Er will die Weltumstände erst ändern, um dann von ihnen abhängig zu sein, aber er will sie ändern, weil er von ihnen abhängig ist, weil er der Welt gegenüber nicht die „Freiheit eines Christenmenschen" besitzt.

Der Glaube des Realisten hat einen anderen Grund und einen andern Inhalt. Die Unvollkommenheit der Welt ist für ihn nicht bloß das Ergebnis der Umstände, vielmehr sind die Umstände unvollkommen, weil der Mensch unvollkommen ist, weil er auch da, wo er sein Bestes tut, immer versagt und etwas schuldig bleibt. Für ihn ist das Gewordene nicht unwirklich gegenüber dem ewigen Sein, sondern das Gewordene, die in jedem Augenblick gegebene Situation, in der sich sein Leben abspielt, ist ihm die Wirklichkeit. Das menschliche Handeln ist keine Brücke über das Gewordene hinweg zum Idealzustand, kein Weg, der aus der Zeit hinausführt zum ewigen Sein, sondern die heutige Situation ist das Ergebnis dessen, was wir gestern versäumt und gefehlt haben. Er entflieht aus dieser Welt nicht in eine zukünftige, sondern sein Glaube gibt ihm die Freiheit, sie hinzu-

nehmen wie sie ist, als Gegenwart. Er bejaht die Gegenwart aus dem Glauben, d. h. trotz seiner und ihrer Unvollkommenheit und hat kein Weltverbesserungsprogramm. Daher ist auch sein Handeln nicht auf das Ende gerichtet, sondern auf das Nächste. Es genügt ihm, das zu tun, was die Situation von ihm fordert, und obwohl er weiß, daß auch das Beste, was er tun kann, nicht ausreicht, um die Welt ihrem Idealzustand zu nähern, tut er es doch getrost und ohne Angst. Das Ziel seines Handelns ist nicht resigniert, sondern so weit wie möglich gesteckt. Er tut alles, aber er glaubt nie, daß es alles ist, was er sollte. Er ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan und ist zugleich ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan: „Und das gehet also zu, daß ein Christenmensch durch den Glauben so hoch erhaben wird über alle Dinge, daß er aller ein Herr wird geistlich, denn es kann ihm kein Ding schaden zur Seligkeit. Daraus man klar siehet, wie ein Christenmensch frei ist von allen Dingen, und über alle Dinge, also, daß er keiner guten Werke dazu bedarf, daß er fromm und selig sei; sondern der Glaube bringt's ihm alles überflüssig."

* * *

Wir sehen nun: Die Einstellung des Idealisten zur Welt ist die ethische; er glaubt an den freien Willen und seine unbeschränkte Möglichkeit. Was hülfe ein Weltverbesserungsprogramm ohne den freien Willen und die Möglichkeit es zu verwirklichen! Die Einstellung des Realisten ist die religiöse, der mit gebundenem Willen in der unvollkommenen Welt lebt und doch an ihren Sinn glaubt. Der Ethiker mißt dem menschlichen Handeln positive Bedeutung zu gegenüber den Unvollkommenheiten der Welt, für den religiösen Menschen hat das menschliche Tun nur relative Bedeutung und ist zu schwach, um die Unvollkommenheit der Welt völlig zu überwinden. Was sie überwindet, ist nicht das Tun, sondern allein der Glaube.

* * *

Der idealistische Ethiker lebt in einer geschlossenen Welt; er weiß ja um das Ende der Zeit. Der Sinn der Geschichte ist ihm bekannt, denn er ist das Ziel, das sein Handeln verwirklichen will. Im Ziel seines Handelns, in der endlichen Harmonie fallen für ihn Ende und Sinn der Geschichte zusammen. Er will das Ewige, das außer der Zeit ist, in der Zeit verwirklichen. Der religiöse Realist weiß weder vom Ende noch vom Sinn der Geschichte, denn der Glaube läßt beides offen. Seine Stellung in der Zeit ist eine andere. Die Gegenwart ist für ihn nicht vom Ende her bestimmt, sondern — richtig ver-

standen — von der Vergangenheit. Denn die Vergangenheit ist ihm nicht bloß eine Stufenleiter zur Gegenwart, eine zurückgelegte Wegstrecke, die er hinter sich gebracht hat und die damit erledigt ist, sondern sie bleibt ihm Gegenwart, zeitlich fernere Gegenwart, wie die Gegenwart auch ihre räumliche Ferne hat. Er erforscht die Geschichte nicht, um die Gegenwart aus der Vergangenheit, aus der „Entwicklung" zu erkennen, sondern um das Vergangene zu vergegenwärtigen. Während dem Idealisten die Welt sich spaltet in Vergangenheit und Zukunft, gehören dem Realisten Gegenwart und Vergangenheit zusammen zur Einen Wirklichkeit. Die volle, räumliche und zeitliche, nahe und ferne Gegenwart ist die Wirklichkeit seines Lebens, in der er steht und an deren Sinn er glaubt.

* * *

Die verschiedene Stellung des Idealisten und Realisten zur Gegenwart spiegelt sich auch in der verschiedenen Bedeutung des Gewissens. Das Gewissen des Idealisten, der zwischen Gegenwart und Zukunft mit dem Rücken zur Gegenwart steht, ist ein schöpferisches, vorwärtsweisendes, leitendes Organ, das sein Handeln bestimmt und ihm die Richtung auf das Ziel gibt. Er braucht, da er allein und aus eigenen Kräften die Welt meistern will, eine „schöpferische" Instanz in der Welt. Der Realist dagegen handelt nicht aus dem Gewissen. Seine Stellung ist zwischen Gegenwart und Vergangenheit mit dem Blick zur Gegenwart. In seiner offenen Welt bleibt auch sein Handeln offen, da es nicht vorherbestimmt ist durch die Richtung auf ein bestimmtes Ziel. Er handelt nicht nach einer vorgezeichneten Moral, sondern allein aus der Forderung der Gegenwart, aus dem Glauben an die Wirklichkeit. Sein Gewissen ist daher nicht vorwärtsweisend, sondern rückblickend; nicht schöpferisch, sondern kritisch. Es leitet ihn nicht, sondern es richtet ihn. Es bewahrt ihn davor, sich dem Augenblick restlos hinzugeben und sich in ihm zu verlieren.

* * *

Es war hier nicht die Rede vom Idealismus und Realismus als von zwei Gedankensystemen oder Weltbildern, sondern vom Idealisten und Realisten, d. h. von Menschen, die einen bestimmten Standpunkt einnehmen, von dem aus sie die Welt betrachten. Statt von Inhalten sprechen wir also von Einstellungen und es ergab sich, daß der Unterschied der Einstellungen auf einem verschiedenen Verhältnis zur Gegenwart beruht. Das darf freilich nicht so verstanden werden, daß der Ort, den sie einnehmen, den Idealisten und Realisten ausmacht, so daß an Stelle der Inhaltsbetrachtung einfach eine Orts-

betrachtung treten dürfte, sondern als Idealist und Realist nehmen beide den Ort ihrer Betrachtung ein.

An einigen Begriffen wurde gezeigt, welchen Bedeutungswandel sie im Zusammenhang der beiden Einstellungen erleiden. Diese Gegenüberstellung der beiden Positionen ließe sich noch weiter durchführen und es würde sich erweisen, daß jedes Wort, das in diesem Zusammenhang gebraucht und in das Energiefeld dieser Beziehung eingeführt wird, derselben Standpunktsrelativierung unterliegt, je nachdem es mit dem Blick auf die Gegenwart oder über die Gegenwart hinaus gesprochen wird. Natürlich ändern sich unter dieser Relativierung nicht die Dinge, sondern nur die Verhältnisse zueinander.

Von einer weiteren Verallgemeinerung soll zunächst abgesehen werden.

* * *

Offen bleibt die Frage, ob es sich hier um zwei verschiedene Einstellungen handelt, die nebeneinander zu Recht bestehen, ja vielleicht mit Notwendigkeit nebeneinander bestehen, weil sie verschiedenen menschlichen Typen entsprechen; oder ob zwischen ihnen eine Entscheidung notwendig ist, weil die eine Einstellung „richtiger" ist, d. h. der Wirklichkeit unseres Lebens mehr entspricht und ihr näher kommt, als die andere.

Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart

Kritische Bemerkungen zu Hermelinks[1]) Aufsätzen

Es war notwendig, zu dem tatsächlichen und vermeintlichen Vordringen und Wiedererwachen des Katholizismus einmal auf protestantischer Seite Stellung zu nehmen, und wir müssen Hermelink dankbar sein, daß er diese Aufgabe mit solcher Objektivität gelöst hat und durch die Fülle seines Materials ebensosehr einer Unterschätzung der katholischen Kirche wie aller übertriebenen Stimmungsmache entgegengetreten ist. Die Erscheinungen und Auswirkungen des konfessionellen Kampfes sind eingehend dargestellt und die gegenwärtige Lage klar gezeichnet worden. Das muß anerkannt werden.

Dagegen soll das, was Hermelink über die Berechtigung des Konfessionswettstreites, seine Mittel und sein Ziel sagt, näher betrachtet werden. Besonders das Kapitel „Gegenwehr" darf nicht unwidersprochen bleiben, da es der Lage weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite gerecht wird und das Problem verkennt. Wo Hermelink Stellung nimmt gegenüber den katholischen Erscheinungen, ist er überall unsicher und schwankend. „Die geistige Großmacht und Kulturfähigkeit des Katholizismus muß von uns Protestanten ganz anders als bisher anerkannt werden" (S. 48) und doch wird er zum „Christentum zweiter Ordnung" (S. 123) degradiert. Aus dem

[1]) Heinrich Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart. Zweite erweiterte Auflage 1924.

ersten folgt die Losung „endgültiges Ende des Kulturkampfes" (S. 49), aber voll Sorge warnt Hermelink vor dem katholischen Imperialismus, der doch im katholischen Kirchenbegriff selbstverständlich enthalten ist. Diesem Imperialismus wird entgegengehalten, daß „nach Gottes in der Geschichte wirksamem Willen die religiöse Spaltung unseres Volkes Schicksal ist" (S. 122), aber gleichzeitig wird die Konkurrenz aufgenommen durch eine „irgendwie wirksame Form des Gesamtprotestantismus" (S. 126), der im Osten neue Möglichkeiten und „Zukunftsaufgaben im Wettbewerb mit Rom" (S. 126) sieht. Es gilt „die richtige Distanz gegenüber der anderen Konfession zu wahren" bei gegenseitiger Achtung der „berechtigten geschichtlich gewordenen Eigenart" (S. 122), und doch wird als Lösung der interkonfessionellen Schwierigkeiten „die Schaffung einer reinlichen Mitte zwischen Katholizismus und Protestantismus" (S. 127) empfohlen.

Diese ganze Einstellung ist ein dauerndes Schwanken zwischen Toleranz und Intoleranz, bedingt durch die Rücksicht einerseits auf geschichtlich gewordene Größen, andererseits auf augenblickliche „religiöse Bedürfnisse", natürlich ohne irgendwelchen Absolutheitsanspruch, aber auch ohne jede eindeutige Position, die unbedingt festzuhalten wäre, so daß der letzte Vorschlag einer „Zwischenkonfession" durchaus nicht inkonsequent erscheint und das kirchengeschichtliche Novum einer mit Rücksicht auf „schillernde Naturen" (S. 128) selbstgemachten Konfession an keinem Wahrheitsanspruch der bestehenden Kirchen mehr zu scheitern braucht, und sogar eine „nach Gottes in der Geschichte wirksamem Willen" entstandene und „in Demut und Buße" (S. 122) zu tragende weitere Spaltung genannt werden könnte.

Diese Unklarheit ist begründet in Hermelinks Auffassung vom Wesen der protestantischen Kirche und Religion. Er will von Luther ausgehen; aber obwohl er gelegentlich einmal die evangelischen Jugendführer ermahnt, ihrer jugendbewegten Schar „den ganzen Radikalismus von Luthers Rechtfertigungsglauben" (S. 123) nahezubringen, bleibt er bei diesem Zentrum Luthers nicht stehen, sondern durchläuft „die ganze Klaviatur der gegenseitig möglichen Einstellungen, wie sie in der Geschichte unserer Kirche hervorgetreten sind" (S. 63), von Luthers „Antichristidee" (S. 63) über die „Renaissanceidee" (S. 63) mit ihrer „Herauslösung des Evangeliums aus den geschichtlichen Gebundenheiten" (S. 64), überwindet die „schriftgemäße Rechtgläubigkeit" (S. 64), sieht in der Aufklärung mit ihrer „Befreiung der Geister vom Kirchen- und Dogmenzwang" (S. 64) einen Fortschritt in Richtung der Toleranz, die, in Pietismus und deutschem Idealismus vertieft, jetzt nach Überwindung der Epoche des Kulturkampfes ein Bekenntnis zu einem „weltoffenen Protestantismus" (S. 67) ermöglicht. Luther ist jetzt nur noch der Freiheitskämpfer, der die berechtigte Eigenart der religiösen Bedürfnisse gegen die Kirche verteidigt und die Hierarchie ablehnt. Seine Kirche wird ganz in die Ebene der Kultur gelegt, sie nimmt den Wettlauf der Konfessionen auf ohne Wahrheitsanspruch, und wird nur „scharf, wenn berechtigte Interessen deutscher Religiosität und deutscher Kultur verletzt erscheinen" (S. 135). Sie verlangt freie Entwicklung, Reibung als Ansporn, reinliche Scheidung und diplomatischen Verkehr. Es geht nur um relative Perspektiven, um Thomismus und Kantianismus, um verschiedene Seiten des Wahrheitssuchens, um Enge und Weite usw.

Wir sagen dem Kirchenhistoriker Hermelink nichts Neues, wenn wir bemerken, daß er sich mit diesem weltoffenen Protestantismus nicht auf Luther berufen kann. Wir sind nur der Ansicht, daß es kein vernichtenderes Urteil über Hermelinks Protestantismus gibt, als sein Ausweg der Schaffung einer „differenzierten Zwischenform" (S. 127) und sehen keine andere Möglichkeit, auch nur die Daseinsberechtigung des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus zu erweisen, als in der Rückkehr zu den Anfängen der Reformation, ganz abgesehen von der Frage der geschichtlichen Berechtigung eines Protestantismus, der sich im wesentlichen, im Protest gegen Rom, nicht mehr auf Luther berufen kann. Und von Luther aus ist die Stellung, die Hermelink dem Protestantismus zuweist, aufs schärfste abzulehnen.

Für Luther ist die katholische Kirche Selbstgerechtigkeit, Empörung gegen Gott, Verabsolutierung des menschlichen Relativen, darum Satanswerk.

Zu beachten ist, daß dieser Vorwurf nicht die Ketzerrichterei trifft, sondern gerade das, was am Katholizismus das Starke und Imponierende ist, was ihn „so anziehend macht weit hinein in die Reihen unserer besten Zeit- und Konfessionsgenossen" (S. 58): Der Papst ist ihm die Absetzung Christi, die Messe ist Gotteslästerung, den monastischen und eucharistischen Frühling trifft sein absolutes Verdammungsurteil (Monachus est

idolatra). Das ver sacrum der Jugend würde er wohl dem „Teufel Enthusiasmos" zuschreiben. Wozu betont Hermelink, was doch schon Luther wußte, daß viele Menschen ein Bedürfnis nach diesen Dingen haben, und was soll das heißen, daß wir das „anerkennen und nicht nur beklagen" müssen, wenn er doch selbst fortfährt: „daß wir hier kein Weichen und kein Wanken kennen, daß hier die Wege sich schließlich scheiden zwischen protestantisch und katholisch" (S. 59)?. Er schwankt auch hier, obwohl er die Grenze genau sagen kann, obwohl er weiß, daß nach Luther gerade Erasmus, dessen humanistisch tolerante Frömmigkeit er in der Zwischenkonfession als „schillerndes Christentum" fortgesetzt sehen möchte, vom Teufel besessen ist. Aber hier scheiden sich tatsächlich die Wege, und wir müssen den Luthers gehen, der keine zwei Konfessionen, keine zwei Kirchen kennt, der sagt: „Wir gestehen ihnen nicht (nequaquam!) zu, daß sie ecclesia sind" (Schmalk. Art. XII) und die sancta ecclesia catholica glaubt, die consistit in verbo Dei et fide vera und nicht irren kann, „denn Gottes Wort, welches sie lehrt, kann nicht irren" (E. A. 26, 36 „Wider Hans Worst"). Es gibt kein Christentum erster, zweiter und dritter Ordnung, sondern entweder Christentum, das heißt Glaube, oder Heidentum, d. h. Werke. Die absoluten Urteile, die Hermelink an der Polemik von Krebs gegen Heiler so furchtbar findet (S. 83), und die in ihrer Schärfe gut lutherisch sind, müssen hier ebenso gefällt werden, wenn es wirklich um die Wahrheitsfrage geht. Es geht um das Wort, um die einzige Wahrheit, um das Wort nicht der Menschen, sondern Gottes, der Bibel. Und man kann allein mit dem Worte streiten. Hermelink verlangt auch, daß es bei dem Grundsatz aus der Reformationszeit bleiben soll: „Allein das Wort soll es schaffen" (S. 120). Aber sofort fragt er: „Kann es dabei bleiben?" und führt nun alle Einwände an, daß es das Wort schließlich doch kaum allein kann. Hermelink nimmt dabei das Wort als geistiges Kampfmittel im Gegensatz zum machtpolitischen und könnte sich mit seinen Bedenken auf die alte Erfahrung berufen, daß der höhere ethische Wert gegen den niedrigeren immer wehrlos ist. Aber das „Wort" Luthers ist das Wort Gottes, und deshalb wäre für ihn die bloße Frage, ob das Wort allein genüge, ein Zweifel an der Macht Gottes. Die Kirche, die in verbo Dei et fide vera, d. h. im Glauben an den durch sein Wort wirkenden Gott besteht, hat nichts zu tun mit Hermelinks Abwägen der Konfessionen und Stillung von religiösen Bedürfnissen. „Unsere eigentümliche Überlegenheit, daß wir Konfessionskunde treiben" (S. 29), ist — ihre Berechtigung natürlich zugegeben — vielleicht gerade unsere größte Schwäche, denn die sich für Hermelink daraus ergebende Relativität aller Konfessionen und Bedürfnisse ist schlechthin unprotestantisch und seinen weltoffenen Protestantismus trifft Luthers Verdammungsurteil im Namen des Wortes Gottes ebenso wie die katholische Kirche. Das ist die Ebene, auf der Luther den Kampf führte.

Hermelink dagegen kämpft auf einer Ebene, auf der er den Gegner gar nicht antrifft: Der tolerante Anhänger „auch einer " christlichen Konfession kämpft gegen die Intoleranz der allein seligmachenden Kirche. Er ist meist defensiv und sachlich korrekt, aber kämpfen muß er, damit ihn die Intoleranz seines Gegners nicht verschlingt. Er hat den besten Willen, „den anderen Teil so zu nehmen, wie er ist" (S. 56), sucht ihn genau kennen zu lernen, aber das hilft ihm alles nichts. Er sieht eben die katholische Kirche protestantisch an und möchte von ihr das Eingeständnis ihrer Relativität. Gelänge ihm das, dann wäre jedes Wort seiner Schrift völlig richtig und seine Vorschläge begrüßenswert, aber dann wären sie auch nicht mehr nötig, denn damit hätte sich die katholische Kirche selbst preisgegeben, und das Spiel der Kräfte um das Gleichgewicht wäre Sache der Konstellation der Bedürfnisse, der Anpassungsfähigkeit, des Kulturfortschrittes usw. Ein Katholik, der Hermelinks Stellung zum Katholizismus mit gleicher Stellung zum Protestantismus erwidert, ist damit, ob er exkommuniziert wird oder nicht, nicht mehr katholischer Christ im Sinne seiner Kirche, sondern auch weltoffener Protestant, der nur für seine religiösen Bedürfnisse protestiert, wenn diese Bedürfnisse auch die tiefste katholische Frömmigkeit sind. Aber Hermelink sieht das Aussichtslose seines Unternehmens selbst ein und gesteht, daß „alle praktischen Vorschläge bei näherer Kenntnisnahme von vornherein an prinzipiellen Schwierigkeiten leiden" (S. 56). Gerade bei diesem Prinzipiellen muß aber eingesetzt werden, und ein Protestant, der das nicht mehr will und vor allem nicht mehr kann, ist dem Katholizismus gegenüber erledigt.

Wir müssen auf die gleiche Ebene treten. Die Absolutheit des Wortes und damit die Kirche des 3. Glaubensartikels steht gegen die empirische katholische Kirche, die sich im Bewußtsein ihrer Identität mit der una sancta verabsolutiert. Absolut-

heit steht gegen Absolutheit. Hier werden beide Kirchen in ihrer polaren Gegensätzlichkeit am besten verstanden, aber hier ist auch die evangelische Kirche haarscharf an der Grenze, selber katholisch zu werden (vgl. Luthers Abgrenzung gegen die Schwärmer). „Die überpersönliche dämonische Macht, die sich in das Heilige eingenistet hat," wird hier „durchaus paritätisch" (S. 83), und sie springt uns nicht „glücklicherweise selten im Umgang mit dem Katholizismus entgegen" (S. 83), sondern der Katholizismus als solcher ist durch jene Identifizierung eine Verkörperung dieser Macht, wie der Protestantismus in der harmlosen Form seiner Weltoffenheit und Relativität eine Vergeistigung dieser Macht ist.

Auf unserer Seite sorgt aber das Wort dafür, daß dieser Versuch nicht gelingt. Die Kirche ist immer nur da, soweit sie das Wort hat und an seine Kraft glaubt. Am Wort liegt alles. Erst dieses macht das „Satanswunder" der Kirche zum „Gotteswunder" (S. 83), und weil das Wort allein es tun will, deshalb wirkt es wirklich immer „kirchenauflösend", wie Hermelink vom Protestantismus richtig sagt (S. 125). Gott steht ja hinter dem Wort, und jetzt erst beginnt die Selbstbesinnung „auf die Eigenart des reformatorischen Gottesbegriffes" (S. 59), „dem Deus vivus semperque actuosus, der Luthers Schrift De servo arbitrio gestaltet hat, sind wir Rechenschaft schuldig" (S. 60). Und wenn wir vom „gekneteten Willen" reden, dann gehört dazu auch die Knechtschaft der Kirche unter das Wort Gottes. Luthers Wort: „Ubi Deus habitat, ibi ecclesia" und seine erste These gehören notwendig zusammen und bilden miteinander den Anfang der Reformation und zugleich das wirkliche Ende alles Kulturkampfes. Das Schwert des Geistes trennt alle Konfessionen und Kirchen und Sekten von der una sancta. Wenn man hier sagen kann: „So pflegen wir unsere kirchliche und religiöse Differenziertheit als das lebendige Gewissen, als die Krisis, die Gott aller Kirchlichkeit gegenüber gestellt hat "(S. 125), dann denkt man den reformatorischen Gottesbegriff nicht mehr im Ernst. Die Krisis, die der Gott von „De servo arbitrio" für die Kirche bedeutet, kann man doch wahrhaftig nicht pflegen, man kann sich ihr nur unterziehen und mit seiner ganzen Kirchlichkeit an ihr scheitern. Dann sind wir aber alle „irrende Brüder" (S. 129), dann wird Wittenberg zu dem „Sodoma", über das sich Luther am Ende seines Lebens so bitter beklagt hat.

Hermelinks Buch ist ein erschreckendes Zeugnis dafür, wie sehr wir alle „schillernde Naturen" (S. 128) sind und deshalb tun wir gut daran, allen Konfessionalismus und Interkonfessionalismus aufzugeben und — „umzukehren", ehrliche Protestanten im reformatorischen Sinn zu sein, damit wir möglichst schnell an den Punkt kommen, wo auch unsere Kirchlichkeit ihre Grenze hat am Deus vivus semperque actuosus. Bei uns macht es das Wort, daß wir immer an den Punkt kommen müssen, aber er liegt auch auf dem Wege der katholischen Kirche, wie z. B. Ernst Michels Aufsatz: „Extra ecclesiam nulla salus" im katholischen I. Sonderheft der „Tat" (April 1923) zeigt. („Die Verklärung des ‚katholischen Menschen' zum maßgebenden Urbild wäre heidnisch." — „Diese Verklärung würde faktisch den Glauben beseitigen und die Kirche, die in der Hoffnung des Reiches Gottes lebt, ersetzen durch katholische Religion.") Daß solche Stimmen drüben unter dem Verdacht des Modernismus stehen, darf uns nicht hindern, hier den einzig möglichen Anknüpfungspunkt für eine Auseinandersetzung zu sehen. Nicht, wie Hermelink will, an dem Punkte, wo die Kirche in die Ebene der Kultur eintritt, sondern am entgegengesetzten Punkte, wo sie, samt aller ihr noch anhaftenden Kultur an Gott ihr Ende findet, dort kann der Streit einsetzen und dort ist er dringend notwendig.

An diesem Punkte wird es aber kein Kampf mehr um die Berechtigung der Konfessionen, sondern der Kampf um die eine wahre Kirche sein. Die Aufgabe der Parteien in diesem Kampfe ist in erster Linie ein Vergleich ihrer empirischen eigenen Kirche mit der im Wort der Schrift begründeten, durch die Predigt verkündigten und vom Menschen zu glaubenden Einen heiligen christlichen allgemeinen Kirche, und wenn dieser Vergleich so beschämend ausfällt, wie er es notwendig immer muß, dann wird der Streit der Parteien zwar immer noch nötig sein, aber er wird sich auf einer wesentlich anderen Ebene abspielen, als Hermelink meint.

Eßlingen a. N. Hermann Diem.

Inhaltsverzeichnis

des 4. Jahrgangs von Zwischen den Zeiten

Seitenzahl

Dr. Martin Luther: Die Heidelberger Disputation von 1518 3
Von der Gerechtigkeit Gottes und der Ungerechtigkeit des Menschen. Aus seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 359
Glaube und Bekenntnis. Predigt über Joh. 15, 26 ff. . . 447

Barth Heinrich (Basel): Kierkegaard der Denker 194
Das Problem der Willensfreiheit 297

Barth Karl: Kirche und Theologie 18
Vorwort zur fünften Auflage seines Römerbriefs 99
Vom Heiligen Geist. Eine Pfingstbetrachtung 275
Die Kirche und die Kultur 363

Bultmann Rudolf (Marburg): Das Wesen der dialektischen Methode 40
Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? 385

Burri Hans (Blumenstein): Die Quellen unserer Verkündigung 135

Frick Heinrich (Gießen): Frieden stiften! Eine Erwiderung an Rudolf Strothmann 512

Gogarten Friedrich: Das Wort und die Frage nach der Kirche 279
Der Glaube an Gott den Schöpfer 451

Herrigel Hermann (Frankfurt): Die Einstellung zur Gegenwart 525

Leonhard Walter (Dresden): Die Möglichkeiten der Kirche . 75

Lieb Fritz (Basel): Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann 488

Loew Wilhelm (Remscheid): Zum Problem der evangelischen Sozialethik 60

Merz Georg: Christus oder Christentum. Eine Rede 86
Der junge Luther und der Rechtfertigungsglaube . . . 404

Reinhold Otto (Kruspis in Hessen): Protestantisches oder christliches Gewissen 335

Schaedelin Albert (Bern): Pestalozzis Glaube 154

Stoevesandt Karl (Bremen): Soziale Arbeit und christliche Verantwortung 250

Seitenzahl

Strothmann Rudolf (Gießen): Friedensschluß in der evangelischen Mission 420
Internationaler Missionsrat und evangelische Ökumenizität. Eine Entgegnung an Heinrich Frick 520
Thurneysen Eduard: Jesus und der Täufer (Joh. 3, 22—36) 102
Die Frage nach der Kirche 470
Vischer Wilhelm (Tenniken bei Basel): Der Prediger Salomo 187
Ziegner Oskar (Eichelborn bei Weimar): Wort Gottes und Bekenntnis 235

Anmerkungen:

Brunner Emil: Theozentrische Theologie? 182
Diem Hermann (Eßlingen): Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart 531
Heckel Theodor (Erlangen): Zur Pädagogik Paul Häberlins 354
Kalweit Richard (Danzig): Das Geistproblem 269
Merz Georg: Ein Kleistbuch 94

Hinweis auf Bücher:

Braig Friedrich: Heinrich v. Kleist 94; Brunstäd Friedrich: Deutschland und der Sozialismus 60; Dibelius Martin: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum 385; Foerster Erich: Sozialer Kapitalismus 60; Gogarten Friedrich: Illusionen 272; Ich glaube an den dreieinigen Gott 451; Häberlin Paul: Pädagogische Schriften 354; Hermelink Heinrich: Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart 531; Kutter Hermann: Wo ist Gott? 356; Lauterburg Otto: Ziele und Wege der Erziehung und Selbsterziehung 353; Marr Heinz: Die Krise im volkstümlichen Marxismus und die christliche Aufgabe? 60, 512; Peterson Erik (Bonn): Was ist Theologie? 18 ff., 40 ff.; Schäder Erich: Theozentrische Theologie 182; Winkler Robert: Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfrage der systematischen Theologie der Gegenwart 269; Wünsch Georg: Religion und Wirtschaft 60.

books2ebooks.eu

www.books2ebooks.eu

books2ebooks.eu

Tartu Ülikooli Raamatukogu

TARTU ÜLIKOOL
RAAMATUKOGU