

Theologische Blätter

Im Auftrage des Eisenacher Kartells Akademisch-Theologischer Vereine

Bestellung nimmt jede Buchhandlung entgegen. Preis für das 1. Vierteljahr M. 250.— bei 12 Nummern jährl. Bei weiterer Selbstwertung Ergänzungsberechnung vorbehalten. Für das Ausland Aufschlag.

herausgegeben von
Prof. D. Karl Ludwig Schmidt, Gießen
Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung
in Leipzig

Anzeigengebühr: die zweigespaltene Petitzeile M. 175.—
Größere Anzeigen und Beilagen nach Uebereinkunft.
Manuskripte und Besprechungsexemplare sind an den
Herausgeber zu senden.

Nummer 1.

2. Jahrgang (33. Jahrgang der Kartell-Zeitung).

Januar 1923.

Inhalt: Christentum und Kultur. Von Pfr. Joh. Zippel. Nachwort von Prof. D. Karl Ludwig Schmidt. — Die Kategorie des „Heiligen“ bei Rudolf Otto. Von Priv.-Doz. Lic. Dr. Paul Tillich. — Interkonfessionelle Auseinandersetzungen über Mission und Propaganda. Von Priv.-Doz. Lic. Dr. Heinr. Frick. — Bücherbesprechungen: Die Schriften des A. L. S. Grefmann, W. Stärk, P. Holz (Priv.-Doz. Lic. Artur Weiser); W. Bouffet, Jesus 4. Aufl., mit einer Einführung von Karl Ludwig Schmidt; D. Holzmann, Christus 3. Aufl. (Priv.-Doz. D. Dr. M. Brückner); Friedr. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld (Pfr. Lic. Herbert Preisker); Emil Walter Mayer, Ethik (Priv.-Doz. Lic. Dr. Paul Tillich); Gustav Pannmüller, Die Religion Friedrich Hebbels (Oberstudiendirektor Dr. Karl Weibel); Kirchenbuch für die Evangelische Landeskirche in Preußen (Prof. D. Dr. M. Sahjan); Kirchliches Jahrbuch 1922 hrsg. von J. Schneider (Pfr. Arnold Hein). — Das Thüringer Predigerseminar. Von cand. theol. Hans Falkner. — Aus Wissenschaft und Leben. — Anzeigen.

Christentum und Kultur.

Die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Kultur ist unmittelbar aus der Not unserer praktischen Stellungnahme zu der uns umgebenden Welt erwachsen und greift in das innerste Zentrum unseres Glaubens hinein. Die Lösung dieser Frage ist wichtiger als die der Bekenntnis- und Verfassungsfrage; denn in dieser handelt es sich doch um verhältnismäßig äußerliche, peripherische Dinge, in jener aber um das zentralste Problem der religiösen Wahrheit, gerade um die notwendige Voraussetzung jedes Bekenntnisses und die Möglichkeit jeder Kirche. Sie ist für die Zukunft des Christentums bedeutungsvoller als die Auseinandersetzung mit der Anthroposophie und ähnlichen Zeitererscheinungen; denn bei diesen handelt es sich doch nur um Dinge innerhalb menschlicher Möglichkeit, in jener Frage aber, wie sie heute unter uns laut geworden ist, geht es um die Frage nach Gott selbst, nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Wenn diese Frage nach Gott heute in den Mittelpunkt religiösen Denkens getreten ist, so kann dies nur als ein verheißungsvolles Zeichen unserer religiösen Lage begrüßt werden, und es gibt für uns kein dringlicheres Anliegen, als uns in die Bewegung dieser Frage hineinziehen zu lassen.

Von dieser Erkenntnis ist auch das neueste, großangelegte und von umfassender Sachkenntnis zeugende Werk von Werner Elert, „Der Kampf um das Christentum“ (München, C. H. Beck, 1921. 513 S.), getragen. Es will, wie sein Untertitel besagt, „eine Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher“ geben und hat damit auch im eigentlichen Sinne das Verhältnis von Christentum und Kultur zum Problem. Dabei weist nun Elert darauf hin, daß wie bei der Pflanze das Einatmen und Ausatmen den Rhythmus der Lebensbewegung ausmacht, auch der charakteristische Rhythmus aller christlichen Geschichte in Pendelbewegungen von einer Synthese von Christentum und Kultur zu ihrer Diastase, d. h. Entgegensetzung und umgekehrt verläuft. Aber so wenig von einer vollkommenen Diastase je die Rede sein kann, ebensowenig darf auch die Synthese beider Größen jemals zu einem vollendeten Abschluß führen. Denn die Geschichte lehrt, daß der Protestantismus überall da, wo man seine Verschmelzung mit der umgebenden Kulturwelt anstrebte, stets an den Rand des Abgrunds geführt wurde, hingegen seine Selbständigkeit und Selbstgewißheit immer dann zurückgewann, wenn er den Abstand von der Umwelt erkannte und diesen Gegensatz auch vertiefte. Dies sei nun auch heute wieder notwendig, da das Kantische Zeitalter mit seinem Begriff einer apodiktischen,

aprioristischen, kategorialen Allgemeingültigkeit versinkt. Darum gebe es heute für die evangelische Theologie nur ein einziges großes Gebot: „Das Christentum aus den Verschlingungen mit einer untergehenden Kultur zu lösen, damit es nicht mit in den Strudel hinabgerissen wird.“ Ja, Elert geht soweit, daß er erklärt: Sollte nach der berühmten Schleiermacherschen Alternative wirklich der Kanon der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben, so könne dem Christen die Entscheidung in der Tat nicht zweifelhaft sein: „Er müßte, wenn er wirklich als Christ leben und sterben wollte, das barbarische Christentum der ungläubigen Wissenschaft, d. h. in Schleiermachers Sinne der unchristlichen Kultur überhaupt vorziehen.“

Aber so scharf hier auch der Gegensatz des Christentums zur Kultur behauptet wird, so ist er doch nicht grundsätzlich gefaßt. Die Kultur, mit der sich das Christentum nicht verträgt, ist nur die moderne Kultur, die durch den Immanenzgedanken, den Monismus der Zeit- und Raumwelt, die Relativierung des Christentums durch das eiserne Kaufsgesetz und durch die bewußte Christentumsfeindschaft konstituiert wird. Elert lehnt es ausdrücklich ab, eine zu alle Zeiten gültige Regel für das notwendige Verhalten des Christentums gegenüber der Kultur zu geben. Ja, insofern man den Begriff der Kultur rein formal als eine Funktion der Seele im Verhältnis zur Wirklichkeit überhaupt faßt, nämlich als den Inbegriff von Freiheit, Klarheit und Höhe der Seele, so kann nach ihm ohne diesen Begriff von Kultur kein Christentum sein. Und andererseits kann eine neue, wahrhaft hohe Kultur nur durch ein Christentum erzeugt werden, das sich der Distanz zur gegenwärtigen Kultur klar bewußt ist und sich von ihr ganz frei hält. Damit sind nun Christentum und Kultur wieder in innigste Beziehung zueinander gesetzt: das Christentum die innerste Kraft, die Seele der Kultur. So gefaßt, ist das Christentum aber selbst ein Teil der Kultur, es ist kulturimmanent und muß notwendigerweise mit einer versinkenden Kultur selbst dahinsterven. Gerade das, was Elert erstrebte, das Christentum aus den Verschlingungen einer untergehenden Kultur zu lösen, hat er noch nicht erreicht. Das hat seinen Grund darin, daß er den Gegensatz von Christentum und Kultur noch nicht tief und radikal genug gefaßt hat. Nur ein Christentum, das sich in absolutem Gegensatz nicht nur zu der gegenwärtigen Kultur, sondern zur Kultur überhaupt weiß, ist davor geschützt, in den Untergang der Kultur mithinabgerissen zu werden. Das aber vermag nicht ein Christentum, das im Anschluß an die Erlanger Theologie vornehmlich als subjektive, seelische Größe gefaßt wird, sondern nur ein Christentum, das seinen objektiven, reinen Geistes-

Charakter unabhängig von allen psychischen und emotionalen Erscheinungen klar und deutlich herausstellt.

Clert hat hauptsächlich die Beziehungen des Christentums zur modernen Wissenschaft ins Auge gefaßt, dagegen die zu den übrigen Kulturererscheinungen Kunst, Technik, Staat, Gesellschaft, Familie so gut wie ganz außer acht gelassen. Dies geschieht in gründlichster Weise in dem dreibändigen Werke des Hamburger Pfarrers Ludwig Heitmann: „Großstadt und Religion“ (Hamburg, C. Voßner, I. 1913, 168 S.; II. 1919, 276 S.; III. 1920, 482 S.) Einer von den wenigen, die sich durch den Glanz der Vorkriegszeit nicht haben blenden lassen, hat Heitmann schon 1913 in der äußerlichen Aufwärtsbewegung des deutschen Volkes klar und deutlich den rasend schnellen Absturz des inneren Lebensstromes erkannt und aufgewiesen. In seinem ersten Bande schildert er, wie im 19. Jahrhundert die Maschine im Bunde mit dem Kapital der Welt eine neue Gestalt gegeben und sie bis in ihr innerstes geistiges Wesen hinein verändert hat: die gesamte Lebensbetrachtung und Lebenshaltung ist eine technisch-kapitalistische geworden und in dieser Technisierung und Erstarrung des Gesamtlebens gibt es keine Möglichkeit mehr für das Gedeihen religiösen Lebens. Im zweiten Bande, der mit seltener religiöser Energie und Leidenschaft geschrieben ist — „So hat mir seit Jahren kein Buch die Seele verbrannt“, schrieb mir jemand darüber —, führt Heitmann diese Betrachtung in die Tiefe und zeigt, daß die letzte Ursache der furchtbaren Abwärtsentwicklung der modernen Menschheit in der Loslösung der modernen Welt von dem alles beherrschenden Gesamtwillen Gottes liege, an dessen Stelle der Ich-Wille trat. Er hat die Welt, die durch die Bindung an den göttlichen Gesamtwillen bisher zu einer Einheit zusammengehalten wurde, in tausend Interessengruppen aufgelöst. Staat, Schule, Wirtschaftsleben, Kunst, Politik, Technik, soziale Fürsorge usw. entdeckten ihre eigenen Gesetze, nach denen sie am vorteilhaftesten leben konnten: sie wurden autonom. Das bedeutete aber in Wahrheit nichts anderes als die völlige innere und äußere Auflösung des gesamten Lebens, die Entfesselung des wildesten Kampfes ums Dasein. Auch die Religion wurde von dieser allgemeinen Auflösung ergriffen. Sie verzichtete freiwillig auf den ihr zukommenden Anspruch, das gesamte Leben in allen seinen Gebieten zu durchdringen und zu beherrschen, und wurde als „Pflege des persönlichen Lebens“ eine Kulturererscheinung neben anderen, d. h. kulturimmanent. Damit war sie zur Ohnmacht verurteilt. Die Religion kann demnach nur dann wieder eine wirkliche Lebensmacht werden, wenn sie sich auf ihren absoluten Herrschaftsanspruch besinnt und die Gesamtheit des Lebens sich unterwirft. Darum fordert Heitmann, den lebendigen Willen der Religion der Welt entgegenzuwerfen und sie bis in ihre letzten Poren mit dem Geist göttlicher Bindung zu erfüllen, d. h. Aufbau einer neuen Welt, eine neue Lebensgestaltung der Menschheit, ein neues wirtschaftliches und kulturelles Leben, d. h. also eine neue, von göttlichen Kräften erschaffene, religiös erfüllte Kultur, Bindung des gesamten Kulturlebens an den Gesamtwillen Gottes. Und dies Neue geschieht von Gott selbst her. Er ist der absolute Lebenswille, der in jeder Stunde Entscheidung fordernd, den Menschen in ein ewiges „Stirb und Werde“ hineinreißt, ihm im Schulterlebens seinen Ich-Willen zerbricht und zum Dienst an der Gemeinschaft zwingt. Heitmann sieht Gott vor allem in der Jugendbewegung das Neue schaffen. Sie ist die Trägerin des Gotteswillens und wird ihn in die Welt hinaustragen.

Günter Dehn hat in einer ausführlichen Besprechung des Heitmannschen Werkes (in: Blätter für Religiösen Sozialismus, März und April 1922) schon darauf hingewiesen, daß hier bei Heitmann die Absolutheit Gottes doch nicht mit dem radikalen Nachdruck zur Durchführung kommt, der ihr gebührt. So sehr auch Heitmann weiß, daß die Welt der Religion nicht mit irgendeiner von den Zeitmächten bestimmten irdischen Bewegung gleichgesetzt werden darf, sondern überzeitlich sein muß

wie das göttliche Leben selbst, so läßt er doch wieder Gott ganz in die Welt eingehen, wenn er Gott den Willen des Menschen ergreifen und durch ihn Gotteswerke schaffen läßt. „Die neu erbaute Welt ist für Heitmann nicht mehr und nicht weniger als das Reich Gottes.“ Das bedeutet eine Verweltlichung Gottes und zugleich Verabsolutierung des Menschenwerkes. Mit Recht weist Dehn daraufhin, daß dies notwendigerweise Verbitterung und hoffnungslose Enttäuschung auslösen muß, wenn die erwartete Durchsetzung des ewigen Willens in der Welt nicht erfolgt. Auch die von Heitmann verkündigte „religiöse Wahrheit“ wird darum von einer dahinsterbenden Kultur mit in die Vernichtung gerissen; denn er hat ebensowenig wie Clert die absolute Distanz zwischen Gott und Welt, Christentum und Kultur zu wahren vermocht. Dies hat seinen letzten Grund darin, daß er in der Nachfolge A. Ritschls Gott als ethische Macht faßt. Das aber bedeutet eine Reduktion der Absolutheit Gottes. So stark auch gerade das Empfinden Heitmanns für die göttliche Herrenmajestät ist — er brandmarkt es als Gottlosigkeit, über das „Dasein Gottes“ Betrachtungen, Beweise, Gründe aufzustellen —, so wird sie doch in dem Augenblick in das Subjektiv-Menschliche herabgezogen und damit ihres objektiven Charakters beraubt, wo sie an den Innenpunkt des großen Entwicklungsprozesses des diesseitigen Lebens gekettet wird. Heitmann macht sich diesen Einwand selbst, ohne ihn aber wirklich entkräften zu können.

Um eine Verneinung der gegenwärtigen Kultur, um damit neues, schöpferisches Leben vom Unendlichen her einströmen zu lassen, handelt es sich auch bei Hans Hartmann (Kulturwende. Berlin, Der weiße Ritter-Verlag, 1922. 62 S.). Er stellt die Kultur, auch in ihren edelsten und sublimsten Erscheinungen, grundsätzlich und ganz in Frage, weil diese von sich aus das Unendliche nicht erreichen können, aber zugleich leuchtet ihm in dieser Infragestellung ihr positiver Sinn auf, und das Gepräge der gegenwärtigen Kultur weist ihm die Möglichkeit ihrer Wende, die von Autorität zu Freiheit, von Materialismus zu Geistigkeit, von Erkenntnis zum Ergriffensein, von der Kritik zur Liebe, von den Götzen in die Richtung Gottes führt. Wir können diese Wende nicht schaffen, sondern werden mit der Kultur umgeschaffen. Es handelt sich für uns nur darum, den Sinn dieser Wende zu erkennen und jederzeit zu einer völligen Opferung alles Besizes bereit zu sein. Auch hier handelt es sich letztlich um eine Verabsolutierung des hereinbrechenden Neuen und damit die Gefahr des Götzendienstes, der Hartmann nicht ganz entgeht.

Mit aller Schärfe und in einer bisweilen vielleicht übertreibenden, aber darum um so wirkungsvolleren Einseitigkeit haben die Absolutheit des christlichen Glaubens und seinen radikalen Gegensatz gegen jede Kulturererscheinung in jüngster Zeit diejenigen Theologen betont, die man als „moderne Marcioniten“ oder „Religiös-Radikale“ zu bezeichnen pflegt, besser aber „Radikal-Positive“ nennen würde. Es sind dies: Karl Barth (Der Christ in der Gesellschaft. München, Chr. Kaiser, 1920. 51 S. — Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke. Ebenda, 1920. 31 S. — Der Römerbrief. Ebenda, 1. Auflage 1919. 2. Auflage in neuer Bearbeitung 1922. 523 S.), Eduard Thurneysen (Dostojewski. Ebenda 1921. 77 S. — Die Aufgabe der Predigt. In: Pastoralblätter, Februar 1921. — Beide zusammen haben herausgegeben: Suchet Gott, so werdet ihr leben. Predigten. Bern, Bäschlin, 1917. 175 S. — Zur inneren Lage des Christentums. München, Chr. Kaiser, 1920. 36 S.), Emil Brunner (Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921. 127 S.), Friedrich Gogarten (Die religiöse Entscheidung. Jena, Eugen Diederichs, 1921. 98 S.), Günter Dehn (Vergl. die oben erwähnte Besprechung von Heitmanns „Großstadt und Religion“. — Die Gottesfrage. Eine religiöse Rede an die Freunde. In: Die Tat,

August 1922), Oskar Ziegner (Gericht und Kirche. In: Christliche Welt, 1922, 3 — Vom Sinn der Offenbarung. In: Theol. Blätter, 1922, 6.)

Mit ihnen haben sich besonders Erich Foerster in einem Vortrag vor den Freunden der Christlichen Welt (Marcionitisches Christentum. In: Christl. Welt, 1921. Nr. 45) und Arnold Hein (Moderner Marcionismus und praktische Theologie. In: Theol. Blätter, 1922. Nr. 6 u. 7) vom Standpunkt des modernen Kulturprotestantismus aus auseinandergesetzt.

Der Hauptpunkt in der theologischen Auseinandersetzung zwischen Radikal-Positiven und Kulturprotestanten, der von diesen nicht immer mit der nötigen Schärfe und Klarheit erfaßt ist, wird uns sofort deutlich, wenn wir fragen, welche Sorge ihnen auf der Seele brennt, und welche Aufgabe sie der Theologie stellen. Was Arnold Hein — und er sei hier nur als typischer Vertreter des modernen Kulturprotestantismus genannt — fürchtet, ist der Riß zwischen Kirche und Bildung, d. h. die Gefahr, daß das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben gehen könne. Darum stellt er der Theologie die Aufgabe, die christliche Religion und die moderne Kultur miteinander in Einklang zu bringen, Christentum und deutschen Idealismus miteinander innerlich zu verschmelzen und so die rechte Balance zwischen Christentum und Kultur zu finden. Wohl bezeichnet er es als selbstverständlich, daß das Reich Gottes das summum bonum sei, dem gegenüber alle anderen Werte *secundi generis* sind; aber indem er das sagt, stellt er doch Gott und die Güter dieser Welt in eine Reihe, in der nur Gott die erste Stelle einnimmt. Und wenn er gar die Forderung der „Ausbalanzierung von Christentum und Kultur“ erhebt, so gibt er damit zu, daß ihm beide Werte gleich gewichtig sind.

Was andererseits die Radikal-Positiven bewegt, ist einzig und allein die Frage nach Gott. Sie wollen nichts Anderes, als den Gedanken Gott wirklich zu Ende denken (Gogarten), mit dem Denken Gottes oder der Ewigkeit ernst machen (Karl Barth). Um Gotteserkenntnis ist es ihnen zu tun (Thurneysen). Das ist die Aufgabe, die sie der Theologie stellen. „Um Gott handelt es sich, um die Bewegung von Gott her, um unser Bewegtsein durch ihn“ (K. Barth, Der Christ... S. 17). So ernst ist es den Radikal-Positiven mit diesem Anliegen, daß sie von der Kirche fordern, sie solle sich auch im Blick auf den Menschen „nicht hindern lassen, jenen Gedanken im Ernst zu denken, auf die Gefahr hin, daß Irrsinn, Sittenlosigkeit, Verbrechen und Selbstmord plötzlich in den Bereich der Möglichkeit derer treten, die es wagen, ihn mitzudenken, auf die Gefahr hin, daß die Kirche ihr eigenes Dasein als gesellschafts- und weltverhaltender Faktor aufs Spiel setzt“ (K. Barth, Römerbrief, 2. Aufl. S. 340 f.). Gogarten (a. a. O. S. 51) bezeichnet es sogar geradezu als ein Zeichen von Erkrankung, wenn denen, die die Religion bekennen, es zu einer ihrer wichtigsten Sorgen wird, wie der Anschluß an die Kultur zu gewinnen sei, und wie man dieser Kultur durch die Religion zurecht helfen könne; denn dabei werde unversehens aus der Kultur der Zweck und aus der Religion ein Mittel zur Kultur. Dies ist aber bei den modernen Kulturprotestanten der Fall.

Die Eigentümlichkeit der radikal-positiven Position besteht demnach darin, daß Gott, seine Absolutheit, seine Majestät und souveräne Herrenstellung den Ausgangspunkt und die Voraussetzung aller Theologie bildet (vgl. hierzu bes. E. Brunner, a. a. O. S. 87 ff.). Darin berührt sie sich gegenwärtig nur mit der grundsätzlichen Position von Erich Schäder, der schon seit 20 Jahren in diesem Sinne die Forderung einer „theozentrischen Theologie“ erhoben hat, damit aber meist mißverstanden ist. (Man vgl. besonders „Der Hauptpunkt der Theologie“, in der Schlatterfestschrift: „Aus Schrift und Geschichte“, Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung 1922. S. 177 f. 187 f.)¹⁾

1) Vgl. hierzu die Hinweise von Karl Ludwig Schmidt in dieser Zeitschrift, 1922, Sp. 254, 284 f.

Wenn die Radikal-Positiven zuallererst Gotteserkenntnis fordern, so wissen sie sehr wohl, daß diese niemals als direkte, sondern immer nur als gebrochene, dialektische möglich ist. Darum ist der gegen sie erhobene Vorwurf des Rationalismus und Intellektualismus völlig unangebracht (Zur Abwehr dieses Vorwurfs vgl. Karl Barth, Römerbrief, 2. Aufl. S. 60. 341. 413, bes. Emil Brunner, a. a. O. S. 64 ff.). Gotteserkenntnis entspringt allein „aus der Einsicht in den umfassenden Gegensatz des Menschen zu Gott“. So wird Gott, der Lebendige Gott, gekennzeichnet als das Nicht-Sein des Menschen und der Dinge und doch ihr wahres Sein; er ist ihr Ursprung (nicht ihre Ursache!), der allem Leben gibt, und zugleich ihr sie alle begründendes Ziel. Seine Kraft steht nicht wie eine Seelen- oder Naturkraft neben oder („supranatural“) über ihnen, sondern „jenseits aller bedingt-bedingenden Kräfte“. Als Ursprung alles Seins ist Gott kein Ding an sich, keine metaphysische Wesenheit neben anderen Wesenheiten, kein Zweites, Anderes, Fremder neben dem, was ohne ihn wäre, nicht eine gegenüberstehende Idealität, sondern „die unerforschliche göttliche Relation, in der wir uns als Menschen befinden“. Gott ist keine Größe, die sich an unsre Menschenwelt anreicht, oder von ihr aus zu erreichen wäre, sondern der schlechthin „Unbekannte“, „Ganz Andere“.

Dann aber läßt sich auch das Verhältnis zwischen Gott und Welt nicht unter der Kategorie des Gegensatzes denken; denn der Gott, der noch etwas ist im Gegensatz zu einem Andern, ist eine relative Größe und nicht der Absolute. Darum wird dieses Verhältnis von den Radikal-Positiven unter den Begriff der „Krisis“ gefaßt, wobei sie sich bewußt sind, damit den biblischen Begriff des „Gerichtes“ aufzunehmen. Der Sinn dieser Krisis ist, daß von Gott her diese ganze Welt des Relativen unter das Nein gestellt und jeder Anspruch des Menschen und der Kultur auf Selbständigkeit und Eigenwert vernichtet ist. Die Abso-lutheit Gottes bedeutet ein totales Entwerten aller Diesseitigkeit, aller Werte und Güter der Kultur, auch der Sittlichkeit und Religion, insofern diese den Versuch darstellt, vom Menschen aus zu Gott zu kommen. Diese radikale Weltverneinung hat mit der relativen Kritik, die an der Kultur und ihren Gütern zu üben ist, nichts zu tun, sondern stellt diese in ihrem Bestehen überhaupt in Frage. Andererseits haben die Radikal-Positiven ebenso wie die Männer des Alten Testaments, auf die sie sich trotz Otto Eißfeldt (Kartellzeitung 1921, Nr. 7, bzw. Sonderdruck zu Adolf v. Harnacks 70. Geburtstag, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1921) für ihre radikale Weltverneinung berufen, auch Augen für das positiv Große in der Menschheit und wissen die Kulturgüter in ihrem relativen Werte wohl zu würdigen. Aber hier handelt es sich nicht um solche relative Wertung, sondern um die Erkenntnis der Problematik, in der sich Mensch, Welt und Kultur zu Gott als ihrem ewigen Ursprung befinden. Darnach ist auch klar, daß diese radikale Weltverneinung weder „Diesseitspessimismus“ noch eine irgendwie geartete Weltbetrachtung des Menschen ist, auch nichts mit Askese zu tun hat. Der Rat Arnold Heins: „Geh ins Kloster“ verrät ein völliges Verkennen der Situation; denn auch das Kloster gehört zur Welt, die unter Gottes Nein steht; nirgends können wir ihm entfliehen. Wohl aber enthält nun Gottes Nein, gerade weil es so radikal ist, auch wieder Gottes Ja in sich. „Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung.“ „Gottes Ja leuchtet auch hinüber in die letzte Tiefe seines Nein.“ In der absoluten Krisis, in der die Welt von Gott her steht, in der umfassenden Relativierung ihrer Stufen und Gegensätze erscheint also zugleich ihre wahre, ewige Bedeutung, die darin besteht, daß sie Hinweise auf Gottes ewige Welt sind. Die Ordnungen der Welt, auch die besten und vollkommensten, stehen zwar in Widerspruch zur Ordnung Gottes, sind aber auch gerade in ihrem Widerspruch unfreiwillig ihr Zeugnis und Schattentbild. Die Kultur, in ihrer radikalen Negation von Gott her erkannt,

beginnt in Gottes Position zu leuchten, in der Sinnlosigkeit dieser Welt leuchtet der ewige Sinn aller Dinge. So treibt wirkliche Gotteserkenntnis nicht nur zum Entwerten aller Diesseitigkeit, sondern zugleich zum höchsten, unbedingten Werten. Gottes Ja und Nein stehen jedoch nicht in irgend einem zeitlichen Verhältnis zueinander, wie Arnold Hein es darstellt („R. Barth bejaht erst die Welt in ihrer Eigengesetzlichkeit... Aber dann der Christ R. Barth verneint die Welt...“), sondern in einem paradox-dialektischen: Keines ist ohne das Andere, Beide entspringen aus dem allumfassenden Ja, das Gott selber ist, Thejis und Antithejis aus der Synthesis.

Dieser paradox-dialektisch-kritische Charakter des Verhältnisses von Gott und Welt bei den Radikal-Positiven ist von Erich Foerster wie von Arnold Hein verkannt und als ein metaphysisch-dualistischer gewertet worden. So kommen sie zu ihrem Vorwurf des gnostischen Dualismus, der allerdings berechtigt wäre, wenn der Radikalismus der Negation weniger radikal, d. h. nicht dialektisch-kritisch verstanden wäre (zur Abwehr dieses Vorwurfes vergl. Karl Barth, Römerbrief, 2. Aufl. S. 92 f., auch 145. 157. 169.). Ein anderer Einwand wird von Rudolf Sulzmann in seiner ausführlichen und tiefen Besprechung der zweiten Auflage von Karl Barths Römerbrief (In: Christliche Welt 1922, Nr. 18—21) erhoben: Die Welt- und Menschenauffassung sub specie des dialektischen Gegensatzes von Nein und Ja drohe in die Transzendentalphilosophie umzuschlagen, weil Glaube und Logos nicht streng abgegrenzt seien. Aber für Karl Barth sind Glaube und eine sich recht verstehende Philosophie in der Tat identisch (Biblische Fragen, S. 1). Denn echte, d. h. kritische Philosophie endet nicht beim System, sondern beim Hinweis auf den „Ursprung“ alles Erkennens und Erkannten, d. h. Gott, ist also Gotteserkenntnis (Vergl. Emil Brunner, a. a. O. S. 80 f., 86.).

Gott als der Ursprung ist wie für die Dogmatik so auch für die Ethik die einzige Voraussetzung. Daher ist eine Begründung der Ethik auf innerweltliche Zweckbegriffe, d. h. eine Materialethik ausgeschlossen. Christliche Ethik kann es nur als Kritik alles Ethos geben, sie kann nur auf den Begriff der kritischen Negation aller Zwecke gegründet werden, aber eben: auf den Begriff der kritischen Negation. Es handelt sich nicht darum, an Stelle einer positiven Ethik eine negative zu setzen, etwa eine Ethik der Weltflucht, der Indifferenz, der Askese, der Revolution, des „Wartens“, sondern das bedeutet, daß alle ethische Beurteilung nur im Aufweis der tatsächlichen Problematik unseres Lebens bestehen kann. Ethisch handeln heißt dann, sich der Erkenntnis dieser von Gott ausgehenden Krisis nicht verschließen, sich in seiner selbstgerechten Sicherheit erschüttern lassen und die Problematik seines zeitlichen Daseins bejahen, also umdenken, *μετανοεῖν*, Buße tun, dabei aber auch immer bedenken, daß sich dieses Umdenken in der Sphäre der Relativität abspielt und an sich keine Gerechtigkeit ist, sondern sich selbst immer wieder aufheben muß; es ist nur insofern ethisch, als es eine Demonstration, ein bedeutungsvoller Hinweis zur Ehre Gottes sein will. Und auch alle sich an dieses primäre ethische Handeln anschließenden sekundären ethischen Handlungen erweisen sich nur insofern als ethisch gut, als sie die In-Frage-Stellung und Preisgabe des Menschen und alles Menschlichen und damit die Absolutheit Gottes, seine Gnade und Freiheit verkündigen und nicht mehr als Gleichnisse und Zeugnisse sein wollen. Das ist die Wanderung auf messerscharfem Grat, die den modernen Kulturprotestanten so schrecklich anmutet, obgleich sie doch nichts Anderes ist, als was Luther in seiner ersten These fordert.

Diese paradox-kritische Haltung des Christen muß sich nun auch der Kultur, ihren Gütern und Ordnungen gegenüber bewahren: in einer grundsätzlich mißtrauischen Stellung zu allen Größen und Höhen und einer grundsätzlichen Hinneigung zu allen Niederungen, weil diese relativ mehr Zeugniswert als jene haben. Darum liebt es das Christentum nicht, „von der

schöpferischen Entwicklung der Welt, von den vollendeten oder geplanten Entfaltungen und Aufbauten von Wissenschaft, Technik, Kunst, Moral oder Religion, von körperlicher und geistiger Gesundheit, von Wohlstand und Wohlfahrt, von den Herrlichkeiten etwa der Ehe, der Familie, der Kirche, des Staates, der Gesellschaft allzu laut und zuversichtlich reden zu hören. Es wirkt nicht eben als Bestärkung in etwaigen Idealen... Es steht der ‚Natur‘ sowohl wie der ‚Kultur‘, der Romantik sowohl wie dem unentwegten Fortschritt eher kühl gegenüber. Es ist überall, wo Türme gebaut werden, irgendwie nicht recht dabei. Es mittelt dabei immer — die drohende Abgötterei.“ So wenig also der Christ geneigt sein wird, die relativen Größen dieser Welt religiös zu verklären, sie in ihrem Bestehen zu befestigen und zu bestärken und ihnen so den Schein des Absoluten zu geben, ebensowenig wird er aber auch daran denken, das Bestehende zu stützen, um ein Neues an seiner Stelle aufzurichten, denn er weiß, daß seine Negation des Bestehenden nie radikal genug sein kann, sondern als menschliches Tun auch unter Gottes Gericht steht, und daß auch das Neue, das er aufrichtet, der Relativität nicht entnommen ist. In christlichem Sinne gibt es also der Kultur gegenüber nur die ethische Möglichkeit des „Nichthandelns“, des „Seltenlassens“. Aber auch dieses ist nur dann ethisch, wenn es ein zweckloses Tun ist, wenn es allein dem Gehorsam Gottes entspringt und nicht der Absicht, das Bestehende gerade durch dieses illusionenlose Seltenlassen auf die energischste Weise zu unterhöhlen. Daß dieses Gericht tatsächlich eintritt, kann nur Gottes Absicht sein. So darf der Christ weder das Prinzip der Legitimität wählen noch das der Revolution, sondern nur das der Negation beider, d. h. das Prinzip der Indifferenz. Der Christ als solcher ist weder an der Stärkung noch am Umsturz des Bestehenden interessiert. Das allein aber gibt ihm nun erst recht rechte Sachlichkeit, Gelassenheit und Geduld für die Arbeit in dieser Welt der Relativitäten, die er nun als solche erkannt hat, die er aber auch gerade darum in ihrer Relativität als Hinweise auf das Absolute gelten lassen kann.

Diese Haltung haben die Radikal-Positiven besonders bei den Menschen *Dostojewskis* wiedergefunden. *Karl Ludwig Schmidt* hat in seiner Besprechung von *Harnacks* „*Marcion*“ (Kartell-Zeitung 1921, Nr. 7, bzw. Sonderabdruck zu *Adolf v. Harnacks* 70. Geburtstag. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1921) als erster darauf hingewiesen. In einer tiefgründigen Analyse hat *Eduard Thurneysen* *Dostojewskis* Gedankenwelt (München, Chr. Kaiser, 1921) dargestellt. Es bleibe dahingestellt, ob er ihm immer gerecht geworden ist, oder ob er ihn mehr oder weniger als Transparent für eigene Gedanken benutzt hat. Jedenfalls zeigt diese Schrift, wie die Erkenntnis Gottes, die als die zentrale Erkenntnis *Dostojewskis* bezeichnet wird, notwendig zu einem tiefen kritischen Mißtrauen gegen Kultur und Gesellschaft, aber auch gegen Sozialismus und Revolution führt, wie aber gerade „die Kraft dieser großen kritischen Aufhebung und Begründung von Welt und Leben in der Erkenntnis Gottes sich bewährt in einer vollen Hinwendung zum Leben, zum Menschen, zur Natur und Kultur, in einer paradoxen Bejahung dessen, was ist, wie es ist, um deswillen, was es nicht ist, und worauf es nur hinweist.“ So kann dies Diesseits um dieses Hinweises auf die Ewigkeit willen geliebt werden. So ist gerade da, wo die Fragwürdigkeit und Relativität aller menschlichen Vorzüge durchschaut ist, alles gegenseitige Sichabgrenzen und Sichscheiden, aller Pharisäismus überwunden und Brüderlichkeit möglich. (Darum bedeutet die Meinung *Arnold Heins*, daß der „moderne Marcionitismus“ notwendig zur Sekte werden müsse, ein großes Mißverständnis.) So ist gerade da, wo in einer absoluten Kritik alles Menschlichen das prometheische Gelüsten gänzlich erstickt wird, auch wieder die Bahn frei für die fruchtbare und besonnene Mitarbeit an der Kultur. Doch bedeutet dies keinerlei Bestätigung und Berklärung des Weltlaufs, wie er läuft, und der Menschenord-

nungen, wie sie sind, sondern in Wahrheit den gewaltigsten Angriff gegen alles Bestehende, das sich als solches erhalten, verewigen und vergöttern möchte, aber immer wohlgerichtet: dies nur insofern es nicht gewollt ist, sondern in einfältigem Kindesinn geschieht.

Gegen diese Lösung des Kulturproblems werden besonders von dem den Radikal-Positiven in ihrer grundsätzlichen Position nahe stehenden Paul Tillich gewichtige Einwände erhoben (Kairos. In: Die Tat, 1922. Heft 5. — Vergl. dazu: Ueber die Idee einer Theologie der Kultur. In: Religionsphilosophie der Kultur. Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft. Nr. 24. Berlin, Reuther und Reichard, 1920. 52 S. — Masse und Geist. Berlin und Frankfurt, Verlag der Arbeitsgemeinschaft, 1922. 55 S.). Er vermischt in ihr die absolute Spannung zwischen zwei Arten des Bedingten, deren eines göttlich, deren anderes widergöttlich wäre, und wirft ihr vor, daß sie darum den Ernst der Aktivität nicht finden lasse, sondern der Kultur und Geschichte gegenüber eine indifferente Haltung einnehme. Es werde vergessen, daß die Krisis reine Negation bleibt, wenn sie sich nicht durch positive Neuschöpfung äußert. Und in der Neuschöpfung ist mehr als bloße Krisis; es ist Realisierung des Unbedingten-Wirklichen in der Form des Bedingten, die zu neuer Krisis treibt. Dadurch bekommt der handelnde Wille, der sich auf das Bedingte richtet, erst einen unbedingten Ernst. Durch ihn vollzieht sich der Sinn des Unbedingten, „der göttliche Wille“ nach seiner positiven und negativen Seite. Ähnliche Einwände werden auch von Ludwig Heitmann (in seiner Entgegnung auf G. Dehns Kritik seiner Position: „Kulturkrisis und was dann?“ In: Blätter für religiösen Sozialismus, 1922. Nr. 6) und Hans Hartmann (a. a. O. S. 60) erhoben. Aber während diese das Positiv-Neue, das der schöpferischen Krisis entspringt, letzten Endes doch wieder verabsolutieren (siehe oben), sucht Paul Tillich dies durch die Unterscheidung von Form und Gehalt alles Bedingten zu vermeiden. Im Gegensatz zum Inhalt, der das Gegenständliche in seinem einfachen Sosein bezeichnet, versteht er unter Gehalt den Sinn, die geistige Substantialität, die der Form erst ihre Bedeutung gibt. Im Gehalt kommt die religiöse Realität mit ihrem Ja und Nein über die Dinge zum Vorschein und zugleich das Verhältnis des Nein und Ja, die Beziehung und die Kraft, in der das eine und das andre zum Ausdruck gebracht ist, d. h. die Richtung des Bedingten auf das Unbedingte, seine Hinwendung oder Abwendung. Auf Grund dieses dialektischen Gegensatzes von Form und Gehalt kann Tillich die paradoxe Forderung erheben, ein relatives geschichtliches Sein (nicht im einfachen, sondern im paradoxen Sinne) absolut zu setzen, d. h. die absoluten Inhalte in ihrem Symbolcharakter, ihrer Relativität durchschauen, sie haben, als hätte man sie nicht, den religiösen Gehalt, die Richtung auf das Unbedingte aber unbedingt bejahen. Dadurch wird das Bedingte zum Organ für das Unbedingte, und der handelnde Wille gewinnt den unbedingten Ernst der Aktivität. Was zur absoluten Spannung treibt, ist also nicht der Inhalt des Relativen, sondern der dialektische Gegensatz von Form und Gehalt. Tillich hat seine äußerst abstrakten und knapp gehaltenen Andeutungen nur für die großen geschichtlichen Entwicklungen weiter ausgeführt und gezeigt, wie in der Ungleichartigkeit von Formkultur und Gehaltkultur oder Autonomie und Theonomie die dialektische Spannung liegt, die zum unbedingt ernstem Handeln treibt, ohne aber eine bestimmte Kulturform zu vergöttern.

An diesem Punkte wird die Aussprache weiter zu führen sein. Die Radikal-Positiven können sich für ihre Grundeinstellung unbedingt auf Paulus berufen: Christliche Ethik hat ihren Ausgangspunkt in der Paradoxie der göttlichen Gnade zu nehmen und ist darum nur als rein formale möglich. Es fragt sich nun jedoch, ob sie darum auch der Kultur und Geschichte gegenüber eine derartig indifferente Haltung einnehmen muß wie bei den Radikal-Positiven, oder ob sie sich nicht doch irgendwie mit einer

Materialethik verbinden läßt. Auch Paulus hat dies als Notwendigkeit empfunden und darum seinen Briefen die Haustafeln eingefügt. Er hat sie allerdings nicht als Forderungen der göttlichen Gnade abgeleitet oder geschaffen, sondern sie aus der umgebenden heidnischen Kulturwelt übernommen. Es würde sich also auch nicht darum zu handeln haben, eine besondere christliche Kulturethik auf Grund der christlichen Formalethik zu schaffen, sind doch auch die Werte und Güter der Kultur keine Schöpfungen des christlichen Ethos, sondern nur darum, eine Kulturethik der christlichen Ethik einzubauen.

Dittmannsdorf (Schlesien).

Johannes Zippel.

Nachwort der Schriftleitung: Der vorliegende im Rahmen dieser Blätter längst fällige Aufsatz (vgl. meine Bemerkung zu Arnold Heins Ausführungen über „Modernen Marcionismus und praktische Theologie“ 1922, Sp. 125) ist, wie in dem brieflichen Meinusaustausch zwischen Zippel und mir festgesetzt ist, in erster Linie als ein Besprechungsaufsatz und daher als ein Beitrag zu einer noch immer fließenden Aussprache gedacht. Es kam darauf an, die grundsätzliche Frage herauszustellen, um die es in all den genannten Arbeiten geht. Ihre Verfasser sind weiter dabei, die Aussprache im Fluß zu halten. In Gemeinschaft mit Karl Barth, Friedr. Gogarten und E. D. Thurneysen gibt neuerdings Georg Merz eine vierteljährliche Schriftenfolge „Zwischen den Zeiten“ (bei Chr. Kaiser, München heraus, deren erstes Heft nunmehr vorliegt. In dem Verlagsprospekt heißt es u. a.: „Zwischen den Zeiten“ will eine Arbeit, wie sie Karl Barth in seinem „Römerbrief“ angebahnt hat, weiterführen: Aus dem Augenblick heraus, sich befinden auf das Ewige. Es werden in diesen Heften theologische und philosophische Aufsätze erscheinen, Predigten und Vorträge. Es werden die Probleme des Pfarrberufs ebenso behandelt werden wie die Fragen, die die christliche Gemeinde in ihrer Gesamtheit betreffen. Ferner erscheinen Besprechungen von Büchern, die symptomatische oder wissenschaftl. Bedeutung haben; neben den Neuerscheinungen sollen auch alle, mit Unrecht vergessene gewürdigt werden, sollen vor allem auch die großen Zeugen der Vergangenheit zu Worte kommen wie Luther, Calvin, Kierkegaard oder Dostojewsky gerade mit dem Wesentlichen ihrer Verkündigung, das an schwer zugänglicher Stelle vergraben liegt, oder an dem unsre Zeit allzu rasch vorbeiging. Da und dort werden auch Ereignisse der Zeit angeführt werden, nicht um sie als Nachricht festzuhalten, sondern um zu versuchen, sie aus dem Ringen um die Erkenntnis des ‚Augenblicks‘ heraus zu beleuchten.“ ...

Zippel hat am Schluß seiner Darlegungen in Bezug auf die Ethik die Frage gestellt, die auch mir von entscheidender Bedeutung zu sein scheint. Wie steht es mit der Materialethik, wie steht es auch mit der Sozialethik? Barth beruft sich gern und mit Recht auf eine gewichtige Ahnenreihe: Jeremia, Paulus, Luther, Calvin, Kierkegaard. Aber Paulus gerade hat jedenfalls die Notwendigkeit empfunden, eine Materialethik profaner Art an seine Gemeinden weiterzugeben, in seine Aussagen einzubauen. Sollte sie bei ihm unwesentlich sein? Wenn Barth zur Erklärung seiner Gesamthaltung gelegentlich den reformierten, nicht-lutherischen Charakter seiner Theologie betont, so ist damit die hier gestellte Frage noch nicht geklärt. Noch weniger geschieht das, wenn er, als ich im Anschluß an seinen Wiesbadener Vortrag über „Das Problem der Ethik in der Gegenwart“ den sechsen formulierten Einwand machte und auf die Haustafeln des Paulus hinwies, offen erklärt hat, diese Stücke der paulinischen Briefe seien ihm so sonderbar, daß er hier „am liebsten mit einer kleinen Unechtheitserklärung operieren möchte“. Ich glaube nun nicht, daß mit einem solchen in der Hitze des Gefechts gemachten Zugeständnis die Frage in meinem Sinne beantwortet ist. Aber so viel ist sicher: die Frage bleibt und ist noch nicht beantwortet. Bedeutsam ist, daß wie hier im Ethischen so auch im Dogmatischen dieselbe Frage der Verinhaltlichung auftaucht. Barth und Gogarten sind christozentrisch eingestellt. Für den, der diese ihre Haltung für etwas Wesentliches und nicht für etwas Appendixmäßiges hält, entsteht dann die Frage, warum beide im Gegensatz zu Paulus und Luther ihre „Christologie“ nicht verinhaltlichen, sondern bei dem Hinweis stehen bleiben. Die Antwort, daß sie nicht anders können, ist ernst, läßt aber doch die ganze schwere Frage offen. Ist hier der Mensch, der uns als der Verzweifelte und doch von Gott in Gnaden Angenommene gezeigt wird, wirklich der, von dem Paulus sagt, daß Gottes Kraft im Schwachen mächtig sei, oder ist er nur — Skeptiker?

Gießen.

Karl Ludwig Schmidt.

Die Kategorie des „Heiligen“ bei Rudolf Otto.

Vor kurzem ist die zehnte Auflage von Rudolf Otto „Das Heilige“ erschienen. An und für sich müßte einem Buch wie dem Otto'schen gegenüber diese Mitteilung genügen. Man braucht nicht davon zu sprechen; denn es hat für sich selber gesprochen; es ist nach des Rezensenten fester Ueberzeugung das Buch des Durchbruchs auf religionsphilosophischem Gebiet und nicht nur des Durchbruchs, sondern auch der Führung bis auf den heutigen Tag. Wer, wie der Rezensent, im Felde den ersten machtvollen Eindruck der Otto'schen Analyse des Heiligen erlebt hat, wer wie er, in seinen eigenen Konzeptionen dauernd mitbestimmt ist durch diesen Eindruck, für den ist es zunächst einmal eine Dankespflicht, von der Schönheit und Kraft des Buches zu zeugen.

Ein Durchbruch war es in der Tat, als unter all den rationalen Erstarrungen und Belastungen, die nicht nur das kirchliche, sondern auch das philosophisch-idealistische Bewußtsein der letzten Jahrzehnte mit sich trug, das Urfeuer des Lebendigen sich regte und jene Schichten der Verhärtung zu zittern und zu zerreißen begannen. Die Wirkung dieser Erschütterungen zeigt sich allenthalben in der religions-philosophischen Literatur. Niemand, der über diese Dinge seitdem geschrieben hat, konnte und durfte sich dem Eindruck entziehen, daß hier neue Wege sichtbar wurden; und bis in die Sphäre der persönlichen Frömmigkeit hinein drangen an vielen Stellen die befreienden und erhebenden Wirkungen der Otto'schen „Divination des Numinösen“.

Aber nicht dieses alles zu sagen, diesen Dank abzustatten ist der Zweck dieser Zeilen. Vielmehr soll die Frage gestellt werden, an welchem Punkte des Otto'schen Buches die Weiterarbeit anknüpfen muß, wie wir auf der Otto'schen Leistung aufzubauen haben.

Otto gibt seinem Buch den Untertitel „Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“. Es scheint mir nun, als ob die erste Hälfte dieser Ueberschrift in fast vollkommener Weise verwirklicht ist, während bei der zweiten eine Reihe ungelöster Probleme bleiben, die zur Weiterarbeit zwingen. Man kommt nicht ganz von dem Eindruck los, als ob das, was Otto das Rationale nennt, zu dem Irrationalen als ein Außerliches hinzukommt. Otto selbst fühlt das und betrachtet es als eine Irrationalität, die dem Religiösen anhaftet, aber er weist nicht die Wesensbeziehung auf, die zwischen dem Mysterium und der rationalen Form besteht.

Das ist zunächst in seiner Methode begründet. Otto zeigt deutlich die Kraft, aber auch die Grenze der Phänomenologie. Es ist nämlich nicht möglich, auf phänomenologischem Wege in die Geltungssphäre einzudringen. Hierfür kann ein kritisches Element im Kantischen Sinne nicht entbehrt werden. Nicht eine rein-intuitive, sondern eine kritisch-intuitive Methode ist das methodische Ideal. Otto selbst geht ja in dieser Richtung, wenn er von der religiösen Disposition spricht und das Heilige zu einer Kategorie a priori macht. Ein religiöses Apriori aber kann nicht unvermittelt neben den übrigen Aprioris stehen, auch dann nicht, wenn sein Inhalt das „ganz Andere“ ist. Es muß gezeigt werden, in welchem Wesensverhältnis dieses „ganz Andere“ zu den übrigen Formen des Bewußtseins steht. Denn stände es in keinem, oder auch nur in einem nachträglichen Verhältnis, so wäre die Einheit des Bewußtseins zersprengt, und nicht „wir“ wären es, die das Heilige erlebten.

Es gibt nun aber einen Begriff, der diese ursprüngliche Wesensbeziehung vom Heiligen und den sonstigen Werten zum Ausdruck bringt, den Begriff des Unbedingten. Es ist nicht richtig, wenn Otto meint, daß dieser Begriff sich bloß quantitativ von dem des Bedingten unterscheidet, vielmehr enthält er die ganze Gewalt des qualitativ „Anderen“, „Fremden“ in sich. Umgekehrt ist der Begriff des „ganz Anderen“ nicht ausreichend

zur Charakterisierung des Heiligen, da es sich ja nicht um ein beliebiges Anderes handelt, sondern um ein solches, das für mich von entscheidender Bedeutung ist, dem ich mich unter keinen Umständen entziehen kann, d. h. eben: ein Unbedingtes. Der Begriff des Unbedingten ist also nicht, wie Otto meint, ein Schema der Rationalisierung, sondern ein Wesenselement des Heiligen selber. Sobald das erkannt ist, ergibt sich auch die Wesensbeziehung zu der Sphäre der rationalen Werte. Das Unbedingte ist nicht nur a posteriori durch eine Schematisierung, sondern a priori durch Wesensbeziehung das fundierende Element alles Wertbewußtseins, aller Geistwirklichkeit. Das Heilige ist wesensmäßig nicht nur das „Mysterium des Grundes“, sondern auch das „Mysterium des Lichtes“, denn der Grund kommt im Licht zu sich selbst. Das Unbedingte des Gehaltes und das Unbedingte der Form gehören wesenhaft zusammen.

Das ist vor allem wichtig für die persönliche Stellung zum Heiligen. Ist das Heilige wesenhaft nur das ganz Andere im Sinn des „Mysterium tremendum et fascinans“, so ist eine ästhetische Haltung ihm gegenüber möglich, durch die es in den Dienst der subjektiven Gefühlsbewegtheit gestellt wird. Nur wenn schon seine Wesensfassung unter der Unbedingtheit des Geltens steht, ist die Gefahr der ästhetisierenden Mystik überwunden.

Ferner folgt aus der Bestimmung des Heiligen als des Unbedingten eine neue Auffassung des Verhältnisses von Religion und Kultur. Es wird bestritten, daß irgend eine Kulturererscheinung schlechthin außerhalb der heiligen Sphäre steht, denn sobald es eine Kulturererscheinung, d. h. geistig geformt ist, trägt sie in sich die Anerkennung des Heiligen als unbedingt Geltendem. Und mag ein rationales Formsystem noch so sehr das ekstatische Element vergessen, das in der Unbedingtheit des Geltens steckt, in Wahrheit lebt alle Ratio doch davon. Und umgekehrt kann das Heilige in keinem Augenblick anders gefaßt werden als in Formen, die das Geltungsbewußtsein in sich tragen. Mag die Weltanschauung der Primitiven vom Standpunkt unserer technischen Rationalisierung aus noch so „roh“ erscheinen, sie ist Weltanschauung und ist Lebensform, und trägt in jedem religiösen Akt das gesamte kulturelle Geltungsbewußtsein in sich. Denn der Mensch ist Mensch, nicht nur durch den „Kopf“ des Religiösen, sondern auch durch den „Leib“ der Kultur-Form, und er ist eins nicht ohne das Andere. Das aber bleibt unzweifelhaft: Im engeren Sinne „religiös“ ist ein Bewußtsein in dem Maße, als das Mysterium an die Schranken der Form stößt und sie wieder und wieder durchstößt und sie zwingt, sich in einer höheren ekstatischeren Form zu verwirklichen. Denn nicht die Form als solche ist das Heilige, sondern das Unbedingte, das sich in die Form ergießt und zugleich jede Form sprengt, die es sich gegeben hat. Die rationalen Formen sind eben nicht nur rational, sondern in jeder von ihnen (und umsomehr, je weiter sie vom Formalismus entfernt sind) ist das Mysterium des „Grundes“ enthalten, auf dem alles Wirkliche ruht. Jede Form ist einerseits Oberfläche und andererseits Ausdruck des Grundes, aus dem sie hervorstößt und in dem sie versinkt. Das gilt für jede einzelne Form, wie für die Totalität aller Formen.

Aus solcher Auffassung kann eine einheitliche Analyse sämtlicher religiöser und kultureller Ausdrucksformen hervorgehen, durch welche die verhängnisvolle Nebenordnung von Religion und Kultur, von Irrationalem und Rationalem, von Heiligem und Profanem aufgehoben ist, und das Heilige als das Unbedingte zu dem tragenden und zugleich verzehrenden Feuer aller Kultur wird. Erst in einer solchen zukunftsgerichteten Divination würde der Durchbruch, den Ottos Analyse des Heiligen bedeutet, zu voller Auswirkung kommen.

Berlin-Friedenau.

Paul Tillich.