

Verfassungsgebenden Landeskirchenversammlung gewählt. Die sog. „Freie kirchliche Vereinigung“, die alle nichtliberalen Gruppen umfaßte, erhielt 29, die Freunde evangelischer Freiheit erhielten 16 Mandate, d. h. eins über ein Drittel. Nachdem die Verfassungsgebende Landeskirchenversammlung der Anhaltischen Landeskirche eine Verfassung gegeben hatte, fanden zum Landeskirchentage, der von 1920 bis 1926 tagte, keine Neuwahlen statt, da beide kirchlichen Parteien der Bevölkerung die Unruhe einer neuen Wahl ersparen wollten. Man einigte sich daher auf eine Einheitsliste, auf der von 30 Abgeordneten 19 der „Freien kirchlichen Vereinigung“, 11 den Freunden evangelischer Freiheit angehörten. Die liberale Richtung hatte also wieder eine Stimme über ein Drittel, so daß sie in den vergangenen sechs Jahren jede Verfassungsänderung verhindern konnte.

Nachdem so sieben Jahre seit der letzten Wahl ins Land gegangen waren, war es nur in der Ordnung, wenn nunmehr wieder gewählt wurde. Der „Freien kirchlichen Vereinigung“ war es wieder gelungen, alle ihre Untergruppen zusammenzufassen. In ihr waren zusammengeschlossen die Bekenntnisfreunde, die positive Union, die Gemeinschaften, die kirchliche Mittelpartei, der Volkskirchenbund und ein sogenannter Dorfkirchenbund. In dem zweiten Wahlkreise (Cöthen, Bernburg, Ballenstedt) trat außerdem noch eine Liste der vereinigten Landgemeinden auf, die Listenverbindung mit der „Freien kirchlichen Vereinigung“ eingegangen war. Allen diesen Gruppen, hinter denen die kompakte Masse von rund 120 Pfarrern stand, traten diesmal nicht nur die Freunde evangelischer Freiheit gegenüber, sondern auch noch der Bund religiöser Sozialisten. Die Bewegung der Religiös-Sozialen wurde getragen von drei Pfarrern, die bis zum Sommer dieses Jahres noch Mitglieder der Freunde evangelischer Freiheit gewesen waren, sich nun aber von ihnen getrennt hatten, weil diese sich nicht dazu verstehen konnten, das aktivistische Programm der Religiös-Sozialen (Kapitalismus, Pazifismus, Bodenreform) in den Mittelpunkt des Wahlkampfes zu stellen. Die Freunde evangelischer Freiheit zogen somit von vornherein geschwächt in den Wahlkampf, war doch vorauszu sehen, daß die Religiös-Sozialen ihnen einen großen Teil ihrer Wähler fortnehmen würden. Und so ist es denn auch gekommen. Von den abgegebenen 54 184 Stimmen fielen der Freien kirchlichen Vereinigung (einschließlich der Landgemeinden) 38 234 (38 184 im Jahre 1919) zu, den Freunden evangelischer Freiheit 9200 (18 936 im Jahre 1919), den Religiös-Sozialen 6750 (im Jahre 1919 noch nicht vorhanden). Die Freie kirchliche Vereinigung hat also gegenüber der Wahl von 1919 einen Zuwachs von 50 Stimmen, die Freunde evangelischer Freiheit haben mit den religiösen Sozialisten zusammen noch einen Verlust von 2986 Stimmen gegen 1919. Die Freie kirchliche Vereinigung hat mit 21 Abgeordneten die Zweidrittelmehrheit in der Hand, die Freunde evangelischer Freiheit ziehen mit 5 (bisher 11), die religiösen Sozialisten mit 4 Abgeordneten (bisher 0) in den neuen Landeskirchentag ein.

Frägt man nach den Ursachen des Mißerfolges der liberalen Sache, so ist zunächst zu bedenken, daß der schöne Erfolg, der den Freunden evangelischer Freiheit vor sieben Jahren zufiel, als sie gleich bei der ersten Wahl über ein Drittel aller Stimmen und aller Sitze eroberten, in der damals herrschenden Gesamtstimmung begründet lag. Die große liberale Welle, die 1919 durch das ganze Land ging, kam auch in den Kirchenwahlen zum Ausdruck. Inzwischen haben sich die Zeiten im politischen und im kirchlichen Leben gründlich geändert. So mancher, der damals eingeschüchtert und hilflos da stand, hat inzwischen sein seelisches Gleichgewicht wiedergefunden und den „Ruck nach rechts“ mitgemacht. Und die Kirchenwahlen fanden diesmal in Anhalt ganz unter politischen Gesichtspunkten. Männer und Frauen, die sonst in religiösen und kirchlichen Fragen durchaus einem gesunden Fortschritt huldigten, hielten es aus politischen Gründen doch für richtig, für die kirchliche Rechte zu stimmen, obwohl diese jeden Fortschritt in unserer Landeskirche stets bekämpft hat. Deutschnationale Partei, Landbund, Stahlhelm, Jungdo, Königin-Luise-Bund und alle die anderen „Vaterländischen Verbände“ haben sich ganz offen für die Freie kirchliche Vereinigung eingesetzt und haben ihre Organisationen für den Wahlkampf zur Verfügung gestellt. Der Stahlhelm erklärte ganz offen in der Zeitung den Kampf des kirchlichen Liberalismus als einen Kampf gegen die Stahlhelmidee! Auf der Seite der politischen Rechtsparteien hatte man eben die große Bedeutung der kirchlichen Wahlen und der Kirche überhaupt ganz richtig eingeschätzt.

Ganz anders das liberale Bürgertum und die Arbeiterschaft! Haben die politischen Mittel- und Linksparteien schon seit Jahrzehnten kirchlichen Fragen nur geringes Interesse entgegengebracht, so hat sich das auch bei dieser Wahl wieder deutlich gezeigt. Das liberale Bürgertum, insonderheit die „Gebildeten“, standen den Freunden evangelischer Freiheit und ihrem Programm vielleicht mit einem gewissen platonischen Interesse gegenüber, aber in der Praxis hat man nichts für sie getan. Viele gingen gar nicht zur Wahl! Und noch schlimmer war es bei den Arbeitern. Als die religiös-soziale Bewegung im August mit ihren ersten Wahlversammlungen einsetzte, zeigte sich ein gewisses Interesse, das

Hoffnungen erweckte. Auch die Führer der Sozialdemokratie, obwohl sie selbst aus der Kirche ausgetreten waren, traten für die Religiös-Sozialen ein und forderten diejenigen Sozialdemokraten, die noch in der Kirche sind (und das sind die meisten), auf, sich an der Wahl zu beteiligen. Aber dann kam eine sehr rührige Gegenbewegung der Freidenker, die in der gehässigsten Weise nicht nur die offizielle Kirche, sondern fast noch mehr die drei religiös-sozialen Pfarrer bekämpfte. Sie forderten auf, nicht zur Wahl zu gehen. Und sie haben den Sieg davongetragen. So kam es zu dem traurigen Resultat, daß in einer spezifischen städtischen Arbeitergemeinde von über 10 000 Seelen nur 84, in einem bei Dessau gelegenen Arbeiterdorf von mehreren tausend Einwohnern einer seine Stimme für die religiös-sozialistische Liste abgab. Es ist also ganz klar, daß die Wahlen ein ganz anderes Gesicht bekommen hätten, wenn bürgerlicher Liberalismus und Sozialdemokratie das Gebot der Stunde erkannt hätten. Daß man durch Wahlenthaltung nur den Sieg der Reaktion fördert, das wollten viele nicht einsehen.

Dabei hatte die Freie kirchliche Vereinigung durchaus kein zugkräftiges Programm. Da sie sich aus den mannigfachen Gruppen zusammenschließt, wie oben gezeigt ist, so konnte sie nur ein ganz farbloses, allgemeines Programm aufstellen, das in den meisten Punkten auch jeder liberal denkende Evangelische hätte unterschreiben können. Die Freunde evangelischer Freiheit kämpften für eine unpolitische und undogmatische Kirche, für Herabsetzung der sehr hohen Kirchensteuern (12 Prozent, wozu örtliche z. T. sehr hohe Zuschläge kommen! In Dessau zum Beispiel 18 Prozent!), für die Erhaltung der bisherigen anhaltischen Staatskirche in Form der Gemeinschaftsschule. Die Religiös-Sozialen traten für Pazifismus und Bodenreform ein, bekämpften den Kapitalismus und billigten den Klassenkampf. Es hat sich gezeigt, daß klare Programme mit deutlich ausgesprochenen Zielen von der großen Masse nicht verstanden werden, daß dagegen so verschwommene, ja rührselige Programme wie das der Freien kirchlichen Vereinigung immer noch zugkräftig sind.

Zur Interessenlosigkeit und Verständnislosigkeit kam aber für die Freunde evangelischer Freiheit noch erschwerend hinzu, daß sie ihre Gedanken nur in geringem Maße in die Öffentlichkeit werfen konnten. Die Wahlversammlungen aller Parteien waren herzlich schlecht besucht. Die Freie kirchliche Vereinigung konnte selbst durch Aufbietung des gesamten kirchlichen Apparates, durch Frauenhilfen, Jugendvereine und Großmütterabende mit obligatem Kaffee und Kuchen nur mit Mühe ihre Säle füllen. So blieb also für alle Parteien hauptsächlich die Aufklärung durch die Presse. Die aber stellte sich, soweit sie „bürgerlich“ war, voll und ganz der kirchlichen Rechte zur Verfügung, während sie den Freunden evangelischer Freiheit mit verschwindend geringen Ausnahmen ihre Spalten verschloß. Besser daran waren die Religiös-Sozialen, denen die drei sozialdemokratischen Zeitungen des Landes, wenn auch nicht immer willig, zur Verfügung standen.

So ist denn das Ganze ein Kampf mit sehr ungleichen Mitteln gewesen. Fast möchte man staunen, daß trotzdem noch so viel erreicht ist.

Die Freunde evangelischer Freiheit jedenfalls werden nicht verzweifeln, sondern im Gegenteil durch den Mißerfolg bei der Wahl lernen und um so intensiver in ihrer Arbeit für eine wahre Volkskirche fortfahren.

Dr. M.

Die jüngste Theologie in Nöten¹⁾.

I.

In der jüngsten Theologie ist durch die Schrift E. Petersons, Professors der Theologie in Bonn, „Was ist Theologie?“²⁾ ein theologischer Streit entzündet worden, der für alle diejenigen, die dieser Theologie kritisch gegenüberstehen, von höchstem Interesse sein muß. Peterson ist selbst der jüngsten Theologie, der Theologie der Krisis zuzurechnen. Er, der auch mit zwei Aufsätzen in „Zwischen den Zeiten“, dem Organ der Barth und Gogarten, aufgetreten ist, hat sich durch seine Veröffentlichungen deutlich als einen Theologen von der heute modernen Art legitimiert. Bezeichnend dafür ist z. B. der Aufsatz „Über die Forderung einer Theologie des Glaubens“ (Zw. d. Z. 1925, H. 3), in dem er sich mit P. Althaus auseinandersetzt und dabei von den für die jüngste Theologie charakteristischen, radikal das Göttliche und Menschliche auseinanderreisenden, die seelische und geschichtliche Grundlage des Glaubens entwertenden Voraussetzungen ausgeht. Außerdem wird ihm von den anderen Theologen der Krisis selbst die „gemeinsame Basis“ bescheinigt. Bultmann z. B. redet in seiner kurzen Besprechung der Petersonschen Schrift in Christl. W. 1925 46/47 von einem „gleichen Gegensatz gegen Rationalismus, Historismus und Psychologismus“, dem gleichen Interesse an

¹⁾ Dieser Aufsatz wartet schon lange auf den Abdruck; er gewinnt für unsere Leser nach dem Vortrag von Leeße noch besondere Bedeutung, weil er in dieselbe Kerbe haut.

²⁾ bei F. Cohen, Bonn, 1925.

„echter (!) theologischer Begriffsbildung“, das bei Peterson wie bei ihm, Bultmann, und seinen Freunden zu finden sei. Der selbe Peterson aber, ein Mann ganz und gar vom Geist der Theologie der Krisis, hält nun in seiner Schrift ein Gericht über die durch ihren Führer K. Barth am hervorragendsten bestimmte Theologie ab, indem er nicht etwa deren charakteristische dogmatische Grundlagen verneint, vielmehr sie erst vollkommen konsequent zu erfassen meint, weswegen er sie zugleich bei der üblichen dialektischen Theologie, die seine Konsequenz zu ziehen versäumt, geradezu verraten sieht. Das aber ist das Interessante, daß diese Konsequenz eben eine unleugbar katholische (Barth sagt selbst „in mehr als einem Stück überkatholisch“) ist. Ist nicht Peterson damit die glänzendste Rechtfertigung derer, die von Anfang an davon sprachen, daß die Fahrt der Theologie der Krisis mit innerer Notwendigkeit, wenigstens bei den kleineren Geistern, (zu denen wir aber Peterson gar nicht zu rechnen brauchen), ins Katholische, Katholisierende hinabführe? Wie ja auch das Beifallklatschen scharfsinniger katholischer Theologen beim Auftreten dieser Theologie bezeichnend war!!

Aber jetzt widersprechen doch Barth und seine Freunde aufs energischste Peterson! Nun, uns dünkt, dieser Widerspruch vermag jene Diagnose (die Fahrt geht ins Katholische) nicht zu entkräften. Bemerkenswert ist schon die äußere Gebärde mit der die Angegriffenen auf das katholische Signum, in dem der Angriff gegen sie geschieht, reagieren. In der oben schon erwähnten Besprechung warnt Bultmann, wegen des Katholisierens bei Peterson, der ihnen, den Theologen der Krisis, wie sonst noch niemand, „auf den Leib gerückt“ sei, den Mann gleich für erledigt zu halten, und er setzt hinzu: „es liegt doch wohl in der Natur der Sache, daß eine Zeit, die von Luther und Calvin wieder lernen will, nicht unterlassen kann, die Frage nach dem Rechte katholischer Theologie im Ernste wieder zu stellen.“ Barth dagegen findet sich mit dem „Katholischen“ ab in jener bekannten, auch einem ganz unsentimentalen Menschen sich als wenig fein darstellenden und seiner, Barths, und seiner theologischen Leistung wirklich nicht würdigen, überheblichen Weise, indem er konstatiert: dürfe man sich, „ohne erröten (!) zu müssen, zu Schleiermacher bekennen“, sei „Friedrich Brunstäd (!) als evangelischer Theologieprofessor nicht unmöglich“, dann habe man auch kein Recht, auf den evangelischen Theologieprofessor Peterson, auf einen geistigen Schüler Thomas von Aquino, Steine zu werfen. „Denn von Luther und Calvin liegen beide (sc. Schleiermacher und Thomas) mindestens (man beachte dies mindestens!) gleich weit ab.“ Wir wollen es aber unterlassen, diese äußere Gebärde als symptomatisch auszudeuten. Uns ist wichtiger, wie Barth und seine Freunde sich sozusagen von innen her, in sachlicher Einzelausinandersetzung zum Kryptokatholizismus Petersons stellen.

Zur Klärung dieser Frage hält man sich am besten an K. Barths Erwiderung. Der eben schon zitierte Aufsatz in „Zw. d. 3.“ 1926 H. 1, in dem er gegen Peterson Stellung nimmt, ein ehemaliger Vortrag, überschreibt sich „Kirche und Theologie“. Übrigens schreibt im gleichen Heft auch Bultmann gegen Peterson („Die Frage der dialektischen Theologie“), während Gogarten im Aprilheft 1926 der Theol. Blätter („Was ist Theologie?“) sich das Herz erleichtert. An K. Barth aber hält man sich am besten, weil er, an systematischem Denken Bultmann, der seinerseits der größere Ereget (vgl. Theol. Bl. 1926, H. 1) sein mag, und an religiöser Ursprünglichkeit Gogarten überragend, am klarsten und grundsätzlichen, was von der Theologie der Krisis gegen Peterson gesagt werden kann, zu sagen vermag. Das Ergebnis allerdings der Gegenüberstellung der dialektischen Theologie und ihres Gegners, empfängt dadurch, daß wir es gerade an Barths Ausführungen gewinnen, ein umso stärkeres Gewicht. Um es vorauszunehmen, dies Ergebnis: Es gibt für den Radikalismus der Theologie der Krisis tatsächlich gegenüber Peterson kein Verharren auf dem eignen Standpunkt. Hält man den Radikalismus fest, weicht man seinen Folgerungen nicht aus, dann muß man nach rechts weiter gehen, den Weg, den Peterson geht. Will man das aber nicht tun, dann muß man nach links hin seine radikale Stellung mehr oder weniger räumen, muß zurück gehen also in der Richtung der des Errötens werten, den bösen Geistern des Psychologismus und Historismus verfallenen Theologie, die als Theologie man sonst doch gar nicht anerkennen möchte.

Doch es ist erst nötig, kurz Petersons Meinung darzulegen. Peterson meint: Von Adam bis Christus konnte alle Theologie nichts anderes sein als eine Theologie dialektischen Fragens, ein Denken, das sich „an Mythen dialektischer Möglichkeiten verlor“ (a. a. O. S. 8), mit Christus aber kam das „Punktum des Glaubens“, zu dem es wesentlich gehört, daß „er Gehorsam ist“, mit Christus kam die Offenbarung, die sich ins Dogma hinein ausprägte, so adäquat ausprägte, daß „jede Wendung gegen das Dogma, wie sie etwa der Keger unternimmt, sinnvoller Weise auch eine am Leibe des Kezers vorgenommene Bestrafung im Gefolge hat.“ (S. 20). Dieser konkreten Offenbarung gegenüber hat nun die Theologie nichts anderes zu sein als „konkreter Gehorsam“ gegen die „konkrete Autorität“ des Dogmas. Ihre Aufgabe ist, auf Grund der konkreten Autorität der Offenbarung,

die nicht paradox ist (denn „wenn die Offenbarung paradox ist“, gibt es gar keine „Offenbarung“), sondern eben als Offenbarung eine relative Erkenntbarkeit in sich birgt, zu „argumentieren“. Eine dialektische Theologie wie die K. Barths und seiner Freunde aber ist demgegenüber schlechtweg als Mythologie und Schriftstellerei zu verwerfen, zu ihrem „Wesen gehört der Ungehorsam“ (8), vor lauter „möglichem Ernstnehmen“ kommt sie nicht zum „Ernst Gottes“ (7), ja noch nicht einmal zu einem „realen menschlichen Ernst“ (7). In solchem Zusammenhange redet Peterson vom „Idealismus“ (!) der „Barth'schen Spekulation (!)“, redet vom „Dilettantismus“ eines „theologischen Journalismus“, der nur abgeleitet sei aus den viel gehaltvolleren, nichttheologischen Quellen eines Baudelaire, Strindberg und Dostojewski, und noch manch' anderes gar kräftiges Wort spricht Peterson, daß man sich eigentlich ein wenig wundert, warum K. Barth nicht auch die diplomatischen Beziehungen zu ihm abbrach, wie einst zu M. Werner wegen dessen kräftiger Worte. Jedenfalls ist das Katholisierende der Gedankengänge Petersons so unverkennbar wie ihre Begründung in Barth'schen Voraussetzungen. Dem Menschen aus kann nicht von Gott geredet werden, sagen Barth wie Peterson; ihre radikale, schier unterchristliche Entgegensetzung des Göttlichen und Menschlichen nötigt sie zu dieser Annahme. Also, schließt Barth, heißt Theologie erkennen, daß man als Theologe wohl von Gott reden soll, aber nicht kann, und — diese Verlegenheit in der Dialektik zum Ausdruck bringen. Peterson aber schließt: Also muß, wenn eine Offenbarung von Gott aus geschehen ist, diese Offenbarung sich in eine ganz feste, klare, jede menschliche irgendwie schöpferische Beteiligung beim Reden von Gott ausschließende Form ausgeprägt haben, und diese Form ist das Dogma. So das Dogma Autorität des Glaubens, das sagt dem Protestanten genug. Bezeichnend ist auch, daß Peterson deutlich das Dogma über die biblische Verkündung stellt. Er sagt (30): „Für das Reden Christi . . . ist es wesentlich, daß es nicht in die Bibel adäquat eingeht . . . darum gibt es eben beim Reden Christi noch das Dogma . . . Man nehme das Dogma von der neutestamentlichen Offenbarung fort und man wird Christus zum Propheten erniedrigen.“ In der Tat der Schritt zum vollendeten Katholizismus wäre getan, sobald Peterson einräumte, daß man von dem Dogma als wer weiß, was Entscheidendem, wie er es tut, nicht reden kann, und dann genötigt wäre, sich als beglaubigten Garanten der Richtigkeit des Dogmas eben die Kirche im Sinn der Kirche des unfehlbaren Papstes zu erwählen.

Wie aber wehrt sich nun K. Barth gegen Peterson? Er verhält sich offensiv und defensiv. Offensiv sucht er die Brüchigkeit von Petersons eigener Stellung aufzudecken, defensiv sucht er die gegen seine Dialektik von Peterson erhobenen Vorwürfe zu entkräften. Glücklicher als in der Defensive ist er in der Offensive; das liegt daran, daß er hier gegen Peterson überraschender Weise gut-protestantisches Geschick aufführt, dessen Verwendung aber eben die schon ange deutete Korrektur des Barth'schen Radikalismus zur Folge hat. Barth schlägt nämlich Peterson mit — der evangelischen Freiheit. Er macht es sich nicht so leicht wie Gogarten, daß er nur die zwar Peterson kompromittierende, aber eben doch seinen tiefsten Gründen nicht gerecht werdende Frage tut: ja, wo ist denn nun und was ist denn eigentlich deine konkrete Autorität des Dogmas? Nein, Barth achtet es, daß Peterson ja, wenn er die konkrete Autorität des Dogmas sucht, von demselben Bedürfnis (Gott alles, der Mensch nichts) geleitet ist, das Barth und seine Freunde so schroff Gottes Wort aller Mythen entgegenstellen läßt. Aber es gibt nun eben einmal nach Gottes Willen nicht ein im Dogma oder sonstwo so fertig und autoritativ gegebenes Wort Gottes, daß ihm gegenüber nicht mehr nötig wäre: das Kriterium der Freiheit, das sagt gegen Peterson Karl Barth. Gewiß sagt er, jede Theologie ist a u ch Gehorsam gegen konkrete Autorität, denn Theologie ist Dienst an der Offenbarung, und Gehorsam leistet die Theologie den geschichtlichen Größen, welche die Vergewärtigung der Offenbarung vermitteln (Bibel, Bekenntnis usw.), aber, setzt Barth hinzu: es gibt „keine Theologie (weil keine mittelbare Gegenwart der Offenbarung) ohne die Unmittelbarkeit des ewigen allgegenwärtigen Wortes und Geistes Gottes, in dem ihre Freiheit (von Barth selbst gesperrt) gründet, die Freiheit des an Gott allein gebundenen Gewissens“ (a. a. O. 22). Gewiß, sagt Barth, die Theologie lebt a u ch vom Dogma, (das allerdings nicht gegenüber anderen Autoritäten, wie den Feststellungen der Kirche über Text und Kanon der Bibel, Worten der Väter usw. eine isolierte Bedeutung hat), und gewiß vom Dogma lebt die Theologie auf Grund der Autorität der übergeschichtlichen Größe der Kirche, aber, setzt Barth hinzu, die mit ihrer Übergeschichtlichkeit doch in der Geschichte stehende Kirche hat eben auch nur „zeitliche, relative, formelle Autorität“ (27), sie hat ihre „Säranken“, kann nicht auf „Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit ihrer Entscheidungen“ Anspruch machen. „Die unmittelbare Autorität (sc. der Entscheidungen des Herrn der Kirche), in der die Freiheit des Glaubens, des Glaubensgehorsams gegründet, ist für die Theologie ebenso konstituierend wie die mittelbare Autorität der Kirche“ (27). Ja, wenn die Kirche mittelbare Autorität hat, sie hat sie nur kraft jener unmittel-

Protestantenblatt.

Wochenschrift für den deutschen Protestantismus.

Unter Mitwirkung von Gesinnungsgenossen herausgegeben von

Wilhelm Schubring, Berlin • Erich Pfalzgraf, Bremen • S. D. Hennecke, Hamburg.

60. Jahrgang.

Nr. 4

Berlin-Bremen, den 23. Januar

1927

Bezugspreis vierteljährlich 2 M. (jährlich 8 M.) durch Post oder Buchhandel, für Mitglieder des Protestantischen Vereins (falls beim Verlag bestellt) 1,50 M. (jährlich 6 M.). — (Eine Sonderausgabe für die Provinz Hannover kann zum selben Preise bei der Post bestellt werden.) — Porto für direkte Zusendung 50 Pf. vierteljährlich, Ausland 1 M. — Einzelnummer 15 Pf. — Anzeigen 50 Pf. die 4 gespaltene Millimeterzeile. Suttner-Verlag, Berlin SW 11, Schöneberger Straße 8. — Postfachkonto: Berlin 16428. — Fernsprecher: Nollendorf 1669.

Inhalt: Gott ist Liebe. Von Ad. Wendt. — Dem Schweizer Protestantenblatt. Von Alfred Fischer. — Die jüngste Theologie in Nöten. II. Von H. Henn. — Die Abendmahlsnot. Von Karl Müller. — Von gestern und heute für morgen. — Vom Büchertisch. — Anzeigen.

Vergiß dein Ich! Dich selbst verliere nie! Nichts Größeres konnt' aus ihrem Herzen dir die reiche Gottheit geben als dich selbst.

G. Herder: Das Selbst.

Gott ist Liebe.

1. Joh. 4, 16.

Das Wort „Gott ist Geist“ wird uns im Johannes-Evangelium als ein Ausdruck Jesu überliefert. In den Synoptikern liegt keine Parallele dazu vor, auch kein Parallelbericht über die Begegnung mit dem samaritanischen Weibe überhaupt, so daß vielleicht die Wahrscheinlichkeit, daß das Wort nicht aus dem Munde des historischen Jesus stammt, größer sein mag als die gegenteilige Wahrscheinlichkeit, die der Echtheit, der Geschichtlichkeit. Das andere Wort „Gott ist Liebe“ erscheint im ganzen Neuen Testament nur einmal, und da nicht als Jesu Wort. Und dennoch gilt unzweifelhaft: Was der geschichtliche Jesus an Gottesoffenbarung und an Erlösungskraften der Menschheit gebracht hat, das kann in Worten nicht kürzer und treffender ausgedrückt werden als in diesen beiden johanneischen Worten. Das ganze Evangelium mit seiner Kraft und Tiefe, mit seiner Klarheit und mit seinem göttlichen Geheimnis, mit seiner Freiheit wie mit seiner Gottgebundenheit, liegt in diesen beiden Worten vor uns wie ein unerschöpflicher Brunnen der Gnade und Wahrheit. Und das zweite Wort ist fast noch größer und gewaltiger als das erste, ja, es schließt eigentlich das erste in sich, weil Liebe, wie sie Jesus predigte und übte, eine rein geistige Macht ist, frei von allen irdischen Schlacken und Schranken.

Das Wort ist ein „echter“ Jesus — auch wenn es nicht buchstäblich so von ihm gesprochen ist. Warum lehrt er uns beten „Vater unser“? Warum erzählt er uns die Geschichte vom verlorenen Sohn? Doch nur, um im Gleichnis dasselbe zu sagen, was im 1. Johannesbrief lautet: „Gott ist Liebe“. Daß jeder Anthropomorphismus dabei schon von Jesus selbst ausgeschlossen wurde, zeigt uns Matth. 7, 11, wo er den himmelweiten Unterschied zwischen den „argen“ irdischen Vätern und dem Vatergott im Himmel deutlich genug herausstellt. Das Wort „Gott ist Liebe“ ist ein „echter“ Jesus. Denn der Verfasser des 1. Johannesbriefes hätte es nie schreiben können, wenn ihm nicht Verkündigung, Sendung und Persönlichkeit Jesu immer wieder die

eine überwältigende Erfahrung vermittelt hätten, die er in diesem Wort zum Ausdruck bringt. „Wort“ Jesu sind ja nicht nur die Aussprüche, die über seine Lippen gekommen sind. Er redet zu uns durch die Gesamtheit seiner Lebenswirkung, und die sagt uns: „Gott ist Liebe“. Das Wort ist ein „echter“ Jesus. Jesus selbst ist dieses Wort. Und um dieses Wortes willen, das eine Gottesoffenbarung bedeutet, die nicht überboten werden kann, ist er selber uns gleichsam die Fleischwerdung, die Verkörperung der ewigen Liebe, ihre Darstellung, ihr Abbild, zwar nur in Menschengestalt, aber doch eben so, wie Menschen aller Völker und Zeiten sie nicht besser und zweckentsprechender wünschen und haben können. Soweit Göttliches in einen Menschen eingehen kann, ohne daß der Mensch aufhört, wahrer Mensch zu sein, so weit ging es ein in Jesu Person. Und das ist nicht wenig, sondern viel; genug und übergenug, um uns zu der seligen Erkenntnis zu führen: „Gott ist Liebe“ und „Gott war in Christo“.

Gott ist auch erhabenste Macht und unendliche Weisheit — aber beides steht im Dienste seiner Liebe. Das umgekehrte, daß seine Liebe im Dienste seiner Macht und seiner Weisheit stehen, erscheint mir undenkbar. Auch hier ist die Liebe „die Größte unter ihnen“, sie macht das eigentlichsste, innerste Wesen der Gottheit aus, sie ist allmächtige und allweise Liebe.

Hier glaube ich das Revolutionierende, das unbedingt Neue der christlichen gegenüber allen anderen Religionen zu sehen. Wäre Macht das wesentlichste und eigentlichsste Element der Gottheit, so wäre zitternde, knechtische Furcht die Antwort des Menschen. Wäre es Weisheit, so wäre es im günstigsten Falle eine schone Bewunderung, die der Mensch aufbringt. Ist es aber Liebe, so antworten wir mit Vertrauen (= Glaube) und Gegenliebe, es kommt zu einer wirklichen geistigen Verbindung, ohne daß wir die durch Gottes Erhabenheit gezogenen Grenzen mißachten, es kommt zu dem, was wir Gotteskindschaft nennen, und alle Furcht ist zu Ende („Furcht ist nicht in der Liebe“), und alle Knechtschaft ist zu Ende („herrliche Freiheit der Kinder Gottes“).

Von Gott geizt sich nur das Höchste auszusagen. Und Höheres, Gottes Würdigeres kann es nicht geben, als wenn wir sprechen „Gott ist Liebe“. Ist das anthropomorph ge-

daß? Mag sein, aber wir kommen nicht darüber hinaus, und unser Leben gewinnt einzig durch willige Aufnahme dieser Wahrheit seinen Sinn und ewigen Wert: „Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.“

Ist Gott Liebe, so ist überall da, wo Liebe ist, die diesen hehren Namen verdient, Gott, d. h. eine Offenbarung Gottes. Gibt es aber solche Liebe ohne Leid? Liebe, die „nicht das Ihre sucht“, die sich für andere zum Opfer bringen kann, setzt doch stets irgendein Leid, irgendeine Hilfsbedürftigkeit, Liebebedürftigkeit voraus. Wo Leid ist, da wartet Gott auf dich und mich, da gibt er dir und mir Gelegenheit, Liebe und dadurch Ihn offenbar werden zu lassen für die Welt.

Die Frage der Theodizee: „Wie verträgt sich der Glaube, daß Gott Liebe ist, mit der Tatsache, daß so viel schmerz, ja grauenhaftes Elend in der Welt ist?“ findet hier ihre Antwort: damit Liebe, also Gott offenbar werden kann in den Bestrebungen, das Elend zu beseitigen oder ihm vorzubeugen. Im übrigen haben wir uns zu beugen in dem eigentlich selbstverständlichen Bewußtsein: Gott weiß am besten, was uns heilsam ist, und des Glaubens ganze Heldengröße, zu der seine Liebe uns erziehen will, gipfelt in dem „Dater, nicht wie ich will, sondern wie du willst!“

Heßen b. Lehnin.

Ad. Wendt.

Dem „Schweizer Protestantenblatt“

unserem guten Kameraden, gilt unser Gruß zu seinem 50. Geburtstage.

Ein guter Kamerad! Wenn man ihn liest, wird man froh; mit ihm wandert es sich gut auf gleichen oder nahen Wegen zu gleichem Ziel. Man kann sich auf ihn verlassen, in der Not und im Kampfe steht er uns bei; hin und her mit ihm gibt's einen fröhlichen Austausch des Könnens und der Kraft. — So ist es unsern Vätern und uns vom „Protestantenblatt“ ergangen mit dem „Schweizerischen Protestantenblatt“.

Wir denken heute an all das Schaffen in frischer, starker Erfassung des Evangeliums in seinem innersten Kern und Wesen, wie es über alle Formeln der Überlieferung hinweg jene Männer gewagt haben; wir denken ihrer Entdeckungsfreude und ihres Glückes neuer tieferer Frömmigkeit und freien, frohen Lebens mit dem himmlischen Vater und mit dem Herrn und Heiland Jesus Christus. Sie haben, wie unsere Väter, um das Recht solcher Frömmigkeit in Gemeinde, Pfarramt und theologischer Wissenschaft wacker kämpfen müssen und Spott und Scheltrede reichlich erfahren. Solch gemeinsamer Weg hat die Herzen einander nahe gebracht, und wackerer Beistand hat dankbare Freundschaft geschaffen. Kein Blatt hat, wie das „Schweizerische Protestantenblatt“, in den Jahren des Krieges für Deutschlands Not und Recht in Krieg und Nachkriegszeit brüderlichen Sinn und gutes Wort zu Trost und Kraft gefunden. Gar manchem Kranken hat der Führer dieses Blattes, D. Hans Baur, durch seine Arbeit in der Fürsorge für die Gefangenen den Weg aus den Gefangenenlagern in die helfende Treue der Schweizer gebahnt. Man hat's ihm von vielen Seiten mit bösem Willen und Wort vergolten.

Wir grüßen ihn und seine treuen Mitarbeiter, wir gedenken des wackeren Alfred Altherr, seines Vorgängers und des Begründers des „Schweizerischen Protestantenblattes“, und seiner Gesellen.

Gottes Segen mit euch, ihr frommen Männer und Frauen, ihr freien Protestanten, ihr guten Kameraden, und uns eure Treue auch fernerhin! Alfred Fischer.

Die jüngste Theologie in Nöten.

II.

Daß aber tatsächlich für die jüngste Theologie, sich gegen Peter Jon behaupten: Ermäßigung des eigenen Radikalismus bedeutet, wird vollends aus Folgendem klar: Die Barth'sche Fest-

stellung, die unmittelbare Autorität des Wortes Gottes, in der die Freiheit gründet, sei ebenso konstituierend für die Theologie wie die mittelbare Autorität der Kirche, hat ihre praktische Folge; sie stellt notwendig unsere, der Andersdenkenden „rationalistische, pietistische, kulturidealistische“ Theologie der Theologie der Krisis als völlig legitim zur Seite. Denn wir, die wir anders als die dialektischen Theologen über das Verhältnis zwischen Mensch und Gott denken, wir denken eben so doch nur aus Gehorsam gegen die unmittelbare Autorität des Wortes Gottes, der wir in der Freiheit des allein an Gott gebundenen Gewissens folgen. Wenn wir gegen konkrete kirchliche Autorität uns ablehnend verhalten, dann tun wir es doch auch nur, weil sie uns nach dem in Freiheit vernommenen Zeugnis des Geistes als der unmittelbaren Gottesautorität nicht gemäß erscheint. Nicht unser „Historismus“, nicht unser „Subjektivismus“, nein, die glaubensgehorsame Freiheit, die Menschenwort nicht über Gotteswort kommen läßt, bestimmt unsere religiöse Stellung zu Bekenntnis und heiliger Schrift und zu jeder Auffassung des Wortes Gottes, auch der radikalen der Theologie der Krisis. Erkennt aber Barth die Freiheit des Glaubens an, dann muß er auch unseren aus der Freiheit gewonnenen Standpunkt als theologisch legitim anerkennen. Das bedeutet Bruch mit dem bisherigen Radikalismus der jüngsten Theologie, der ein theologisches und wohl auch gar religiöses Verhältnis zum Worte Gottes, der echte Theologie bei den anderen nicht zugeben wollte. Wie das wieder Gogartens erwähneter Aufsatz in den „Theol. Bl.“ beweist, wenn da Gogarten kühn und unbedenklich, ohne Einschränkung behauptet, daß „die Kirchen das Wort Gottes nicht mehr predigen“.

So kann die jüngste Theologie der Alternative nicht entgehen. Sie steht am Scheidewege, und Peter Jon läßt sie nicht stehen bleiben, sie muß weitergehen, rechts aber geht's zum Katholizismus weiter, links geht's zum Protestantismus zurück. Barth hat das protestantische Lösungswort gesprochen: Freiheit, Freiheit des allein an Gott gebundenen Gewissens. Er hat den katholischen Weg Peter Jons, dem das Wort Gottes zum Dogma wird, nicht gehen wollen, nun heißt es den protestantischen Weg gehen und zugeben, daß das Wort Gottes als in Freiheit vernommen nicht etwas ohne und gegen den Menschen, sondern etwas mit dem Menschen ist, und daß die Theologie der Krisis jede andere in Freiheit glaubensgehorsame Theologie als legitim anerkennen muß.

Zu demselben Ergebnis aber, daß die Theologie der Krisis sich selbst antreu werden muß, um nicht Peter Jon zu folgen, führt uns schließlich auch ein Blick auf Barths Defensive. Es steht nämlich bei Peter Jons Angriff auf die dialektische Methode so, daß er, wie er von der Barth'schen Voraussetzung der unendlichen Distanz zwischen Gott und Mensch aus die absolute Sicherstellung des Wortes Gottes im Dogma forderte, von derselben Voraussetzung aus die dialektische Methode als Verneinung, Nichtachtung jener Distanz ablehnt. Ganz irrtümlich wird also von Barth Peter Jons Widerspruch gegen die Dialektik als „Übermut“ aufgefaßt, der die Schranken des Menschlichen nicht sehen wolle. Im Gegenteil sieht Peter Jon gerade bei Barth Überschreitung dieser Schranken. Was Peter Jon meint, ist etwa so auszudrücken: Ihr dialektischen Theologen, Ihr verfallt der Hybris gegenüber Gott, indem Ihr von ihm als einer dialektischen Möglichkeit redet, indem Ihr so menschlich im Geiste eines Als-Ob von dem redet, der doch selbst zu uns von sich als einer göttlichen Wirklichkeit geredet hat durch Christus. Wie kann nach Christus ein Mensch wagen, so von Gott zu reden? Das heißt ja doch einen Weg, wenn auch indirekten, vom Menschen her zu Gott zu gehen suchen, während es nur den Weg von Gott zu uns gibt. Wie darf ein Mensch es wagen, den heilig erhabenen Gott dergestalt in seine Menschenatmosphäre herabzuziehen, daß er über ihn als eine dialektische Möglichkeit mythologisiert und schriftstelt wie ein Journalist über irgend eine Fraglichkeit seines Alltages? Ihr verlegt, meint Peter Jon, den menschlichen Ernst, der Gott gegenüber gebührt und den Ernst Gottes selbst. Denn es „gehört zum Ernst Gottes“, daß er „jenseits alles dialektischen Ernst nehmen steht“, daß er „ganz undialektisch da ist“ (a. a. O. 7).

So redet Peter Jon ganz in der Konsequenz der Theologie der Krisis selbst, und man muß ihm ganz und gar beistimmen. Auch wenn man von der anderen Seite her gegen Barth steht, wenn man bei Barth eine Ferne Gottes vom Menschen konstruiert sieht, die gar nicht der Wirklichkeit Gottes, wie sie durch Jesus uns offenbar geworden, entspricht, auch da empfindet man als etwas journalistisches, spielerisches — sit venia verbo! — Eufurischloses das dialektische, spekulative Scholastizieren über Gott; ja man empfindet, daß wahrhaftig die Mystik ehrwürdiger ist als die Scholastik; aber wie widerspricht dann erst solch ein dialektisches Spiel dem Ernst des im Sinne der Theologie der Krisis gedachten Gottes! Man begreift gar nicht, daß Barth so wenig das Gewicht der Vorwürfe Peter Jons zu empfinden scheint, daß er nicht zu fühlen scheint, wie wahr es ist, was Peter Jon sagt: „Das ist die Nemesis, die den Dialektiker erreicht, daß er vor lauter Ernstnehmen nicht zum Ernst kommt.“ Ist nicht vielleicht solches Nichtverstehen doch Folge eines Mangels an Bereit-

willigkeit, auf den Gegner zu hören, wirklich zu hören? Man beachte nur, wie schnellfertig auch im besprochenen Aufsatz Barth seine Gegner „unter dem Strich“ abtut (S. 33, 35, 36). Ein spöttisch Wort und noch ein spöttisch Wort, aber kein ernstlicher Versuch offenbar, dem einmal nachzudenken, wie denn eigentlich andere dazu kommen, in Barths Theologie idealistische „Spekulation“, „konsequenten Idealismus mit negativem Vorzeichen“ zu sehen. Da ist es kein Wunder, wenn man im Denken ausgerechnet Kierkegaards das normale theologische Denken findet und nicht die Willkürlichkeit der dialektischen Methode einzieht. Nicht einzieht, daß der Begriff von Gott, der angeblich — in dieser Behauptung besteht Barths Defensive — die dialektische Methode unvermeidlich macht, selbst das *πρωτον πινδος* ist.

So sei es noch einmal zusammengefaßt. Die jüngste Theologie in Nöten! Das gilt wirklich heute angesichts des Petersonschen Angriffes. Für die Nöte, um die es sich hier handelt, wollen wir aber ja nicht, Barth nachfolgend (S. 36), zu große Worte suchen. Es handelt sich hier nicht um die selbstverständliche Not, daß unser Wissen vor Gott Stückwerk ist und bleibt. Es ist kein Zeichen von Stärke bei den dialektischen Theologen, wenn sie bei ihren Gegnern so schnell die Gegnerschaft irgendwie in einem moralischen oder religiösen Defekt begründet sehen, wie Barth bei seinen Gegnern von links Mangel der Empfindung jener letzten, tiefsten Not feststellen zu können meint (36). Uns scheint es, wie dargetan, bei der Not der jüngsten Theologie um eine Not, die diesmal wirklich nur die ihrige ist, sich zu handeln, und diese Not ist, daß die jüngste Theologie bei ihrem stürmischen Über-den-Haufen-rennen der frommen und fleißigen theologischen Arbeit der letzten Jahrhunderte und bei ihrem stürmischen Zurücklaufen zu Luther und Calvin sich auf einmal in die Lage versetzt sieht, über Luther hinausgeschossen zu sein und an dem Abgrund des Katholizismus zu stehen. Und nun gilt es eben: in den Abgrund hinein oder bescheiden umkehren!! Ad vocem bescheiden notieren wir aber gern einen Satz wie den K. Barths „Die sog. Barth'sche Theologie wird eines Tages gehen, wie sie gekommen ist, und ihr wird ihr Recht geschehen (36)“, und wir weisen auf den resignierten Schluß des Gogartenschen Aufsatzes hin — klang es nicht doch einmal anders, hörten wir es nicht einmal wie Fanfaren ertönen, die gegen eine absterbende zeitgenössische Theologie den Beginn einer neuen theologischen Ära ankündigten, einer reformatorischen Ära, darinnen man weiß, daß man wegen eines Schleiermachers zu erröten hat?!

Leina.

H. Henn.



Die Abendmahlsnot.

Wir haben eine Abendmahlsnot. Davon zeugen die Statistiken. Das begegnet jedem, der im kirchlichen Leben steht. Nicht bloß, daß die der Kirche und der Religion entfremdeten unteren Schichten nichts mit diesem Sakramente anfangen können. Auch Menschen mit lebendiger Frömmigkeit, zumal in den gehobenen Kreisen, bekennen, daß sie von einer Abendmahlsfeier nichts haben, ja, legen eine kräftige Abneigung gegen die Feier an den Tag.

Wir haben Versuche zur Abhilfe erlebt. Es wurde um das Recht des Einzelkelches gekämpft. Aber auch, wo er sich durchsetzte, blieb eine gründliche Änderung der Lage aus. Wir haben eine liturgische Bewegung. So macht in „Christentum und Wirklichkeit“ Nr. 1/1926 Karl Bernhard Ritter ansprechende wohlbedachte Vorschläge. In beider Richtung muß gearbeitet werden. Aber mit alledem ist noch nicht an das Wesentliche der Abendmahlsnot gerührt. Äußere Antäffe hätten wohl nie so tief und verheerend gewirkt, wenn nicht an einer sehr viel weiter innen liegenden Stelle Verschiebungen stattgefunden hätten.

Es führt auch nicht viel weiter, die verbreitete Unkirchlichkeit im allgemeinen als Grund der Abendmahlsnot zu nennen, zumal wenn mit dieser Feststellung ein offener oder stiller Vorwurf gegen die Unkirchlichen verbunden ist. Denn nun käme es ja erst auf die Ermittlung der Gründe dieser Kirchenfremdheit an. Und wer da die Schuld zunächst bei den Entfremdeten suchen wollte, wer insbesondere alsbald von dem Widerstand des natürlichen Menschen gegen den Bußruf und von der Feindschaft des Menschen gegen Gott reden wollte (naheliegende und beliebte Gedankengänge!), der würde sich von vornherein den Einblick in die Tiefe der geistigen Vorgänge verbauen. Abgesehen davon, daß ein solcher Leser des Neuen Testaments sich fragen lassen müßte,

ob er noch nie etwas von der Feindschaft der — Frommen, des Kirchentums gegen Gott bemerkt hat.

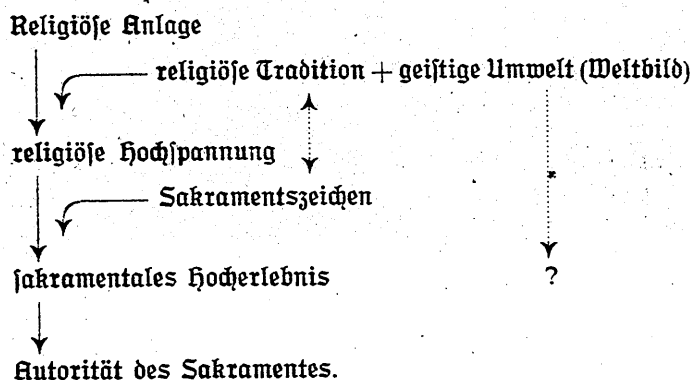
Kirchliche Selbstgerechtigkeit richtet bei dieser Selbstbestimmung viel Schaden an und verschuldet viele Verblendung. Wir tun gut, vor ihren Denkbewegungen uns ängstlich zu hüten. Wir wollen daher lieber versuchen, das Wesentliche des Abendmahles und das Wesentliche der heutigen Geistesbildung zu vergleichen, um zu entdecken, warum beide einander fremd geworden sind.

In der Urchristenheit und der nachapostolischen Zeit vermittelte das Sakrament des Herrenmahles ein ganz bestimmtes Erlebnis, ein „Hocherlebnis“, nämlich die Gegenwart des wiederkommenden Christus, die Vorwegnahme der Wiederkunft Christi. Die alten Hymnen und Gebete zeigen das deutlich. Die Gegenwart des wiederkommenden Weltenrichters und -erlösers war ein Erlebnis von solcher Stärke, daß man versucht ist, von einem „objektiv-ekstatischen“ Erleben zu sprechen; wie denn wohl auch subjektiv-ekstatische Begleitererscheinungen nicht selten waren. Daß die Sakramentsfeier ein solches einzigartiges Gipfelerlebnis vermittelte und wiederholt zu ihm die Teilnehmer führte, darauf beruhte seine überzeugende Macht, seine hinreichende Anziehungskraft. Diese konnte andauern, solange Vorstellungsgehalt und Form der Feier wirklich den Teilnehmer auf solche Höhen führen konnten.

Hierzu waren jedoch mehrere Voraussetzungen zu erfüllen. Einmal war gewiß eine bestimmte religiöse Lebendigkeit des betr. Teilnehmers unerlässlich, eine gewisse Erlebnisspannung, die auf Auslösung wartete. Diese religiöse Hochspannung schwebt aber ihrerseits nicht einfach im leeren Raum. Zwei irdische Faktoren wirken an ihrem Aufbau und ihrer Gestaltung mit. Das ist einmal die geistige Umwelt im allgemeinen, das dem Lebenskreise des Betreffenden geltende Weltbild, und sodann im besonderen die besondere Form der religiösen Tradition, die dem religiösen Leben des Teilnehmers zur Entfaltung verhalf. Sind diese beiden Faktoren gut aufeinander abgestimmt, so unterstützen sie einander in der Steigerung der religiösen Spannung; und wenn das auslösende Moment seinerseits sich im Rahmen der für das Weltbild und die religiöse Tradition gangbarer Bilder hält, so bedarf es nur eines bescheidenen Anstoßes, um die Abfolge stärkster, gipfelhaftester religiöser Gewissheiten in ziemlicher Vollkommenheit in Gang zu bringen.

Das alles traf in den ersten Zeiten der Christenheit zusammen. Das geltende allgemeine Weltbild mit seiner mehrstöckigen Welt, seinem Geistesglauben, kurz seiner ebenso belebten wie begrenzten Weltbühne, die für die straffe Dramatisierung der Weltgeschichte in ein großes Mitteldrama wie geschaffen war — all dies fügte sich in bester Harmonie zu den Gestalten der urchristlichen religiösen Tradition, ließ insbesondere die unsichtbare Gegenwart einer himmlischen Person auf Erden, den geheimnisvollen Besuch dieses heimlichen Weltregenten bei den Genossen seines noch verborgenen Reiches als durchaus denkbar erscheinen. Reibungen zwischen dem Komplex der Denkgewohnheiten und dem Komplex der religiösen Erwartungen und Bereitungen waren also nicht zu erwarten, wenigstens leicht zu vermeiden. Dieser Einklang der beiden wichtigen Faktoren erleichterte den Eintritt derjenigen Erlebnisform außerordentlich, die die heilige Handlung in Aussicht stellte und erwarten hieß. Denn der Mensch erlebt das Überirdische immer in der Form, in der er es erwartet, und in einer Weise, wie sein vorher schon feststehendes Weltbild ihn anleitet. Der religiöse Anschauungsvorrat bis in das ekstatische Erlebnis hinein ist der Umwelt und ihrem Weltbilde entnommen. Worin ein Mensch lebt, das erlebt er. Weil Blumhardt im antik-biblischen Dämonenglauben lebte, erlebte er folgerichtig Dämonen und hatte sein innerstes Erleben und Gewißwerden die entsprechende Form. Weil der chinesische Bauer einen Gott von Fuchsart kennt, erlebt er das Ergriffen-

werden von diesem Gotte in der Weise, daß er im ekstatischen Zustand in die Lebensgewohnheiten des Fuchses fällt. Blumhardt war in einer für ihn sehr glücklichen Lage: Die geistige Umwelt in ihrer Selbständigkeit existierte für ihn so wenig, daß seine geistige Umwelt und seine religiöse Tradition sich deckten: die antik-biblische Überlieferung. Daher ergab sich für ihn hinsichtlich des Dämonenglaubens dieselbe Lage, wie für die antike Christenheit hinsichtlich des Abendmahlerlebnisses. Die religiöse Hochspannung, von bestimmter Tradition individualisiert und von einer entsprechenden Umwelt mit gleichgearteten Stoffen genährt, bedurfte nur eines geringen Anlasses, um in vollendete Selbstdarstellung ihrer eigenen Gewißheitsform auszubrechen. Die verhältnismäßig bescheidenen Auslöser waren beim Sakrament dessen sichtbare Zeichen: schlichtes Brot, schlichter Wein. Das von ihnen veranlaßte Gipfelerlebnis war die Gegenwart des himmlischen Königs im Kreise seiner Knechte. Diese unverhältnismäßige Wirkung so geringer Versichtbarungen konnte nur darum mit so weitgehender Sicherheit eintreten, und eine so flüchtige Berührung konnte den so jähen Kurzschluß des Hoherlebnisses so leicht herstellen, weil der Pol der religiösen Tradition und der der geistigen Weltvorstellung aufeinander eingestellt waren und, die gleichen Erwartungen formend, in die gleiche Richtung wiesen. Beide Mächte schoben den Schwerpunkt des religiösen Innenkomplexes so hart an die Kante, daß ein Hauch genügte, den Sturz in die wunderreichen Abgründe des Zentralerlebnisses zu besiegeln. Solange in dieser Faktorenkette alles so ineinander griff, mußte durch stetige Bewährung und handgreifliche Bestätigung das Sakrament schier unbestrittene Anziehungskraft ausüben. Der Vorgang ließe sich in folgendem Schema darstellen:



Blicken wir von diesem Schema hinüber zur gegenwärtigen Lage, so treten wir in eine ganz andere geistig-religiöse Gesamtlage, als in der antiken Christenheit. Das Merkmal der Gegenwart ist, daß religiöse Tradition und geistige Umwelt in Streit miteinander stehen. Von manchen Theologen wird dieser Zustand „Diaspase“ genannt und als normal gepriesen. Wobei angemerkt werden darf, daß jeder echte Glaube seine Diaspase zur „Welt“ hat, er trete in Gestalt K. Barths oder A. Schweizers auf. Nur daß die Diaspase in der Antike auf anderem als dem intellektuellen Gebiete lag. Der Streit zwischen religiöser Tradition und geistiger Umwelt ist gerade hinsichtlich des Abendmahles unverkennbar. Ist der Sinn des Abendmahles die vorwegnehmende Vergegenwärtigung des himmlischen Königs Christus — sie werde nun auf lutherische, kalvinische, katholische oder antike Art vorgestellt —, jedesmal besteht die Schwierigkeit darin, daß das geltende Weltbild es dem religiösen Gefühle nicht so leicht macht, eine himmlische Persönlichkeit außer „Gott“ selbst als objektiv und herrschend gegenwärtig zu denken. Da das himmlische Reich kein übersichtlich gegliedertes Oberstockwerk der Welt mehr für uns ist, wird es dem Gegenwartsmenschen schwer, die sakramentale Gegenwart Christi von der etwa geglaubten Nähe lieber

Verstorbener wirksam zu unterscheiden. An diesem Unterschiede hängt aber gerade die sakramentale Eigenschaft des Erlebnisses. Da das himmlische Reich kein lokalisierbarer Hofstaat mehr ist, wird es dem Gegenwartsmenschen schwer, eine geschichtlich bestimmte Person beherrschend neben Gott zu stellen. Der nächstliegende Ausweg wird im günstigsten Falle die pietätvolle Erinnerung an die überragende Bedeutung der Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus sein und seine Einreihung in die in der Ewigkeit fortlebenden Bekannten des Feiernden sein, also anstatt der objektiven eine subjektive Vergegenwärtigung, womit abermals die sakramentale Eigenschaft der Feier zerstört ist. Wie man sich auch wendet: religiöse sakramentale Tradition einerseits und geistige Umwelt andererseits reiben einander auf. Was in der Antike bei dem vorhin festgestellten Schema eine Summe war („religiöse Tradition + geistige Umwelt“), wird eine Differenz, oft genug mit negativem Vorzeichen. Die Folge ist, wie man aus dem Schema ablesen kann, daß der Beitrag dieser beiden Größen zur Entfaltung der religiösen Anlage oder des Bedürfnisses nach ewigen Werten kümmerlich oder abträglich ausfällt. Die religiöse Hochspannung gerät entweder sehr bescheiden oder bleibt ganz aus oder macht sogar einem kritischen Mißtrauen oder der Reflexion Platz. Einer der günstigsten Fälle ist noch der, wo die Form der geistigen Umwelt nach Aufhebung der entgegenstehenden Form der religiösen Tradition ihrerseits auf die religiöse Anlage oder Bereitschaft kraftvoll anregend wirkt. Dann entsteht eine kräftige religiöse Spannung, und es wäre an sich die Möglichkeit zu einem sakramentalen Hoherlebnis gegeben — nur nicht für das Hoherlebnis in der Form des Abendmahles. Denn nun ereignet sich das Unglück, daß die Inhalte dieser religiösen Spannung auf die Sakramentszeichen (Brot und Wein) als auf die Auslöser nicht eingestellt sind. Die Sakramentszeichen müssen verlangen, weil die religiöse Hochspannung sich von anderen Inhalten nährte, ihren Stoff der Zeitbildung entnahm und nicht den zu den Sakramentszeichen gehörenden und auf sie führenden Elementen der religiösen Tradition. Die Folge ist, daß die Hochspannung nicht in das Hoherlebnis übergeht, sondern infolge der unsachgemäßen Auslösungsmittel in Ernüchterung, Enttäuschung, Entfremdung verfällt: in Erkältung. Der Rest ist Verstimmung: „einmal und nicht wieder!“

Aber auch, wo — wie vorhin angedeutet — es nicht zu einer religiösen Hochspannung kommt, die dem Komplex der religiösen Tradition und ihrer Auslösungsmittel artfremd ist; wo vielmehr das Ergebnis nur eine sehr gemäßigte religiöse Spannung traditioneller, kirchlicher Art ist, schließt sich nun der Strom religiösen Hoherlebens nicht mehr. Denn die Hemmungen des geltenden Weltbildes, die Schwierigkeit, die Vergegenwärtigung Christi sakramental zu denken, wirkt ja nach, und um diese Hemmungen zu überwinden, sind die sakramentalen Auslösungszeichen zu unscheinbar: Brot und Wein. Die Unscheinbarkeit dieser Zeichen störte nicht, solange das harmonische Zusammenwirken aller Größen die Spannung bis zur Überladung steigerte. Nun die Spannungen so temperiert geworden sind, versagen die Auslösungen. Die Folge ist auch hier Enttäuschung und Ernüchterung. Und jetzt, da das Sakrament nicht mehr hält, was es verspricht, schwindet seine Autorität und mitreißende Kraft. Und erst auf Grund dieser vom Innersten her ausgehöhlten Autorität können die Stimmen der hygienischen Bedenken gegen den gemeinsamen Kelch und andere Einwände sich Gehör verschaffen; erst jetzt dringt ihr Ton durch, da die Jubelklänge des Hoherlebnisses der Begegnung mit dem Nahenden ausblieben. Das sakramentale Erleben kommt denn auch nur da noch einigermaßen zustande, und die sakramentale Autorität ist nur bei solchen noch lebendig, für die der jetzt hemmende Faktor, das geltende Weltbild, noch nicht wesentlich in Betracht kommt.