

# Die Christliche Welt

HERAUSGEBER: PROFESSOR D. MARTIN RADE

Nr. 46/47

23. November 1922

36. Jahrgang

**Inhalt:** Kosmischer Zweifel — Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. Vortrag in Elgersburg — Von dreifacher Liebe. Andacht in Elgersburg — Vom Erlanger Gustav-Adolf-Fest — Missionstagung in Hannover — Eine Woche in England — Das Christusproblem der Gegenwart — Verschiedenes: Freunde der Christlichen Welt in Süddeutschland und der Schweiz; Zu Kübels Aufsätzen über den Fall Leimbach; Vom Internationalen Frauen-Friedens-Bund Zürich; Das Protokoll des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Stuttgart; Von der Lebendigen Kirche in Rußland — Wöchentliche Chronik — Anzeigen

## Kosmischer Zweifel

Wie gar nichts sind alle Menschen! S. 39, 7

Mitleidig lächelnd hört der Naturalist, der nur das Summen der großen Weltmaschine in den Ohren hat, von dem kindlichen Bemühen harmloser Geister, in dieser Welt ein Gebot der Freude zur Geltung zu bringen. Mitleidig und vielleicht wehmütig, in Erinnerung an schöne Kinderzeiten, sieht er diesem Spiel der Seifenblasen zu. Er weiß, daß mit unerbittlicher Notwendigkeit über diese Welt der Kältetod kommt. Wo bleiben dann die Menschenlein mit ihrem aus Wunsch und Sehnsucht gewobenen „Gebot der Freude?“ „Wie gar nichts sind alle Menschen!“ Was sind sie anders, als belebter kosmischer Staub? Und träumen sich in den Mittelpunkt des Alls!

Der Naturalist hat Redefreiheit, so lange er will. Aber wenn er fertig ist, dürfen wir ihm ein paar Fragen stellen. Sind nicht die theoretischen Naturbegriffe, ist nicht auch der ganze Inbegriff der „Natur“ aus dem menschlichen Denkorgan geboren, und sind n... Farb n, Wärmegrade, Größenverhältnis... im menschlichen Wahrnehmungsvermögen unlöslich verbunden? „Wir wissen von keiner Welt, als in bezug auf den Menschen“ — so hat Goethe diese simple Wahrheit formuliert. Die ganze in Raum und Zeit sich ausbreitende Natur ist und bleibt auch für den über die anthropozentrische Naivität lächelnden Naturalisten eine — anthropozentrische Tatsache.

„Aber der Mittelpunkt, lieber Freund, der Mittelpunkt des Ganzen!“ —

In einem unendlichen All, im Grenzenlosen und Unbegrenzten, ist der Mittelpunkt genau da, wo bewußter Geist die Zirkelspitze einsetzt, um seinen Kreis oder konzentrische Kreise zu beschreiben. Wir ahnen von unserer bescheidenen Stelle aus die Einheit der Welt. Ob sonst noch irgendwo an einer Stelle des Alls einer diese Einheit denkt, wissen wir nicht. Aber daß wir von hier aus nach allen Seiten ins Unendliche denken, das wissen wir. Das ist unser *σβόρνα*, unser System, unsere organische Zusammenfassung des Ganzen. Bricht man einer Glasstränge die Spitze ab, so zerspringt sie in Staub. So geht es unserm System, unserer Welt, wenn man den Logos herausbricht, den innersten Sinn und Zusammenhang. „Der Logos ist das Licht der Menschen“ — das haben die Alten schon gewußt. Das Licht aber ist zuletzt F r e u d e.

Ruht schon die Welterkenntnis auf dem Gehorsam gegen das Gebot: „es werde Licht!“ — wie sollte nicht die Erkenntnis der letzten Tiefe alles Daseins und Bewußtseins auf solchem Gehorsam gegen das Gebot ruhen, hell und froh zu werden?

Der Philosoph Otto Liebmann sagt einmal:

Wie nach der Ansicht der ... Geologen nur die Rinde des Planeten dem Bergmann zugänglich ist, der Kern aber, weil feuerflüssig, für Menschen unnahebbar bleibt; so könnte es wohl sein, daß menschliches Nachdenken ... zwar bis zu einer gewissen

Tiefe hinabzudringen vermöchte, der Kern aber, das Weltzentrum, das Weltwesen ... wegen allzu hoher Temperatur für unsere geistige Konstitution ... unerreichbar bliebe.

So ähnlich steht es auch im Neuen Testament: „Gott wohnt in einem Lichte, da Niemand zukommen kann.“ (1. Tim. 6, 16.) Aber er kann von da zu uns kommen. Und er hat es getan. Ein Strahl von seinem Lichte (*ἀναβάσασα* Hebr. 1, 3) hat uns getroffen, und wir sahen seine Herrlichkeit: Gnade und Wahrheit. Das hat nur Sinn als ein Gebot, das Ganze unsres Daseins von innen her zu erleuchten, von unserm Innenzentrum ins Unendliche nach allen Seiten.

Die höchste Innentemperatur des Mikrokosmos ist der Lebensgrad, von dem 1. Kor. 13 handelt. Sollte es nicht im Makrokosmos auch so sein?

Mag auch der Mensch, von außen gesehen, belebter kosmischer Staub sein. Daß er b e l e b t ist und von solchem Gebote aus der Tiefe belebt, das läßt uns das alte Psalmwort von der Nichtigkeit des Menschen, die ja immer bleibt durch ... andere ergänzen: Was ist der ...

so, wie *πρωταίος* sagt: „Die Menschheit ist der höhere Sinn unsres Planeten, der Nerv, der dieses Glied mit der oberen Welt verknüpft, das Auge, das er gen Himmel hebt.“

Und wenn er reines Herzens ist und Gott schaut, so ist die Freude da. P 3

## Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie

Elgersburg 3. Oktober 1922

1  
Wir Theologen sind durch unsern Beruf in eine Bedrängnis verlegt, in der wir uns vielleicht verträsten, aber sicher nicht trösten lassen können. Wir ahnten es ja schon als Studenten dunkel, daß es so kommen werde; wir wurden älter und es war schwerer, als wir je geahnt hatten. Wir sind Pfarrer oder wir sind Dozenten; es ist immer die gleiche Bedrängnis, die Einen können ihr so wenig ausweichen wie die Andern. Ich wundere mich, daß es noch Theologen gibt, die in katholische Kirchen und wer weiß noch wohin gehen, um das sogenannte Numinose kennen zu lernen, als ob es nicht um uns wäre, sehr uninteressant aber dafür real, wenn wir an unserm Schreibtisch sitzen, wenn wir uns niederlegen und wieder aufstehen, bevor wir wieder einmal unsres Amtes walten und nachdem es wieder einmal geschehen ist, einfach und ohne alle weitzern Erlebnisse kraft der Tatsache, daß wir Theologen sind. Die Bedrängnis, die aus dieser Tatsache kommt, ist von den Umständen, in denen wir uns befinden mögen, ganz unabhängig. Sie ist, um das gleich vorwegzunehmen, mit den Mitteln der Psychologie sicher zu illustrieren, aber von daher so wenig zu erklären, wie die allen Menschen durch ihren sicher bevorstehenden Tod irgendwie in die Seele geschriebene Frage. Das seltsame Schauspiel des seelischen Lebens, dem wir Theologen

natürlich unterworfen sind so gut oder so schlimm wie Jedermann, es geht neben unsrer Bedrängnis her seinen eigenen Weg, und sie hat mit ihm wesentlich nichts zu tun. Aber auch die Problematik der mechanischen Seite unsres Berufes geht ihr wohl immer zur Seite und ist doch nicht ihre Ursache. Das theologische System z. B. ist nun schon reichlich oft verbessert und gänzlich umgebaut worden, die theologische Praxis gleichfalls, und auch an Variationen in der persönlichen Stellung zu unserm Beruf ist wohl längst versucht und erprobt worden, was da überhaupt zu versuchen ist. Bedeutet das Alles etwa mehr, als wenn man einen Kranken zur Abwechslung von der einen auf die andere Seite legt? Haben wir noch nicht gemerkt, in der Kirche wie auf der Universität, daß, was gestern uns Ruhe war, morgen sicher uns Unruhe sein wird, daß vom Wechsel der Methoden und Orientierungen, so unvermeidlich er uns immer wieder wird, eine Beseitigung dessen, was uns bedrängt, jedenfalls nicht zu erwarten ist?

Es kann sich auch wirklich nicht etwa um eine eigentümliche Verlegenheit gerade der Gegenwart handeln. Darum nicht, weil die Theologen so ziemlich jeder Zeit gemeint haben, gerade zu ihrer Zeit sei es besonders schwer, diesen Beruf zu verstehen. Von unserer Zeit wäre sogar zu sagen, daß es heute insofern leichter ist, Theologe zu sein als vor zehn Jahren und hier in Deutschland leichter als etwa im neutralen Ausland, weil die allgemeine Auflockerung des Bodens infolge der Ereignisse, von denen wir herkommen, dem, was wir nun zu tun hätten, unvergleichlich viel günstigere Aussichten eröffnet. Und auch daran kann es nicht liegen, daß unsere Stellung in der Gesellschaft so fraglich ist, daß wir bei der Mehrzahl der Menschen jedenfalls als Theologen nicht eben beliebt und geachtet, sondern von jenem Duft von Mißtrauenswürdigkeit umgeben sind, von dem Overbeck so viel zu sagen wußte. Denn erstens dürften wir uns nach dem Evangelium darüber nicht wundern, wenn wir im

steht es ja auch damit so schlimm nicht; war es ~~von~~ auch im neuen Deutschland immer noch ein unerhörter Fall, als neulich die Möglichkeit auftauchte, unsereinem gegenüber die sogenannte Bedürfnisfrage aufzurollen. Im Ganzen haben wir uns über die uns widerfahrende Behandlung durch das gebildete und ungebildete Publikum sicher nicht ernstlich zu beklagen. Die wirkliche und besorgniserregende Bedürfnisfrage ist uns von ganz anderer Seite gestellt. Unsere Not kommt aber auch nicht von der Kirche, von dem rückständigen Geist ihrer Leitung, von ihrer Bürokratie, von ihrem Bekenntniszwang. Ich komme aus dem paradiesischen Lande, wo die Theologen vom Universitätsprofessor bis zum einfachen Dorfpfarrer ungefähr in jeder Beziehung machen können, was sie wollen, wo es keine Präambeln gibt und wo die mildeste und dehnbarste Vermittlungstheologie ungefähr in allen Kirchenregimentern das Szepter führt, und kann nur warnen vor der Illusion, als ob dadurch die Last, die auf die Theologen gelegt ist, auch nur im Geringsten erleichtert wäre. Im Gegenteil: Wenn einmal alle Kämpfe gegen eine alte und für eine neue Kirche äußerlich so gegenstandslos werden, wie sie es innerlich vielleicht ohnehin sind, wenn all der darauf verwendete Ernst frei wird für ernsthaftere Gegenstände, rückt einem die wesentliche Not der Theologie nur um so grimmiger zu Leibe.

Sie liegt in der Sache, in der uns gestellten Aufgabe. Wie weit sie von Diesem und Jenem empfunden wird, ist eine Frage für sich. Über unsre Situation möchte ich mich mit Ihnen unterhalten, und das sollte möglich sein, gleichviel ob wir so oder anders empfinden. Ich möchte diese unsre Situation in folgenden drei Sätzen charakterisieren: Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser

Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Das ist unsre Bedrängnis. Alles Andre ist daneben Kinderspiel. Ich will versuchen, Eines nach dem Andern zu erläutern.

## 2

Wir sollen von Gott reden. Unser Name sagt es. Aber nicht bloß unser Name. Es wird wohl auch uns Theologen gegenüber erlaubt sein, die schlichte Frage nach dem Zweck unsres Tuns zu stellen. Was hat die Aufmachung, der Betrieb unsres Amtes für einen Sinn? Was für eine Erwartung setzen die Menschen auf uns, sie, die uns als das, was wir sind, haben wollen oder doch gelten lassen? Oder auf was hin weist uns ihr Hohn und ihre Verachtung, wenn sie sich in ihrer Erwartung getäuscht sehen? Natürlich nicht nach ihren ersten besten Motiven werden wir sie fragen dürfen, als ob sie uns so ohne Weiteres sagen könnten, was sie von uns wollen. Um das Motiv ihrer Motive handelt es sich, darum, die Menschen um uns her in ihrer auf uns gerichteten Erwartung besser zu verstehen, als sie sich selbst verstehen. Ist es nicht so: Unsre Existenz als Theologen ist doch nur zu verstehen auf Grund der Existenznot der andern Menschen. Zum Aufbau ihrer Existenz mit Allem, was dazu gehört, brauchen sie uns nicht. Das besorgen sie ohne unsre Ratschläge, und zwar besser als wir gewöhnlich denken. Jenseits ihrer Existenz aber und jenseits aller Fragen, die damit verknüpft sind, kennen sie ein großes Was? Wozu? Woher? Wohin?, das ist ein Minus vor der ganzen Klammer, eine Frage, die alle schon beantworteten Fragen in der Klammer aufs Neue zu Fragen macht. Auf diese Frage aller Fragen wissen sie sich keine Antwort zu geben und sind naiv genug, anzunehmen, Andere könnten es, und darum schieben sie uns in unsre merkwürdige Sonderexistenz, darum stellen sie uns auf ihre Kanzeln und Katheder, damit wir daselbst

vo ~~tt~~ en sollen, von der Antwort auf die letzte ~~Frage~~ in suchen sie mit dieser letzten Frage selber fertig zu werden, wie sie es mit allen andern tun? Warum kommen sie zu uns, obwohl sie doch längst die Erfahrung gemacht haben müßten, daß man nicht zu uns kommen kann, wie man zum Rechtsanwalt oder zum Zahnarzt geht, daß wir in dieser Frage nicht mehr wissen, als sie sich selbst sagen können? Ja, so kann man wohl fragen. Offenbar drücken sie mit ihrem Zuunskommen aus, daß sie irgendwie wissen, daß der Mensch sich die Antwort auf diese Frage nicht selber geben könne, und daß, wenn nun Einer mit dieser Frage zum Andern geht, doch auch dies jedenfalls nicht um der Antwort willen geschieht, die dieser Andere selber etwa geben kann.

Aber wie dem auch sei: wir sind gefragt. Und nun gilt es wohl zu beachten, wo n a c h wir gefragt sind. Zum Leben brauchen uns die Menschen offenbar nicht, aber zum S t e r b e n, in dessen Schatten ja ihr ganzes Leben steht, scheinen sie uns brauchen zu wollen. Die Geschichte geht ihren Gang ohne uns; wenn aber die eschatologischen, die l e t z t e n D i n g e an ihrem Horizont auftauchen — und welches Problem in der Geschichte läge nicht auf der Schwelle zu den letzten Dingen? dann sollten wir offenbar da sein und eröffnende entscheidende Worte zu sprechen haben. Über sich selbst und das, was ihnen möglich und erlaubt ist, sind sie leidlich orientiert, wie es aber mit dem dünnen Faden steht, an dem das ganze Netz dieser Lebensorientierung aufgehängt ist, mit dem messerscharfen Gratweg zwischen Z e i t und E w i g k e i t, auf dem sie sich manchmal plötzlich wandelnd wissen, nachdem sie es lange vermissen, das wollen sie wunderlicher Weise von uns wissen. An den G r e n z e n der Humanität ist das theologische Problem aufgerufen. Die Philosophen wissen das, wir Theologen scheinen es manchmal nicht zu wissen. Denn wohlverstanden: auch über Sittlichkeit und Geistesleben, auch über Religion und Frömmigkeit, auch

über allfällig mögliche Erkenntnis höherer Welten brauchen sie unsere Aufklärungen und Mitteilungen im Grunde nicht. Auch das Alles gehört ja zu ihrer Existenz, und ist in die Not ihrer Existenz mit hineingerissen, ob sie es wissen oder nicht. Mögen wir diesem und jenem und vielleicht Hunderten Freude machen und hilfreich sein, wenn wir ihm auf die ihn in diesen Sphären bewegenden Fragen unsere mehr oder weniger nützlichen Anregungen und kompetenten Auskünfte zu geben versuchen. Mögen wir es tun, warum sollten wir nicht? Aber ohne zu vergessen, daß damit die Frage, mit der sie eigentlich zu uns kommen, nicht erledigt ist, daß wir der Kunst, hier antworten zu können, diesen Bedürfnissen zu dienen (ich wiederhole: das religiöse inbegriffen!), unser Amt als Theologen nicht verdanken. Schützen wir nicht zu schnell die Liebe vor! Da fragt sich eben, was die Liebe ist, die wir den Andern schuldig sind? Es könnte sein, daß wir unbarmerzig sind, solange wir meinen, damit barmherzig zu sein, daß wir den Menschen existieren helfen, und wenn Tausende uns für unsere Gaben dankten. Nicht ihre Existenz, sondern das Jenseits ihrer Existenz, Gottes Existenz steht in Frage, wenn sie uns um unsere Hilfe angehen. Als Dorfweise oder Stadtweise aber sind wir im Grunde unerwünscht, überflüssig und lächerlich. Wir haben unser Amt als Theologen nicht verstanden, solange wir es nicht verstanden haben als Exponenten und Wahrzeichen, nein Notzeichen einer Verlegenheit, die über die ganze Skala wirklicher und möglicher menschlicher Zuständlichkeiten sich ausbreitet, in der sich aber der moralische mit dem unmoralischen, der geistige mit dem ungeistigen, der fromme mit dem unfrommen Menschen, in der sich der Mensch einfach als Mensch befindet. Der Mensch in seiner Menschlichkeit, die als solche Beschränktheit, Endlichkeit, Kreatürlichkeit, Getrenntheit von Gott bedeutet, ob er sich dessen nun mehr oder weniger bewußt sei. Seine Lage ist um so schlimmer, je weniger er sich dessen bewußt ist, je weniger er es uns sagen kann, was ihm fehlt, je leichter ihn die hilfsbereite Mitmenschlichkeit mißversteht.

Der Mensch als Mensch schreit nach Gott, nicht nach einer Wahrheit, sondern nach der Wahrheit, nicht nach etwas Gutem, sondern nach dem Guten, nicht nach Antworten, sondern nach der Antwort, die unmittelbar eins ist mit seiner Frage. Denn er selbst, der Mensch, ist ja die Frage, so muß die Antwort die Frage sein, sie muß er selbst sein aber nun als Antwort, als beantwortete Frage. Nicht nach Lösungen schreit er, sondern nach Erlösung. Nicht wiederum nach etwas Menschlichem, sondern nach Gott, aber nach Gott als dem Erlöser seiner Menschlichkeit. Mag man ihn tausendmal darüber belehren, daß er, um in das Unendliche zu schreiten, nur im Endlichen zu gehen habe nach allen Seiten — o ja, er tut es ja, er geht ja und die Herrlichkeit und der Greuel alles dessen, was er auf diesem ihm in der Tat allein möglichen Gang leistet und vollbringt, ist Zeugnis genug für die unheimliche Wucht seines Suchens nach dem Unmöglichen, das ja doch das Bewegende auch dieses Ganges ist. Aber wieder und wieder begnügt er sich einfach nicht — warum kann er nicht? — mit diesem Gang im Endlichen, trotz aller Belehrungen und Zurechtweisungen. Immer wieder wird es ihm unerträglich, daß das Gefundene zu dem Gesuchten sich so offenkundig verhält, wie  $1 : \infty$ , — wo er doch nicht glauben kann, daß  $1 = \infty$ , wie sollte er das glauben können und dürfen, wo ihm doch vielmehr das ganze Meer von Antwort, über das er verfügt, immer wieder unter den Händen zu einem einzigen Tröpflein wird, das nur noch Frage ist, und diese Frage ist er selbst, seine Existenz, und jenseits, jenseits aller bekannten Meere ist die Antwort, die Realität, auf die alle Beziehungen, in denen er steht, hinweisen, das Subjekt all der Prädi-

kate, der Sinn all der exotischen Buchstaben, der Ursprung all der unechten Anfänge, die zusammen sein bekanntes Leben bilden.

Aber diese Antwort, diese Realität, dieses Subjekt, dieser Sinn, dieser Ursprung ist ja eben dort, nicht hier. Die Antwort ist nicht die Frage. Der dort ist nicht er hier. Nach der Antwort, die als Antwort seine Frage wäre, nach dem Unendlichen, das als Unendliches endlich wäre, nach dem dort, der als der der er dort ist, er hier wäre, nach Gott, der als Gott Mensch wäre, fragt er, wenn er nach Gott fragt. Ihm angeichts dieser Frage mit Antworten zu begegnen, die Kultur, Geistesleben und Frömmigkeit betreffen, oder auch mit einer Kritik aller dieser Größen, heißt das nicht, so gut es gemeint sein mag, ihn dahin wieder zurückschicken, woher er zu uns, zu den Theologen gekommen ist? Wollen wir denn immer wieder das Spiel mit ihm treiben, nie verstehen, wozu, zu welchem allerdings unerhörtem Zweck er uns duldet und brauchen zu können meint? Warum sagen wir es ihm nicht offen heraus, wenn das im Stillen unsere Meinung ist, daß wir von Gott nicht reden wollen oder können? Oder wenn wir ernste Gründe haben, dies nicht oder nicht so zu sagen, warum machen wir uns nicht wenigstens seine Frage nach Gott zu eigen, zum zentralen Thema unsres Berufes?

Ich habe bis jetzt vorwiegend die Verkündigung der Kirche im Auge gehabt; es gilt aber grundsätzlich ganz dasselbe auch für die Universitäts-theologie, auch wenn man von ihrer erzieherischen Aufgabe gegenüber den künftigen Pfarrern ganz absehen wollte. Auch als Glied der Universitäts literarum ist die Theologie ein Notzeichen, ein Zeichen, daß etwas nicht in Ordnung ist. Es gibt auch eine akademische Existenznot, die natürlich mit der des Menschen überhaupt letztlich eine und dieselbe ist. Gerade die echte Wissenschaft ist bekanntlich ihrer Sache nicht sicher, und zwar nicht nur da und dort, sondern im Grunde, in den letzten Voraussetzungen nicht sicher. Jede einzelne Wissenschaft kennt sehr genau das Minus, das vor ihrer Klammer steht, von dem dann mit jener gedämpften Stimme geredet zu werden pflegt, die verrät, daß es hier freilich um den Nagel gehe, an dem Alles hänge, aber auch um das Fragezeichen, das unvermeidlich hinter das im Übrigen methodisch aufgebaute Ganze zu setzen sei. Denke man sich, diese Fragezeichen seien nun wirklich das Letzte, was jede Wissenschaft zu sagen hat, wie offenkundig wäre es dann, daß der vermeintliche akademische Kosmos in Wirklichkeit ein Gewirre von vereinzelten Blättern ist, die über einem Abgrund flattern! Und nun sind diese Fragezeichen tatsächlich das Letzte in allen Wissenschaften. Und darum, um ihres schlechten oder vielmehr um ihres trostbedürftigen Gewissens willen duldet die Universität die Theologie in ihren Mauern, etwas verdrießlich über die Ungeduld, mit der die Theologen ausgerechnet gerade auf das Letzte, von dem man nicht spricht, die Fragen legen, und doch — oder täusche ich mich? — auch heimlich froh darüber, daß Jemand sich dazu hergibt, so unwissenschaftlich zu sein und durch lautes bestimmtes Reden eben von diesem Letzten, von dieser unanschaulichen Mitte, auf die alles hinweist, die Erinnerung wachzuhalten, daß das Ganze, was da getrieben wird, einen Sinn haben möchte. Auch hier ist die Theologie — welches auch die Privatmeinungen dieser und jener nicht-theologischen Akademiker von ihr sein mögen — tatsächlich von der Erwartung umgeben, daß sie ihres Amtes walte und als Antwort veretrete (siehe sie zu, wie sie sich damit abfinde!) was bei den Andern allen, solange sie es verschweigen können und wollen, nur als Fragezeichen im Hintergrund steht, als möglich, was sie alle nur als Grenzbegriff, als das Unmögliche kennen dürfen, daß sie von Gott nicht nur flüstere und münkle, sondern rede, auf ihn nicht nur hinweise, sondern von ihm herkommend ihn

bezeuge, ihn nicht irgendwo in den Hintergrund, sondern allen methodischen Voraussetzungen, allen Wissenschaften zum Trotz in den Vordergrund stelle. Wohl verstanden: das Dasein der Theologie auf der Universität läßt sich nicht etwa a priori rechtfertigen und begründen, sondern nur als Notstandsmaßnahme, als eine, da der Notstand vermutlich nicht zu beheben ist, permanente Ausnahme von der Regel. Als solche aber läßt es sich rechtfertigen und begründen, wie das der Kirche in der Gesellschaft, die sich auch nicht aus deren Idee ableiten läßt. Es ist, paradoxer- aber unvermeidlicherweise so: gerade als Wissenschaft im Sinn der andern Wissenschaften hat die Theologie auf der Universität kein Daseinsrecht, ist sie eine ganz unnötige Verdoppelung einiger in andre Fakultäten gehöriger Disziplinen. Eine theologische Fakultät, mit der Aufgabe, das zu sagen, was die Andern rebus sic stantibus nicht, oder nur so, daß man es nicht hört, sagen dürfen, als Notsignal wenigstens, daß das durchaus gesagt sein müßte, als lebendige Erinnerung, daß ein Chaos noch so wunderbar, darum kein Kosmos ist, als Frage- und Ausrufzeichen am äußersten Rande, nein im Unterschied zu dem was ja auch die Philosophie tut: genau jenseits des Randes der wissenschaftlichen Möglichkeiten — das hat einen Sinn. Eine religionswissenschaftliche Fakultät dagegen hat wirklich keinen Sinn. Denn so gewiß das Wissen um das Phänomen der Religion dem Historiker, dem Psychologen, dem Philosophen unentbehrlich ist, so gewiß sind alle diese Forscher in der Lage, allein und ohne theologischen Beistand dieses Wissen zu gewinnen und zu pflegen. Oder sollte etwa das sogenannte „religiöse Verständnis“ ein Pachtgut des zufällig theologischen Historikers und Psychologen sein, der Profanwissenschaftler die Urkunden der Religion nicht mit derselben Liebe und Sachkunde zu studieren vermögen? Wenn das wirklich unsre Meinung sein sollte, daß Theologie aufzugehen habe in Religionswissenschaft, dann hätten wir das Daseinsrecht auf der Universität jedenfalls verwirkt. Denn Religion ist ein Phänomen so lehrreich, aber auch so fragwürdig wie andre. Zu wissen notwendig und zu wissen möglich, jawohl. Aber gerade darum: indem ich Religion als etwas Wissenswertes studiere, gestehe ich ein, daß ich mich dabei in derselben Existenznot aller Wissenschaft befinde, wie wenn ich einen Käfer studiere. Neue, besondere, gewiß sehr merkwürdige Fragen mögen mich dann beschäftigen, aber Fragen wie alle Fragen sind, Fragen, die auf eine letzte ungelöste Frage zurückweisen, nicht die Frage, die nichts Anderes als die letzte Antwort ist, um deren willen Theologie, einst die Mutter der ganzen Universität, immer noch, wenn auch etwas gesunkenen Hauptes, als die erste, als etwas Besonderes neben den andern Fakultäten steht. Nicht den Finger gerührt habe ich zu jenem Wagnis, das die Andern, mögen sie von mir denken was sie wollen, im Grunde von mir, dem Theologen erwarten.

Eine historische Anmerkung möge hier den Schluß bilden. Die Ahnenreihe, an der wir uns, wenn die soeben aus dem Wesen der Sache entwickelten Gedanken maßgebend sind, zu orientieren haben, läuft über Kierkegaard zu Luther und Calvin, zu Paulus, zu Jeremia. Auf diese Namen pflegen sich nun freilich Viele zu berufen. Ich möchte also verdeutlichend hinzufügen: nicht etwa auch und gleichzeitig über Martensen zu Erasmus, zu denen, die 1. Cor. 15 bekämpft werden, zum Propheten Hananja, der das Joch vom Halse des Propheten Jeremia nahm und zerbrach! Und um ganz deutlich zu sein, möchte ich ausdrücklich darauf hinweisen, daß in der hier empfohlenen Ahnenreihe der Name Schleiermacher fehlt. Ich halte Schleiermacher bei allem schuldigen Respekt vor der Genialität seines Lebenswerkes darum vorläufig für keinen guten theologischen Lehrer, weil es bei ihm, soweit

ich sehe, in der verhängnisvollsten Weise unklar bleibt, daß der Mensch als Mensch sich in Not und zwar in rettungsloser Not befindet, unklar, daß auch der ganze Bestand der sogenannten Religion, und wenn es christliche Religion wäre, an dieser Not teilnimmt, unklar darum auch, daß von Gott reden etwas Anderes heißt als in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden. Wer etwa gerade darin Schleiermachers besonderen Vorzug sehen sollte, daß er den sogenannten Dualismus, in dem etwa Luther stecken geblieben sei, überwunden und gerade mit dem Begriff der Religion, die erwünschte und mit Ehren zu begehende Brücke zwischen Himmel und Erde geschlagen habe, der wird nun freilich, wenn er es nicht schon getan hat, von dem, was hier vertreten wird, endgültig abrücken müssen. Ich kann es ihm nicht wehren, nur den Wunsch aussprechen, er möchte sich dann jedenfalls nicht etwa gleichzeitig auf Schleiermacher und die Reformatoren, auf Schleiermacher und das Neue Testament, auf Schleiermacher und die alttestamentlichen Propheten berufen, sondern von Schleiermacher aufwärts eine neue Ahnenreihe sich suchen, als deren nächstes Glied etwa Melancthon in Betracht kommen dürfte. Denn was mit den Namen Kierkegaard, Luther und Calvin, Paulus und Jeremia bezeichnet ist, das ist unzweideutige, gänzlich unschleiermacherische Klarheit darüber, daß Menschendienst Gottesdienst sein muß und nicht umgekehrt. Die Negativität und Einsamkeit, in der Jeremia den Königen Judas, ihren Fürsten, dem Volke im Lande, vor allem aber seinen Priestern und Propheten gegenübersteht, die das ganze Leben des Paulus charakterisierende scharfe Wendung gegen die im Judentum verkörperte Welt der Religion, Luthers Bruch nicht mit der Unfrömmigkeit, sondern mit der Frömmigkeit des Mittelalters, Kierkegaards Angriff auf die Christenheit, alles-Unternehmungen, auf die Schleiermacher nie gekommen wäre, sie sind die Merkmale der Art, wie hier vor Gott geredet wird. Der Mensch und sein Universum, sein noch so lebendig angeschaut und gefühltes Unioersum, ein Rätsel, eine Frage, nichts sonst. Ihm steht Gott gegenüber als das Unmögliche dem Möglichen, als der Tod dem Leben, als die Ewigkeit der Zeit. Die Auflösung des Rätsels aber, die Antwort auf die Frage, das Ende der Existenznot ist das schlechthin neue Geschehen, daß das Unmögliche selbst das Mögliche wird, der Tod das Leben, die Ewigkeit Zeit, Gott Mensch. Ein neues Geschehen, zu dem kein Weg führt, für das der Mensch kein Organ hat. Denn der Weg und das Organ sind selber das Neue, die Offenbarung und der Glaube, das Geschautwerden und Schauen des neuen Menschen. Nur auf den Ernst dieses Versuches, von Gott zu reden, möchte ich hinweisen — das Gelingen ist eine andre Frage — auf den Einsatzpunkt. Verstanden ist hier auf alle Fälle die Not, in der der Mensch als Mensch sich befindet. Verstanden die Frage, die er in dieser Not erhebt. An diese Not und an diese Frage wird der Versuch, von Gott zu reden, angeknüpft, nicht anderswo, zerstreut aller Schein, der sie etwa als Not und Frage verhüllen könnte. Das ist seine Ernsthaftigkeit. Das ist's, warum wir an dieser geschichtlichen Linie uns orientieren und also auch aus der Geschichte den Imperativ hören: Wir sollen von Gott reden! Wäre dieser Imperativ nicht Bedrängnis genug, und wenn wir in der Lage wären, ihm zu gehorchen?

3

Ich wende mich zu meinem zweiten Satz: Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir denken an das Wort des Ältesten unsrer Gewährsmänner: Ach Herr, Herr, ich taue nicht zu predigen! Er hat es stehen lassen in seinen Reden auch als er 23 Jahre gepredigt hatte, sicher nicht als Dokument seiner Entwicklung, sondern als

Überschrift über Alles, was er nachher gesagt hat: ich kann es nicht sagen. Und Jeremia war ein von Gott selbst Berufener und Heiligter. Wir wollen die Frage nicht aufrollen, ob es so einfach geht, an die Stelle der Berufung durch Gott selbst das kirchliche Amt zu setzen, das Eine mit dem Andern zu identifizieren, so lichtvoll die Gedanken waren, mit denen Luther das begründet hat. Nehmen wir an, wir hätten mit unserm Amt zugleich den Verstand, d. h. unsre göttliche Berufung und Ausrüstung bekommen, so bleibt es doch dabei: wir können als Menschen nicht von Gott reden. Wie erstaunlich die Meinung der Andern, der Gemeinde, sie könnten uns zuschieben, ihnen das zu sagen, was ja freilich, wir wissen es selber nur zu gut, um jeden Preis gehört werden müßte, uns zu delegieren, wie die Universität es tut, das zu sagen, was sonst Niemand sagen kann noch darf. Wir sind auch Menschen, wir können, was sie von uns wollen und was wir als Theologen selber wollen müssen, ebensowenig wie sie. Wir können nicht von Gott reden. Denn von Gott reden würde, wenn es ernst gelten soll, heißen, auf Grund der Offenbarung und des Glaubens reden. Von Gott reden würde heißen Gottes Wort reden, das Wort, das nur von ihm kommen kann, das Wort, daß Gott Mensch wird. Diese vier Worte können wir sagen, aber wir haben damit noch nicht das Wort Gottes gesagt, in dem das Wahre ist. Das zu sagen, daß Gott Mensch wird, aber als Gottes Wort, wie es eben wirklich Gottes Wort ist, das wäre unsre theologische Aufgabe. Das wäre die Antwort auf die an uns gerichtete Frage der erschrockenen Gewissen, die Antwort auf die Frage des Menschen nach der Erlösung seiner Menschlichkeit. Das müßte wie mit Posaunen erschallen in unsern Kirchen und wahrhaftig auch in unsern Hörsälen, und aus den Kirchen und Hörsälen hinaus auf die Straßen, wo die Menschen unsrer Zeit darauf warten, daß ihnen das gesagt werde, aber anders als wir Schriftgelehrten pflegen. Dazu stehen wir auf unsern Kanzeln und Kathedern, um ihnen das zu sagen. Solange wir ihnen das nicht sagen, reden wir an ihnen vorbei, enttäuschen wir sie. Denn das allein, aber wohl gemerkt: als Gottes Wort, ist die Antwort, die echte Transzendenz besitzt und gerade darum die Kraft hat, das Rätsel der Immanenz aufzulösen. Denn nicht in einer Beseitigung der Frage darf diese Antwort bestehen, aber auch nicht bloß in einer Unterstreichung und Verschärfung der Frage, und endlich auch nicht in der Kühnen, überaus wahren, aber in unserm Munde abwechselnd allzu eindeutigen oder allzu zweideutigen Behauptung, daß die Frage selber die Antwort sei. Nein die Antwort muß eben die Frage sein und so die Erfüllung der Verheißung, das Sattwerden der Hungrigen, die Eröffnung der blinden Augen und tauben Ohren. Diese Antwort sollten wir geben und eben diese Antwort können wir nicht geben. — Ich sehe drei Wege, auf denen wir versuchen können, sie doch zu geben, und die alle drei endigen mit der Einsicht, daß wir sie nicht geben können. Es ist der dogmatische, der kritische und der dialektische Weg. Wobei zu bemerken ist, daß diese Unterscheidung nur begrifflich zu vollziehen ist. In Wirklichkeit ist noch nie ein ernst zu nehmender Theologe nur den einen oder andern oder dritten gegangen. Luther etwa werden wir auf allen dreien begegnen.

Der erste ist der dogmatische Weg. Hier werden dem Menschen in richtiger Einsicht seiner Not und Frage, in mehr oder weniger ausdrücklicher Anlehnung an Bibel und Dogma die bekannnten christologischen, soteriologischen und eschatologischen Gedanken vor Augen gestellt, die sich aus der einen These: Gott wird Mensch entwickeln lassen. Ich würde es, in Erinnerung an Luthers Predigten etwa, immer noch für besser halten, wenn man sich nicht anders zu helfen weiß, diesen Weg zu gehen, als etwa zurückkehren dazu, mit Hilfe der Geschichte, und

wäre es die biblische Geschichte, Geistesleben und Frömmigkeit zu pflegen und so zu vergessen, wozu uns der Mensch nicht nötig hat, wonach er uns aber in Wirklichkeit fragt, und daß wir als Theologen von Gott reden sollen. Gegen die Orthodogie ist gewiß Manches zu erinnern; aber in ihr lebt jedenfalls eine kräftige Erinnerung an das, was überflüssig, und an das, was nötig ist, mehr als in manchem ihrer theologischen Gegner. Und das, und wahrhaftig nicht bloß Gewohnheit und Denkart ist denn auch sicher die Ursache, daß sie immer noch und immer wieder religiös und kirchlich und sogar politisch so wirksam ist. Der Spaten wird eben einfach auf jener Seite tiefer eingesezt. Ferner ist zu bemerken, daß auch der überzeugteste Nicht-Orthodoxe stellenweise, und zwar gerade dann, wenn er von seinen gewohnten Psychologismen zu entscheidenden Mitteilungen übergehen will, wenn auch er, wenn auch fast wider Willen, statt von Frömmigkeit von Gott reden will, gar nicht anders kann, als in dogmatischen Wendungen sich bewegen. Wenn eben einmal die entscheidende Einsicht gewonnen ist, daß nicht die Vergottung des Menschen, sondern die Menschwerdung Gottes das Thema der Theologie ist, ja wo diese Einsicht auch nur gelegentlich aufblitzt in einem Theologen, da gewinnt er Geschmack gerade an dem Objektiven, nicht als psychischer Vorgang zu Analysierenden in Bibel und Dogma, dann beginnt die ihm vorher als „supranaturalistisch“ so verdächtige und mißliche Welt, in der er sich da befindet, allmählich aber fast mühelos ihm verständlich und sinnvoll zu werden, dann sieht er ihre Gedanken sozusagen von innen oder von hinten, begreift, daß es so und nicht anders geschrieben stehen muß, manchmal bis auf entlegenste Winkel, von denen er sich nicht träumen ließ, daß er da noch heimlich werden könnte, bekommt eine gewisse Freiheit, sich in diesen ungewohnten Räumen zu bewegen, und ist vielleicht zuletzt ~~bereit, das Apostolatum ohne mit allen Härten~~ einfach wahrer, tiefer und sogar geistreicher zu finden als das, was moderne Kurzatmigkeit an seine Stelle setzen möchte.

Aber freilich: von Gott kann man auch in den kräftigsten und lebendigsten aufgefakten Supranaturalismen nicht reden, wir können auch so nur bezeugen, daß wir es gerne möchten. Die Schwäche der Orthodogie ist nicht der sogenannte supranaturalistische Inhalt der Bibel und des Dogmas, das ist gerade ihre Stärke, wohl aber der Umstand, daß sie, daß wir, sofern wir alle ein wenig Dogmatiker sind, nicht darüber hinauskommen, diesen Inhalt, und wäre es auch nur das Wort „Gott“, dinglich, gegenständlich, mythologisch-pragmatisch uns selbst und den Menschen gegenüberzustellen: da, das glaube nun! Wir sind wohl alle schon bei Luther auf die vielen Stellen gestoßen, wo wir z. B. angesichts des trinitarischen Dogmas einfach mit dem Bescheid stehen gelassen werden: da gelte es, sein Hüttlein zu lüften und Ja zu sagen. Da spüren wir, bei aller Bereitwilligkeit, die Hure Verunft totzuschlagen: so gehts jedenfalls nicht, und denken mit Bestürzung daran, wie oft wir es, ohne Luther zu sein, offen und besonders heimlich auch schon so gemacht haben. Warum geht es so nicht? Weil da die Frage des Menschen nach Gott durch die Antwort einfach niedergeschlagen wird. Nun soll er nicht mehr fragen, sondern an Stelle der Frage die Antwort haben. Er kann aber als Mensch von der Frage nicht lassen. Er selbst, der Mensch, ist ja die Frage. Soll ihm Antwort werden, so muß sie seine Natur annehmen, selber zur Frage werden. Das heißt nicht von Gott reden, etwas, und wäre es das Wort „Gott“ vor den Menschen hinstellen mit der Aufforderung, das nun zu glauben. Das ist's ja, daß der Mensch das nicht glauben kann, was bloß vor ihm steht, das nicht als das, was es dort ist, auch hier wäre — daß er nicht glauben kann, was sich ihm nicht offenbart, die Kraft und das Vollbringen nicht hat

zu ihm zu kommen. Bloß Gott ist nicht Gott. Er könnte auch etwas Anderes sein. Der Gott, der sich offenbarte, ist Gott. Der Gott, der Mensch wird, ist Gott. Und der Dogmatiker redet nicht von diesem Gott.

Der zweite Weg ist der kritische. Hier wird nun allerdings sehr deutliche, erschreckend deutliche Anweisung zur Menschwerdung Gottes gegeben. Da wird dem Menschen empfohlen, er habe, um Gottes teilhaftig zu werden, als Mensch zu sterben, aller Eigenheit, Selbstheit, Ichheit sich zu begeben, ganz still, ganz einfach, ganz direkt zu werden, nur noch empfänglich schließlich zu sein, wie die Jungfrau Maria, als der Engel zu ihr trat: Ich bin des Herrn Magd, mir geschehe, wie du gesagt hast! Kein Dies und Das sei ja Gott, kein Ding, kein Etwas, kein Gegenüber, kein Zweites, sondern das reine qualitätslose Alles erfüllende Sein, dem nur das partikuläre Eigensein des Menschen im Wege stehe. Falle dies endlich und zuletzt dahin, dann werde es gewißlich zu der Geburt Gottes in der Seele kommen. Der Weg der Mystik, auch er wahrhaftig beachtenswert! Wer dürfte da sofort schelten, wo mit den Besten des Mittelalters auch der ganze Luther eine Strecke weit mit Begeisterung mitgegangen ist? Sehr beachtenswert ist auch hier die Einsicht, daß es sich, wenn von Gott die Rede sein soll, auf keinen Fall darum handeln kann, dem Menschen beim Aufbau, sondern vielmehr grundsätzlich beim Abbau seiner Existenz behilflich zu sein, die Einsicht, daß der Mensch wirklich nach dem fragt, der er nicht ist. Darum nenne ich den mystischen Weg, der sich auch als Idealismus verstehen läßt, den kritischen, weil sich hier der Mensch unter ein Gericht, in eine Negation hineinstellt, weil es hier so klar erkannt ist: Der Mensch als Mensch ist das, was überwunden werden muß. Wir sind auch auf diesem Weg Alle schon betrogen worden und werden es nie aufgeben können, ihn streckenweise zu begeben, wie auch Luther ihn nie ganz aufgegeben hat. Dem in seiner Kultur oder Unkultur sich aufblähenden, dem in seiner Moral und Religiosität sich so titanisch gen Himmel reckenden Menschen wird man immer wieder sagen müssen, daß er, von Aufhebung zu Aufhebung schreitend, warten, klein, zunichte werden lernen, daß er sterben müsse. Diese Lehre von der Katastrophe des Menschen als solchen ist ein Stück Wahrheit, das, was sich auch gegen die Mystik einwenden könnte, nicht ungestraft vernachlässigt werden könnte. Die Stärke dieses Redens liegt dort, wo die Schwäche des dogmatischen liegt: hier geschieht etwas, hier werden wir nicht stehen gelassen mit dem Bescheid, wir müßten eben glauben. hier wird der Mensch in der ernsthaftesten Weise angegriffen, hier wird Gott so energisch Mensch, daß vom Menschen sozusagen gar nichts übrig bleibt. Unendlich viel besser natürlich auch das, als der paganistische Kultus des Geisteslebens und der Frömmigkeit.

Aber auch so kann man von Gott nicht reden. Denn daß das nun Gott sei, was da den Menschen, ihn selber vernichtend, erfüllen will, dieser Abgrund, in den der Mensch sich stürzen, diese Finsternis, in die er sich begeben, dieses Nein, unter das er sich stellen soll, daß das alles Gott sei, das pflegten die Mystiker und wir alle, sofern wir auch ein wenig Mystiker sind, mit ihnen zwar zu bezeugen, wir sind aber nicht in der Lage, es zu zeigen. Der Inhalt der Botschaft, dessen wir sicher sind, das, was wir zeigen können, das ist immer nur die Negation, die Negativität des Menschen. Und wenn wir nun daran denken, daß der Mensch von dieser Negativität seiner Existenz, von diesem Fragezeichen jenseits aller seiner Lebensinhalte ja gerade her kommt, so muß es uns doch stußig machen, daß wir auf dem kritischen Wege eigentlich nichts Anderes tun, als daß wir ihm dieses Fragezeichen irgendwie riesengroß machen. Gewiß, das wird immer wieder gut sein, ihn darüber zu verständigen, daß die Frage, mit der er sich an uns gewandt

hat, noch ganz anders radikal ist, als er sich in den zufälligen Verlegenheiten seines Lebens einbildete, immer wieder gut, seine Kultur und Unkultur in das blendende Licht des unendlichen Abstandes von Schöpfer und Geschöpf zu rücken und ihm so klar zu machen, was er eigentlich will, wenn er in seiner Not nach Gott schreit. Aber vergessen wir nicht: keine Negation, die wir ihm empfehlen können (und wenn wir ihm Selbstmord empfehlen würden!) ist so groß, so prinzipiell wie die Negation, auf die alles Regieren doch nur hinzielen kann, die Negation, die unmittelbar erfüllt ist von der Positivität Gottes. Über eine gewaltige Verschärfung der Frage als Frage kommen wir mit der schärfsten Kritik des Menschen nicht hinaus. Das heißt nur noch einmal den Ort bezeichnen, richtig bezeichnen allerdings, den Ort, wo von Gott allenfalls die Rede sein kann, wenn man den Menschen in Frage stellt. Das heißt aber noch nicht von Gott reden. Das ist's noch nicht. Auch der Angriff Luthers und Kierkegaards auf die Christenheit war's ja noch nicht! Das Kreuz wird dabei aufgerichtet, aber die Auferstehung wird so nicht verkündigt, und darum ist es endlich und zuletzt doch nicht das Kreuz Christi, was da aufgerichtet wird, sondern irgendein anderes Kreuz. Das Kreuz Christi brauchte wohl nicht erst von uns aufgerichtet zu werden! Die Frage hat keine Antwort bekommen. Nicht Gott ist da Mensch geworden, sondern der Mensch ist da wieder einmal und nun erst recht Mensch geworden, und das ist kein heilvoller Vorgang. Erst recht ragt nun seine Subjektivität wie eine abgebrochene Säule in ganzer Herrlichkeit gen Himmel. Nur wo Gott (in jener Objektivität, von der die Orthodogie nur zu viel weiß!) Mensch wird, mit seiner Fülle geht in unsre Leere, mit seinem Ja in unser Nein, nur da ist von Gott geredet worden. Die Mystiker, und wir mit ihnen, reden nicht von diesem Gott.

Der dritte Weg ist der dialektische. Er ist nicht nur weil er der paulinisch-reformatorische ist, sondern wegen seiner sachlichen Überlegenheit, weitaus der beste. Die großen Wahrheiten des dogmatischen und des kritischen Weges sind hier vorausgesetzt, aber auch die Einsicht in ihre Stückhaftigkeit, in ihre bloß relative Zulänglichkeit. Hier ist mit dem positiven Entfalten des Gottesgedankens einerseits und mit der Kritik des Menschen und alles Menschlichen andererseits von vornherein Ernst gemacht; aber beides darf nun nicht beziehungslos geschehen, sondern unter beständigem Hinblick auf ihre gemeinsame Voraussetzung, auf die Lebendige, selber freilich nicht zu benennende Wahrheit, die in der Mitte steht und beiden, der Position und der Negation, erst Sinn und Bedeutung gibt. Daß Gott (aber wirklich Gott!) Mensch (aber wirklich Mensch!) wird, das ist da gleichmäßig gesehen als jenes Lebendige, als der entscheidende Inhalt eines wirklichen von Gott Redens. Wie aber soll nun die notwendige Beziehung von beiden Seiten auf diese Lebendige Mitte hergestellt werden? Der echte Dialektiker weiß, daß diese Mitte unfaßlich und unanschaulich ist, er wird sich also möglichst selten zu direkten Mitteilungen darüber hinreißen lassen, wissend, daß alle direkten Mitteilungen darüber, ob sie nun positiv oder negativ seien, nicht Mitteilungen darüber, sondern eben immer entweder Dogmatik oder Kritik sind. Auf diesem schmalen Felsengrat kann man nur gehen, nicht stehen, sonst fällt man herunter, entweder zur Rechten oder zur Linken, aber sicher herunter. So bleibt nur übrig, ein grauenerregendes Schauspiel für alle nicht Schwindelfreien, Beides, Position und Negation, gegenseitig aufeinander zu beziehen. Ja am Nein zu verdeutlichen und Nein am Ja, ohne länger als einen Moment in einem starren Ja oder Nein zu verharren, also z. B. von der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung nicht lange anders zu reden als (in Erinnerung an Röm. 8 etwa) unter stärkster Hervorhebung der

gänzlichen Verborgenheit, in der sich Gott in der Natur für unsre Augen befindet, vom Tod und von der Vergänglichkeit nicht lange anders als in Erinnerung an die Majestät des ganz andern Lebens, das uns gerade im Tod entgegentritt, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen um keinen Preis lange anders als mit der Warnung ein für allemal, daß der Mensch, den wir kennen, der gefallene Mensch ist, von dessen Elend wir mehr wissen als von seiner Glorie, aber wiederum von der Sünde nicht anders als mit dem Hinweis, daß wir sie nicht erkennen würden, wenn sie uns nicht vergeben wäre. Was das heißt, daß Gott den Menschen gerecht macht, das läßt sich nach Luther nicht anders erklären, denn als *justificatio impii*. Der *impius* aber soll, indem er weiß und hört, daß er das ist und nichts Anderes, sich sagen lassen, daß er, gerade er ein *justus* ist. Die einzig mögliche Antwort auf die wirklich gewonnene Einsicht in die Unvollkommenheit alles menschlichen Werkes ist die, sich frisch an die Arbeit zu machen. Wenn wir aber Alles getan haben, was wir zu tun schuldig sind, so sollen wir sprechen: wir sind unnütze Knechte. Alle Gegenwart ist nur wert geliebt zu werden im Hinblick auf die ewige Zukunft, auf den lieben jüngsten Tag. Aber wir sind Phantasten, wenn wir meinen, daß die Zukunft des Herrn nicht in eben unsrer Gegenwart unmittelbar vor der Türe stehe. Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und Niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann untertan. Ich brauche nicht fortzufahren. Wer's merkt, merkt's wie's gemeint ist, wo so geredet wird. Er merkt's, daß gemeint ist: die Frage ist die Antwort, weil die Antwort die Frage ist. Er freut sich also der ihm durchaus vernehmbar gewordenen Antwort, um im selben Augenblick erst recht und aufs Neue zu fragen, weil er ja die Antwort nicht hätte, wenn er nicht immer wieder die Frage hätte.

Der Zuschauer freilich, ein „*Flachlandbewohner*“ wahrscheinlich, steht verblüfft daneben und merkt von Allem nichts, jammert jetzt über Supranaturalismus und jetzt über Atheismus, sieht jetzt den alten Marcion aus seinem Grab hervorgehen und jetzt Sebastian Franck, was doch wirklich nicht ganz dasselbe ist und jetzt gar Schelling'sche Identitätsphilosophie, erschrickt jetzt über eine Weltverneinung, bei der ihm Hören und Sehen vergeht, und ärgert sich jetzt darüber, daß gerade auf diesem Weg eine Weltbejahung möglich sein soll, wie er sie sich nie hat träumen lassen, bäumt sich jetzt gegen die Position auf und jetzt gegen die Negation und dann wieder gegen den „*unverschulichen Widerspruch*“, in dem beide zueinander stehen. Was soll ihm der Dialektiker, wahrscheinlich ein „*Sohn der Berge*“, Anderes antworten als: Mein Freund, du mußt einsehen, daß du, wenn du nach Gott fragst, und wenn nun wirklich von Gott die Rede sein soll, von mir etwas Anderes nicht erwarten darfst. Ich habe getan, was ich konnte, um dich darauf aufmerksam zu machen, daß mein Bejahen wie mein Verneinen nicht mit dem Anspruch auftreten, die Wahrheit Gottes zu sein, sondern mit dem Anspruch, Zeugnis zu sein von der Wahrheit Gottes, die in der Mitte, jenseits von allem Ja und Nein steht. Und darum eben habe ich nie bejaht, ohne zu verneinen, nie verneint, ohne zu bejahen, weil das Eine wie das Andre nicht das Letzte ist. Wenn mein Zeugnis von diesem Letzten von der Antwort, die du suchst, dir nicht genügt, so tut mir das leid. Es kann sein, daß ich noch nicht deutlich genug davon gezeugt, d. h., daß ich Ja durch Nein und Nein durch Ja immer noch nicht kräftig genug aufgehoben habe, um alles Mißverständnis zu verhindern, so kräftig, daß dir nichts übrig blieb, als zu sehen, worauf Ja und Nein, Nein und Ja sich beziehen. Es könnte aber auch sein, daß das Besagen meiner Antwort davon herrührt, daß du noch gar nicht richtig gefragt, nach Gott gefragt hast, sonst

müßten wir uns doch verstehen. So könnte der Dialektiker antworten und würde damit dem Zuschauer gegenüber wahrscheinlich, vielleicht im Rechte sein.

Ja vielleicht, aber vielleicht auch nicht, vielleicht nicht einmal dem Zuschauer gegenüber! Denn auch das dialektische Reden leidet an einer in der Sache liegenden Schwäche. Sie zeigt sich darin, daß der Dialektiker, wenn er überzeugen will, darauf angewiesen ist, daß ihm auf Seiten seines Unterredners die Frage nach Gott schon entgegenkommt. Redete er wirklich von Gott, gäbe er also die Antwort, die zugleich die Frage ist, dann dürfte die Situation nicht eintreten, daß er seinen Unterredner kopfschüttelnd stehen lassen muß mit dem Bescheid, er habe eben die rechte Frage noch nicht. Er würde besser über sich selbst den Kopf schütteln, daß er offenbar die rechte Antwort noch nicht habe, die Antwort, die dann auch die Frage des Unterredners wäre. Sein Reden beruhte eben auf einer schwerwiegenden Voraussetzung, nämlich auf der Voraussetzung jener lebendigen ursprünglichen Wahrheit dort in der Mitte. Sein Reden selbst aber war nicht ein Setzen dieser Voraussetzung, konnte und durfte es ja auch nicht sein, sondern ein Bejahen und Verneinen, das sich freilich auf diese Voraussetzung, auf diesen Ursprung bezog, aber zunächst doch auch das nur in Form einer Behauptung, daß dem so sei. Eindeutig klang die Behauptung zur Rechten, eindeutig die zur Linken, und zweideutig, sehr zweideutig die zusammenfassende Behauptung, daß mit Behauptung links und Behauptung rechts schließlich dasselbe behauptet sei. Wie kommt es dazu, daß menschliches Reden in notwendiger, in zwingender Weise bedeutsam, zeugniskräftig wird? das ist das Problem, das sich auf dem Boden der dialektischen Methode darum besonders lebhaft stellt, weil hier alles getan ist, was getan werden konnte, um es bedeutsam und zeugniskräftig zu machen. Denn wenn dialektisches Reden sich als bedeutsam und zeugniskräftig erwies — und an einigen Unterrednern Platos, des Paulus und der Reformatoren scheint es sich als das erwiesen zu haben — dann nicht auf Grund dessen, was der Dialektiker tut und kann, nicht auf Grund seines Behauptens, das in der Tat fragwürdig ist, fragwürdiger als der entrüstete Zuschauer solcher Kunst ahnt, sondern auf Grund dessen, daß in seinem immer eindeutigen und zweideutigen Behaupten die lebendige Wahrheit in der Mitte, die Wirklichkeit Gottes selbst sich behauptete, die Frage, auf die es ankommt, schuf, und die Antwort, die er suchte, ihm gab, weil sie eben Beides, die rechte Frage und die rechte Antwort war.

Aber diese Möglichkeit, die Möglichkeit, daß Gott selbst spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort wo auch dieser Weg abbricht. Den Behauptungen des Dialektikers kann man sich, wie der Augenschein lehrt, auch entziehen. Der Dialektiker als solcher ist nicht besser dran als der Dogmatiker und der Kritiker. Ihre eigentliche Schwäche, ihr Unvermögen, wirklich von Gott zu reden, ihr Zwang, immer von etwas Anderem reden zu müssen, das alles erscheint sogar beim Dialektiker potenziert: gerade weil er alles sagt und alles im Hinblick auf die lebendige Wahrheit selbst, muß ihm die unvermeidliche Abwesenheit dieser lebendigen Wahrheit in seinem Alles-Sagen nur um so schmerzlicher zum Bewußtsein kommen. Und auch wenn nun jenseits seines Alles-Sagens das geschehen sollte, was Allem erst Sinn und Wahrheit gibt, auch wenn nun Gott selbst seinem Unterredner das Eine sagen sollte, sein eigenes Wort, auch dann, ja gerade dann ist er, der Dialektiker, als solcher ins Unrecht gesetzt und kann nur bekennen: Wir können nicht von Gott reden. Denn daß Gott selbst spricht, das kann auch jenseits dessen geschehen, was die Andern, der Dogmatiker und der Kritiker und vielleicht noch viel primitivere Gottesredner

sagen. Es ist ja nicht einzusehen, wieso etwa gerade die dialektische Theologie vorzüglichlicher Weise in der Lage sein sollte, auch nur bis unmittelbar vor diese nur von innen zu eröffnende Pforte zu führen. Wenn sie etwa wähen sollte, eine besondere Höhe zu bedeuten, wenigstens als Vorbereitung auf das was Gott tut, so möge sie sich klar machen, daß ein simples direktes Wort des Glaubens und der Demut dazu denselben Dienst tun kann wie sie mit ihren Paradoxien. Im Verhältnis zum Reiche Gottes kann alle Pädagogik gut und alle schlecht sein, — ein Schemel hoch genug und die längste Leiter zu kurz, um das Himmelreich zu stürmen.

Und wer das Alles nun etwa eingesehen, die Möglichkeiten aller dieser Wege (ich nannte nur die, die ernsthaft in Betracht kommen) durchprobiert haben sollte — und klar oder unklar hat jeder Theologe diese Einsicht und Erfahrung — sollte der nicht in Bedrängnis sein?

4

Mein dritter Satz lautet: Wir sollen Beides, daß wir von Gott reden sollen und nicht können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben. Zu diesem Satz ist nicht viel zu bemerken. Er kann nur als Schlusssatz dastehen und bedeuten, daß alles so gemeint ist, wie es gesagt ist.

Das Wort Gottes ist die ebenso notwendige, wie unmögliche Aufgabe der Theologie. Das ist das Ergebnis des Bisherigen, und das Bisherige ist das Ganze, was ich zu diesem Thema zu sagen habe. Was nun, angesichts dieses Ergebnisses? Zurückkehren in die Niederungen, wo man scheinbar Theologe und in Wirklichkeit etwas ganz Anderes ist, etwas, was die Anderen auch sein könnten und wozu sie uns im Grunde nicht brauchen? Ich fürchte, auch wenn wir eines solchen Gewaltakts fähig wären, die Logik der Sache würde uns bald eben dahin zurückführen, wo wir stehen. Oder vom redenden zur Abwechslung zum Schweigen den Dienst übergehen? Als ob es etwa leichter und möglicher wäre, vor Gott (wirklich vor Gott) zu schweigen als von ihm zu reden! Was soll das Spiel? Oder der Theologie Valet sagen, unser Amt an den Nagel hängen und irgend etwas von dem werden, was die glücklichen Andern sind? Aber die Andern sind nicht glücklich, sonst wären wir nicht da. Die Bedrängnis unsrer Aufgabe ist nur das Zeichen der Bedrängnis aller menschlichen Aufgaben. Wenn wir es nicht wären, müßten eben andere Theologen sein unter denselben Umständen. Die Frau kann auch nicht von den Kindern weglaufen und der Schuster nicht von seinem Leisten, und wir können überzeugt sein, daß die Dialektik etwa der Kinderstube nicht minder angreifend ist als die Dialektik unsrer theologischen Studierstube. Die Theologie aufgeben hat so wenig Sinn wie sich das Leben zu nehmen; es wird nichts, gar nichts anders dadurch. Also ausharren, nichts weiter. Wir sollen eben Beides, die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit unsrer Aufgabe wissen. Was heißt das?

Den Blick fest und unverwandt auf das richten, was von uns erwartet ist, da wir nun einmal dahingestellt sind, wo wir stehen. Was daraus wird und ob man mit uns zufrieden ist, sind keine Fragen. Einordnen läßt sich unsre Aufgabe in das Ganze des bekannten Menschenlebens, in Natur und Kultur nur dort, wo die Frage entsteht, wie sich dieses Ganze etwa seinerseits in die Welt und Schöpfung Gottes einordne. Diese Frage kann vom Menschen aus gesehen immer nur eine Frage sein. Einordnen läßt sich also unsre Aufgabe nur als das Nichteinzuordnende. Von daher die Logik, der kategorische Imperativ der Sachlichkeit, der unserm Beruf innewohnt so gut wie jedem Beruf, der nun aber für unsern Beruf diejenige Inhalt hat. Mehr kann nicht von uns verlangt werden, als daß wir diesen kategorischen Imperativ starr ins Auge fassen, wie z. B. jeder Eisenbahnbeamte es auch tun muß. Das aber ist von uns verlangt.

Und eben so genau ist zu bedenken, daß es mit unsrer Aufgabe so steht, daß von Gott nur Gott selber reden kann. Die Aufgabe der Theologie ist das Wort Gottes. Das bedeutet die sichere Niederlage aller Theologie und aller Theologen. Auch hier gilt es dem, was zu sehen ist, nicht auszuweichen, nicht links noch rechts auszublicken nach einer von den vielen erbaulichen oder unerbaulichen Verschleierungen und Bemäntelungen des Tatbestandes, die allerdings möglich sind. Wir müssen uns klar sein darüber, daß wir, und wenn wir Luther und Calvin wären, und welchen Weg wir auch einschlagen mögen, so wenig ans Ziel kommen werden wie Moses in das gelobte Land gekommen ist. So gewiß wir irgendeinen Weg gehen müssen und so gewiß es sich wahrhaftig lohnt, wählerisch zu sein und nicht den ersten besten Weg zu gehen, so gewiß müssen wir bedenken, daß das Ziel unsrer Wege das ist, daß Gott selber rede, und dürfen uns also nicht wundern darüber, wenn uns überall am Ende unsrer Wege und wenn wir unsre Sache noch so gut gemacht hätten, ja dann am meisten, der Mund verijchlossen wird.

Dreierlei möchte ich zum Schluß noch sagen.

1. Fast wage ich es nicht und wage es nun doch zu hoffen, daß Niemand nachher komme und mich frage: Ja was sollen wir denn nun tun? wie denkst du dir's nun, was in der Kirche und auf der Universität zu geschehen hätte, wenn das die Situation ist? Ich habe Ihnen keine Vorschläge zu unterbreiten weder über die Reform des Pfarramts noch über die Reform des theologischen Wissenschaftsbetriebes. Es handelt sich nicht darum. Es scheint mir, daß wir nicht darüber reden sollten, was zu tun ist, wenn unsre Situation die ist, sondern darüber, ob wir anerkennen wollen, daß unsre Situation die ist, die hier gezeichnet wurde. Auf Grund dieser Anerkennung würde dann vielleicht in der Kirche und auf der Universität Einiges anders zu machen sein, als es gemacht wird. Vielleicht auch nicht. Nur auf Grund jener Anerkennung wäre ein Gespräch darüber möglich und nützlich. Aber noch einmal: es kommt jetzt nicht darauf an.

2. Unsere Bedrängnis ist auch unsre Verheißung. Wenn ich das sage, so ist es ein dialektischer Satz wie ein anderer. Und wir wissen nun, wie es mit der Dialektik steht. Da kann Jeder sagen: ich danke für eine Verheißung, die ich nur als Bedrängnis erfahren kann! und ich kann ihm nicht antworten. Aber es könnte ja sein, daß nicht nur ich das sage, daß unsre Bedrängnis unsre Verheißung ist. Es könnte ja sein, daß das die lebendige Wahrheit wäre, die über Ja und Nein ist, die Wirklichkeit Gottes, über die ich nicht zu verfügen habe mit einer dialektischen Umkehrung, in der es aber aus eigener Macht und Liebe verfügt sein könnte, daß Verheißung eingegangen ist in unsre Bedrängnis, daß das Wort, das Wort Gottes, das wir nie sprechen werden, angenommen hat unsre Schwachheit und Verkehrtheit, so daß unser Wort in seiner Schwachheit und Verkehrtheit fähig geworden wäre, wenigstens Hülle und irdenes Gefäß des Wortes Gottes zu werden. Es könnte sein, sage ich, und wenn es so wäre, dann hätten wir allen Anlaß, statt von der Not, laut und stark von der Hoffnung, von der verborgenen Herrlichkeit unsres Berufes zu reden.

3. Ich habe das eigentliche Thema meiner Darlegungen einigemal berührt, aber nie ausdrücklich genannt. Alle meine Gedanken kreisten um den einen Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt. Wer „Jesus Christus“ sagt, der darf nicht sagen: „es könnte sein“, sondern: es ist. Aber wer von uns ist in der Lage „Jesus Christus“ zu sagen? Wir müssen uns vielleicht begnügen mit der Feststellung, daß Jesus Christus gesagt ist von seinen ersten Zeugen. Auf ihr Zeugnis hin zu glauben an die Verheißung und also Zeugen von ihrem Zeugnis zu sein, also Christtheologen,

das wäre dann unsere Aufgabe. Mein Vortrag ist alttestamentlich gemeint und reformiert. Ich habe ja als Reformierter — und nach meiner Meinung natürlich nicht nur als das — die Pflicht, gegenüber dem lutherischen est wie gegenüber der lutherischen *S e i l s g e w i ß h e i t* eine gewisse letzte *D i s t a n z* zu wahren. Ob die Theologie über die *Prolegomena* zur Christologie je hinauskommen kann und soll? Es könnte ja auch sein, daß mit den Prolegomenen *Alles* gesagt ist.

Göttingen

Karl Barth

### Von dreifacher Liebe

Andacht, gehalten in Elgersburg am 5. Oktober

Vorspruch (aus Max Müllers Deutscher Liebe): Wenn das Frührot des Lebens den heimlichen Kelch der Seele öffnet, so duftet alles im Innern von Liebe. Wir lernen stehen und gehen, sprechen und lesen; aber Liebe lehrt uns Niemand. Die gehört uns wie das Leben. Eine Blume kann nicht blühen ohne Sonnenschein —, und ein Mensch kann nicht leben ohne Liebe. Die Sehnsucht, die im Kinde erwacht, das ist die reinste und tiefste Liebe. Das ist die Liebe, die die ganze Welt umfaßt; die ausleuchtet, wo zwei offene Menschenaugen ihr entgegenleuchten, die aufjauchzt, wo sie Menschenstimmen hört.

Aber wie wenig bleibt von dieser Liebe, ehe wir nur den halben Weg unserer Lebensreise vollendet haben! Schon das Kind lernt, daß es fremde Menschen gibt und hört auf ein Kind zu sein. Unsere Augen leuchten nicht mehr, sondern erüzt und matt gehen wir auf lärmenden Straßen aneinander vorüber. Wir grüßen kaum, denn wir wissen, wie scharf es in die Seele schneidet, wenn ein Gruß unerwidert bleibt, und wie wehe es tut, von denen zu scheiden, die wir einmal gegrüßt und deren Hand wir gedrückt haben.

Dann aber, wenn alles rings umher dunkel wird, wenn wir uns recht einsam fühlen, wenn alle Menschen links und rechts an uns vorüber gehen und uns nicht kennen, dann steigt zuweilen ein vergessenes Gefühl in der Brust empor, und wir wissen nicht, was es ist, denn es ist ja weder Liebe noch Freundschaft. „Kennst du mich nicht?“ möchte man Jedem zurufen, der fremd und kalt an uns vorübergeht. Da fühlt man wie der Mensch dem Menschen näher ist als Bruder dem Bruder, Vater dem Sohn, Freund dem Freunde. Und wie eine alte heilige Sage klingt es durch unsere Seele, daß die fremden Menschen unsere Nächsten sind.“

Spruch: Du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet war.

Von der Liebe wollen wir reden. Nicht von jener, die man *Eros* nennt. Man macht heute gern einen Unterschied zwischen der Religion und Gottes Wirklichkeit. Vielleicht tut man gut daran. Und es ist leicht möglich, daß der *Eros* in die ganz unmittelbare Wirklichkeit Gottes gehört. Denn er ist „eine Flamme des Herrn“. Und wen diese Flamme umwoigt, der stürzt ins Chaos und schmilt zu neuer Form. Alle Gottesdäuer und Gottseligkeiten erfassen ihn.

Aber es ist gut, daß es auch noch Religion gibt, einen heiligen Bezirk, in den mancherlei nicht hineingehört, in den auch der *Eros* nicht gehört. Wenigstens nicht in die christliche Religion. Denn es hat der Alte von Weimar sicherlich mit Recht gesagt, daß zwar die griechische Religion das Heilige auf Grund sinnlicher Schönheit erfasse, die christliche aber auf Grund sittlicher Schönheit.

So nenne ich eine dreifache Liebe, die im Tempel der Religion funkelt: die mitleidige, die zornige und die schöpferische Liebe.

Das Christentum kennt die mitleidige Liebe. „Ihn jammerte des Volkes.“ Man darf aber fragen, ob sie wirklich die letzte Urkraft unserer Frömmigkeit ist. Welche Stellung zur Welt gibt uns zuletzt die Liebe des Mitleidens? Ich gehe heute an Buddha, auch an Schopenhauer vorüber. Ich denke an Gerhart Hauptmann. Ich liebe ihn und zwar gerade auch deshalb, weil sein innerstes Wesen Mitleiden ist. Mitleiden und Miterleiden mit jeder armen Kreatur. Das ist die Urkraft, aus der er schafft. Ob es die Weber sind oder die verzweifelte Tochter aus verkommenem Hause, ob es der einsame Mensch ist oder die verfolgte Schönheit, ob es die gequälten

Bauern sind oder der schaffenssohnmächtige Glockengießer, ob es der Narr in Christo ist oder der alternde Kaiser — alle sind umfaßt von einem grenzenlosen, weichen Mitleiden. Aus Selbstmitleid stieg der Dichter über tragische Gestalten seiner Heimat zum Weltenmitleid empor. Ich kenne keinen deutschen Dichter, dessen Seele schmerzlichgütiger gewesen wäre als die seine. Zu welchem Ziel ist er gekommen? Mit strengem Naturalismus hat er begonnen; dann fühlte er, immer tiefer empfindend, in alle beseelte Welt sich ein. Schließlich stieg er in einer seiner letzten, reifsten, wenn auch nicht mehr so anschaulichen Dichtungen in die reine Welt des Geistes empor. In *Indipohdi* will er sich selbst Antwort geben auf alle in Mitleid erzitternden Fragen seines Lebens. Aber, so sehr er mit der Macht der Sinne die Wirklichkeit liebte und noch einmal im Kezer von *Soana* sich mit heißem Feuer zur prangenden Pracht der Erde bekam, hatte, zu einer flutenden Sinnewelt, die eben gerade noch auch das Seelische rettet, — sobald der Dichter in der Welt des Geistes anlangt, in der es gilt, zur Gesamtwirklichkeit klar Stellung zu nehmen, sein Nein zu sprechen, oder sein großes Ja, da bekennt der Dichter: *Indipohdi*, d. h. aber Niemand weiß es. Kein Ja und kein Nein bekennt er, aber ein Zusammeninken vor der ganzen Welt Jammer. Wäre jemals Fichte so vor den letzten Fragen erbläst und hätte die Augen niedergeschlagen? Ihn jammerte des Volkes — und er riß es mit sich empor! Er goß die Schale des Zornes über sein Zeitalter aus — und stürmte zum Ja! Und wenn wir über allen Sternen am Himmel die Sonne suchen, — was tat Christus? Ihn jammerte des Volkes. Er antwortete wohl einmal auf eine Frage: Das hat der Vater seiner Macht vorbehalten. Aber er wagte dennoch die ungeheure Antwort: Was fragst du nach Gott? Wer mich siehet, der siehet den Vater. Mitleiden führt zur Verzweiflung an der Wirklichkeit. Und wohl ist es wahr: Nie sahen wir Gott selbst. Nie erfassen wir seine wirkliche Wirklichkeit. Aber du findest ihn in allen Dingen. „Alle Kreaturen mitteln“ sagt Meister Eckart. Man muß nur dann „das Bild abhauen von den Dingen“ mitleidlos — — —

Das Christentum kennt die mitleidige Liebe, aber das ist nicht die Urquelle seiner Kraft. Es kennt auch die zornige Liebe. Ich könnte erinnern an das siebenfache Wehe des Herrn. Aber ich denke an ein anderes Wort, das mir immer schwer auf die Seele fällt und in dem eine Erinnerung nachzittert an den furchtbaren Zorn des Herrn. „Es brauchte ihm Niemand zu sagen, was in einem Menschen war, denn er kannte sie alle!“ Welche Erfahrung haben die Jünger mit Jesus gemacht? Er ging den Reigungen des Menschenherzens bis in seine letzten Schlupfwinkel nach. Was mag er überall auf dem Grunde gefunden haben? Eitelkeit, Ehrgeiz, Feigheit, Lüge, — das ganze Liebe, ach so armselige Ich. Er kannte sie alle! Kein Schein konnte ihn blenden. Und doch liebte er sie! Darum ging er ihnen so energisch bis ins Letzte nach; einmal mußte er doch kommen, der heilige Grund. Weil er sie liebte, darum — erkannte er sie alle. Und ward zornig, aus heißer, bitter enttäuschter Liebe, und vertraute sich ihnen nicht.

Wir haben jetzt eine jüngere Schar unter uns, welche diese zornige Liebe predigt. Als ich jung war, wurden auch wir mißtrauisch gegen Kirche und Theologie. Wenn aber der Zorn gegen beides uns entgegentrat, sagten wir: Niemals dürft ihr Kirche und Theologie mit Religion verwechseln. Jenes sind Menschenmächte und darum fehlsam. In der Frömmigkeit weht Gottes Geist.

Jetzt flutet die Woge des Zornes auch über die Religion. Alles, was wir Frömmigkeit nennen, Gebet, Andacht, Weihefeier, künstlerisch erhöhte Gottesdienste, Mysterien und Jugendfeiern, — alles, was zu Stille, Stimmung, zum Gehobensein — „Erlebnis“ führt; alle Mei-