

RUDOLF BULTMANN

GLAUBEN
UND VERSTEHEN

ERSTER BAND



GLAUBEN UND VERSTEHEN

Gesammelte Aufsätze

von

RUDOLF BULTMANN

ERSTER BAND

Sechste, unveränderte Auflage



1966

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

MARTIN HEIDEGGER

bleibt dieses Buch gewidmet in dankbarem Gedenken

an die gemeinsame Zeit in Marburg

Inhalt

| | Seite |
|---|-------|
| Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (Theologische Blätter III, 1924, S. 73—86) | 1 |
| Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (Theologische Blätter IV, 1925, S. 129—135) | 26 |
| Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten“ (Theologische Blätter V, 1926, S. 1—14) | 38 |
| Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? (Zwischen den Zeiten IV, 1926, S. 385—403) | 65 |
| Zur Frage der Christologie (Zwischen den Zeiten V, 1927, S. 41—69) | 85 |
| Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft (Theologische Blätter VII, 1928, S. 57—67) | 114 |
| Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums (Zwischen den Zeiten VI, 1928, S. 4—22) | 134 |
| Kirche und Lehre im Neuen Testament (Zwischen den Zeiten VII, 1929, S. 9—43) | 153 |
| Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (Theologische Blätter VIII, 1929, S. 137—151) | 188 |
| Zur Frage des Wunders (unveröffentlicht) | 214 |
| Das christliche Gebot der Nächstenliebe (in französischer Sprache veröffentlicht: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1930, S. 222—241) | 229 |
| Die Christologie des Neuen Testaments (unveröffentlicht) | 245 |
| Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament (unveröffentlicht) .. | 268 |
| Das Problem der „Natürlichen Theologie“ (unveröffentlicht) | 294 |
| Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben (unveröffentlicht) | 313 |

Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung *)

1924

In der Polemik der jüngsten theologischen Bewegung, die wesentlich durch die Namen Barth und Gogarten bezeichnet ist, gegen die sogenannte liberale Theologie handelt es sich nicht um Abfall von der eigenen Vergangenheit, sondern um Auseinandersetzung mit ihr; nicht um Erneuerung der Orthodoxie, sondern um Besinnung auf die Konsequenzen, die sich aus der durch die liberale Theologie bestimmten Situation ergeben. Es ist kein Zufall, daß diese jüngste theologische Bewegung nicht aus dem Schoß der Orthodoxie, sondern eben aus der liberalen Theologie geboren ist. Barth ist alter Marburger Student, Gogarten Heidelberger, Thurneysen beides ¹⁾.

Es handelt sich ferner nicht um die Auseinandersetzung mit einzelnen liberalen Theologen, sondern um die mit einer bestimmten theologischen Richtung, die natürlich von einzelnen Theologen getragen wurde, aber nicht mit allen ihren jeweiligen Aussagen identisch ist. Daher kann sich die liberale Theologie nicht der Kritik entziehen durch den Hinweis, daß dieser oder jener liberale Theologe auch einmal etwas anderes gesagt, und dieser nicht für das verantwortlich ist, was jener gesagt hat. Daher kann aber auch zugegeben werden, daß bei manchen einzelnen liberalen Theologen Motive wirksam waren, die zu ihrer eigenen Überwindung führten,

*) Aus: „Theologische Blätter“ III, 1924, S. 73—86.

1) Daß ich in diesem, wesentlich einen Vortrag wiedergebenden Aufsatz nur die von Barth und Gogarten getragene Bewegung als die „jüngste theologische Bewegung“ behandle, liegt daran, daß mir hier die Erkenntnis unserer theologischen Situation und die Arbeit an ihrer Überwindung am weitesten gediehen zu sein scheint. Ich verkenne nicht, daß ähnliche Motive auch sonst wirksam sind, und nicht ohne daß auch Wesentliches gesagt ist.

wie bei W. Herrmann und bei dem großen Aporetiker der liberalen Theologie, bei E. Troeltsch.

Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat. Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, kann deshalb nur den *λόγος τοῦ σταυροῦ* zu ihrem Inhalt haben; dieser aber ist ein *σκάνδαλον* für den Menschen. Und so ist der Vorwurf gegen die liberale Theologie der, daß sie sich diesem *σκάνδαλον* zu entziehen oder es zu erweichen suchte. In welcher Weise sich von diesem Vorwurf aus die Kritik an der liberalen Theologie vollzieht, versuche ich deutlich zu machen an der Kritik ihrer Auffassung von der Geschichte und von der praktischen Stellung des Menschen in der Welt. Ich wähle diese beiden Ausschnitte, weil die Lage hier am deutlichsten ist. Eine erschöpfende Darstellung vermag ich nicht zu geben; wir stehen doch erst am Anfang der Selbstbesinnung und Auseinandersetzung; und es ist stark zu betonen, daß hier nicht von einem fertigen theologischen System aus Kritik geübt wird, sondern daß wir eben in der Arbeit der Selbstbesinnung stehen. Deshalb habe ich auch die Frage der Christologie nicht ausdrücklich behandelt, wenn schon deutlich werden wird, in welcher Richtung hier zu fragen ist. Deshalb habe ich auch die Frage nach Schriftwort und Kanon nicht ausdrücklich behandelt; ich hoffe auf diese Frage an anderer Stelle eingehen zu können. Hier aber werde ich zum Schluß versuchen, die Anschauung von Gott und Mensch, die der liberalen Theologie und der an ihr geübten Kritik zugrunde liegt, zu zeichnen.

1.

Ihren Charakter erhielt die liberale Theologie wesentlich durch die Vorherrschaft des historischen Interesses, und hier liegen ihre großen Verdienste, — Verdienste nicht nur für die Aufhellung des Geschichtsbildes, sondern vor allem für die Erziehung zur Kritik, d. h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit. Wir, die wir von der liberalen Theologie herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der liberalen Theologie nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre; wir empfanden die Arbeit der orthodoxen Universitätstheologie aller Schattierungen als einen Kompromißbetrieb, in dem wir nur innerlich gebrochene Existenzen

hätten sein können. Immer sei es G. Krüger gedankt, daß er in jenem vielgenannten Aufsatz über die „unkirchliche Theologie“ den Beruf der Theologie darin gesehen hat, die Seelen zu gefährden, in den Zweifel hineinzuführen, die naive Gläubigkeit zu erschüttern¹⁾. Hier war — das empfanden wir — die Atmosphäre der Wahrhaftigkeit, in der wir allein atmen konnten.

Wohin führte der Weg der historisch-kritischen Theologie? War er anfangs geleitet von dem Vertrauen, daß die Kritik von der Last der Dogmatik befreit und dahin führt, das echte Jesusbild, auf das der Glaube sich gründen kann, zu erfassen, so ward diese Meinung schnell als Wahn offenbar. Die Geschichtswissenschaft kann überhaupt nicht zu irgendeinem Ergebnis führen, das für den Glauben als Fundament dienen könnte, denn alle ihre Ergebnisse haben nur relative Geltung. Wie verschieden sind die Jesusbilder der liberalen Theologie, wie unsicher das Bild des historischen Jesus: Ist er überhaupt noch für uns erkennbar? Mit einer großen Frage endigt hier die Forschung — und *soll* sie endigen! Der Fehler ist nicht der, daß man diese Arbeit trieb und in ihr zu mehr oder weniger radikalen Ergebnissen kam, sondern der, daß man den Sinn der Arbeit, den Sinn jener Frage nicht erfaßte. Man wich der Frage aus, selbst da, wo sie so scharf gestellt war wie von Troeltsch in der Schrift „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ (1911). In welchem Sinn auch immer, — ein Bild des geschichtlichen Jesus ist nach Troeltsch für den Glauben der Gemeinde nötig, und also „bleibt, wenn man es so ausdrücken will, in der Tat eine Abhängigkeit von Gelehrten und Professoren, oder besser gesagt, von dem allgemeinen Gefühl historischer Zuverlässigkeit, das durch den Eindruck der wissenschaftlichen Forschung sich erzeugt“ (S. 34 f.). Liebenswürdiger gesagt, gewiß; ob aber wirklich „besser“?

Gerade das, was das Charisma der liberalen Theologie ist, wird ja verleugnet, wenn es am Ende des kritischen Weges heißt: ganz so schlimm ist es nun doch nicht, und die Ergebnisse der historisch-kritischen Theologie sind immerhin doch noch brauchbar für den Glauben. Erschreckend kommt der Standpunkt der liberalen Theologie noch zum Ausdruck in der vierzehnten der von A. v. Harnack an K. Barth gerichteten Fragen: „Wenn die Person Jesu Christi im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie läßt sich die Grundlage für eine zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person

1) Christl. Welt 14 (1900) S. 804—807.

anders gewinnen als durch kritisch-geschichtliches Studium, damit man nicht einen erträumten Christus für den wirklichen eintausche? Wer anders aber vermag dieses Studium zu leisten als die wissenschaftliche Theologie?“¹⁾ Mit Recht heißt es in Barths Antwort: „Kritisch geschichtliches Studium bedeutet das verdiente und notwendige Ende *der* ‚Grundlagen‘ dieser Erkenntnis (d. h. der Erkenntnis des *Glaubens*), die keine sind, weil sie nicht von Gott selbst gelegt sind. Wer es etwa noch nicht weiß (und wir wissen es alle immer *noch* nicht), daß wir Christus nach dem Fleische *nicht* mehr kennen, der mag es sich von der kritischen Bibelwissenschaft sagen lassen; je radikaler er erschrickt, um so besser für ihn und die Sache. Und das mag dann etwa der Dienst sein, den ‚geschichtliches Wissen‘ bei der eigentlichen Aufgabe der Theologie leisten kann“²⁾.

Also es kann sich nicht darum handeln, die historische Kritik abzusetzen; aber ihr Sinn muß erfaßt werden als eben der: sie hat radikal zur Freiheit und Wahrhaftigkeit zu erziehen, nicht nur, indem sie von einem gewissen Geschichtsbild der Tradition frei macht, sondern indem sie von einem jeden für wissenschaftliche Erkenntnis möglichen Geschichtsbild frei macht und zum Bewußtsein bringt, daß die Welt, die der Glaube erfassen will, mit der Hilfe der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt nicht erfaßbar wird.

Das wird noch deutlicher, wenn ein zweiter Fehler in der Geschichtsauffassung der liberalen Theologie erkannt wird. Sie übersieht nicht nur, daß innerhalb des von ihr gezeichneten Geschichtsbildes alle Ergebnisse nur relative Geltung haben, sondern auch, daß alle geschichtlichen Erscheinungen, die dieser geschichtlichen Betrachtungsweise unterworfen werden, nur relative Größen sind, nur Größen innerhalb eines großen Relationszusammenhangs. Nichts was innerhalb dieses Zusammenhangs steht, kann auf absolute Geltung Anspruch machen. Auch der historische Jesus ist eine Erscheinung unter anderen, keine absolute Größe. Diese Konsequenz hat die liberale Theologie freilich bis zu einem gewissen Grade gezogen. Sie redet zwar vom historischen Jesus mit großer Plerophorie, aber doch sehr deutlich so, daß sie ihm keine absolute Geltung zuschreibt. Am deutlichsten wieder Troeltsch in der genannten Schrift, wo (S. 14 f.) klar ausgesprochen wird, daß es eine notwendige Bindung des christlichen Glaubens an die Person Jesu nicht geben kann, daß der

1) Christl. Welt 37 (1923) S. 8.

2) Ebenda S. 91.

Gottesglaube zur Anerkennung der Person Jesu führt, nicht umgekehrt. Das Resultat ist aber auch hier wieder ein Kompromiß, indem es für ein sozial-psychologisches Gesetz erklärt wird, daß die christliche Gemeinde wie jede religiöse Gemeinschaft eines Kultes mit einem konkreten Mittelpunkt bedarf; dieser Mittelpunkt sei das Christusbild. „Die Verbindung der christlichen Idee mit der Zentralstellung Christi in Kult und Lehre ist keine begriffliche aus dem Begriff des Heils folgende Notwendigkeit . . . Sie ist sozial-psychologisch für Kult, Wirkungskraft und Fortpflanzung unentbehrlich, und das mag genügen, um die Verbindung zu rechtfertigen und zu behaupten“ (S. 30).

Hier ist völlig klar, daß *das Christentum als innerweltliche, sozial-psychologischen Gesetzen unterworfenene Erscheinung* aufgefaßt ist, und daß solche Betrachtung dem christlichen Urteil genau entgegengesetzt ist. Mag Troeltschs Betrachtung in irgendeinem Sinne berechtigt sein — das könnte nur die Orthodoxie bestreiten —, Theologie ist sie nicht, wenn wenigstens Gott der Gegenstand der Theologie ist und der Theologe als Christ redet. Daß aber solche Betrachtung als theologische auftreten und gelten konnte, liegt daran, daß man an der Einreihung der Person Jesu in den allgemeinen historischen Relationszusammenhang nicht nur keinen Anstoß nahm, sondern gerade in diesem Relationszusammenhang die Offenbarung Gottes in der Geschichte wahrnehmen zu können glaubte. Man kann von einem Geschichtspantheismus der liberalen Theologie sprechen, der dem Naturpantheismus eng verwandt ist und letztlich darauf beruht, daß hier die Geschichte wie die Natur gesehen wird, d. h. mit den für die Natur geltenden Begriffen, und daß hier der Mensch, sofern er an dieser Geschichte teilnimmt, in der gleichen Weise gesehen wird, als Objekt, sozusagen von außen, nicht unter Kategorien, die von ihm selbst aus gewonnen sind.

Ich versuche, diesen Geschichtspantheismus auf einem Umwege klar zu machen. In der Religion der Primitiven wird das Göttliche im einzelnen Gegenstand oder in der einzelnen Erscheinung der Natur wahrgenommen, in Stein oder Baum, Fluß oder Wolke, Himmel oder Gestirn, Gewitter oder Frühlingswachsen. Die atomisierende Naturbetrachtung weicht allmählich einer Haltung, die Dinge und Erscheinungen der Natur im Zusammenhang zu erfassen. Die Zusammenhänge, die kosmischen Mächte, die Gesetze werden für den Menschen das Göttliche. Und je weiter die Schau der Zusam-

menhänge geht bis zur Erfassung der ganzen Natur, des ganzen Kosmos als einer Einheit, desto mehr wird aus der naiven polydämonistischen oder polytheistischen Verehrung der Naturgewalten der *Naturpantheismus*. Daß dieser Pantheismus in Wahrheit die eigentlich religiösen Motive meist preisgegeben hat, zeigt sich besonders an seiner Stellung zum Wunderbegriff. Denn hier wird die naive Anschauung von einem wunderbaren Handeln Gottes, das als solches kein natürliches ist, preisgegeben zugunsten des Satzes, daß Gott innerhalb der Naturgesetze wirke, daß diese die Formen seines Wirkens seien, daß diese ‚Wunder‘ seien. In Wahrheit besteht gar kein Grund, die Naturgesetze als göttlich zu bezeichnen, und in Wahrheit läuft solcher Naturpantheismus auf die Vergötterung des Menschen hinaus. Denn er vergöttert den Gedanken der Gesetzmäßigkeit, gerade das menschliche Moment im Bilde des Kosmos. Er sieht gerade von dem ab, was für die naive Naturbetrachtung der Grund zur Religion war: das Naturgeschehen, das den Menschen an sich irre macht, ihn in seinem Nichts erscheinen läßt, ihn ‚in Frage stellt‘. Natürlich kann der Gedanke der Gesetzmäßigkeit der Natur auch diesen Erfolg haben, den Menschen an sich irre werden zu lassen; man denke etwa an Strindberg oder Spitteler. Aber dann ist gerade der Pantheismus preisgegeben, und die Natur, der Kosmos, erscheint als das Rätsel, das für den Menschen Schrecken und Entsetzen bedeutet. An der Reaktion, die in solchen modernen Erscheinungen wie Strindberg und Spitteler Gestalt gewinnt, wird klar, daß es aus der Natur eine direkte Erkenntnis Gottes nicht geben kann, daß der Fehler des Naturpantheismus eben der ist, eine direkte Gotteserkenntnis gewinnen zu wollen, m. a. W. Gott als Gegebenheit anzusehen, als eine Größe, zu der uns eine direkte Erkenntnisrelation möglich ist. Und eben dies, was in anderer Terminologie W. Herrmann immer gesagt hat: die Naturgesetze verhüllen Gott ebenso, wie sie ihn offenbaren, — ist der stets wiederholte Satz von Barth und Gogarten: es gibt keine direkte Gotteserkenntnis; Gott ist keine Gegebenheit.

Das Gleiche gilt nun für die *Geschichtsbetrachtung der liberalen Theologie*. In primitiven oder antiken Religionen sieht der Mensch wohl das Wirken der Gottheit in geschichtlichen Vorgängen, aber in einzelnen, in Not oder Glück des Volks, in Schlacht und Krieg, in Knechtung und Befreiung (z. B. Auszug aus Ägypten!) oder in einzelnen geschichtlichen Personen: Moses, die Propheten, Gottes-

männer irgendwelcher Art. Es kommt aber auch hier zu einer Schau des Zusammenhangs, zur Erfassung der geschichtlichen Kräfte und Gesetze, zur Erfassung der Geschichte als einer Einheit. Das kann im einzelnen verschieden sein; in der liberalen Theologie herrschte eine verschwommen idealistisch-psychologische Geschichtsbetrachtung. Die geschichtlichen Kräfte wurden als geistige Mächte aufgefaßt, die aber ganz nach der Analogie von Naturkräften gedacht wurden. Unter der Wirksamkeit solcher Kräfte arbeitet sich — so erschien es — die Menschheit aus dem Naturzustand zur Kultur. Es ist ein Ringen, in dem die Kräfte des Wahren, Guten und Schönen den Sieg behalten, ein Ringen, an dem der Mensch teilnimmt, indem er zugleich von diesen Kräften getragen ist und so aus der Naturgebundenheit zur freien Persönlichkeit mit ihrem Reichtum wird. In diesen Kräften liegt der Sinn, die Göttlichkeit der Geschichte; in den Persönlichkeiten, den Trägern dieser Kräfte, offenbart sich Gott; und sofern auch Jesus eine Persönlichkeit in diesem Sinne ist, ist er Offenbarungsträger. Es ist in Wahrheit ein Geschichtspantheismus. Die alte Heilsgeschichte wird ihres Charakters entkleidet; im Nachweis des Zusammenhangs der geschichtlichen Erscheinungen meint man die göttlichen Kräfte zu erfassen. Der Erweis der geschichtlichen Notwendigkeit der Erscheinung des Christentums gilt als seine beste Apologie¹⁾. Das gilt als der Sinn des *πλήρωμα τοῦ χρόνου* — nicht etwa die Tatsache, daß die Geschichte sich totgelaufen hat, daß ihre Sinnlosigkeit offenbar geworden ist. Oder wenigstens in dem Nachweis, daß solche Kräfte, wie sie im Christentum auftreten — die Macht der Liebe, des Opferwillens u. dgl. —, die eigentlich wirksamen Kräfte der Geschichte sind, scheint die Geschichtsbetrachtung dem christlichen Glauben zu dienen. Und wie selbstverständlich wird das Wesen des Christentums in geschichtlichen Kräften und Gedanken gesehen, die prinzipiell auf einer Linie mit anderen geistigen Bewegungen stehen²⁾. Dabei tritt — mit einer gewissen Inkonsequenz der Betrachtungs-

1) Vgl. O. Pfeiderer, Das Urchristentum, 2. Aufl., I S. VII.

2) Naiv findet das z. B. seinen Ausdruck auf S. 398 der von den Freunden der Christl. Welt 1909 herausgegebenen Morgenandachten, wo es nach einer Polemik gegen die Anschauung von den splendida vitia der Heiden heißt: „Es ist nicht auszusagen, wie der Geist der edelsten Völker der Antike — auch ein Geist aus Gottes Hand — den Gedanken Christi in der Welt den Weg gebahnt, zur Höhe und Freiheit verholfen hat.“

weise — oft die Sucht hervor, nachzuweisen, daß irgendein Gedanke oder Impuls mit dem Christentum zum erstenmal in die Geschichte eingetreten sei. Aber — abgesehen von der Fragwürdigkeit des Nachweises im einzelnen — Neuheit ist keine Kategorie, die für das Göttliche bezeichnend ist, sondern Ewigkeit. Neuheit läßt sich ebenso für diesen oder jenen Unsinn behaupten; Neuheit bedeutet in keinem Falle etwas für die Geltung dessen, was als neu auftritt.

In Wahrheit kommt man weder so noch so aus dem *unendlichen Relationszusammenhang* heraus, in dem nicht irgendeine Epoche oder irgendeine Person absolute Bedeutung beanspruchen kann. So wenig wie für den Naturzusammenhang und die Naturkräfte, so wenig besteht für den Geschichtszusammenhang und die geschichtlichen Kräfte Grund und Recht, sie als göttlich oder als Offenbarung des Göttlichen anzusehen. In Wahrheit wird auch hier nur der Mensch vergöttlicht. Denn menschliche Kräfte sind die angeblich göttlichen. Auch hier wieder der Versuch, eine direkte Erkenntnis des Göttlichen zu gewinnen; auch hier die Auffassung der Gottheit als einer Gegebenheit. Und auch hier die Reaktion, besonders in der Jugend, die diesen Relationszusammenhang als Verhängnis, den Reichtum, den hier die Persönlichkeit gewinnt, als Fluch empfindet, weil er das Eigene, das Schöpferische im Menschen verschüttet oder bindet, weil die Geschichte den Menschen ‚in Frage stellt‘, an sich irre werden läßt, ihn zum Gespenst macht. In jeder Hinsicht — gegen den Natur- wie gegen den Geschichtspantheismus — ist die Polemik Barths und Gogartens deutlich als gerichtet gegen Versuche, den Menschen zu vergöttlichen, als der Protest gegen jede direkte Gotteserkenntnis.

Insofern das Wort Gottes das Gericht über das ganze Dasein und Sosein des Menschen ist, ist es das *σκάνδαλον* für jene geschichtspantheistische Betrachtung. Aber *nur* insofern! Denn mit dem *σκάνδαλον* ist nicht so leichter Hand fertig zu werden, wie es in der orthodox-theologischen Geschichtsbetrachtung geschieht durch die Konstatierung supranaturaler Erscheinungen oder Kräfte innerhalb des Geschichtsverlaufs. Nicht um das sacrificium intellectus handelt es sich, das im Verzicht auf konsequente Durchführung der rationalen Geschichtsbetrachtung besteht. Denn in der Beziehung der anschaulichen Geschichte auf einen unanschaulichen Ursprung, nicht in der Statuierung fremder Geschichte neben anderen Ge-

schichten kann ihr Sinn gefunden werden (Barth, Römerbr., 3. Aufl. S. 90). „Das Gericht Gottes ist das *Ende* der Geschichte, nicht der Anfang einer neuen zweiten Geschichte“ (ebenda S. 51).

Mir scheint, man müsse erschrecken, wenn man sieht, zu welchen Konsequenzen jene Geschichtsauffassung der liberalen Theologie, die in ihrem Wesen den meisten ihrer Vertreter wohl gar nicht zum Bewußtsein kam, im einzelnen führt. Ich versuche das für das *Christusproblem* zu illustrieren. Die Ritschlsche Theologie meint, einen positiven Wert der wissenschaftlich erkannten Geschichte für den Glauben behaupten zu können. Sie verlegt den eigentlichen Ursprung des Gottesglaubens in den Menschen, in sein Wertbewußtsein. Der Mensch hat nicht nur Gottesehnsucht, sondern auch eine Anschauung von Gott als höchster Macht und sittlichem Willen. Dies eben wird als ‚Wert‘ erkannt; „aber von seiner Wahrheit kann uns der Wert für sich allein nicht überzeugen, unserm Wertgefühl muß ein äußerer Gegenstand als Träger dieses Wertes so entgegenkommen, daß aus dem Wertgefühl notwendig die Überzeugung wird, daß diesem Wert auch eine Wirklichkeit entspricht“¹⁾. Dieser Gegenstand kann nur eine Persönlichkeit sein, — in Jesus begegnen wir ihr. Das ist doch so zu interpretieren: das Individuum wird der in ihm wirkenden Mächte als geltender, sinnhafter dadurch gewiß, daß es sie als die in der Geschichte — bzw. weil es sich um Mächte des geistigen Lebens handelt: in den geschichtlichen Persönlichkeiten wirksamen wahrnimmt. Die Wirklichkeit, auf die ich bei der Frage nach dem Sinn meiner Existenz verwiesen werde, ist die Geschichte. Und wie das konkret aussieht, zeigt Reischles Aufsatz „Erkennen wir die Tiefen Gottes?“²⁾. Ich muß einen Abschnitt daraus (S. 316 f.) wörtlich zitieren, der die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu charakteristisch beschreibt, damit deutlich wird, wie völlig unmöglich uns heute diese Betrachtungsweise geworden ist.

„Fürs Erste wird durch Jesum Christum, je unbefangener wir uns dem Einfluß seiner Person hingeben, unser Gewissen geweckt. Wie die ersten Jünger bald durch Jesu Wort, bald durch sein Tun, bald durch seinen stummen Blick beschämt wurden, so schlägt auch uns das Herz, wenn wir Jesu Reden, Tun und Leiden uns zu Herzen nehmen. Auch wer da meint, er habe es zu einem religiösen und sitt-

1) R. Paulus, Das Christusproblem der Gegenwart, 1922, S. 67.

2) Zeitschr. f. Theol. u. Kirche I (1891) 287—366.

lichen Charakter gebracht, wird doch durch Jesu Person erst recht darüber aufgeklärt, was eine Persönlichkeit ist, und wie unfertig und innerlich zwispältig wir ihm gegenüber dastehen, gebrochen in unserer Glaubensüberzeugung, inkonsequent beim Streben auch nach unsern höchsten sittlichen Idealen, gefesselt von einer gröberen oder feineren Sinnlichkeit, auch bei dem edlen Handeln und heroischen Leiden durch mancherlei uneingestandene Nebenmotive beeinflußt, nicht frei von jener *ὑπόκρισις*, welche sich darin gefällt, ihre Rolle mit Beifall zu spielen. Durch nichts kann die Verworrenheit unserer sittlichen Begriffe mehr geklärt und die sittliche Selbsttäuschung gründlicher zerstört werden, als durch jene unerbittliche Klarheit, mit welcher Jesus Christus den Willen seines himmlischen Vaters in Wort und Wandel uns vorhält. Wenn wir aber jene bitteren Wahrheiten wirklich durch die Person Jesu uns sagen lassen, so ist dafür gesorgt, daß daraus nicht ein Haß gegen die sittliche Wahrheit entsteht; denn gerade an ihm geht uns die Hoheit des Guten als des wahrhaft Wertvollen auf, und nur unter diesem Eindruck wird auch jenes Selbstgericht im Gewissen aufgeregt. — Um so weniger kann ein Widerstreben gegen den unbestechlichen Sittenrichter in uns aufkommen, als er auch nicht das Mindeste zeigt von jenem Tugendstolz, der von der Berührung mit dem Sünder Verunreinigung fürchtet. Keinen größeren Vorwurf wußten ja seine Gegner ihm zu machen als den: „Siehe da den Fresser und Weinsäufer, den Zöllner- und Sünderfreund“ (Mt. 11, 19). Der Pharisäervorwurf: „Dieser nimmt die Sünder an“ (Luk. 15, 2), ist in der ganzen Christenheit zu einem laut aufjubelnden Zeugnis von der zweiten großen Wirkung geworden, welche von ihm ausgeht: seine Liebe zu den Sündern zerbricht bei uns das scheue Mißtrauen gegen den, der besser ist als wir, und weckt uns den Mut zu der freudigen Überzeugung, daß auch wir noch für ihn und damit für das Reich der Gerechtigkeit, in dem er selbst lebt und auf das sein ganzes Streben gerichtet ist, da sind. Diese Überzeugung, daß wir doch noch zu Christo und der reinen Welt, in welcher er lebt und webt, gehören, ist Trost des Gewissens angesichts der Schuld, durch welche wir von dem Reiche des Guten uns getrennt fühlen, d. h. Vergebung der Schuld. Wer sich von Herzen vertrauensvoll an Jesum anschließt und sein Leben an seine Person und Sache kettet, der *hat* schon die Vergebung der Sünden; hat doch Jesus bei jener Sünderin, welche an ihn, den Sünderheiland, sich klammerte, es als eine vollendete,

an ihrem Tun erkennbare Tatsache bezeugt, daß ihre Sünden ihr vergeben sind. Das ist doch die gewaltigste Wirkung, welche Jesu Person auf die Herzen ausübt, daß sich Sünder trotz ihrer Sünde in seine Gemeinschaft aufgenommen und zum ewigen Leben berufen fühlen, d. h. Vergebung finden.“

Abgesehen davon, daß hier ein Jesusbild als geschichtliches angesehen wird, dessen Geschichtlichkeit die Kritik längst zweifelhaft gemacht hat, was für Erfahrungen werden hier denn beschrieben, die nicht an anderen Persönlichkeiten der Vergangenheit und Gegenwart auch zu machen wären? Die Erfahrung, daß das Gewissen geweckt und geschärft, und die zweite Erfahrung, daß das scheue Mißtrauen gegen den, der besser ist als ich, überwunden wird, und daß auch ich zum Reich der Gerechtigkeit berufen bin, — es sind doch Erfahrungen, die stets in menschlicher Gemeinschaft wirklich wurden und wirklich werden. Vor allem aber ist bei jeder solchen Erfahrung die letzte Instanz für die Geltungsfrage das eigene sittliche Bewußtsein, und es ist deshalb eine merkwürdige Verirrung, wenn jene zweite Erfahrung als Erfahrung der Sündenvergebung bezeichnet wird, die also aus der Anschauung einer geschichtlichen Person gewonnen werden könnte. In Wahrheit kann Sündenvergebung nie aus der Anschauung der Geschichte gewonnen werden. Wahrnehmbar sind in der anschaulichen Geschichte immer nur der Glaube an Vergebung, Akte von Liebe und Vergebung, Bewußtsein von Liebe und Vergebung. Daß das alles mehr ist als ein diesseitiges Phänomen, daß hier Liebe und Vergebung als etwas Objektives offenbar werden, d. h. als Gottes Tat und als auf mich gerichtet, vermag ich aus der Geschichte nicht wahrzunehmen. Wer selbst nach Liebe und Vergebung fragt, dem hilft es nichts, wenn er das Bewußtsein anderer wahrnimmt, Liebe und Vergebung empfangen zu haben. Es könnte ja Illusion sein. Jesu Sünderliebe mag das scheue Mißtrauen gegen den, der besser ist als ich, zerbrechen; damit sind mir meine Sünden nicht vergeben, denn in ihnen stehe ich vor Gott unmitttelbar. Die Wahrnehmung jener Erscheinungen der Geschichte können uns wohl stören und beunruhigen; direkte Erkenntnis der Liebe und Vergebung Gottes ist aus ihnen nicht abzulesen. Oder mit welchem Recht wollte man behaupten, daß das Bewußtsein der Sündenvergebung nicht ebenso sicher sein kann, wenn es sich etwa auf Opfer oder Askese gründet? Also wahrnehmen kann ich in der Geschichte Liebe und Vergebung als auf mich gerichtete Macht, als

Wort Gottes, nicht, nur Bewußtsein von Liebe und Vergebung, d. h. innerweltliche Zustände oder Vorgänge ¹⁾).

Das Gleiche gilt von ähnlichen Formulierungen, wie sie sich z. B. in Heitmüllers „Jesus“ (1913) finden ²⁾. Religiöse Erfahrungen, heißt es dort S. 158, haben wir auch ohne Jesus. Aber „Inhalt und überzeugende . . . Kraft und Gewißheit erhalten, zur Offenbarung werden sie *nur* und *erst*, wenn sie mit kraftvollem Gotterleben *außer uns* zusammenstoßen, nur durch die Berührung mit dem Strom religiösen Lebens, der uns umfließt und umflutet“. Weiter S. 174 f.: „Der Weg zum Vater führt nicht notwendig für den Einzelnen über Jesus; aber je sicherer und selbständiger wir in unserm Glauben werden möchten, um so weniger werden wir auf diesen Weg verzichten können . . . keinem Glauben bleiben die Zeiten der Unsicherheit, des Schwankens, des Zagens, zumal infolge der eigenen Sünde, erspart. In solchen Zeiten finden wir Halt und Stütze für unsern Glauben in dieser Tatsache der Geschichte, Jesus von Nazareth, in dem uns das Glauben unabhängig von unseren Wünschen als gewisse, siegreiche Wirklichkeit kraftvoll und stärkend entgegentritt.“ Wirklich? Und wenn Jesu Glaube auch Illusion gewesen wäre? Werden nicht auch Illusionen von kraftvollem und siegreichem Bewußtsein in der Geschichte vertreten? Was ist denn das Kriterium dafür, daß wir uns nicht unsere Illusionen durch den Strom des uns umflutenden Lebens bestärken lassen? — Der geschichtspantheistische Charakter solcher Sätze tritt aber besonders S. 162 f. hervor: „Die Betrachtung und Vergegenwärtigung dieser Gestalt bildet ein Mittel der Erbauung, Erhebung und Begeisterung. Was an religiösen Kräften, Erlebnissen, Empfindungen, Stimmungen, Antrieben und Forderungen in der Christenheit lebt, wird in Jesu Gestalt veranschaulicht und verkörpert. Sein Bild ist Symbol und Träger aller religiösen und sittlichen Güter und Erkenntnisse. Immer reicher, immer inhaltvoller ist es geworden. Denn in das Bild wurde verwoben,

1) Vgl. Barth, Römerbr. 3 S. 61: „Gottesfurcht als solche wird nie sichtbar, nie greifbar, nie im direkten Sinn ‚wirklich‘ in dieser Welt. Sie wird geschichtlich und seelisch nicht wahrnehmbar.“

2) Es liegt mir — angesichts der Stimmen, die bei Heitmüllers Berufung nach Tübingen von gewisser Seite laut wurden — besonders daran, noch einmal zu betonen, daß diese ganze Auseinandersetzung sich gegen eine theologische Richtung, nicht gegen einzelne Theologen als solche richtet. Die oben zitierten Sätze sind für jene Richtung, nicht für H. charakteristisch, dessen Arbeit mit der Charakterisierung ‚lib. Th.‘ zu treffen sehr ungerecht wäre.

was die späteren Generationen der christlichen Gemeinde erlebten . . .“ Aber wenn all dies Erleben Illusion wäre? Und ließe sich das Gleiche nicht auch auf die katholische Marienfrömmigkeit anwenden? So hat denn nach J. Weiß¹⁾ „im großen und ganzen die Gestalt des ‚Herrn‘ für die meisten Christen heute nur noch die Bedeutung, daß sie mahnend und gewissenweckend, tröstend und anfeuernd als ein ehrfürchtig verehrter Gefährte unseres Lebens mit uns geht, eine lebendige, persönliche Vergegenwärtigung des heiligen und gnädigen Gotteswillens“. Und das Bekenntnis ‚Jesus lebt‘ wird nur noch in dem „diesseitigen“ Sinn empfunden, „daß die Gestalt Jesu und seine Art des Lebens mit Gott und für Gott als eine moralische Macht über unser Leben empfunden wird, der wir uns nicht entziehen können“. Und so wissen Weihnachtsandachten, die aus diesem Kreise stammen, nichts Höheres zu rühmen, als daß Jesus ‚Persönlichkeit‘ gewesen sei: „Nicht mehr nur das Christkind sehe ich, ich schaue Christus, den Mann, den gewaltigen, herrlichen Mann . . .“ „Eine Person mit lebendigem Pulsschlag, versucht wie wir, aber siegreich . . .“ „Wir sehen vor uns seine Gestalt, seine Persönlichkeit“²⁾. Und in einer Osterandacht kann es heißen: „Weil der Herr moralisch den Sieg errungen, wenn er auch äußerlich unterlag, deshalb kann seine Sache nicht untergehen“³⁾.

Überall hier ist dem Christentum sein *σκάνδαλον* genommen, d. h. es wird nicht gesehen, daß Gottes Anderssein, Gottes Jenseitigkeit die Durchstreichung des ganzen Menschen, seiner ganzen Geschichte bedeutet. Es wird versucht, dem Glauben eine Begründung zu geben, die sein Wesen zunichte macht, weil hier überhaupt eine Begründung versucht wird.

2.

Im modernen Protestantismus hat sich, auch von der liberalen Theologie vertreten, eine Anschauung festgesetzt, die sich auf Luther beruft, daß nämlich unsere weltliche Berufsarbeit an ihrem geschichtlich gegebenen Platz Gottesdienst sei: Man braucht keine besonderen Werke zu tun, sondern was Arbeiter und Handwerker, was Bauer und Kaufmann, was Gelehrter und Beamter in ihrem Berufe tun, das können und sollen sie als Gottesdienst treiben. Soweit ist

1) Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX (1919/20) S. 139.

2) Morgenandachten (s. S. 7, A. 2) S. 404, 405, 406.

3) Ebenda S. 119.

die Anschauung in der Tat lutherisch; sie wird aber sofort unlutherisch, wenn gemeint ist, daß jede Berufsarbeit als solche direkt Gottesdienst sei; wenn dabei vergessen wird, daß meine Berufsarbeit mich ebensogut auch von Gott entfernen, zum Götzendienst werden kann. Nur indirekt, nicht unmittelbar als Dienst an den das menschliche Kulturleben bestimmenden Zwecken und tragenden Kräften, kann die Berufsarbeit Gottesdienst sein; nur wenn ich sehe, daß sie es *als solche nicht* ist, nur wenn ich sie im *Gehorsam* auf mich nehme und innerlich Abstand von ihr habe, wenn ich sie treibe, als triebe ich sie nicht. Gottes Wort kann auch hier nur als *σκάνδαλον* wirken. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, gilt es auch hier. Und unser noch so treues Wirken in unserem Beruf gibt uns als solches keine Möglichkeit, uns als im Dienste Gottes stehend zu wissen. Gott ist der schlechthin jenseitige, der uns samt unserer Berufstreue in Frage stellt. Und die konsequente Durchführung des Gedankens vom Beruf als Gottesdienst kann uns nur wieder heranzuführen an unsere ganze Fragwürdigkeit, sofern wir uns ehrlich sagen müssen, daß wenn wir Gott *suchen*, wir ihn in unserem Berufe nicht finden und von uns aus keinen Rechtstitel aufweisen können, den Beruf als Gottesdienst zu bezeichnen.

Auch hier ist die Kritik der Jugend ein Symptom für die Situation, nämlich ihr Verlangen nach einem Kult, in dem der Sinn des Gottesdienstes im Gegensatz zum Dienst am Gegebenen, zu der durch innerweltliche Zwecke bestimmten Berufsarbeit seinen Ausdruck findet. Auch hier gilt, was Barth in der dreizehnten Antwort auf Harnacks Fragen sagt: „Welche theologische Tradition ist es doch, die von der Apotheose des ‚Gefühls‘ ausgehend nun in dem schauerlichen Sumpf der Psychologie des Unbewußten glücklich gelandet scheint? . . . Welche Theologie steht notorisch jeden Augenblick in Gefahr, ihre begabtesten Anhänger an Dr. Steiner zu verlieren“¹⁾? Nun, die Theologie, die noch nicht inne geworden ist, daß innerweltliches Handeln als solches kein Gottesdienst sein kann, daß innerweltliches Handeln die Preisgabe des Menschen an die Eigengesetzlichkeit der Mächte des praktischen Lebens in dieser Welt bedeutet. Es gilt nur diese Frage zu verstehen; es gilt, das *σκάνδαλον* des Gotteswortes zu hören, daß die Welt in der Sünde liegt, daß der Mensch in der Welt nichts tun kann, was den Charakter des Gottesdienstes trüge.

1) Christl. Welt 37 (1923) S. 91.

Aber die Anschauung von der Berufsarbeit als Gottesdienst ist für die liberale Theologie vielleicht nicht besonders bezeichnend; bezeichnender ist vielleicht ihre Haltung zum praktischen Leben in anderer Hinsicht, nämlich sofern sie sich in der Ansicht ausspricht, daß aus dem Glauben bestimmte Ideale zu einem innerweltlichen Handeln abzuleiten seien, daß die christlichen Gedanken des Reiches Gottes, der Liebe u. a. unser innerweltliches Handeln als solches bestimmen, zielsetzend und wegweisend normieren könnten. Was gemeint ist, wird durch die Schlagworte Reichsgottesarbeit, Weinberg Gottes auf dieser Erde ¹⁾, Christlicher Sozialismus, Christentum und Pazifismus deutlich.

Wenn man meint, daß soziale Arbeit als solche, d. h. Arbeit, die sich — ob sozialistisch orientiert oder nicht — um die Schaffung menschenwürdiger sozialer Zustände müht, als solche Reichsgottesarbeit, christliches Tun sei, so kennt man das *σκάνδαλον* des Wortes Gottes nicht. Und das *σκάνδαλον* ist um so größer, um so deutlicher, als hier gegenüber solchem Tun, das an sich pflichtmäßig, ehrenwert, bitter notwendig ist, hart gesagt wird: es ist kein christliches Tun. Denn es gibt kein Tun, das sich direkt auf Gott und sein Reich beziehen könnte. Jede Form menschlichen Gemeinschaftslebens, die schlimmste wie die idealste, steht in gleicher Weise unter dem göttlichen Gericht. Und es bedeutet, sich diesem Gericht entziehen, es nicht in seinem ganzen Ernst erfassen, wenn man meint, in sozialer Arbeit, durch Alkoholabstinenz u. dgl. — gerade die Pflichtmäßigkeit all solchen Tuns *anerkannt* — einen irgendwie gottgefälligeren Zustand der Welt zu verwirklichen. Die Frage also z. B., ob der *Christ Pazifist sein müsse*, ist abzuweisen; sie hat der *Mensch in seiner geschichtlichen Situation zu beantworten*. Ist der Pazifismus ein Ideal menschlichen Gemeinschaftslebens, so würde er, selbst wenn seine Verwirklichung in der unendlichen Zukunft läge, in der die Realisierung aller Ideen liegt, eine menschliche Möglichkeit sein, während Gottes Wort Unmögliches in jedem Sinne vom Menschen fordert. Es fordert, daß der Mensch in einem Leben ohne Sünde stehe, und es ist eine Verkennung des *σκάνδαλον*, weil ein Absehen von der sündigen Qualität unseres ganzen Lebens und Handelns, wenn man meint, Gottes Forderung im geschichtlichen Verlauf des menschlichen Lebens verwirklichen zu können.

1) Harnack, Das Wesen des Christentums, 45.—50. Taus., 1903, S. 78.

Dies *σκάνδαλον* verkennt Harnack, wenn er (Frage 5) fragt: „Sind Gott und Welt (Leben in Gott und weltliches Leben) schlechthin Gegensätze, wie läßt sich die enge Verbindung, ja Gleichsetzung der *Gottes- und Nächstenliebe*, welche den Kern des Evangeliums bildet, verstehen? Wie aber ist diese Gleichsetzung möglich ohne *Höchstschätzung der Moral*“¹⁾ „Gerade die evangelische Nebeneinanderstellung von Gottes- und Nächstenliebe — antwortet Barth — ist der stärkste Hinweis darauf, daß das Verhältnis zwischen unserm ‚Leben in der Welt‘ und unserm ‚Leben in Gott‘ das eines ‚schlechthinigen Gegensatzes‘ ist, das nur durch das Wunder des ewigen Gottes selbst überwunden wird. Oder gibt es ein fremdartigeres, ein unbegreiflicheres, ein mehr der Offenbarung Gottes bedürftiges Faktum in der Welt als eben der ‚Nächste‘? ‚Höchstschätzung der Moral‘, ja, aber *lieben* wir denn unsern Nächsten, können wir es? Und wenn wir *ihn nicht* lieben, wie steht es dann mit unserer *Gottesliebe*? Was zeigt deutlicher als dieser ‚Kern‘ (nicht des Evangeliums, aber des Gesetzes), daß Gott nicht lebendig macht, er töte denn zuvor?“²⁾.

Die Frage ‚Christentum und Recht‘ findet in Harnacks „Wesen des Christentums“ ihre charakteristische Beantwortung³⁾. Wenn Jesus sage: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, wenn er sagt: „Ihr wißt, daß die, welche als Herrscher gelten unter den Völkern, Gewalt gegen sie brauchen und die Mächtigen unter ihnen Macht gegen sie üben. So aber ist nicht bei euch . . .“, — so dürfe man dabei nicht sofort an unsere heutigen Rechtsverhältnisse denken, sondern müsse sich jene antiken unsittlichen Rechtsverhältnisse vergegenwärtigen. „Recht und Rechtsordnungen, die nur (!) auf Gewalt, auf faktischer Macht und ihrer Ausübung beruhen, haben keinen sittlichen Wert.“ „Es ist ein Hohn auf das Evangelium, zu sagen, daß es alles, was sich als Recht und Rechtsverhältnisse in einem gegebenen Moment darstellt, schütze und heilige.“ Gewiß! aber es ist ein Wahn, zu glauben, daß es je Recht und Rechtsverhältnisse, abgesehen von einem gegebenen Moment, d. h. aber abgesehen von Gewalt, abgesehen von Sünde geben könne. Kein Recht ist je durch das Evangelium sanktioniert; alles Recht steht stets unter dem Gericht Gottes. Die Bergpredigt fordert Unmögliches, und sie zur Norm des innerweltlichen Han-

1) Christl. Welt 37 (1923) S. 7.

2) Ebenda S. 89 ff.

3) S. 67 ff.

delns machen, bedeutet deshalb nicht nur, etwas Aussichtsloses tun, sondern ihren Charakter als σκάνδαλον verkennen. Und dieser Charakter ist verkannt, wenn Harnack fragt: „Und ist die Forderung, die sie (Jesu Worte) enthalten, wirklich eine so überirdische, unmögliche?“ Wenn er von dem Ideal redet, das „unserer geschichtlichen Entwicklung als Ziel und Leitstern vorschweben soll“. Und wie mutet es uns heute an, wenn er schreibt: „Und heute fühlen wir bereits — anders als noch vor zwei- oder dreihundert Jahren — eine sittliche Verpflichtung in dieser Richtung, und die zarter und darum prophetisch unter uns Empfindenden blicken auf das Reich der Liebe und des Friedens nicht mehr wie auf eine bloße Utopie“¹⁾.

Alle Versuche, aus dem christlichen Glauben Ideale des menschenmöglichen Handelns abzuleiten, verkennen das σκάνδαλον: im Glauben ist der Mensch ohne Sünde, und die Gemeinschaft der Glaubenden ist eine Gemeinschaft ohne Sünde, also eine Unmöglichkeit auf Erden. Dienst Gottes gibt es auf Erden direkt überhaupt nicht. „Wir können doch nicht übersehen die Hand, die gegenüber dem allem erhoben ist, den letzten umfassenden Vorbehalt, der nicht nur unser verbotenes, sondern erst recht unser erlaubtes, ja gebotenes Tun begleitet“²⁾. Dienst Gottes gibt es nur für den, der sich unter Gottes Gericht stellt und dann im Gehorsam unter Gott die Arbeit in der Welt aufnimmt, in die ihn Gott gestellt hat; der nie von der Sünde in der Welt — und in erster Linie von seiner eigenen — absieht und wähnt, Gottes Welt könne in dieser Welt in irgendeiner Annäherung verwirklicht werden. „Eine vom Evangelium her begründete Ethik wird darin ihr Besonderes haben, daß ihr Tun ohne jede unmittelbare Beziehung auf Gott und das Ewige ist“³⁾. Wohl mag das Handeln des Glaubenden, wenn man mit der Existenz von Glaubenden rechnen darf, anders aussehen als das des Nichtglaubenden; aber inwiefern, das läßt sich nicht aus seinem Glauben ableiten, sondern das wird er im Gehorsam erfahren, wenn er den Dienst in dieser Welt auf sich nimmt mit der Verantwortung und den Pflichten, die in dieser Welt und für diese Welt gelten.

Ein σκάνδαλον ist das Wort Gottes für diese Welt, und zwar gerade für den ernstesten Sinn, für das sittliche Bewußtsein. Und auch

1) A. a. O. S. 70 und 72. Vgl. auch Morgenandachten S. 395: „Nun, du sollst nicht das Unmögliche tun — nur das Mögliche.“

2) Barth, Römerbr. 3 S. 276.

3) Gogarten, Zwischen den Zeiten, 1923, Heft 2, S. 21.

hier ziehen Barth und Gogarten die Konsequenzen aus den Erkenntnissen der liberalen Theologie. Denn wer hat nachdrücklicher als W. Herrmann betont: es gibt keine spezifisch christliche Ethik? Und wer hat nachdrücklicher als Troeltsch¹⁾ die Problematik aufgezeigt, die im Verhältnis des Christen zur Welt gegeben ist?

3.

Welche Anschauung von *Gott und Mensch* liegt solcher Kritik an der liberalen Theologie zugrunde?

Gott ist nicht eine Gegebenheit. Die Frage, mit der Reischle noch sich mühte, die Frage nach der Adäquatheit unserer Gotteserkenntnis ist abzuweisen. Denn sie stellt sich Gott als eine Gegebenheit vor, von dem direkte Erkenntnis möglich ist; als ein Objekt, das man wie andere Objekte mehr oder weniger erkennen kann. Solche Erkenntnis könnte ein Besitz sein, der zwar innerhalb des Lebens seine Wirkungen äußern, der fortschreiten und wachsen kann wie andere Erkenntnisse auch. Aber mit alledem wäre Gott nicht erreicht, der nie etwas Gegebenes sein kann, das der Erkenntnis sozusagen stillhält, sondern der nur erkannt wird, wenn er sich offenbart, und dessen Offenbarung nur kontingentes Geschehen ist, *Tat*, auf den Menschen gerichtet, und nicht Erkenntwerden im Sinne des Vernunfterkennens. Gott ist nicht eine Gegebenheit; das gilt natürlich ebenso gegenüber einer Erlebnisreligion, die die Berührung mit dem göttlichen Objekt unter Ausscheidung der Vernunftkenntnis durch seelische Zustände vollzogen denkt, für die Gott also auch ein direkt zugängliches Gegebenes ist, ob er als schöpferische Lebenskraft oder als das Irrationale oder sonstwie vorgestellt sei.

Gott ist aber auch nicht das Aufgegebene oder Ungegebene im Sinne einer idealistischen Philosophie, so daß Gott sich verwirkliche in dem Prozeß der Offenbarung der Vernunft in der Menschheit, oder wirklich sei in dem Logos, der dem menschlichen Vernunftleben zugrunde liegt. Denn das würde ja Vergötterung des Menschen bedeuten. *Gott aber bedeutet die totale Aufhebung des Menschen, seine Verneinung, seine Infragestellung, das Gericht für den Menschen.* Ob Gott adäquat oder inadäquat erkannt ist, ob man in Anthropomorphismen von Gott redet oder nicht, ist ganz gleichgültig²⁾. Es

1) Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.

2) Vgl. Luther, Genesisvorlesung von 1535—1545 zu Gen. 1, 2; W. A. 42 S. 12.

handelt sich nur um die Frage: was *bedeutet Gott für den Menschen?* Und wo der Gedanke Gottes wirklich erfaßt ist, bedeutet er eben die radikale Infragestellung des Menschen.

Diese aber — dies ‚Minus-Zeichen vor der Klammer‘ — bedeutet *nicht Skepsis*. Es handelt sich nicht um Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, nicht um Herabsetzung der Vernunft, nicht um Resignation. Im Gegenteil; so billig ist von Gott nicht zu reden, daß man ihn als das Irrationale bezeichnet. Vielmehr kann von der Vernunft nicht hoch genug gedacht werden; gerade wenn sie ihren Weg bis zu Ende geht, erreicht sie den Punkt der Krisis, führt sie den Menschen vor die große Frage nach seinem Sinn.

Die Infragestellung ist *kein Pessimismus*, keine Verzweiflung an der Welt unter dem Eindruck von Schlechtigkeit oder Leid. Denn aller Pessimismus hat am Menschen sein Kriterium, an seinem sittlichen Urteil oder an seinem Glücksanspruch. Und gerade darum handelt es sich, daß *dies* Sünde ist vor Gott, nicht nur der Anspruch auf Glück, sondern auch der Anspruch eigener Gerechtigkeit.

Der Mensch als solcher, als ganzer ist von Gott in Frage gestellt; und er ist es, ob er es weiß oder nicht. Seine Grundsünde sind nicht seine sittlichen Verfehlungen. „Es kommt auf ein paar Schritte mehr oder weniger auf diesem Wege nicht an“¹⁾, sondern *seine Grundsünde ist die, daß er als Mensch sich behaupten will*; damit macht er sich selbst zu Gott. Wird er dessen inne, so ist die ganze Welt aus den Angeln gehoben, so stellt er sich unter Gottes Gericht. Die ganze Welt — denn es war *seine* Welt — ist vernichtet. Nichts hat mehr Sinn und Wert, denn den empfang alles von ihm. Dies Gericht kennen, heißt aber auch, es als Gnade kennen; denn es ist Erlösung, daß der Mensch von sich selbst frei wird. Er weiß dann, daß die Frage die Antwort ist; denn so fragen kann ihn nur Gott. Er weiß, daß die Antwort das Ursprüngliche ist; denn in solchem Radikalismus kann sich die Frage nicht vom Menschen aus, von der Welt aus erheben. Ist aber von Gott aus gefragt, so geht die Frage hervor aus dem Anspruch Gottes an den Menschen; der Mensch ist berufen.

Das wissen, heißt glauben. Der Glaube kann sich nicht vom Menschen aus erheben, sondern kann nur seine Antwort auf das Wort Gottes sein, in dem ihm Gottes Gericht und Gottes Gnade gepredigt

1) Thurneysen, Dostojewski, S. 53.

wird. Ja, der Glaube kann nur Gottes Schöpfung im Menschen selbst sein; sofern er im Menschen wirklich ist, stellt er sich dar als Gehorsam gegen Gottes Wort. Der Glaubende ist also der von Gott verwandelte, der von Gott getötete und erweckte Mensch, nie der natürliche Mensch. Glaube ist nie das Selbstverständliche, Natürliche, sondern das Wunderbare. Daß Gott der Vater ist, daß der Mensch das Kind Gottes ist, ist keine direkt zu gewinnende Einsicht, überhaupt keine Einsicht, sondern nur als Gottes wunderbare Tat immer wieder zu glauben, aber wirklich zu glauben.

Wie sehr die liberale Theologie diesem *σκάνδαλον* ausgewichen ist, läßt sich nur allzureichlich beobachten. So wenn es heißt: die Gotteskindschaft „erscheint bei Paulus als scharfmarkierter Akt der Adoption von Menschen, die bisher keine Gotteskinder waren; wir empfinden unsre Gotteskindschaft — im Sinne Jesu — wie den uns von jeher umgebenden Sonnenschein, dem wir Leben und Glück verdanken, der immer da ist und der immer da war, so daß unsere Aufgabe nur ist, von ihm Gebrauch zu machen“¹⁾. Das Wort vom Kreuz wird oft umgedeutet; wie es in der orthodoxen Theologie ermäßigt ist zu jener Forderung des *sacrificium intellectus* (s. o. S. 8), so erscheint es in der liberalen Theologie als die Forderung des Opfers im sittlichen Sinn, als Forderung der Selbstverleugung, die im Dienste des Wachsens der Persönlichkeit steht. In einer Betrachtung zum Karmitwoch ist von der Passionsschule die Rede, in der die Jünger Jesu erzogen wurden: „Zuerst unter dem Eindruck des Leidens und Sterbens Jesu und sodann unter ihrem eigenen Jüngerlos ging dieser Scheidungsprozeß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ganz von selbst (!) vor sich. Sie verstanden das Gesetz des Opfers, ohne das das Reich Gottes nicht kommen, und das Gesetz der Selbstverleugung, ohne das die Persönlichkeit nicht ausgestaltet werden kann — alles im Lichte des Kreuzes Christi“²⁾. Zum Karfreitag heißt es: „Wie kann ich aber an eine Liebe Gottes glauben, wenn mein Herz nichts davon empfindet? Wie kann ich als Wohltat annehmen, was mit dem Schein der Übelthat umkleidet ist (nämlich das Leiden)? Nur einen Weg gibts: du mußt dir etwas Gutes daraus machen; du mußt zugreifen und die Steine anpacken und sie einfügen in deinen Bau. Dann magst du dir die Finger daran reißen: wenn du merkst, wie der verborgene

1) J. Weiß, Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX (1919/20) S. 131.

2) Morgenandachten S. 115.

Mensch deines Herzens darüber wächst und stark wird, dann spürst du die ewige Liebe heraus, den verborgenen Segen.“ Dafür ist Christus das Vorbild: „Er weiß: ich halte mein Leben in meiner Hand und mache damit, was ich will, nicht was sie wollen. So hat er die äußeren Bedingungen seines Lebens geduldig ertragen, aber er hat etwas daraus gemacht, hat sein Leben zu etwas geschaffen, zu dem großen Segen, von dem wir alle leben und zehren bis auf diese Stunde“¹⁾. Die Osterbotschaft sagt: „Mein Arbeiten, mein Kämpfen, mein Leben ist nicht vergeblich. Das alles hat eine Zukunft . . . Über den Menschen, ja über den Menschen hinaus wachsen die Gottesmenschen. Wer sich heiligt und reinigt für ein höheres Leben, der unter den Menschen fängt an zu wachsen hinein in ‚jene‘ Welt, die Welt der Ewigkeit. Und das ist nun die Bedeutung der Osterbotschaft: Es ist Einer gewesen, der hat sein Leben gereinigt und geheiligt für ein höheres Leben; und als er herangereift war zum vollendeten Gottmenschen, da hat er dies menschliche Dasein abgestreift und ist eingegangen in die vollkommene Welt des Geistes, in die ewige Welt Gottes: Jesus Christus ist der erste, der hineingewachsen ist in diese Welt der Ewigkeit. Er war der Erste, aber er wird nicht der Einzige sein“²⁾. In einer Silvesterandacht heißt es: „Der Mensch ist das Geschöpf des Nachdenkens, und wie er das letzte und jüngste Geschöpf ist, so hat er die Aufgabe übernommen, hinterdrein zu wandeln hinter den Spuren der Schöpfung und dabei zu fragen und zu sinnieren über die wunderbaren Gedanken, die vor seinem Fuß und seinem Auge sichtbar werden, von dem Würmlein im Staub an bis zu dem Gedanken, der als Stern zur Mitternacht hinausgestellt ist in die Unendlichkeit . . . Da besinne dich, du Geschöpf des Nachdenkens, daß du hinter der Schöpfung hergewandelt bist und hast bei deinem Schauen und Staunen einen Sinn wahrgenommen, hast hinter der Mannigfaltigkeit ein Ganzes geahnt wie hinter einem Schleier . . . Ja! Es ist Plan und Sinn und Ordnung und Gedanke in allem und über allem, und heißt Licht“³⁾!

Man weiß nicht, ob man sich bei solchen Ausführungen mehr darüber wundern soll, wie sehr hier jede Ahnung von der Botschaft des Neuen Testaments fehlt, oder über die Unkenntnis, die nicht ahnt, daß alles hier Gesagte Gedanken der *kynischen und stoischen* Paränese sind. Wer z. B. Epiktet kennt, wird sofort die teilweise

1) Ebenda S. 117 f.

2) Ebenda S. 120.

3) Ebenda S. 410.

wörtliche Übereinstimmung sehen. Der Art wie hier Welt und Mensch gesehen sind, entspricht die Art, wie Jesus gewertet ist, d. h. ganz als jenes Musterbild des Herakles oder Diogenes bei den Kynikern und Stoikern, als der, der unter der Last der *πόνου* aus seinem Leben „etwas gemacht hat“.

Natürlich sind das extreme Fälle, aber es sind doch keine Ausnahmen, sondern sie sind in ihrer Kraßheit symptomatisch und zeigen, daß in der liberalen Theologie etwas Entscheidendes vergessen ist. Es ist freilich nicht zu verwundern, daß solche Verken-
nung des wesentlich Christlichen innerhalb der liberalen Theologie selbst nicht ohne Widerspruch geblieben ist. Nicht nur, daß die religionsgeschichtliche Forschung mit ihrem Blick für das Charakteristische der geschichtlichen Erscheinungen der hemmungslosen Rationalisierung und Moralisierung christlicher Gedanken ihren Widerspruch entgegengesetzte. Vor allem ist R. Ottos Buch „Das Heilige“ aus der gleichen theologischen Situation erwachsen wie der Protest von Barth, Gogarten und ihrem Kreis. Seine Bezeichnung Gottes als des Ganz-Anderen, seine Betonung des Kreaturgefühls als wesentlichen Moments der Frömmigkeit sind dafür charakteristisch. Und wie seiner Fassung des „Heiligen“ die Absicht zugrunde liegt, das Wesen des Göttlichen als jenseits der Sphäre des Rationalen und Ethischen liegend zu bestimmen, so ist seine Betonung der inneren Verbundenheit der Momente des Tremendum und Fascinosum im Numinosen eine nicht nur äußerliche Analogie zu jenem Satz von der inneren Zusammengehörigkeit der Erkenntnis des Gerichtes und der Gnade. Aber freilich führt die theologische Lösung, die Otto in dieser Situation zu geben versucht, in die entgegengesetzte Richtung.

Das zeigt sich vor allem darin, daß Barth völlig konsequent betont: *der Glaube ist nicht ein Zustand des Bewußtseins*. Gewiß ist er das auch; er kann es wenigstens sein. Aber soweit er Zustand des Bewußtseins ist, ist er nicht Glaube. Redet man vom Glauben des Menschen, so muß man die volle Paradoxie auf sich nehmen, daß man etwas behauptet, was von dem anschaulichen Menschen nicht ausgesagt werden kann, was in keiner Weise als eine seelische Haltung wahrnehmbar ist und nie mit einer solchen verwechselt werden darf. Daher die Polemik gegen alle Erlebnisreligion, gegen Frömmigkeit, Sündengefühl und Begeisterung; daher die äußerste Skepsis gegen die Religion, die sich als eine besondere Region des mensch-

lichen Geisteslebens darstellt, der die Beziehung des Menschen zu Gott angehört, während es sich doch darum handelt, daß im Glauben die Infragestellung des ganzen Menschen durch Gott anerkannt und der Gerechtfertigte als der neue Mensch — eben geglaubt wird. Alles was zur Religion gehört, ist etwas am und im Menschen Vorliegendes, das selbst immer wieder dem Menschen zweifelhaft werden kann und muß. Ich kann mich nie auf meine Erlebnisse beziehen und mich ihrer getrösten. Getrösten kann ich mich nur der Verheißungen Gottes. Auch wenn die Offenbarung Gottes als die von Gericht und Gnade bezeichnet wird, so ist damit nicht auf zwei einander folgende Erfahrungen hingewiesen, und es ist nicht etwa die Verzweiflung als ein zu überwindendes Durchgangsstadium gedacht, auf das das Bewußtsein der Erlösung folge. Die Verzweiflung ist, wo sie radikal genommen ist, die Einsicht, daß der natürliche Mensch vor Gott flieht, und daß er doch nicht fliehen kann, weil er vor *Gott* fliehen wollte. Diese Verzweiflung tritt also erst da ein, wo Gott wahrgenommen wird; wird er aber wahrgenommen als Gott, so heißt das zugleich, daß die Flucht ein Ende hat und die Zuwendung zu Gott erfolgt ist. Es handelt sich also nicht um zwei Akte. Und der Glaube ist deshalb kein Akt, der einmal vollzogen sein kann, mit dem die Rechtfertigung erledigt ist. Auch nicht ein wiederholbarer Akt, so daß Gericht und Gnade, Sünde und Vergebung sich im Menschenleben abwechseln könnten. Was Gnade ist, kann nur der Mensch wissen, der sich als Sünder weiß. Als Sünder weiß er sich nur, sofern er vor *Gott* steht; er kann also auch von Sünde nur wissen, wenn er von Gnade weiß. Der Blick auf Gottes Gericht und Gottes Gnade in *einem* macht das Wesen des Glaubens aus. Es gibt keine Gnade als für den Sünder, keine Gnade als im Gericht. Und wie der Mensch nur sinnvoll von Sünde reden kann, wenn er sich vor Gott sieht, so auch von Gnade nur als von Gnade für den Sünder. Es gibt keinen Standpunkt auf einer einmal erreichten Einsicht, in einer einmal errungenen Haltung. Denn *immer* bleibt der Mensch ein Sünder und *immer* ist er ein Gerechtfertigter in Gottes Urteil. Hier kann man nur von ‚Gratwanderung‘ reden und bringt auch dadurch nur höchst unzulänglich den paradoxen Charakter des Glaubens zum Ausdruck: die Gnade Gottes ist nie etwas Allgemeines, sondern sie ist immer nur wirklich in dem auf den konkreten Menschen gerichteten Tun Gottes; und das Gericht ist nie etwas Allgemeines; wer es so zu er-

kennen meint, steht noch gar nicht darunter. Die Rechtfertigung ist nicht eine Qualitätsveränderung des diesseitigen Menschen, sondern ist immer nur als jenseitige in Gottes Urteil vorhanden. Der neue Mensch ist immer der jenseitige, dessen Identität mit dem diesseitigen Menschen nur geglaubt werden kann. So kann Barth sogar Luthers paradoxen Satz erneuern, daß wir nur *glauben*, daß wir glauben.

Diese Fassung des Glaubens grenzt ihn von jeder *Mystik* ab. Auch die *Mystik* will Gott jenseits des Gegebenen suchen, nicht nur jenseits der natürlichen Welt, sondern auch jenseits des geistigen Lebens. Sie geht den Weg methodisch, indem sie alles in uns schweigen heißt, auch jede Aktivität des geistigen Lebens. In der reinen Passivität, im Entwerden ist der Mystiker bereit für Gottes Offenbarung; in die so bereitete Seele zieht Gott ein und füllt sie mit unaussprechlicher Lust. Solcher *Mystik* gegenüber wird erstlich jede Methode abgelehnt: auch Schweigen ist, als Methode, doch Aktivität des Menschen. Und in diesem *ψεῦδος* offenbart sich das *πρῶτον ψεῦδος* der Wahn, als ob es eine Flucht aus dem Gegebenen geben könnte, als ob der Mensch vor sich selbst fliehen könnte und sich nicht überall mit hinnehmen müßte¹⁾. Als sei die Aufhebung des Menschen und der Welt vom Menschen aus möglich durch Abstrahieren, durch Wegsehen und Augenschließen, indem *ich* die Negierung statuieren. Nein, die Aufhebung kann nur von Gott aus erfolgen, und sie ist immer eine dialektische, d. h. dies Diesseits ist immer nur von einem Jenseits aufgehoben, nie durch ein Jenseits ersetzt, das ja dann doch wieder zum Diesseits würde, wie es denn in jener unaussprechlichen Lust sehr reales Diesseits wird. Wie das Jenseits nie zum Diesseits werden kann, wie meine Gerechtigkeit immer nur die jenseitige Gerechtigkeit sein kann, an die ich glaube, so ist diese Gerechtigkeit keine allgemeine übernatürliche Qualität, sondern *ich* bin der Gerechtfertigte, d. h. der Mensch hat gar nicht in dem Sinne vor sich zu fliehen, wie es die *Mystik* meint. Nur der *Sünder* ist der Gerechtfertigte; das bedeutet: der konkrete Mensch, der die ganze Last seiner Vergangenheit,

1) Vgl. W. Herrmann, Realencykl. I³ S. 498, 29 ff.: „Wo wir selbst sind, da ist die Welt. Der Mensch, der jenseits dieser Welt Gott zu erfassen versucht, versucht also das Unmögliche. Wenn er ihn gefunden zu haben meint, hat er doch nichts weiter ergriffen als einen Teil der Welt oder die ihrer anschaulichen Bestimmtheit entkleidete möglichst abstrakt gefaßte Welt.“

Gegenwart und Zukunft auf sich nimmt. In *ihr* steht er ja unter Gottes Gericht, und *ihr* entfliehen wollen, hieße dem Gerichte Gottes entfliehen wollen, hieße von Gnade noch nichts wissen. —

Es ist angesichts der ganzen dargestellten Sachlage begreiflich, wenn Barth es ablehnt, einen theologischen Standpunkt zu vertreten¹⁾. Natürlich kann er sich, sofern er theologisch disputiert, dem nicht entziehen, daß er einen Standpunkt einnimmt; und doch hat jene Ablehnung ihren guten Sinn. Einmal weil in *ihr* zum Ausdruck kommt, daß der Glaube, dessen Explikation die Theologie ist, in der Tat kein Standpunkt ist, den der Mensch und also auch der Theologe einnehmen könnte, sondern daß er immer nur wirklich wird als Tat Gottes und vom Menschen aus gesehen das Verlassen eines jeden Standpunkts ist, der höchst paradoxe Ruf: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ Dann aber, was dem entspricht, weil die Theologie nichts anderes sein kann als die Explikation dieses Glaubens, weil in *ihr* also nicht Erkenntnisse gewonnen werden können, die, abgesehen von der wunderbaren Verwirklichung des Glaubens irgend einen Sinn haben. Gegenstand der Theologie ist ja Gott, und von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist, also vom Glauben aus.

1) Zwischen den Zeiten, 1923, Heft 1, S. 3 f.

Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? *)

1925

I.

Versteht man unter „von Gott“ reden „über Gott“ reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. Denn wo überhaupt der Gedanke „Gott“ gedacht ist, besagt er, daß Gott der Allmächtige, d. h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei. Dieser Gedanke ist aber überhaupt nicht gedacht, wenn ich über Gott rede, d. h. wenn ich Gott als ein Objekt des Denkens ansehe, über das ich mich orientieren kann, wenn ich einen Standpunkt einnehme, von dem aus ich neutral zur Gottesfrage stehe, über Gottes Wirklichkeit und sein Wesen Erwägungen anstelle, die ich ablehnen oder, wenn sie einleuchtend sind, akzeptieren kann. Wer durch Gründe bewogen wird, Gottes Wirklichkeit zu glauben, der kann sicher sein, daß er von der Wirklichkeit Gottes nichts erfaßt hat; und wer mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint, disputiert über ein Phantom. Denn jedes „Reden über“ setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben, und von Gott läßt sich deshalb auch nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden.

Man kann über Gott sinnvoll so wenig reden wie man über *Liebe* reden kann. In der Tat, auch über *Liebe* kann man nicht reden, es sei denn, daß dies Reden über *Liebe* selber ein Akt des Liebens wäre. Jedes andere Reden über *Liebe* ist kein Reden von *Liebe*, da es sich außerhalb der *Liebe* stellt. Also eine Psychologie der *Liebe*

*) Aus: „Theologische Blätter“ IV, 1925, S. 129—135.

würde jedenfalls von allem andern reden als von Liebe. Liebe ist keine Gegebenheit, *woraufhin* ein Tun und Reden, ein Nichttun oder Nichtreden möglich wäre. Sie besteht nur als eine Bestimmtheit des Lebens selbst; sie ist nur, indem ich liebe oder geliebt werde, nicht daneben oder dahinter. Ebenso steht es mit dem Verhältnis von Vaterschaft und Kindschaft. Als Naturgegebenheit gesehen — so daß man darüber reden kann — offenbart es gerade nicht sein eigentliches Wesen, sondern ist der Spezialfall eines bestimmten Naturgeschehens, das sich zwischen Individuen einer Gattung abspielt. Wo das Verhältnis wirklich besteht, ist es nicht von außen zu sehen, d. h. nicht etwas, *woraufhin* z. B. der Sohn dies oder jenes sich gestatten oder auch lassen, sich zu diesem oder jenem verpflichtet fühlen kann. Tritt die Reflexion auf dies „Woraufhin“ in das Verhältnis ein, so ist es zerstört. Es ist nur, wo der Vater als Vater, der Sohn als Sohn in seinem Leben bestimmt ist.

Ist das richtig, so würde z. B. der etwaige *Atheismus* einer Wissenschaft nicht darin bestehen, daß sie die Wirklichkeit Gottes leugnet, sondern sie wäre ebenso atheistisch, wenn sie sie als Wissenschaft behauptete. Denn in wissenschaftlichen Sätzen, d. h. in allgemeinen Wahrheiten von Gott reden, bedeutet eben, in Sätzen reden, die gerade darin ihren Sinn haben, daß sie allgemeingültig sind, daß sie von der konkreten Situation des Redenden absehen. Aber gerade indem der Redende das tut, stellt er sich außerhalb der tatsächlichen Wirklichkeit seiner Existenz, mithin außerhalb Gottes, und redet von allem andern als von Gott.

In diesem Sinne aber von Gott reden, ist nicht nur Irrtum und Wahn, sondern ist Sünde. Luther hat in seiner Genesiserklärung sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, daß Adams Sünde nicht eigentlich die Tat war, mit der er, von der verbotenen Frucht essend, das Gebot übertrat, sondern dies, daß er sich einließ auf die Frage: sollte Gott gesagt haben? das „disputare de deo“, das so sich außerhalb Gottes stellen und den Anspruch Gottes auf den Menschen zum disputablen Problem machen. Denn wollten wir uns dieser Konsequenz entziehen und sagen: dies Disputieren braucht doch nicht schlimm gemeint zu sein; es kann im Gegenteil gut gemeint sein; es kann ja der Wahrhaftigkeit, dem Verlangen nach Gott entspringen, so würden wir wieder zeigen, daß wir den Gedanken Gottes nicht erfaßt haben. Wir wären in den alten Fehler gefallen und stellten uns die Allmacht Gottes und unsere Bestimmtheit durch sie

wieder als eine Tatsache vor, die als allgemeine Wahrheit faßbar ist, etwa wie die Bestimmtheit jedes irdischen Objekts durch die Kausalgesetzlichkeit. Aber gerade dann wäre nicht erfaßt, was die Bestimmtheit unserer Existenz durch Gott bedeutet; denn sie bedeutet zugleich den Anspruch Gottes auf uns, sodaß jedes sich außerhalb Gottes stellen eine Verleugnung des Anspruchs Gottes auf uns, also Gottlosigkeit, Sünde wäre. Das wäre nur anders, wenn es eben eine Neutralität Gott gegenüber gäbe. Damit aber wäre der Gedanke Gottes preisgegeben. Adam meint, vor Gott fliehen zu können; aber durch die Flucht wird Gottes Anspruch nicht getilgt. So wird ein Reden über Gott zur Sünde.

Und es bleibt dabei: Sünde auch dann, wenn es aus ehrlichem Suchen nach Gott hervorgeht. Und daraus wird nur klar, daß wenn wir in einer solchen Situation sind, in der wir ehrlicherwise über Gott disputieren müssen, wir eben Sünder sind und von uns aus nichts tun können, um aus der Sünde herauszukommen. Denn es würde uns ja gar nichts helfen, wollten wir aus der richtigen Einsicht in den Gottesgedanken aufhören mit dem disputare de deo. Denn anders von Gott, nämlich aus Gott, zu reden, können wir uns offenbar nicht vornehmen. Denn als unser Unternehmen würde es wiederum Sünde sein, weil es eben unser Unternehmen wäre, in dem der Gedanke an Gottes allmächtiges Walten preisgegeben wäre. Von Gott reden als aus Gott reden kann offenbar nur von Gott selbst gegeben werden.

II.

Es zeigt sich also: will man von Gott reden, so muß man offenbar von sich selbst reden. Aber wie? Denn wenn ich von mir selber rede, rede ich dann nicht vom Menschen? und gehört nicht zum Gottesgedanken ebenso bestimmt der Gedanke, daß Gott das „ganz Andere“, die Aufhebung des Menschen ist? Stehen wir also nicht zwischen zwei Verboten, zwischen denen es nur die Situation der Resignation, des Schweigens zu geben scheint? Auf der einen Seite die bestimmte Einsicht: jedes Reden, in dem wir aus unserer eigenen konkreten Existenz herausspringen, ist kein Reden von Gott; nur eine Aussage über unsere eigene Existenz könnte es sein? Auf der andern Seite die ebenso bestimmte Einsicht: alles Reden von uns kann nie ein Reden von Gott sein, weil es nur vom Menschen redet?

Denn in der Tat, jede Konfession, jedes Reden von Erleben und innerem Leben wäre Reden von Menschlichem. Und mit noch so begeisterten Konfessionen, die mir ein anderer macht, wäre mir in der Situation des Zweifels nicht geholfen, wollte ich mich nicht selbst betrügen. Ja, auch meine eigenen Erlebnisse, wollte ich mich ihrer getrösten oder mich in der Situation des Zweifels auf sie beziehen, würden mir unter den Händen zergehen. Denn wer sagt mir, daß nicht jenes Erlebnis Illusion war? daß ich nicht darüber hinaus muß? daß ich nicht jetzt die Wirklichkeit klarer sehe?

Oder müßte doch behauptet werden: wir reden ja gerade *aus* Gott, wenn wir bekennen, wenn unser inneres Leben spricht, wenn unser Erleben sich ausspricht? Ohne Zweifel kann das der Fall sein. Aber in dem Moment, wo wir uns unser Bekenntnis, unser inneres Leben, unser Erlebnis gegenüberstellen als das *woraufhin* wir uns Gottes getrösten, oder was wir andern empfehlen als das *woraufhin* sie Gottes gewiß sein sollen, — in dem Moment reden wir über unsere Existenz und haben uns selbst von ihr gelöst. Und das ist ebenso der Fall, wenn wir nach Erlebnissen ausschauen und sie uns wünschen; wir fragen dann nach uns und nicht nach Gott. Beziehe ich mich — rückblickend oder vorblickend — auf mich, so habe ich mein Ich gleichsam gespalten; und das sich beziehende Ich ist mein existentielles Ich; das andere Ich, auf das ich mich beziehe, das ich als das Gegebene nehme, ist ein Phantom ohne existentielle Wirklichkeit. Und das existentielle Ich, das sich umsieht, das fragt, — erweist sich eben in diesem Fragen, in diesem Sich-umsehen als gottlos. Wollen wir also von Gott reden, so können wir es offenbar auch nicht so anfangen, daß wir von unsern Erlebnissen und unserm inneren Leben reden, das, sowie wir es objektivieren, seinen existentiellen Charakter verloren hat. Und diesem als Gegebenheit gesehenen menschlichen Wesen gegenüber besteht der Satz, daß Gott das ganz Andere ist.

Aber eben nur so hat dieser Satz seinen Sinn, d. h. er hat seinen Sinn nur in strenger Bezogenheit auf den ersten Satz, daß Gott die unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit ist. Losgelöst davon kann der Satz nur bedeuten, daß Gott etwas ganz anderes ist als der Mensch, eine metaphysische Wesenheit, irgend eine ätherhafte Welt, irgend ein Komplex geheimnisvoller Kräfte, ein schöpferischer Urquell (wobei die etwaige Behauptung, daß das bildlich gemeint sei, sich selbst mißverstehet, weil Gott hier in der Tat ganz naturhaft

gedacht ist) oder endlich das Irrationale. Eine Frömmigkeit, die sich auf diese Gottesvorstellung gründen wollte, wäre Flucht vor Gott, weil hier der Mensch gerade der Wirklichkeit entfliehen will, in der er steht, gerade seiner konkreten Existenz entrinnen will, in der er einzig Gottes Wirklichkeit erfassen kann. In dieser modernen Frömmigkeit wird sehr deutlich, wie recht Luther hat, zu sagen, daß der natürliche Mensch vor Gott flieht und Gott haßt. Er sucht ja gerade, indem er der Wirklichkeit seiner konkreten Existenz entfliehen will, dem zu entfliehen, worin er einzig Gott finden kann. Es ist ja wohl verständlich, daß der Pseudo-Gott des Schöpferischen oder des Irrationalen die menschliche Gottessehnsucht bezaubern kann; denn er verheißt dem Menschen, daß er von sich selbst loskomme. Aber diese Verheißung ist ein Mißverständnis und ein Betrug; denn indem der Mensch so von sich selbst loskommen will, entläuft er Gott — wenn anders Gott die seine konkrete Existenz bestimmende Macht ist, — und läuft sich selbst in die Arme, — wenn anders die Gedanken des schöpferischen Urquells und des Irrationalen menschliche Abstraktionen sind und die Erlebnisse, deren der Mensch sich in solchen Zuständen getröstet, höchst menschliche Vorgänge. Der Gedanke des „Ganz Anderen“ läßt sich auf diese Weise überhaupt nicht durchführen. Und übrigens entläuft jener Mensch in Wahrheit freilich Gott nicht; aber indem sein Verhalten zu Gott das der aversio ist, ist seine Existenz, sofern durch Gott bestimmt, die des Sünders.

Der Gedanke von Gott als dem ganz Anderen kann also, wenn von Gott dem Allmächtigen die Rede sein soll, nicht bedeuten, daß Gott etwas außerhalb meiner wäre, das ich erst suchen müßte, und um das zu finden ich erst mir selbst entfliehen müßte. Daß Gott, der meine Existenz bestimmt, gleichwohl der Ganz Andere ist, kann also nur den Sinn haben, daß er mir als dem Sünder gegenübersteht als der Ganz Andere; daß er, sofern ich Welt bin, mir gegenübersteht als der Ganz Andere. Von Gott als dem ganz Anderen zu reden hat dann Sinn, wenn ich gesehen habe, daß die tatsächliche Situation des Menschen die des Sünders ist, der von Gott reden möchte und es nicht kann; der von seiner Existenz reden möchte und es auch nicht kann. Er müßte von ihr reden als der durch Gott bestimmten und kann von ihr als solcher nur reden als sündiger, d. h. als einer solchen, in der er Gott nicht sehen kann, der Gott als der ganz Andere gegenübersteht.

III.

Es ist also mit unserer Existenz eine ebenso merkwürdige Sache wie mit Gott; über beides können wir nicht eigentlich reden, über beides verfügen wir nicht. Was bedeutet das?

Die Wirklichkeit, von der wir gewöhnlich reden, ist das Weltbild, das seit Renaissance und Aufklärung unter Nachwirkung des Weltbildes der griechischen Wissenschaft unser Denken beherrscht. Wir sehen etwas als wirklich an, wenn wir es in dem einheitlichen Zusammenhang dieser Welt verstehen können, sei es, daß dieser Zusammenhang als kausal oder als teleologisch bestimmt gedacht ist, sei es, daß seine Elemente und Kräfte als materiell oder als geistig gedacht werden; denn der Gegensatz von materialistischer und idealistischer Weltanschauung wird angesichts der Frage, um die es sich hier handelt, gleichgültig.

Denn dies Weltbild ist entworfen unter Absehung von unserer eigenen Existenz; wir selbst werden dabei vielmehr als ein Objekt unter andern Objekten betrachtet und in den Zusammenhang dieses Weltbildes, das abgesehen von der Frage nach unserer eigentlichen Existenz gewonnen ist, eingestellt. Man pflegt die Vollendung eines solchen Weltbildes durch die Einfügung des Menschen als eine Weltanschauung zu bezeichnen, und man pflegt sich eine solche Weltanschauung zu wünschen oder, wenn man sie zu besitzen meint, zu propagieren. Daß solche Weltanschauungen sehr beliebt sind, auch wenn sie vom Menschen nichts besonders Schmeichelhaftes aussagen und ihn etwa als Zufallsprodukt einer Atomverbindung, als höchstes Wirbeltier und Vetter des Affen oder als ein interessantes Phänomen psychischer Komplexe erklären, ist verständlich. Denn sie leisten dem Menschen wieder den großen Dienst, daß sie ihn von sich selbst losbringen, daß sie ihn der Problematik seiner konkreten Existenz, der Sorge um sie und der Verantwortung für sie entheben. Darin liegt ja die Sehnsucht des Menschen nach einer sogenannten Weltanschauung begründet, daß er sich angesichts der Rätsel von Schicksal und Tod auf sie zurückziehen kann, daß er sich gerade in dem Moment, wo seine Existenz erschüttert und fragwürdig ist, dessen entschlägt, diesen Moment ernst zu nehmen, um ihn vielmehr zu verstehen als einen Fall des Allgemeinen, ihn einzugliedern in einen Zusammenhang, ihn zu objektivieren und so aus seiner eignen Existenz herauszuspringen. Und eben dies ist das

πρώτον ψεύδος und führt notwendig dazu, die Erfassung unserer Existenz zu verfehlen, indem wir uns von außen sehen als Objekt des sich orientierenden Denkens. Und das wird dadurch nicht besser, daß wir uns im Unterschied von andern Objekten, mit denen wir uns in Wechselwirkung sehen, als Subjekt bezeichnen. Denn der als Subjekt bezeichnete Mensch ist ebenso von außen gesehen. Aus der Frage nach unserer Existenz hat deshalb die Unterscheidung von Subjekt und Objekt völlig auszuschneiden. Und die Sache wird auch dadurch keineswegs besser, daß man etwa eine theistische oder christliche „Weltanschauung“ hat, etwa aus der Einsicht, daß unsere Existenz in Gott gegründet sei, und daß also eine Weltanschauung, in die dieser Satz aufgenommen ist, den Ansprüchen genüge und unsere Existenz erfasse. Denn hier ist ja Gott ebenso von außen gesehen als Objekt wie der Mensch. Wer etwa ein modernes Weltbild hat, das durch den Gedanken des Gesetzes konstituiert wird, hat ein gottloses Weltbild, auch wenn er die Weltgesetze als Kräfte und Formen des göttlichen Wirkens denkt, oder wenn er Gott als den Ursprung dieser Gesetzlichkeit ansieht. Das Wirken Gottes kann eben nicht als ein allgemeines Geschehen angesehen werden, das wir anschauen könnten (etwa in der Betrachtung jener Gesetze) unter Absehung von unserer eigenen Existenz, und in das wir nachträglich unsere Existenz eingliedern könnten, um sie uns so verständlich zu machen. Denn wir hätten damit ja den primären Gedanken von Gott als der unsere Existenz bestimmenden Wirklichkeit preisgeben. Wir geben das auch unfreiwillig oder unbewußt zu, indem wir uns in unserem eigentümlichen Sein ganz klar von den Weltgesetzen unterscheiden. Es wird doch wohl niemand die Lebensbeziehungen, in denen er in Liebe, Dankbarkeit und Ehrfurcht mit anderen verbunden ist, als Funktionen von Gesetzen ansehen; jedenfalls nicht, wenn er wirklich in diesen Beziehungen lebt. Es geht also offenbar auch nicht, Gott als Prinzip der Welt zu denken, von dem aus die Welt und damit auch unsere Existenz verständlich werde. Denn da würde Gott eben von außen angesehen werden, und der Satz von seiner Existenz wäre eine allgemeine Wahrheit, die etwa in einem System von Erkenntnissen (allgemeinen Wahrheiten) ihren Platz hätte, also in einem System, das sich trägt und unsere Existenz tragen soll, statt Ausdruck unserer Existenz selber zu sein. Da wäre Gott eine Gegebenheit, zu der eine Erkenntnisrelation möglich ist, die nach Belieben vollzogen werden kann. Gott, bzw. seine Existenz

wäre ein Etwas, woraufhin uns ein Verhalten — so oder so — möglich wäre. Und eben dies ist wieder das *πρῶτον ψεύδος*: ist der Gedanke Gottes ernst genommen, so ist Gott nichts, woraufhin irgend etwas vorgenommen werden kann. Er wäre dann von außen gesehen, und ebenso hätten wir selbst uns von außen gesehen. Wir können also z. B. nicht sagen: weil Gott die Wirklichkeit regiert, ist er auch mein Herr; sondern nur wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden. Denn jedes Reden über die Wirklichkeit, das absieht von dem Moment, in dem wir allein das Wirkliche haben können, nämlich von unserer eigenen Existenz, ist Selbsttäuschung. Gott ist nie ein von außen zu Sehendes, ein Verfügbares, ein „Woraufhin“.

Ist es so, daß die Welt von außen gesehen gottlos ist, und daß wir, sofern wir uns als ein Stück Welt sehen, gottlos sind, so ist wiederum klar, daß Gott der Ganz Andere nicht ist, sofern er sich außerhalb der Welt irgendwo befindet, sondern sofern diese Welt als gottlose sündig ist. Diese von außen gesehene Welt, in der wir uns als Subjekte bewegen, das ist unsere Welt, die wir ernst nehmen und damit als sündig qualifizieren.

Es ist uns also von unserer Existenz nur ein Doppeltes klar: 1. daß wir die Sorge und Verantwortung für sie haben; denn sie bedeutet ja: tua res agitur; 2. daß sie absolut unsicher ist und wir sie nicht sichern können; denn dazu müßten wir außerhalb ihrer stehen und Gott selbst sein. Wir können nicht über unsere Existenz reden, da wir nicht über Gott reden können; und wir können nicht über Gott reden, da wir nicht über unsere Existenz reden können. Wir könnten nur eins mit dem andern. Könnten wir aus Gott von Gott reden, so könnten wir auch von unserer Existenz reden, und umgekehrt. Jedenfalls müßte ein Reden von Gott, wenn es möglich wäre, zugleich ein Reden von uns sein. So bleibt das richtig: wenn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muß geantwortet werden: nur als ein Reden von uns.

IV.

Aber folgt nicht vielleicht aus der geschilderten Situation, daß wir Sünder sind, etwas ganz anderes, nämlich daß wir überhaupt nicht reden sollen? Das würde natürlich zugleich bedeuten, daß wir überhaupt nicht handeln sollen! Führt die Anschauung,

daß Gott für den Menschen der Ganz Andere ist, daß er die Aufhebung des Menschen ist, nicht zum *Quietismus*? Wer so dächte, machte den alten Fehler, er sähe nämlich den Gedanken Gottes an als das, *woraufhin* ein bestimmtes Verhalten möglich oder angemessen sei; den Fehler, daß der Gedanke Gottes überhaupt in Rechnung gesetzt wird für unser Verhalten als ein Gegebenes, über das wir verfügen können. Werden die Gedanken von Gott als dem Allmächtigen und dem Ganz Anderen in ihrer strengen Bezogenheit aufeinander ernst genommen, so besagen sie offenbar, daß ein sich orientierendes Fragen und ein auf Reflexion gegründetes Sichentscheiden darüber, ob wir reden oder schweigen, handeln oder ruhen sollen, uns gar nicht anheimgegeben ist; daß die Entscheidung darüber Gottes ist, und daß es für uns nur ein Reden- oder Schweigen-*Müssen*, ein Tun- oder Nichttun-*Müssen* gibt. Und in der Tat ist das die einzige Antwort auf die Frage, ob und wann wir von Gott reden können: wenn wir *müssen*.

Es hat aber wohl Sinn, daß wir uns besinnen, was dies *Müssen* eigentlich bedeutet. Denn nach unserer herkömmlichen Denkweise sehen wir dies „*Müssen*“ sofort wieder von außen, d. h. wir sehen uns, die *Müssenden*, als Objekt, das unter dem kausalen Zwang eines Subjekts steht, und wir sehen in diesem Fall Gott, den Befehlenden, als das Subjekt. Das bedeutet: wir sehen diese Bestimmtheit des Menschen durch Gott, von der in dem „*Müssen*“ die Rede ist, als Naturprozeß von außen. Es kann hier aber nur ein *Müssen* gemeint sein, das *freie Tat* ist; denn solche allein geht aus unserem existentiellen Sein hervor, *in* solcher allein *sind* wir selbst und sind wir ganz. Solche Tat ist Gehorsam; denn Gehorsam bedeutet: sich einem *Müssen in freier Tat fügen*. Sie bedeutet kein Werk, zu dem wir uns um Gottes Willen entschließen müßten; denn dann wäre Gott ja von außen gesehen, und im Werk, das wir leisten und Gott präsentieren, sind wir ja nicht selbst, sondern wir stehen daneben. Sie bedeutet völlige Abhängigkeit, aber nicht als frommes Gefühl, sondern eben als freie Tat, denn nur in der Tat sind wir selbst. Also dies *Müssen* bedeutet Gehorsam.

Dann kann man aber folglich nie im allgemeinen fragen, wann dieses *Müssen* für uns gegeben ist. Man kann von diesem *Müssen* nicht von vornherein ein Wissen haben, denn damit wäre ja eine Stellung außerhalb des *Müssens*, also außerhalb unser selbst, die wir *müssen*, beansprucht, und man hätte den Sinn dieses existen-

tiellen Müssens gar nicht verstanden. Die Tat kann als freie nicht daraufhin, daß ein Müssen vorliegt, getan werden, sondern sie kann nur als freie zugleich die genußte sein. Kaum braucht gesagt zu werden, daß dies nicht so gemeint ist, daß das Tun aus einem Müssen der Begeisterung oder Leidenschaft, aus einer geheimnisvollen Tiefe unseres Inneren hervorbricht. Dann wäre ja von Naturnotwendigkeit die Rede. Das Mehr oder Weniger von Begeisterung tut so wenig zur Sache wie das Mehr oder Weniger von Widerstreben oder Selbstüberwindung, das die Tat für menschliches Auge als Opfer größer oder kleiner erscheinen lassen könnte. Um ein psychologisch gemeintes Müssen handelt es sich nicht. Das „Müssen“ ist ja von Gott aus gesprochen und entzieht sich ganz unserer Verfügung. Unser ist allein die freie Tat. Wir sagen ja auch nur hypothetisch: es gibt für uns die Möglichkeit aus Gott zu reden und zu handeln, wenn es sie als Müssen gibt. Aber ob solches Müssen für uns Wirklichkeit wird, das können wir nicht von vornherein wissen. Wir können uns nur klar machen, was dies Müssen bedeutet, daß es nämlich von uns aus nur freie Tat sein kann, weil es ja sonst nicht unser existentielles Sein enthalten würde. Ob dies Müssen Wirklichkeit ist, das können wir nur glauben.

V.

Und eben dies und nichts anderes bedeutet Glauben. Aber damit ist freilich nicht erschöpfend erkannt, was es bedeutet. Denn wenn wir sagten, unser sei allein die freie Tat, so ist auch dieser Satz, oder vielmehr die Überzeugung, daß irgend etwas Bestimmtes unsere freie Tat sei, nur Glaube. Denn die freie Tat, da sie ja der Ausdruck unserer Existenz ist, ja, da wir nur in ihr und nirgends sonst im eigentlichen Sinne existieren, da sie nichts anderes als unsere Existenz selbst ist, — sie kann nicht gewußt werden im Sinne objektiver Feststellbarkeit; sie kann nicht als Probandum unter Beweis gestellt werden. Denn damit würden wir sie objektivieren und uns außerhalb ihrer stellen. Sondern sie kann nur getan, und sofern wir von diesem Tun *reden*, kann seine Möglichkeit nur geglaubt werden.

Dann also sehen wir uns schließlich dahin geführt, daß auch unsere eigene Existenz — denn sie ruht ja in unserer Tat — nie von uns gewußt werden kann. Ist sie Illusion? Unwirklichkeit? Jedenfalls nichts, wovon wir wissen, worüber wir reden können, und die doch allein, wenn sie in unserm Reden und Tun wirklich ist, diesem

Reden und Tun Wirklichkeit geben kann. Wir können sie nur glauben. Und liegt dies Glauben denn in unserer Hand, so daß wir uns dazu entschließen könnten? Offenbar müßte dies Glauben auch freie Tat, die Urtat, sein, in der wir unserer Existenz sicher werden, — und eben doch nicht eine willkürliche Annahme, die wir statuieren, sondern Gehorsam, ein Müssen, eben *Glauben*.

Die Frage, wie es zu solchem Glauben kommt, ist unlösbar, wenn sie gemeint ist als die Frage nach dem Prozeß, der sich dabei abspielt, wenn wir uns von außen sehen; einerlei ob wir den Prozeß rationalistisch oder psychologistisch, dogmatistisch oder pietistisch auffassen. Die Frage hat nur Sinn und ist in diesem Sinne freilich auch unabweisbar, wenn sie meint, was das Glauben bedeute. Dies Glauben kann ja nur die Bejahung des Tuns Gottes an uns, die Antwort auf sein an uns gerichtetes Wort sein. Denn wenn es sich im Glauben um die Erfassung unserer Existenz handelt, und wenn unsere Existenz in Gott gegründet, d. h. außerhalb Gottes nicht vorhanden ist, so bedeutet die Erfassung unserer Existenz ja die Erfassung Gottes. Wenn aber Gott nicht ein allgemeines Gesetz, ein Prinzip, eine Gegebenheit ist, so können wir ihn offenbar nur in dem erfassen, das er zu uns spricht, das er an uns handelt. Wir können von ihm reden, nur sofern wir von seinem auf uns gerichteten Wort, von seinem auf uns gerichteten Tun reden.

„Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut“¹⁾.

Der Sinn dieses Wortes Gottes, dieses Tuns Gottes an uns wäre aber offenbar der, daß Gott, indem er uns die Existenz gibt, uns aus Sündern zu Gerechten macht, indem er die Sünde vergibt, uns rechtfertigt. Das würde nicht bedeuten, daß er uns diesen und jenen leichten oder schweren Mißgriff nachsieht, sondern daß er uns die Freiheit gibt, aus Gott zu reden und zu handeln. Denn nur im Tun als der freien Äußerung einer Person, nein vielmehr als dem, worin eine Person überhaupt existiert, kann Person zu Person in Beziehung treten, wobei man natürlich wieder alles verdirbt, wenn das Tun unter den Gesichtspunkt des gesetzlichen Geschehens gebracht wird.

Das kann ja nicht heißen, daß er uns inspiriert, uns zu Ekstatikern und Wundertätern macht, sondern daß er uns, die wir von ihm getrennt sind und nur *über* ihn reden, nach ihm fragen können, als gerecht ansieht. Es ist also nicht so, daß sich etwas Besonderes,

1) W. Herrmann, Die Wirklichkeit Gottes, 1914, S. 42.

Konstatierbares in unserm Leben ereignete, daß uns besondere Qualitäten eingefloßt würden und wir nun besondere Dinge täten oder besondere Worte redeten, die nicht mens. licher Art wären. Was könnten wir je tun und reden, das *nicht* menschlich wäre! Aber *dies* hat sich ereignet, daß all unser Tun und Reden von dem Fluche erlöst ist, uns von Gott zu trennen. Es bleibt immer sündig, sofern es immer ein von uns unternommenes ist. Aber eben als *sündiges* ist es gerechtfertigt, d. h. es ist gerechtfertigt aus *Gnade*. Wir wissen nie von Gott; wir wissen nie von unserer eigenen Wirklichkeit; wir haben beides nur im Glauben an Gottes Gnade.

So wäre also der Glaube der archimedische Punkt, von dem aus die Welt aus den Angeln gehoben würde und aus einer Welt der Sünde zur Welt Gottes würde? Ja, das ist die Botschaft des Glaubens. Wer aber weiter fragen wollte nach der Notwendigkeit, nach dem Recht, nach dem Grund des Glaubens, — er erhielte nur eine Antwort, indem er hingewiesen würde auf die Botschaft des Glaubens, die mit dem Anspruch, geglaubt zu werden, an ihn herantritt. Er erhielte keine Antwort, die vor irgend einer Instanz das Recht des Glaubens rechtfertigte. Sonst wäre ja das Wort nicht *Gottes* Wort; sonst würde ja Gott zur Rechenschaft gezogen; sonst wäre ja Glaube nicht Gehorsam. Völlig zufällig, völlig kontingent, völlig als ein Ereignis tritt das Wort in unsere Welt hinein. Keine Garantie ist da, auf die hin geglaubt werden könnte. Keine Berufung hat Platz auf den Glauben anderer, sei es Paulus, sei es Luther. Ja, für uns selbst kann der Glaube nie ein Standpunkt sein, woraufhin wir uns einrichten, sondern stets neue Tat, neuer Gehorsam. Stets wieder unsicher, sobald wir als Menschen uns umsehen und fragen; stets unsicher, sobald wir über ihn reflektieren, sobald wir über ihn reden; nur sicher als Tat. Stets sicher nur als der Glaube an die Sünden vergebende Gnade Gottes, die mich, der ich nicht aus Gott zu reden, sondern nur über Gott zu reden mir vornehmen kann, rechtfertigt, wenn es ihm gefällt. All unser Tun und Reden hat nur Sinn unter der Gnade der Sündenvergebung, und über sie verfügen wir nicht; wir können nur an sie glauben.

Auch dies Reden ist ein Reden über Gott und als solches, wenn es Gott gibt, Sünde, und wenn es keinen Gott gibt, sinnlos. Ob es sinnvoll und ob es gerechtfertigt ist, steht bei keinem von uns.

Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten“ *)

1926

Diese Vorlesung ¹⁾ ist ein knapper Kommentar zum 1. Korintherbrief, als dessen Höhepunkt K. 15 eine ausführliche Erklärung erhält. Das nämlich ist das erste Charakteristikum dieser Auslegung, daß sie *den ganzen Brief als Einheit verstehen* will im Gegensatz zu der üblichen Auffassung, die in ihm ein zufälliges Konglomerat von Stücken sieht, deren Themata von den Bedürfnissen und Anregungen des Augenblicks gegeben sind. Indessen bestreitet B. weder „die große Zufälligkeit der Reihe der in 1. Kor. 1—14 behandelten Gegenstände“ noch „die Zusammenhangslosigkeit, mit der sich 1. Kor. 15 mit seinem neuen Thema zunächst an diese Reihe anschließt“ (1 f.). Die Einheit, die er findet, wächst vielmehr aus der Frage, „erstens, ob die *Überlegungen* des Paulus zu den 1. Kor. 1—14 behandelten Gegenständen ebenso disparat sind wie diese Gegenstände selbst, oder ob sich nicht vielmehr eine Linie aufweisen läßt, die sie innerlich zu einem Ganzen verbindet, und dann zweitens, ob 1. Kor. 15 sich bloß als ein Thema neben vielen andern begreifen läßt, oder ob hier nicht vielmehr zugleich der Sinn jener bisher verfolgten Linie ans Tageslicht tritt, so daß *dieses* Thema, so gewiß es äußerlich ein Thema neben andern ist, zugleich als *das* Thema des Briefes zu erkennen wäre“ (2). Es wird also nach der sachlichen, d. h. in der Sache gegründeten Einheit gefragt, nicht etwa nach einer „geistigen“ Einheit, die in der Einheit und Individualität der einen Verfasser-Persönlichkeit gegründet wäre. Daß diese Frage-

*) Aus: „Theologische Blätter“ V, 1926, S. 1—14.

1) Karl Barth, D., Honorarprof. für reformierte Theologie in Göttingen, jetzt o. Prof. in Münster, *Die Auferstehung der Toten*. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15. München, Chr. Kaiser, 1924. 125 S. Inzwischen ist die 2. Auflage angezeigt, die mir noch nicht zu Gesicht gekommen ist.

stellung sowohl sachlich angemessen wie auch für die Exegese im einzelnen fruchtbar ist, wird niemand bestreiten wollen. Die hier gemeinte innere Einheit könnte ja selbst dann vorhanden sein, wenn die Komposition des Briefes nicht nur das Ergebnis der zufälligen Umstände der Abfassung wäre, sondern auch dann, wenn der Brief als ganzer eine redaktionelle Komposition wäre, in welcher Stücke verschiedener Paulusbriefe verbunden sind, wie z. B. J. Weiß meinte. Liegt wirklich eine solche sachliche Einheit vor, so wird sie sich ja von jeher in jeder einigermaßen sachgemäßen Exegese geltend gemacht haben. Aber es ist unter allen Umständen ein großer Fortschritt, wenn die Frage nach dieser Einheit ins Bewußtsein erhoben und als Leitgedanke der Exegese festgehalten wird.

B. vertritt diesen Gedanken aber nicht nur in seiner allgemeinen, m. E. unbestreitbaren Form, sondern mit der speziellen Wendung, daß das Grundthema, der eigentliche Gegenstand, in K. 15 ausdrücklich zur Sprache komme, sodaß der ganze Kommentar betitelt werden kann: „*Die Auferstehung der Toten*“. Auch dieser Titel scheint mir der Sache angemessen zu sein. Es kommt in ihm zum Ausdruck, daß die Predigt des Paulus eschatologische Verkündigung ist, d. h. daß das, wovon er immer redet, das Ende dieses irdischen Menschen und seiner Welt ist, oder anders ausgedrückt, daß Paulus das Sein des Gläubigen als ein solches bestimmt, das durch den Glauben an Christi Auferstehung und die Hoffnung auf die eigene Auferstehung charakterisiert ist. Ist es mit diesem Glauben und dieser Hoffnung ernst, so sind sie nicht etwas, was man neben andern Gedanken *auch* haben kann, als einen Schmuck oder Trost des Lebens, sondern sie bestimmen das *ganze* Sein des Christen und bringen ihn in ein eigentümliches Verhältnis zur Welt, so daß jede im Bereich seines In-der-Welt-Seins auftauchende Frage ihre sachgemäße Behandlung nur unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie erhalten kann. Hat Paulus es wirklich vermocht, jenen Glauben und jene Hoffnung festzuhalten, so muß alles, was er über den Menschen sagt, unter dem Titel stehen: die Auferstehung der Toten.

Natürlich kann man diesen Gedanken für die Exegese nur als *Fragestellung*, nicht als Rezept benutzen; als Fragestellung, die zugleich einen aus Paulus selbst gewonnenen *kritischen Maßstab* gegenüber seinen einzelnen Äußerungen darstellt. Die Exegese hätte also zugleich die Möglichkeit gewonnen, sachkritisch im eigentlichen Sinne zu sein. Wieweit B. selbst seinen Leitgedanken als kritischen

Gedanken zur Geltung kommen läßt, wird zu fragen sein. Zugleich ist von vornherein eine andere Frage zu stellen, ob endlich die speziellste Wendung des Leitgedankens, daß nämlich das Thema in K. 15 seinen eigentlichsten Ausdruck finde, sich exegetisch rechtfertigen läßt. Dies aber ist alles, was ich an grundsätzlichen Bemerkungen vorauszuschicken habe. Denn die anlässlich von B.s „Römerbrief“ viel diskutierte Frage nach dem Verhältnis historischer und theologischer Exegese aufzuwerfen, ist schon angesichts dessen, was B. jetzt im Vorwort sagt, unnötig. Wollen beide Arten der Erklärung die Sache erfassen, so gehören sie zu einer Einheit zusammen, und „das Auseinanderfallen einer vorwiegend historisch und einer vorwiegend theologisch interessierten Exegese ist gewiß ein unvollkommener Zustand“ (1). So steht denn die vorliegende Auslegung von 1. Kor. nicht im Gegensatz zur historisch-philologischen, sondern benutzt oder ergänzt sie. Eine Besprechung der Arbeit B.s hat also nur Sinn, wenn sie dem Gang seiner Auslegung folgt, das Wichtige hervorhebt und das Fragliche diskutiert.

Der *erste Teil* (S. 2—56) enthält einen ausgezeichneten exegetischen Überblick über K. 1—14. Sehr aufschlußreich ist die Behandlung von K. 1—4 (das Parteiwesen in Korinth). Das ἀπό τοῦ θεοῦ 4, 5 „ist offenbar der heimliche Nerv dieses ganzen (und vielleicht nicht nur dieses) Abschnittes“ (4). Die Parteien der Korinther nehmen Gott das Seinige, sein Urteilsrecht, seine Ehre, seine Freiheit, um statt dessen religiöse Persönlichkeiten oder Parteiprogramme zu vergöttern. Paulus stützt weder eine (seine) Partei, noch schlichtet er überhaupt den Streit durch Abwägung, wer relativ mehr Recht habe. Er will das Evangelium überhaupt nicht zu einem diskutablen Programm, einer Idee, einem Anlaß geistiger Kraftentfaltung gemacht haben. Das πρῶτον ψεῦδος der Korinther ist, daß sie statt an Gott, an ihren eigenen Glauben an Gott und an bestimmte Führer glauben, daß sie den Glauben mit menschlichen Erkenntnissen und Überzeugungen verwechseln. Demgegenüber verkündet Paulus Gottes Kraft und Gottes Weisheit (vgl. 1, 24. 31; 3, 21).

Hier scheint mir ein Hauptgedanke richtig getroffen zu sein. Nur kommt m. E. eine falsche Nuance dadurch hinein, daß B. sogleich von einem Seitenblick auf moderne Verhältnisse geleitet ist und deshalb das Parteiwesen der Korinthier als modernen Persönlichkeitskult interpretiert. In Wahrheit betrachten die Korinthier die Parteihäupter offenbar als Mystagogen (vgl. 1, 14—17) und als Gnostiker.

Sie meinen offenbar durch Sakramente und durch Gnosis zur σωτηρία zu kommen. Paulus behandelt dementsprechend keineswegs nur die Frage der Parteiungen an sich, sondern was er ebenso energisch bekämpft, ist der Wahn, daß die Erkenntnis ein Weg zu Gott sei. Gottes Heilstat des σταυρός ist in keinem Sinne als eine Möglichkeit zur σωτηρία *begreiflich*; sonst handelte es sich nicht um Gottes Tat. Für den Menschen ist das christliche Kerygma eine *μωρία*, und es kann sich nicht vor dem Denken als *σοφία* legitimieren; es würde als *begreifliche* Möglichkeit nur eine innerhalb des Menschlichen liegende Möglichkeit sein. In der *γνώσις* als einer menschlichen Haltung ist deshalb kein Verhältnis zu Gott gegeben; oder wie B. sagt: Gott kann nur Subjekt, nie Objekt des Gottes-Verhältnisses sein.

Mir scheint nun aber, man müsse die Dialektik des Sachverhalts zur Geltung bringen. Die korinthischen Parteien meinen doch, durch ihre Parteiparolen auch das *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* zu vertreten. Daß sie sich Menschen als Menschen verschreiben, ist das Urteil des Paulus, nicht ihre Absicht. Und die Dialektik der Sache liegt darin, daß man das *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* im gegebenen Fall der menschlichen Wirklichkeit nur als Standpunkt vertreten kann; d. h. eine solche Parteiparole kann unter Umständen Pflicht sein. Das *ἀπὸ τοῦ θεοῦ* kann freilich in Wahrheit immer nur als Korrektiv, als Warnung ausgesprochen werden. „Gott bleibt immer Subjekt in dem Verhältnis, das durch dieses Zeugnis geschaffen wird. Er verwandelt sich nicht in das Objekt, in das Haben, Rechthaben, das letzte Wort haben des Menschen“ (4), — richtig! aber in unserem Reden, soweit wir es unternehmen müssen (also etwa im Geltendmachen des *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*), ist Gott Objekt. Nicht als ob B. das nicht wüßte. Aber mir scheint es hier wie mancherwärts an der Erhebung der exegetischen Beobachtungen zu scharfen begrifflichen Formulierungen zu fehlen, und ich glaube mich im Einverständnis mit B. zu befinden, wenn ich seine Erklärung ein wenig weiterführe. Die Lösung des Problems liegt darin, daß die Freiheit von Führer und Programm nicht die Proklamierung der (rational als Autonomie, oder romantisch als Unmittelbarkeit verstandenen) Subjektivität, des Individualismus bedeutet. Sondern sie bedeutet zugleich die Freiheit von sich selbst als von der Individualität, die ihre im Ich begründeten Motive und Einsichten hat. Das Sich-Preisgeben ist aber kein Warten und noch so heiliges Schweigen, keine Mystik, sondern das Ergreifen des Wortes Gottes. Soll dies Ergreifen aber nicht ein bloßer Dogmatismus oder Speku-

lation sein, sondern Tat, in der die Wirklichkeit meiner Existenz liegt, so ist damit gesagt, daß ich allerdings im Augenblick zu reden, zu handeln, zu behaupten habe (was Paulus denn auch tut, ungeachtet des Bedenkens, daß das jetzt Gesagte wieder zur Parteiparole werden könnte), weil das Angesprochensein durch Gott mein Jetzt zum Jetzt der Entscheidung macht. Aber indem ich den Entscheidungscharakter meines Jetzt verstehe, bin ich auch frei davon, *mein* Reden und Handeln als System oder Programm zu nehmen, sondern ich stehe ihm, sofern es als Getanes und Gesprochenes ein Vorfindliches ist, frei gegenüber. Aber wiederum nicht in der Freiheit des Relativismus, als sei es verbesserungsbedürftig, sofern es an einem Zweck oder Ziel gemessen wird (was ja auch der Fall sein wird), sondern in der Einsicht, daß mein Reden und Handeln nur Sinn (Wirklichkeit) hat, wenn es (auch als „richtiges“) aus der Entscheidung stammt und nicht über sie hinaus (objektive) Geltung hat.

Ist dies richtig (d. h. ist damit des Paulus Auffassung von der Sache richtig interpretiert), und ist das auch B.s Meinung, so ist einerseits klar, daß B. recht hat, diesen „Standpunkt“ des Paulus als eschatologischen zu bezeichnen. Steht am Ende dessen, was wir begreifen können, der Tod, ist also jeder menschliche Standpunkt als Standpunkt, der jenseits der Entscheidung festgehalten wird, ein *Zustand*, also vergänglich, also schon Vergangenheit, also Tod, so *wissen* wir nichts von einem Leben, „das wir als das Leben Gottes begreifen können, ohne auch das mindeste mehr in Händen zu haben, als einen leeren Begriff, — abgesehen von der Fülle, die Gott allein gibt und seine Offenbarung in der *Auferstehung*“ (7). Klar ist aber m. E. andererseits auch, daß B.s Interpretation von 2, 6—3, 2 nicht haltbar ist; denn hier ist vom *στανρός* nicht im *paradoxen* Sinn (wie 1, 24 u. 30) als *σοφία* die Rede, sondern als von einer Verkündigung, die für menschliches Verstehen als *σοφία* faßbar ist. Freilich nur für die *τέλειοι*, die *πνευματικοί*; aber was besagt hier der *πνεύμα*-Begriff? Daß diese Termini ebenso wie *ψυχικός* 2, 14 darauf hindeuten, daß Paulus sich in Mysterien-Anschauungen bewegt, erscheint mir nicht zweifelhaft. In der Tat wird 2, 7 die *σοφία* als mysteriöse und verborgene bezeichnet. Sie ist also nicht der *λόγος τοῦ στανροῦ* im Sinne von 1, 18 ff., denn dieser *λόγος* ist ja nunmehr offenbar. Selbst wenn man *τὴν ἀποκεκρυμμένην* von 2, 7 auf die Vergangenheit beziehen wollte und sagen würde: nach V. 10 besteht die Verborgenheit für die Christen nicht mehr, so besteht sie doch

für die andern, die nicht zu den *ἡμεῖς* gehören. Der *λόγος τοῦ σταυροῦ* aber wird doch allen gepredigt! Es wird also jetzt ein Moment an diesem *λόγος* hervorgehoben, vermöge dessen er (nicht nur paradox wie 1, 24. 30!) *σοφία* ist; es gibt also eine Betrachtungs- und Rede-weise, die ihn als Weisheitsrede verkündigt. Daß eine solche Betrachtung der Heilsveranstaltung gemeint ist, zeigt auch V. 8: wären die Archonten klüger gewesen, so hätten sie den Heilsplan gemerkt. Diese Weisheit nun hat Paulus nach 3, 1 in Korinth noch nicht vortragen können, wofür die sittliche Unreife der Korinther (3, 3) nicht eigentlich als Kriterium, sondern als Grund genannt wird. Denn es ist unmöglich, mit B. 3, 1—2 als Klage darüber zu verstehen, „daß es ihm offenbar noch nicht gelungen ist, . . . aus dem Geist von ihnen verstanden zu werden“, . . . daß sie „noch nicht in der Lage waren, sein Wort als Gotteswort zu hören“ (10), sondern der Text sagt ganz deutlich, daß Paulus ihnen die 2, 6 ff. charakterisierte *σοφία* noch nicht vorgetragen hat. Freilich verquicken sich nun in 2, 6—3, 2 eigentlich paulinische mit Mysteriengedanken eigentümlich. Daß nur Gott selbst Subjekt der Gotteserkenntnis sein kann, wird 2, 10—12 stark betont. Und demgegenüber ist nicht die Frage wichtig, in welchen (nämlich im animistischen) Kategorien dieser Satz formuliert ist; wohl aber, was hier als der Inhalt der Gotteserkenntnis gemeint sei. Und eigentlich paulinisch ist die Antwort *τὰ χαρισθέντα ἡμῖν* (wobei denn auch wohl gar nicht mehr an die *τέλειοι*, sondern an die Christen überhaupt gedacht sein wird). Aber diesen Gedanken hat Paulus nicht festgehalten; denn der Inhalt der *σοφία* ist nach 2, 6—9 der Mythos, die Spekulation über den *λόγος τοῦ σταυροῦ*, über Gott und damit auch über den als (kosmisches Wesen gesehenen) Menschen. Es wird, indem der Mythos erzählt wird, ja nichts über meine Existenz gesagt, über die Wirklichkeit, in der ich allein Gott hören könnte. Denn woher weiß ich all das, wovon der Mythos sagt (von den Archonten, von der Verkleidung des Gottwesens, von der Täuschung der Dämonen usw.)? Da Paulus hier von seinem Grundgedanken abweicht, gerät er in den oft bemerkten Widerspruch, daß hier einzelne erlesene Christen, die *τέλειοι*, als Geistbesitzer bezeichnet werden, während doch nach seiner üblichen Auffassung jeder Christ den Geist hat. Dieser Widerspruch ist aber nicht etwa (wie z. B. Lietzmann meint) der gleiche wie der in Gal. 5, 16 f. 25; Röm. 8, 12 f. (scheinbar) vorliegende. Denn dort ist das *πνεῦμα* nicht ein gegebener

verfügbarer Besitz, auf den man sich beziehen kann, sondern er ist nur da, wo die entsprechende Lebensbewegung da ist. Hier dagegen ist das *πνεῦμα* ein verfügbarer Besitz, der zur *σοφία* berechtigt. Und deshalb liegt der Widerspruch hier nicht darin, daß ein Christ das *πνεῦμα* „hat“, es aber wiederum *nicht* (als Besitz) hat, sondern darin, daß alle Christen als Getaufte des *πνεῦμα* haben, aber dann doch nur Einzelne als *πνευματικοί* gelten. Das Widerspruchsvolle liegt also auch nicht darin, daß 3, 1—3 die Korinthier, obwohl sie getauft sind, als *σαρκικοί* bezeichnet werden (das wäre auf Grund von Gal. 5, 16 f. 25; Röm. 8, 12 f. auch möglich), sondern darin, daß ihnen die *πνευματικοί* als solche gegenübergestellt werden, die über den Geist verfügen. Es zeigt sich also, daß die Sachkritik mit Recht den *σοφία*-Begriff von 2, 6 ff. beanstandet am Maßstab des *σοφία*-Begriffs von 1, 18—25. In 2, 5—3, 2 spricht der Stolz des Paulus, daß auch die Christen eine *γνώσις* haben, die mit der heidnischen konkurrieren kann.

Ich meine also, man müsse B. dafür dankbar sein, daß er die Interpretation von 1. Kor. 1—4 aus dem Niveau der zeitgeschichtlichen Erklärung in die Sphäre sachlicher Diskussion erhoben hat, und ich meine auch, daß er das Entscheidende richtig gesehen hat. Aber durch genauere Interpretation, die von der zeitgeschichtlichen Fixierung des Textes ausgeht, könnte man m. E. noch zu schärferer begrifflicher Fassung des Ergebnisses kommen. Und dazu gehört, daß ich meinstiels nicht auf die Sachkritik verzichten kann, die aus dem Texte selbst erwächst.

Ausgezeichnet scheint mir die Formulierung zu sein, mit der B. den Inhalt der K. 5 und 6 und ihr Verhältnis zu K. 1—4 charakterisiert: die christliche Gemeinde ist in bezug auf (Logos und) Ethos die Krisis des natürlichen Menschen. Leitend ist dabei die Beobachtung, daß Paulus sich nicht moralisierend gegen Einzelne wendet, sondern gegen die Gemeinde als solche. „Das blitzende Schwert des *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*, das dort als die christliche Wahrheit über den religiösen Velleitäten der Korinther auftauchte, es erscheint hier anklagend und drohend über ihrem natürlichen Leben, das sie durch das paulinische *πάντα μοι ἔξιστω* gesichert oder gar gefördert fühlen. Das Christentum bringt nicht Ruhe, sondern Unruhe in das natürliche Leben“ (14 f.). Es sollte freilich begrifflich expliziert werden, was es heißt: „K. 1—4 sind *auch* ethisch zu verstehen, und was in K. 5—6 beanstandet wird, ist *auch* ein Mangel an Erkennt-

nis“ (11). Ebenso verdiente das πάντα μοι ἔξεστιν eine genauere Interpretation (6, 12 ff.). In der Stoa ist das Kriterium für die Grenze des πάντα μοι ἔξεστιν das Menschenideal, d. h. das Verständnis unseres Seins als menschlichen. Der ἐγώ, für den das πάντα μοι ἔξεστιν gilt, wird bestimmt durch die aufeinander bezogenen Begriffe des λόγος und der φύσις. Was ist das Kriterium für Paulus? Er erkennt das πάντα μοι ἔξεστιν an und schränkt es eigentümlich ein. Die Grenze ist mit der Zugehörigkeit des ἐγώ zum σῶμα Χριστοῦ gegeben. Aber was besagt das?

Das σῶμα ist das pneumatische, aber dieser Begriff (V. 17) wird von Paulus nicht erläutert. Dagegen tritt in V. 18 ein neues Argument auf, das die Bedeutung des σῶμα betont, und zwar so, daß der σῶμα-Begriff dadurch den Charakter des Physischen erhält (um den Gegensatz sinnlich-geistig handelt es sich also für Paulus gar nicht, wie z. B. Bousset meint). In V. 19 wird das πνεῦμα betont, dessen Charakter jetzt wenigstens soweit geklärt ist, daß es als etwas erscheint, was außer der Verfügung des Menschen steht (οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν). Also läßt sich grundsätzlich soviel entnehmen: es gibt keine Indifferenz der Handlungen (das wird freilich nicht konsequent vertreten, vgl. V. 13 a mit V. 18), und zwar ist das Kriterium, an dem sich die Handlungen differenzieren, nicht der ideale oder der pneumatische Mensch, sondern Gott. Der Mensch erscheint also als beansprucht, und zwar radikal, so daß alle weltlichen Ansprüche schweigen müssen. Und dieses: die Negierung der weltlichen Ansprüche, ist für Paulus der eigentliche Sinn des πάντα μοι ἔξεστιν.

Dann ist es in der Tat richtig, wenn B. den Überblick über K. 5—6 schließt: „Wieder ist von einer neuen Seite etwas von dem in Umrissen sichtbar geworden, was er (Paulus) K. 15 als ἀνάστασις νεκρῶν verkündigen wird“ (15). Und indem sich für B. als Sinn von K. 7 dies herausstellt: „Über der eigenen wohlbegründeten Ansicht von dieser Sache und gegen den Enthusiasmus derer, die aus der Sache ein Prinzip machen, steht für Paulus auch hier das ἐκ θεοῦ (V. 7). Auch aus dem Gegenteil des Auslebens, auch aus der Askese, darf eben gerade kein von Gottes Herrscherrecht verschiedenes Prinzip, keine Wahrheit an sich gemacht werden“ (vgl. V. 19), — kann auch hier der Schluß lauten: K. 7 „macht klar, daß der Ernst des ἀπὸ τοῦ θεοῦ nicht nur dem Bösen, sondern auch dem Guten, dem Überguten gilt, daß der Sinn des Zieles, dem der ganze Brief ent-

gegentreibt, die Herrlichkeit Gottes und wirklich nur die Herrlichkeit Gottes sein wird“ (17).

Die Fragestellung bewährt sich also in der Tat: es wird deutlich, daß Paulus jedes Thema unter dem eschatologischen Gesichtspunkt behandelt, daß der Christ nach Paulus in einem eigentümlich gebrochenen Verhältnis zur Welt steht, daß das Sein der Christen in der Welt ist, aber nicht der Welt gehört, sondern der Zukunft Gottes (7, 29—31). Diese Seinsweise des Christen sollte wiederum begrifflich klarer herausgearbeitet sein, was ja Paulus selbst an die Hand gibt durch den von B. kaum gestreiften Abschnitt 7, 17—24 über die *κλησις*. Wenn nach V. 19 weder *περιτομή* noch *ἀκροβυστία* etwas (vor Gott) bedeuten, so ist damit gesagt, daß keine Zuständigkeit, in der der Mensch sich befinden kann, etwas bedeutet. Dann kann natürlich das „Bleiben“ in einer Zuständigkeit nur in einem dialektischen Sinne gefordert sein. Denn offenbar kann unter Umständen auch *ἀκροβυστία* oder *περιτομή* Inhalt einer *ἐντολή* sein (z. B. die *ἀκροβυστία* für die Galater), aber freilich nicht als Zustand, sondern nur jeweils als Handlung, die im Vollzuge ihren Sinn hat. Die christliche Seinsweise ist also nie ein gegebener oder hergestellter Zustand; und daher hat sich für den, der Christ wird, nichts in seiner äußeren Lebenssituation zu ändern: er soll in seiner *κλησις* bleiben; diese ist gleichgültig, also auch Ehe und Ehelosigkeit als Zuständigkeiten sind gleichgültig. Damit ist aber nicht ein Quietismus gefordert, nur ist streng verneint, daß es Merkmale gibt, an denen man das Christsein als vorfindliche Qualität konstatieren kann. Gefordert ist vielmehr die *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ*; der Christ ist von Gott beansprucht. Also der Christ kann immer wieder anders aussehen, da er unter der Zukunft steht, zur Zukunft gehört, während eine Zuständigkeit Verfall, Vergangenheit wäre. Nun ist aber die *κλησις* bei Paulus an dieser Stelle offenbar nicht das Hier und Jetzt des Angesprochenwerdens von Gott, sondern (mißbräuchlich) die Situation, in der den einzelnen Gottes Ruf getroffen hat, also ein Zustand. Sofern nun das Christsein gerade kein Zustand ist, erscheint auch die *κλησις* nicht als die Versetzung in einen neuen Zustand, sondern als das Beanspruchtwerden innerhalb eines konkreten geschichtlichen Lebens, das den Menschen jenseits der zuständlichen Bedingungen stellt. Ein Berufener sein ist das Charakteristikum des Christen.

Daß ich im Sinne Barths interpretiere, ergibt sich aus einem

Satz, unter den er K. 8—10 stellt: „Es ist, wie wenn Paulus einen Schwamm nähme und seinen eben erteilten Gewissensrat wieder austreichen würde, wenn er 10, 31 schreibt: Ob ihr eßt, ob ihr trinkt, ob ihr irgend etwas tut, — alles tut zur Ehre Gottes! Das ist das Ziel dieses Abschnitts“ (18). Die Freiheit (*ἐξουσία*) ist das Thema von K. 8—10. Für die Korinther ist mit ihrer *γνώσις* ihre *ἐξουσία* gegeben. Sie haben mit diesem Satze recht; aber sie verstehen *γνώσις* und *ἐξουσία* falsch. Es gibt „keine An-sich-*γνώσις*“, bzw. es gibt keine Erkenntnis, die Resultate hat, auf die man sich beziehen kann. Man kann den Satz des Monotheismus nicht als Basis benutzen und Folgerungen aus ihm ziehen. Denn erstens ist Gott kein Objekt, das auf die gleiche Weise existiert wie die Welt- dinge und so wie sie betrachtet werden kann; und zweitens ist eben deshalb die christliche Erkenntnis nur als eine Bestimmtheit des Lebens vorhanden (als der Gehorsam angesichts des Von-Gott- Beanspruchtheits), die sich als *ἀγάπη* äußert. Oder anders ausgedrückt: es wird deutlich, daß Gott nicht Objekt, sondern Subjekt der christlichen Erkenntnis ist, was Paulus im Anschluß an eine Formel der hellenistischen Gnosis ausdrückt (8, 3). Deshalb besteht auch kein Widerspruch zwischen 8, 1: *οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν* und 8, 7: *ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνώσις*. Denn die *γνώσις* ist in V. 1 als der Besitz einer allgemeinen Wahrheit, eines Dogma gedacht, in V. 7 aber als existentielles Wissen verstanden, in dem man nicht zu stehen braucht, wenn man jenes besitzt. Das verstehen die Korinther nicht, und deshalb verstehen sie auch nicht, was christliche *ἐξουσία* ist. Nun läßt sich auch 9, 15—18 m. E. noch etwas schärfer erklären, als B. es tut. Die Pointe der Verse liegt in dem *οἰκονομίαν πεπίστευμαι*. Paulus kann nicht auf den Gedanken kommen, die *ἐξουσία*, die er als Apostel hat, um ihrer (oder seiner!) selbst willen zu gebrauchen, und gerade deshalb verzichtet er auf sie überhaupt, da für ihn der Verzicht eine Demonstration dafür ist, daß er Apostel ist, daß die *ἐξουσία* nur besteht, weil eine *ἀνάγκη* für ihn besteht, und darauf allein kommt es an. Er handelt also nicht wie etwa ein Reichstagsabgeordneter, der freie Bahnfahrt hat und nun seine *ἐξουσία* durch beliebige Fahrten ausnutzt. „Das Gebrauchmachen von jener Freiheit hat an sich keinen positiven Wert“ (27). *μισθός* und *καύχημα* sind primitive Begriffe, um zu sagen: Paulus handelt allein im Hinblick auf Gott.

Dann ist auch die Einheit mit V. 19—23 deutlich: die *ἐξουσία* ist

nichts, was zur persönlichen Verfügung steht, sondern ist „Gottes Freiheit“ (24). Und dementsprechend kann es zum Schluß des ganzen Abschnitts 10, 31—33 heißen: Ob ihr esset oder trinket usw. „Mit der fatalen modernen Phrase, das ganze Leben bis auf Essen und Trinken müsse und könne ein Gottesdienst sein, hat das natürlich nichts zu tun. Nicht um das Essen und Trinken und um das andere Tun des Menschen geht es dem Paulus, sondern um den Gebrauch oder Nichtgebrauch der in der Erkenntnis Gottes begründeten Freiheit. Was in der auf Gott, aber wirklich auf Gott bezogenen Freiheit getan ist, in der Erkenntnis, die kein Sichaufblähen des Menschen, sondern sein Erkenntwerden von Gott ist (8, 3), das ist zur Ehre Gottes getan“ (28). Überall wird also sichtbar, daß das Leben des Christen unter dem *ἔσχατον*, unter der Zukunft Gottes steht; „das Anliegen des Paulus richtet sich an die Korinther auf den *besseren*, wie an die auf den *schlechteren* Wegen. Die Begegnung mit *Gott* müssen sich die einen wie die anderen zunächst als das Ende *ihrer Wege* gefallen lassen“ (29).

Ausgezeichnet sind auch B.s Ausführungen zu 11, 2—16: Das Materielle der Sache ist gleichgültig, d. h. die konkrete Sitte des Schleiertragens als solche ist gleichgültig. Das Wesentliche ist dies: in Korinth besteht (so wie Paulus die Sache ansieht) die Tendenz, die Überordnung des Mannes über die Frau zu leugnen. In dieser Tendenz verkörpert sich eine besondere Lebensanschauung, und gegen diese wendet sich Paulus zugunsten seiner konservativen Lebensanschauung, wobei dahingestellt bleibt, wie weit sein Standpunkt diskutabel ist. Aber in seiner Lebensanschauung kommt ein Drittes zum Ausdruck: in den Naturordnungen begegnen unüberschreitbare Schranken, die uns nach oben weisen, auf das noch ganz anders Unbegreifliche, auf Gott. Die Verleugnung dieser Ordnung ist die Torheit der korinthischen Tendenz. Durch den Hinweis auf die in der natürlichen Ordnung gegebene Verschiedenheit der Geschlechter soll nicht ein Unterschied im Verhältnis zu Gott festgestellt werden (das Christentum heiligt nicht die irdischen Ordnungen!), aber die Ordnung soll beachtet werden als ein Hinweis auf die sich in ihr manifestierende Gottesordnung. Also — so meine ich diese Erklärung fortzuführen — die Naturverhältnisse werden nicht rationalisiert und ebensowenig mit ihnen die menschliche Existenz, so daß man sagen dürfte: die Naturverhältnisse bedeuten vor Gott nichts, also ignorieren wir sie! (Damit wäre ihnen übrigens gerade

eine unzulässige Bedeutung verliehen.) Naturbestimmt ist der wirkliche Mensch ja *doch*, und daß das vor Gott nichts bedeutet, ist nicht eine Selbstverständlichkeit oder etwas vom Menschen selbst zu Vollziehendes, sondern es gilt nur *ἐν κυρίῳ* (V. 11).

Wie in 11, 2—16, so geht es auch in 11, 17—34 „um eine Zurückweisung des in der korinthischen Gemeinde mächtig emporblühenden natürlichen Menschen mit seiner Tendenz zu eigenwilligem, selbstsüchtigem Sichvordrängen und Geltendmachen“ (33). So die freilich etwas reichlich allgemein gehaltene Charakteristik dieses Abschnitts, dessen Erklärung nicht allen Wendungen des Textes gerecht wird, aber den Sinn der Anweisung V. 26 richtig wiedergibt: „Nicht wie in späteren Zeiten an dem Verhältnis von Element und Sache, sondern an der Handlung als solcher hängt das Interesse bei Paulus. Die daran teilnehmen, bekunden damit, . . . daß sie ihren Herrn kennen, daß er ihnen, äußerlich unsichtbar, unmittelbar gegenwärtig ist, wie das, was sie essen und trinken . . . Bei dieser Feier kann doch der Schatten nicht vergessen werden, der von Christus auf das ganze diesseitige Leben fällt. . . . Kann man diese Handlung vollziehen, ohne zu erschrecken vor der großen Vorläufigkeit, mit der diese unsere Welt in der Nacht, da der Herr Jesus verraten ward, für immer gezeichnet worden ist?“ (35).

Ein Höhepunkt ist die Erklärung von K. 12—14, die „mit dem Bild, das sie entrollen, etwas Endgeschichtliches oder, besser gesagt, etwas an die Endgeschichte Grenzendes“ enthalten (37); und der Mittelpunkt, K. 13, „zeigt offenbar im bisher eruierten Sinn des übrigen Briefes über das Tun und Treiben des Menschen als solchen, und nun also in aller Unzweideutigkeit: auch des Begnadeten, des Begeisterten, des geistlichen Menschen als solchen, hinaus auf den Punkt, wo es mit ihm, dem Menschen, ein Ende hat, wo es von der besten Gabe heißt: *ἐκ μέρους* Stückwerk und *καταργηθήσονται*“ (38). Ist in K. 13 eine menschliche Möglichkeit als das Allerletzte über dem Letzten gezeigt, so ist doch nun deutlich, daß „diese menschliche Möglichkeit eben Gottes Möglichkeit am Menschen ist“ (39). Es handelt sich in der *ἀγάπη* nicht um ein sittliches Ideal, sondern um ein eschatologisches Geschehen. Aber ebensowenig handelt es sich bei dem Enthusiasmus der Geistbegabten um primitive, durch religionsgeschichtliche Analogien und religionspsychologische Analyse zu begriffende Äußerungen einer erregten Psyche, die von einer klaren ethischen Einsicht aus erledigt sind, sondern (so sehr alles

das vielleicht auch der Fall sein mag) um letzte menschliche Möglichkeiten jenseits der gesunden bürgerlich-religiösen Mittelmäßigkeit. Diese enthusiastischen Vorgänge sind also sehr ernst zu nehmen, — aber freilich: sie sind zweideutig. Alles kann sich, wie die religionsgeschichtlichen Parallelen zeigen, auch außerhalb der christlichen Gemeinde ereignen. Aber *in* der Gemeinde steht alles unter einem positiven Vorzeichen. „Es handelt sich eben wirklich nicht um die Erscheinungen an sich, sondern um ihr Woher? und Wohin? um das, worauf sie hinweisen, wovon sie zeugen“ (40). Aber sobald sie auch innerhalb der Gemeinde „an sich“ genommen werden, z. B. wenn sie unter sich verglichen werden, haben sie ihre Beziehung verloren. Das bedeutet aber: das „in der Gemeinde“ ist keine Konstatierung des historischen Betrachtens; die Qualifizierung der enthusiastischen Erscheinungen als Gaben des Geistes ist nicht in der Beobachtung vollziehbar. Das etwaige „Göttliche“ an ihnen ist nicht ein Gegebenes, auf das man hinweisen kann. Ihre „Göttlichkeit“ beruht auf ihrem Ursprung; die Gabe ist nicht vom Ursprung, und der Ursprung nicht von der Gabe gelöst zu betrachten. Der göttliche Ursprung ist also nicht als konstatierbarer, sondern nur als lebendiger da; anders ausgedrückt: man *hat* nicht etwas Geist, sondern man *ist* Geist, oder man ist es nicht. Wie steht es dann mit dem Kriterium, daß diese Gaben Gaben des Geistes sind, wenn sie sich in der Gemeinde vorfinden? Nun, die Gemeinde ist ja nicht ein Haufen von Enthusiasten, sie wird nicht durch ihre Glieder konstituiert, sondern durch Christus; sie ist das *σῶμα Χριστοῦ* (12, 12 f.). Die Beziehung auf das, was *wir nicht* sind, auf Gottes im Sakrament sich vollziehendes Handeln (12, 13) ist für uns die einzige Legitimation. Diese Beziehung auf Gottes Tun aber ist natürlich nichts als Glaube; Paulus redet zu Christen, zu Gläubigen; und die eigentliche Frage, auf die K. 12 hinausläuft, ist die: wie die, die glauben, die Wirklichkeit des Geistes in ihrem Leben erfahren können, wie sie dessen gewiß sein können, daß in ihrem Tun und Lassen der Geist sich erweist. Dafür, lautet die Antwort, gibt es die eine Möglichkeit, die jenseits der *χαρίσματα* liegt: die *ἀγάπη*. Der schwierige Zusammenhang von K. 13 zwischen K. 12 und 14 ist damit erkannt. K. 12 lief darauf hinaus: ein verfügbares Kriterium für die Göttlichkeit der Begabungen gibt es nicht. Sie finden sich in der Gemeinde, und deren Göttlichkeit beruht auf dem Handeln Gottes (dem Sakrament), auf das sich der Mensch verläßt. Wel-

ches aber ist die Seinsweise des so gestellten Menschen, in der er sich als Glaubender verständlich wird? Die *ἀγάπη*! Zu Nichtgläubigen läßt sich freilich gar nicht sagen: *διώκετε τὴν ἀγάπην* (14, 1). Aber Paulus schreibt an eine christliche Gemeinde; in ihr wird das unerhörte eschatologische Geschehen wirklich, sofern in ihr die *ἀγάπη* wirklich wird. Und in der Schilderung der *ἀγάπη* 13, 4—8, in der „die Prädikate, die hier auf die Liebe gehäuft werden, das Subjekt Mensch einfach aufheben“ (47), wird klar, daß die Verkündigung der *ἀγάπη* die Verkündigung der Totenaufstehung ist.

Ich habe gesagt, daß die Erklärung von K. 12—14 der Höhepunkt des Buches ist. Das ist kein Zufall, sondern entspricht der Tatsache, daß K. 12—14 auch der Höhepunkt des als sachlicher Einheit verstandenen Briefes sind. Sind das Thema von 1. Kor. die „letzten Dinge“ und zwar nicht als Gegenstand der Spekulation, sondern als Wirklichkeit im Leben der Christen, so ist der Höhepunkt des Briefes in der Tat K. 13 in der eben gegebenen Auffassung. B. aber will K. 15 zum Höhepunkt erklären; denn hier ist ja nun die Totenaufstehung das ausdrückliche Thema. Wie steht es aber mit B.s Interpretation von K. 15 (S. 56—125)?

„Lehre von den letzten Dingen enthält 1. Kor. 15“ (56). „*Letzte Dinge* sind als solche nicht *letzte* Dinge, wie groß und bedeutsam sie immer sein mögen. Von *letzten* Dingen würde nur reden, wer vom *Ende* aller Dinge reden würde, von ihrem Ende so schlechthin, so grundsätzlich verstanden, von einer Wirklichkeit so radikal überlegen allen Dingen, daß die Existenz aller Dinge ganz und gar in ihr, in ihr allein *begründet* wäre; also von ihrem Ende würde er reden, das in Wahrheit nichts anderes wäre als ihr Anfang. Und von Endgeschichte, von Endzeit würde nur der reden, der vom *Ende* der Geschichte, vom *Ende* der Zeit reden würde. Aber wiederum von ihrem Ende, so grundsätzlich, so schlechthin verstanden, von einer Wirklichkeit, so radikal überlegen allem Geschehen und aller Zeitlichkeit, daß er, indem er von der Endlichkeit der Geschichte, von der Endlichkeit der Zeit redete, zugleich von dem reden würde, was alle Zeit und alles, was in der Zeit geschieht, *begründet*“ (57 f.).

Redet Paulus in 1. Kor. 15 in diesem Sinne von *letzten* Dingen? von Endgeschichte? Er tut es in der Tat: aber er tut es, indem er zugleich von *letzten Dingen* redet, von „Schlußgeschichte“, die B. sehr richtig von der eigentlichen Endgeschichte (im eben bezeichneten Sinne) unterscheidet. Schlußgeschichte nämlich ist „Ge-

schichte am Schluß der Geschichte, der Lebensgeschichte der Einzelnen sowohl wie der Welt- und Kirchengeschichte, ja sogar der Naturgeschichte, in einem Jenseits der uns bekannten Möglichkeiten, aber immerhin als neue, unbekannte, weitere Möglichkeit, an diese sich anreihend in kontinuierlicher Folge, wenn auch vielleicht unter unerhörten Katastrophen, sie überholend und fortsetzend auf einer oberen Stufe“ (56). Es erscheint mir nun ebenso sicher, daß Paulus in 1. Kor. 15 von einer solchen Schlußgeschichte redet, wie, daß er in Wahrheit nicht von ihr reden kann und will. M. a. W. man kommt bei 1. Kor. 15 nicht ohne durchgehende (nicht nur gelegentliche, wie B. sie an V. 29 immerhin übt) Sachkritik aus. Denn so wenig Paulus so etwas wie eine „Weltanschauung“ verkündet, so sehr besteht doch für ihn wie für jeden anderen die Notwendigkeit, das, was er sagt, in der Begrifflichkeit seiner Weltanschauung zu sagen. Und es geht nicht an, die weltanschaulichen — in diesem Falle mythologischen — Elemente einfach zum „Gleichnis“ zu erklären oder sie durch Umdeutung zu beseitigen. Was für spätere christliche Eschatologen von B. zugestanden wird, daß sie aus dem biblischen Material eine in Wahrheit gar nicht endgeschichtliche Schlußgeschichte konstruieren, gilt auch für Paulus, der sein Material der jüdischen bzw. jüdisch-agnostischen Apokalyptik entnimmt. Auch Paulus ist „auf halbem Wege stehen geblieben“ (59). Daß wir auch als Kritiker vielleicht nicht weiter kommen als er, entbindet nicht von der Pflicht zur Kritik.

Um so mehr aber ist zu betonen, daß Kritik *Scheidung* ist, und daß die Exegese von 1. Kor. 15 nicht in der Konstatierung eines interessanten zeitgeschichtlichen Phänomens stecken bleiben soll, sondern das Kapitel begreifen muß als den „Versuch, das Unmögliche zu sagen“ (61). Sagt B. mit Recht: „Von der *wirklichen* Endgeschichte wird zu *jeder* Zeit zu sagen sein: das Ende ist nahe!“ (59), so ist festzustellen, daß Paulus in der Tat von Endgeschichte redet; denn so sieht er in der Tat den Menschen vor Gott gestellt, wie ja K. 1—14 zeigte. Und richtig ist auch, daß Paulus, wenn er von der Auferstehung der Toten redet, weder von dem „Nichtseienden, Unbekannten, nicht zu Besitzenden“ redet, noch von „einem zweiten Seienden, einem ferner Bekanntzumachenden, einem höheren zukünftigen Besitz, sondern von dem Ursprung und der Wahrheit alles Seienden, Bekannten und uns Eigenen“ (60). Denn das ist klar: Paulus will, wenn er von der Totenauferstehung redet, von

uns, d. h. von unserer Wirklichkeit, unserer Existenz reden, von einer Realität, in der wir stehen, nicht von etwas, über das wir spekulieren, und wozu man durch Erkenntnis oder durch irgendeine menschliche Haltung, sei es sittliches Tun oder Sakrament, Askese oder Mystik, den Zugang gewinnen müßte. Sondern unsere Auferstehung ist mit der Auferstehung Christi Wirklichkeit (15, 20—22). Daß Paulus dies mit Hilfe des orientalischen Erlösungsmythos vom Urmenschen zum Ausdruck bringt, ist insofern nicht unwichtig, als die Kenntnis des Mythos dazu verhilft, seine einzelnen Aussagen sicherer zu erklären. Aber daß er unsere eigene Existenz in den Mythos auflöst, wäre falsch zu denken; denn wie er unsere Existenz auffaßt, haben K. 1—14 gezeigt.

Es ist nun völlig richtig, wenn B. betont, daß für Paulus zur Wirklichkeit des Menschen das *σῶμα* gehört, und daß Paulus also nur von einer Auferstehung des Leibes reden kann. So etwas wie Unsterblichkeit der Seele ist ihm nicht nur als zeitgeschichtlich beschränktem Judenchristen fremd, sondern kann es für ihn der Sache nach gar nicht geben. Damit würde er alles preisgeben, was er über die Wirklichkeit des Menschen sagt. Wird die Auferstehung des Leibes verneint, so wird der ganze Paulus verneint, und man kann sich nun nicht Röm. 8, 28 oder 1. Kor. 13 als wahr und erbaulich aussuchen (69). Damit ist auch gesagt, daß Paulus keinen „christlichen Monismus“ kennt; denn freilich: „eine nach dem Tode fortlebende Seele, das läßt sich ohne Störung eines einheitlichen Weltbildes wenigstens trefflich behaupten, wenn auch vielleicht nicht beweisen. Auferstehung des Leibes aber, desselben Leibes, den wir offenkundig sterben und vergehen sehen, Behauptung also nicht einer Dualität von Diesseits und Jenseits, sondern einer Identität beider, aber nun doch nicht gegeben, nicht direkt festzustellen, nur zu hoffen, nur zu glauben, gerade das ist offenbar die erbarmungslose Zerreißung jener Einheit, Skandal und Unvernunft und religiöser Materialismus“ (66). Es ergäbe sich nun allerdings die Notwendigkeit einer begrifflichen Untersuchung dessen, was Paulus unter *σῶμα* versteht; daß B. diese unterläßt, rächt sich in der Interpretation.

Richtig ist 15, 12—19 erklärt: die *πίστις* ist eitel, wenn Christus als besondere Kategorie gezeugnet wird. Das Kerygma beruht auf Offenbarung, und wo diese gezeugnet wird, ist es eitel. Das Wunder der Auferweckung Christi bedeutet für Paulus die Behauptung der besonderen Kategorie Christus. Denn wenn Christus nur als voll-

endete Erscheinung des persönlichen Lebens gilt (das meinen die Korinthier nun freilich gewiß nicht! für sie ist Christus etwa eine Mysteriengottheit), so bleibt er im Rahmen des Menschlichen, und es kann wohl zu einer „Glaubenslehre“, aber nicht zu einem Kerygma kommen. Der christliche Monismus zieht sich, indem er die Offenbarung streicht, am eigenen Zopf aus dem Sumpf. Natürlich will die Argumentation V. 12—19 nicht die Wahrheit der Offenbarung bzw. der Auferstehung Christi beweisen oder postulieren, sondern sie stellt den Leser vor das Entweder-Oder.

Es ist nun aber offenbar nicht richtig, V. 1—11 hiernach so zu interpretieren, wie B. es tut: Paulus wehre sich hier gegen den Vorwurf der Korinthier, daß er ihnen nicht das Urevangelium, sondern seinen „Paulinismus“ vorgetragen habe. Er wolle sagen: „Nicht *meine* Idee war und ist es, euch das Evangelium in dieser ganz bestimmten Pointierung zu überliefern . . ., sondern ich habe es so überliefert, wie ich es selbst empfangen habe. M. a. W. das Evangelium der Urgemeinde hat keinen andern Sinn als mein Evangelium. Es wird euch nichts eintragen, hinter Paulus zurückgehen zu wollen, um euch da ein vermeintlich einfacheres und annehmbareres Evangelium zu sichern; denn wenn ihr hinter Paulus zurückgeht, so stoßt ihr bei den ersten Schritten auf dasselbe Rätsel, das euch jetzt, wie ihr meint, nur Paulus und der Paulinismus stellt“ (74 f.). Damit hat B. die Behauptung gestützt, daß V. 3 f. keinen historischen Bericht geben wollen (in einem solchen habe *κατὰ τὰς γραφάς* keinen Sinn! aber nach der Meinung des Paulus wie des ganzen Urchristentums durchaus, ja gerade!). Denn was für ein historisches Faktum könne es sein, dessen Wirklichkeit mit der Totenaufstehung zusammenhängt! (Aber es wird hier im Gegenteil nur deutlich, daß sich die Totenaufstehung für Paulus eben *auch* als ein historisches Faktum darstellt!). Die Zeugen seien als Zeugen für das Evangelium, nicht für das historische Faktum genannt, denn Ort und Zeit des *ὀφθῆναι* sei gleichgültig; es sei immer und überall möglich (aber wie stimmt das — trotz B. S. 81 f. — zu dem *ἐξ ὧν πλείονες κτλ.* V. 6; zu dem *ἔσχατον πάντων* V. 7?). Mit dem *ὀφθῆναι* sei weder auf Visionen noch auf objektive Tatsachen gewiesen.

Das alles scheint mir wohl oder übel unhaltbar zu sein; ich kann den Text nur verstehen als den Versuch, die Auferstehung Christi als ein objektives historisches Faktum glaubhaft zu machen. Und ich sehe nur, daß Paulus durch seine Apologetik in Widerspruch mit

sich selbst gerät; denn von einem objektiven historischen Faktum kann allerdings das nicht ausgesagt werden, was Paulus V. 20—22 von Tod und Auferstehung Jesu sagt.

Ich will nun nicht darauf eingehen, daß B. sich m. E. falsche Vorstellungen von den Korinthiern macht, für die das Christentum offenbar eine Mysterienreligion war, und daß die Einsicht in die geschichtliche Situation vor manchen Fehldeutungen bewahren würde. Richtig ist, daß V. 20—22 die eigentümliche Situation der Christen entscheidend charakterisieren, so daß B. sagen kann: „Die *Parusie* Christi ist nichts *anderes*, zweites neben seiner Auferstehung, nur das endgültige an die Oberfläche Treten desselben unterirdischen Raumes, der in der Offenbarung erstmalig in der Zeit wahrnehmbar geworden, die *Erfüllung* alles dessen, was in der Zeit immer nur als *Verheißung* zu fassen ist“ (97). Gerade wenn man den gnostischen Erlösungsmythos kennt, auf Grund dessen V. 20—22 formuliert ist, wird deutlich, daß diese Exegese richtig ist; denn in jenem Mythos ist ja die innere Einheit der kosmischen Vorgänge der Grundgedanke: das Eine ist nur, sofern auch das Andere ist. Aber daneben sollte man nun nicht bestreiten, daß für Paulus die *Parusie* insofern doch etwas Anderes, Zweites neben der Auferstehung ist, als für ihn Auferstehung und *Parusie* auch zwei zeitliche Ereignisse, objektive „historische“ Vorgänge sind.

Das kommt deutlich V. 23—28 zutage. Diese Verse haben den Sinn, das Futurum *ζωοποιηθήσονται* von V. 22 zu begründen gegenüber der Meinung der korinthischen Gnostiker, die das Futurum streichen und die *ζωή* als gegenwärtigen Besitz (infolge der Auferstehung Christi) zu haben behaupten (vgl. 2. Tim. 2, 18). Die Zukünftigkeit des Auferstehungslebens (nicht den zukünftigen Zustand!) entwickelt Paulus V. 23—28, — aber so, daß er aus der traditionellen jüdisch-christlichen Spekulation bzw. Dogmatik (vgl. das *δεῖ* V. 25) einige Sätze vorträgt, die zu der ihm selbstverständlichen „Weltanschauung“ gehören, und die von den verschiedenen dramatischen Akten der endzeitlichen (= schlußgeschichtlichen) Ereignisse reden. Ein typischer Schriftbeweis soll das für den Zusammenhang Wichtigste (daß die Überwindung des Todes das *letzte* Ereignis sein wird) sicher stellen.

B. entzieht sich dieser Tatsache durch eine umögliche (an den Erlanger Hofmann anschließende) Übersetzung und Erklärung. Das *εἶτα* V. 24 soll das *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* V. 23 bestimmen: „Dann,

am Ende, . . . wird als letzter Feind der Tod vernichtet.“ Aber abgesehen von der Unmöglichkeit, die dazwischen stehenden Sätze als Parenthese zu nehmen, — es steht eben *εἶτα* (= *nach* diesem), nicht *τότε* (vgl. V. 28. 54) da. Das *εἶτα* V. 24 fügt also das dritte Glied zu den beiden ersten (*ἀπαρχή* und *ἐπειτα* V. 23), und es ist wohl oder übel von verschiedenen zeitlichen Ereignissen die Rede. — In V. 24 wird in der Übersetzung: „da er aufgehoben hat allen (*eigenen*) Ursprung“ der wichtigste Begriff eingetragen und *ἀρχή* nicht verstanden, wie es neben *ἐξουσία* und *δύναμις* allein verstanden werden kann, nämlich als Herrschaft. — Unmöglich ist es, in V. 27 als Subjekt zu *ὅταν δὲ εἴπῃ*, Christus zu nehmen; es liegt vielmehr eine typische exegetische Formel vor, ebenso wie in dem folgenden *δῆλον ὅτι*, das also nicht selbständige Parenthese sein kann (es müßte dann auch ein *δέ* oder *γάρ* dabei stehen). Endlich kann der *ἵνα*-Satz V. 28 nicht an *τῷ ὑποτάξαντι* anschließen, sondern nur an *ὑποταγήσεται*, weil dies die Pointe des Satzes ist.

Warum durch so viele gekünstelte und gequälte Versuche den richtigen Grundgedanken diskreditieren? Denn das Hauptanliegen des Paulus hat B. ja richtig erkannt: gegenüber jedem christlichen Monismus, gegenüber Mystik und spiritualistischem Unsterblichkeitsglauben zu betonen, daß „der jetzige Weltzustand, aber auch unser jetziges Verhältnis zu Gott, auch das christliche, ein Provisorium ist, eine Episode, und zwar eine Episode des Übergangs und des Kampfes“ (97); daß der Tod nicht von uns in frommer Betrachtung oder in einem geistig-religiös-sittlichen Reich Gottes auf Erden überwunden wird, sondern in der Welt da ist als der Gipfel alles Gottwidrigen, und daß er dereinst überwunden wird; daß „der Sinn des Reiches Christi und also auch der Sinn des christlichen Glaubens sich nie und nimmer in dem erschöpft, was gegenwärtig und gegeben ist, daß er „vielmehr in seinem Kern ein Hoffen und Erwarten dessen ist, was in aller Zeit erst kommend, erst verheißen ist“ (99). Es ist in der Tat völlig klar, daß für Paulus das „Leben“ keine Gegebenheit ist, sondern eine Zukunft, daß er vom „Leben nach dem Tode“ nicht als von einer Zuständlichkeit redet. „Das Reich Gottes, die Erfüllung aber ist nicht, wie so leicht immer wieder gemeint wird, eine erhöhte Fortsetzung dieses Lebens, sondern nun eben die Auferstehung der Toten. Glauben, im Reiche Christi stehen, heißt der *Auferstehung* warten . . . Ein Christentum, das nicht *diesen* Sinn des Reiches Christi, d. h. des Reiches Gottes,

d. h. der *Aufhebung des Todes* hat, ein solches Christentum ist Unsinn“ (99 f.). Es gilt also, die Relativität der christlichen Religion zu begreifen; „Relativität heißt Beziehung. Der Gegenstand der Beziehung ist der Gott, der in der Auferstehung der Toten sein entscheidendes Wort redet. An dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein dieser Beziehung hängt die Frage, ob das Christentum vollen echten Sinn hat oder aber radikaler Unsinn ist“ (105). So kann es denn heißen, daß das Wort „Auferstehung der Toten“ für Paulus nichts anderes ist als eine Umschreibung des Wortes „Gott“ (112).

Ich halte all das für richtige Interpretation des Paulus. Ich bedaure aber, daß B. nicht anerkennt, daß man nur auf Grund sachlicher Kritik diesen Sinn wirklich bei Paulus finden kann, — wie er denn selbst wider Willen auch sachliche Kritik treibt in seinen künstlichen Umdeutungen. Ich meine nun freilich nicht, daß diese Kritik, diese Scheidung, so leichter Hand zu vollziehen sei. Sondern so sehr ich B.s Sicherheit in der Erfassung zentraler Gedanken des Textes bewundere, — ich könnte nicht so verfahren. Es handelt sich ja nicht um ein einfaches Nebeneinander von zeitgeschichtlichen und eigentlich paulinischen Aussagen im Text, sondern um ein Ineinander und Durcheinander. Und es bedürfte m. E. einer viel angestrebteren exegetischen Bemühung und begrifflichen Analyse, um zu gerechtfertigten Ergebnissen zu kommen. Aber auch dann (und solche Bemühungen stehen ja wohl auch hinter den gedruckten Ausführungen B.s) müßte m. E. das *Wagnis* solcher Exegese viel stärker betont werden. Es ist doch keine Kleinigkeit, wenn man die Gedanken des Paulus, die *zunächst* die deutlichsten sind, und die ihm zweifellos wichtig waren, wenn man die ganze „Schlußgeschichte“ sozusagen weginterpretiert, sei es nun durch Umdeutung, sei es durch kritische Scheidung! —

Das Ergebnis der Exegese von 15, 1—34 läßt sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: 1. Paulus kennt keine Unsterblichkeit der Seele; das „Leben“ ist für ihn nicht die Unendlichkeit des gegebenen (oder auch: des in einem Mysterium verliehenen) Lebens, also in keinem Sinne etwas Vorhandenes, „Natürliches“.

2. Für Paulus ist das irdische Leben charakterisiert durch den Tod. Eben dies wäre ja nicht der Fall, wenn von Unsterblichkeit der Seele die Rede wäre. Dann würde der Tod zu einem einzelnen Ereignis *innerhalb* des Lebens wie etwa der Schlaf, von dem man wieder aufwacht, wie etwa eine Reise, die einen anders wohin führt.

(Das gilt natürlich auch dann, wenn die Unsterblichkeit nicht von Hause aus zur Verfügung steht, sondern durch ein *φάρμακον ἀθανασίας* verschafft wird.)

3. Demnach kann das „Leben“ für Paulus nur ein zukünftiges Wunder sein, das Zukunft bleibt, solange der Mensch Mensch ist, d. h. als zeitliches Wesen existiert.

4. Gleichwohl ist das „Leben“ in gewissem Sinne für ihn Gegenwart, sofern jene Zukunft durch die Offenbarung zur Wirklichkeit der Gegenwart geworden ist, oder: sofern der Mensch selbst Zukunft ist. Es besteht also eine eigentümliche Identität zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Menschen, und zwar nennt Paulus als den Träger dieser Identität das *σῶμα*.

5. Dann ist also das Sein des Menschen als solchen durch das *σῶμα* und durch den *θάνατος* charakterisiert, das Sein des Christen durch das *σῶμα* und die Zukunft der *ζωή*.

Nun käme offenbar alles darauf an, den *Begriff des σῶμα* (vielleicht darf gesagt werden: der Leiblichkeit) genau zu erfassen; und in gewissem Sinne dient dazu V. 35—44 a. In Wahrheit bedeuten diese Verse eine Erläuterung der *Absicht* des Paulus, tatsächlich aber verschleiern sie den Gedanken durch ihre Apologetik. B. freilich weiß sich der Kritik auch wieder zu entziehen durch eine höchst geistvolle, aber m. E. unhaltbare Exegese.

Der Gesamtsinn von V. 35—44 a soll sein: „Zwischen Leben und Leben desselben Wesens steht überall, wenn nicht die Auferstehung, so doch das Analogon, man könnte auch sagen: das Rätsel der Auferstehung, zwischen Samenkorn und Pflanze das Sterben!“ (108). Dies sei die Generalantwort (V. 36), die in V. 37—41 veranschaulicht werde: in der Natur tritt dasselbe Wesen a) V. 37 f. hintereinander, b) V. 39—41 nebeneinander in total verschiedener Erscheinung auf, ohne dadurch seine Identität zu verlieren. Es folge dann V. 42—44 a die Anwendung der doppelten Analogie: „So wie in der Natur dieser Wechsel der Prädikate bei beharrendem Subjekt stattfindet, so auch in der Auferstehung“ (108).

Richtig ist die allgemeine Charakterisierung, daß die Auferstehung durch diese Analogien nicht bewiesen werden, sondern nur ihre Denkmöglichkeit gezeigt werden soll (107), daß also in V. 35 bis 44 a von der *petitio principii* aus geredet werde (108).

Richtig ist sodann, daß die Analogie des Samenkorns nicht die Auferstehung als Naturprozeß erscheinen lassen will (106). Das ist

sie für Paulus übrigens ebensowenig wie das Schicksal des Samenkorns selbst, da er den Gedanken des Naturprozesses gar nicht hat, wie schon V. 38 zeigt: *ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν*. Daß man freilich an den *Ursprung* der Natur, zu ihrer Schöpfung und Erlösung geführt werde, läßt sich m. E. nicht sagen. Das Problem der Natur ist gar nicht ins Auge gefaßt; nur indirekt ist klar, daß es für Paulus eine Natur als selbständige Größe neben Gott nicht gibt.

Falsch ist aber, daß V. 36 als Generalantwort genommen wird, die durch die beiden Analogien V. 37 f. und V. 42—44 a veranschaulicht werde. Denn V. 37 f. und V. 42—44 a stehen nicht auf gleicher Stufe, und V. 36 gehört mit V. 37 f. unmittelbar zusammen.

Der allgemeine Sinn von V. 36—38 wird von B. vielleicht richtig wiedergegeben: der Vorgang des Werdens der Pflanze gibt das Bild einer reinen Synthese, d. h. der Naturvorgang wird verständlich, wenn wir im Denken zu den ganz verschiedenen Erscheinungen: Samenkorn und Pflanze, das gleiche Subjekt substituieren. In der Verschiedenheit der nacheinander folgenden Erscheinungen steckt das gleiche Subjekt. („Das Subjekt beharrt, die Prädikate sind andere geworden“ — das scheint mir freilich eine unzulässige Formulierung zu sein; der „Same“ ist doch nicht *Prädikat* von „Pflanze“.) Und zwar ist die Synthese eine Synthese der Plus- und Minusseite, die in dem Nullpunkt, dem kritischen Punkt einander begegnen, der für das Samenkorn Sterben, für die Pflanze Werden bedeutet. „In der Mitte, in dem gänzlich unanschaulichen kritischen Punkt zwischen vorher und nachher liegt eine Schöpfung, genauer gesagt, eine Neuschöpfung“; mit der Bejahung der Einheit des Subjekts wird der Tod, die Mitte zwischen beiden Erscheinungen, bejaht und gerade damit das unbegreifliche schöpferische Leben bejaht, das „Eine, das mitten im Tode sich wandelt in der Erscheinung, um im Wandel nun erst recht sich als das Eine zu bewähren“ (109). — Damit haben wir zwar „noch nicht Gott und die Auferstehung verstanden, wohl aber die Möglichkeit, sie zu verstehen, wenn sie sich zu verstehen geben“ (111). Auch die Auferstehung ist ein Wandel, deren Subjekt der Mensch ist. Wir kennen zwar nur das eine Prädikat, den alten Leib, nicht das andere, den neuen. Aber sofern wir Tod hier wie dort sehen, ist die Behauptung verständlich, daß auch für den Menschen der Tod der Durchgangspunkt ist, daß der kritische Punkt als Wendepunkt begreifbar ist, der vom Minus zum Plus führt.

In Wahrheit ist nichts verstanden: denn die Analogie versagt gerade im entscheidenden Punkt: der Übergang des Samens zur Pflanze ist in keinem Sinne ein Sterben. Wird er so genannt, so ist in Wahrheit der Werdeprozeß der Pflanze vom Menschen aus interpretiert; sie ist personifiziert; wir haben nur ein *quid pro quo*. Vom Tode des Samenkorns kann im Ernste nicht die Rede sein, vielmehr ist das Samenkorn schon die Pflanze (in direkter, nicht in indirekter Identität!). Und die Formulierung: beiderwärts verschiedene Prädikate bei gleichbleibendem Subjekt, ist falsch, da es sich bei der Pflanze um Erscheinungsformen handelt, die sich zwar in der Gleichzeit ausschließen, aber keineswegs kontradiktorisch entgegengesetzt sind. Beim Menschen dagegen handelt es sich nicht um verschiedene Erscheinungsformen eines zu substituierenden Subjekts, sondern um sein Wesen, das in kontradiktorisch verschiedener Weise bestimmt wird, wenn es einmal dem Tode verfallen, das andere Mal lebendig ist. Paulus freilich kann hier eine Analogie sehen, weil er als Subjekt das *σῶμα* nennt, das zwei verschiedene Erscheinungsformen: vergänglich und unvergänglich, haben kann. Aber damit ist der Abweg eingeschlagen, indem nun Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit als naturhafte Qualitäten, als *σάρξ* und als *δόξα*, erscheinen (NB.: es führt überhaupt in die Irre, wenn man zur Erörterung des *σῶμα*-Begriffs wie überhaupt der anthropologischen Begriffe des Paulus von dieser apologetischen Stelle 1. Kor. 15, 35 ff. ausgeht).

Deshalb ist auch B.s Interpretation von V. 39—41 falsch: auch hier handle es sich um eine Synthese, indem das gleiche Subjekt, *σάρξ* oder *σῶμα* oder *δόξα*, — diesmal freilich ein Begriff oder eine Idee — nebeneinander gleichzeitig in verschiedenen Gestalten auftreten könne. Auch hier vollziehe sich im Wechsel der Prädikate (Vogel, Fisch usw.) ein Vergehen und Neuwerden, indem verschiedene Dinge in einem Begriff befaßt würden. Aber abgesehen davon, daß es höchst künstlich ist, den „Wandel“ des Begriffs als Vergehen und Neuwerden zu bezeichnen (der *Begriff* wandelt sich ja gar nicht!), ist schon mißverstanden, daß bei Paulus gar nicht *σῶμα* den Größen *σάρξ* und *δόξα* koordiniert ist. Er will vielmehr sagen: neben den *σώματα ἐπίγεια*, deren verschiedene Arten von *σάρξ* V. 39 beschreibt, gibt es *σώματα ἐπουράνια*, die unter sich durch ihre *δόξα* verschieden sind. *σάρξ* und *δόξα* sind also Stoffe, die naturhaften Qualitäten, die im *σῶμα* Gestalt gewinnen können. Und die Pointe der Sätze ist

gerade die: die Auferstehung des *σῶμα* ist deshalb denkbar, weil es *σώματα* aus verschiedenen Stoffen gibt. Wenn aber das *σῶμα* sowohl sterblich wie unsterblich im genannten Sinne sein kann, dann ist der Tod nicht ernst genommen: er ist dann nur etwas *am* Menschen, was auch anders sein könnte, und charakterisiert den Menschen nicht als Menschen. Die Sterblichkeit ist dann eine naturhafte Beschaffenheit, durch die Zufälligkeit des Stoffes gegeben. Und ebenso ist die *ζωή* eben auch nur eine zufällige naturhafte Beschaffenheit des *σῶμα*. Das eigentliche Interesse des Paulus ist also völlig verfehlt: weder ist dann die Auferstehung noch ein Wunder, die Zukunft Gottes; noch ist der *Mensch* der Verwandelte (er bleibt ja der gleiche, er erhält nur eine neue Substanz); und die *ζωή* ist nicht die *ζωή* jeweilig *dieses* Menschen (d. h. nicht die Totenauferstehung!), sondern eine allgemeine göttliche Natur. Zudem ist der eigentliche paulinische *σῶμα*-Begriff preisgegeben. Denn wenn das *σῶμα* sowohl sterblich wie unsterblich sein kann, wenn es als *σῶμα* sowohl allen irdischen wie himmlischen Wesen zukommt, dann ist *σῶμα* ja gar nicht mehr das, was die menschliche Existenz als solche bestimmt, sondern an Stelle des *σῶμα*-Begriffs ist der an der Naturbetrachtung gewonnene griechische *εἶδος*-Begriff getreten, — wie denn viele moderne Forscher sich durch unsere Textstelle irre führen lassen und *σῶμα* bei Paulus als Form, Gestalt interpretieren.

In 15, 44 b—49 kommt B.s Auffassung des Paulus am deutlichsten zutage. „Auferstehung der Toten“, eine Umschreibung des Wortes „Gott“! „Gott ist der Herr.“ — Das könne nicht gesagt werden auf Grund der Herrschaft Gottes über die Welt (denn diese ist uns gar nicht einsichtig, etwa in frommer Betrachtung der Natur und Geschichte), sondern nur auf Grund seiner Herrschaft über *mich*, der ich nicht die Welt, die Natur, die Geschichte ¹⁾ bin. „Weiß ich nur von diesem Gott, so weiß ich ebensoviel, als wenn ich nur von einem Schicksal wüßte; diesem Gott könnte ich nur abwartend, unbeteiligt, zuschauend gegenüber stehen“ (112).

Daß Gott der Herr nicht der (der objektivierenden Betrachtung unterworfenen) Welt ist, sondern der Herr über *mich* ist, bedeutet, daß er der Herr des *Lebens* ist. Und dabei ist dann also nicht an das unendliche Leben gedacht, das *wir* kennen, und *seine* Bedingt-

1) Dabei versteht B. unter Geschichte den für „objektive“ Betrachtung zugänglichen Komplex des raumzeitlichen Geschehens, nicht die Geschichte, in der ich wirklich stehe.

heit durch Gott. „Die Bedingtheit des Unendlichen, des Universums der Dinge durch Gott ist gewiß ein frommer, aber ebenso gewiß kein mich tatsächlich und wirklich für Gott in Anspruch nehmender Gedanke“ (112). Ist Gott *Geist*, so sind wir eben nicht Geist; Gott wäre unser Herr freilich, sofern wir am „Geist“ teilnehmen. Aber wie dürftig wäre das, wenn es überhaupt wirklich wäre! Es ist aber gar nicht wirklich; denn der Geist-Begriff eines menschlichen Idealismus oder Dualismus hat gar nicht die Möglichkeit, von göttlichem Geiste zu reden. Ja, es *kann* gar nicht wirklich sein; denn Gottes Geist ist nicht etwas, was man *auch* haben kann neben anderem. Aber davon abgesehen; wie steht es vollends, „mit allem Übrigen unsres Daseins, das offenbar *nicht* Geist, sondern Erde, Leib ist? Gott ist der Herr des *Leibes*! Jetzt ist die Gottesfrage akut und unausweichlich gestellt. Der Leib ist der Mensch, der Leib bin ich; und dieser Mensch, dieses Ich ist Gottes. Jetzt erst habe ich keinen Schlupfwinkel mehr vor Gott, kann keinen Dualismus mehr vorschieben und in keine vor Gott gesicherte Wirklichkeit mich zurückziehen, mit keiner irdischen Schwachheit mehr mich entschuldigen. Gerade dieses irdisch Schwache ist gemeint, wenn Gott mein Herr sein will; gerade dieser irdisch Schwache bin ich, soll an Gott gebunden, in Gott leben, vor Gott herrlich sein. Der Geist, das *πνεῦμα*, nicht unser bißchen Geist und Geistlichkeit, sondern *Gottes* Geist triumphiert gerade nicht in einem reinen Geist-sein, sondern: *ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν*, das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit“ (112 f.). (Vgl. S. 115: „Gottes sein wollen *ohne* den Leib, ist Auflehnung gegen das, was Gott will . . .“; S. 123 die Interpretation des *τοῦτο* V. 53 f.; auch S. 68).

Hier ist die wahre Meinung des Paulus glänzend zum Ausdruck gebracht und der eigentliche Sinn des *σῶμα*- wie des *πνεῦμα*-Begriffs wenn auch nicht begrifflich klar, so doch mit großer Sicherheit geltend gemacht. Freilich aus 1. Kor. 15, 44 b—49 hat auch B. diesen Sinn nicht entnommen, sondern teils aus der ersten Hälfte des Kapitels, teils aus andern Aussagen des Paulus wie etwa Röm. 6. Denn den eben entwickelten Begriff des *σῶμα πνευματικόν* in 1. Kor. 15, 44 zu finden, ist doch nicht möglich. Gerade, daß es sich um *Gottes* Geist handelt, kommt in V. 35—44 nicht zum Ausdruck; und es ist bezeichnend, daß B. den Folgerungscharakter von V. 44 b nicht gelten läßt und *εἰ* mit „sofern“ übersetzt. Wie er denn auch den Begriff *ψυχικός* nicht aus dem terminologischen Gebrauch, son-

dern aus modernem Sprachgebrauch erklärt, wenn er aus der Ablösung des *σῶμα ψυχικόν* durch das *σῶμα πνευματικόν* folgert, daß Paulus die Unsterblichkeit der Seele bestreite (was ja an sich ganz richtig ist!) (114 f.).

Im übrigen kann ich mich über B.s Interpretation von V. 45—49 und V. 50—58 kurz fassen. Überall ist hier die Exegese von dem Bestreben geleitet, die Erwartung „katastrophaler Entwicklungen“ aus der Eschatologie des Paulus auszuschalten. So wird z. B. das „dann“ (*τότε* V. 54) als „von da aus“ erklärt; das „wird“ der letzten Posaune soll in Anführungsstriche gesetzt werden; das *μυστήριον* von V. 51 sei die Gleichzeitigkeit der Lebenden und der Gestorbenen in der Auferstehung usw. Das kann ich alles nur für Gewalttätigkeiten halten. Aber für schlechthin richtig halte ich es, wenn B. die Seinsweise des Christen nach Paulus folgendermaßen charakterisiert: Wir, die wir in unserm *Dasein* die Idee des Menschen mit der *ψυχὴ ζῶσα* realisieren, wir realisieren auch die Idee des Menschen mit dem *πνεῦμα ζωοποιούν*, aber im Kommen des *Christus*. „Wir können und dürfen uns auf die ursprüngliche, auf die erlöste *Schöpfung* berufen, aber darum auf kein Seiendes, Gegebenes, darum auf die Ordnungen, die nur als von oben kommend zu begreifen sind.“ Paulus stellt den Menschen „zwischen Adam und Christus und sagt ihm: du bist *beides*, oder vielmehr: du *gehörst* zu beiden, und wie beide miteinander den Weg Gottes bezeichnen, von der alten zur neuen Kreatur, so ist auch dein Leben der Schauplatz, über den dieser Weg führt, so mußt auch du mit *von* hier *nach* dort“ (117 f.).

Aber was bedeutet es, daß an Stelle der bei Paulus als baldiges kosmisches Ereignis erwarteten Zukunft das *futurum aeternum* gesetzt wird (S. 122. 124 f.)! Es heißt doch, den Paulus kritisch interpretieren, es heißt, ihn besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat! Und ich kann nur wiederholen, daß das *Wagnis* dieser Exegese deutlich zum Bewußtsein gebracht werden müßte und die Exegese selbst auf Grund genauester zeitgeschichtlicher Kenntnisse und an der Hand vorsichtiger und eindringender begrifflicher Analyse geführt werden müßte. Hat die Forschung bisher die erste dieser beiden exegetischen Aufgaben mit größter Hingabe und bewundernswerten Erfolgen erfüllt, so ist die zweite — man darf wohl sagen: seit F. C. Bauer — stark in den Hintergrund getreten. Hier ist gerade durch Barth eine neue Richtung gewiesen. Die Arbeit ist nicht erledigt, sondern wir stehen wieder an einem neuen Anfang.

Ich möchte zum Schluß nur noch eine Eigentümlichkeit B.s hervorheben. Er verschmäht es fast durchweg, sich zur Hilfe der Erklärung auf die andern Briefe des Paulus zu beziehen. Ich sehe nicht ein, warum dies Hilfsmittel nicht benutzt werden soll, und ich wage es, wenigstens anzudeuten, wie für das Verständnis von 1. Kor. die andern Briefe fruchtbar zu machen wären. Ist es so, daß die eschatologische Hoffnung des Paulus sich auf ein künftiges, objektives Ereignis in der Zeit richtet, daß aber dies Ereignis ein definitives ist, in dem die Zeit stillsteht, das „Vorbei“ vorbei ist (1. Kor. 15, 26), so ist allerdings zu sagen, daß es sich dann nicht eigentlich um ein objektives zeitliches Ereignis handeln kann. Denn ein „Nachher“ gibt es dann im Grunde nicht mehr; die Parusie grenzt nicht zwei in einem einheitlichen Ablauf verbundene Zeiten gegeneinander ab. Deshalb gibt Paulus (was besonders V. 23—28 zu beobachten ist) keine Schilderung der Zuständigkeit des Auferstehungslebens, außer in der apologetisch gerichteten, verfehlten Ausführung V. 35—44. Im Grunde ist das *σὺν Χριστῷ εἶναι* das einzige, was er vom Auferstehungsleben sagen kann, vgl. 1. Thess. 4, 17; Phil. 1, 23. Was das aber heißt, ist nach dem zu bestimmen, was Christus für Paulus bedeutet; und dafür wäre außer 1. Kor. 1, 30 (*ὅς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις* etwa Röm. 5, 1 f. zu nennen. Damit aber ist gesagt, was Christus für diesen Menschen bedeutet, der wir in unserer zeitlichen Existenz sind. Christus ist nicht der kosmische Grund einer zukünftigen Zuständigkeit, sondern der geschichtliche Grund für unser gegenwärtiges Sein. In gewissem Sinne, d. h. sofern wir zu Christus gehören, sind wir Auferstandene, sind *ἀπαρχή*, sind *καινή κτίσις* (vgl. 2. Kor. 5, 14 bis 17). Aber dies Auferstehungsleben ist nie ein Gegebenes; es ist zwischen Zeit und Ewigkeit. In Gottes Urteil sind wir die Gerechtfertigten, und die „allerletzte Möglichkeit“, daß dies zur Wirklichkeit in unserem zeitlichen Leben wird, ist die *ἀγάπη*. Sofern der erste Korintherbrief nicht vom Thema des rechtfertigenden Glaubens geleitet ist, sondern vom Thema des zeitlichen Lebens der Gläubigen, ist K. 13 sein eigentlicher Höhepunkt.

Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? *)¹⁾

1926

Das Buch des Heidelberger Neutestamentlers *Martin Dibelius*, mit dem sich die folgenden Ausführungen beschäftigen, ist eine der bedeutsamsten Erscheinungen dieser Jahre. Symptomatisch ist es schon durch die Art, wie der Verfasser seine große Gelehrsamkeit, seinen Scharfsinn und seine Kombinationsgabe, die ihn als Fachgelehrten auszeichnen, mit modernster Geistigkeit verbindet, und wie er seine gelehrte Arbeit in den Dienst praktisch-religiösen, ja kirchlichen Interesses stellt. Es ist in der Tat lehrreich, wie dies schon geschehen²⁾, sein Buch neben *Harnacks* „Wesen des Christentums“ zu stellen. Beide Bücher sind typisch für bestimmte Stadien der Theologie, und die veränderte Situation gegenüber 1899/1900, dem Winter-Semester jener Harnackschen Vorlesungen über das Wesen des Christentums, kommt schon im Titel des Dibeliusschen Buches, in der Antithese „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion“ zum Ausdruck.

Mit der Unterscheidung zwischen Geschichte und Übergeschichte knüpft der Verfasser in gewisser Weise über eine mehr als hundertjährige Entwicklung hinüber an die Tradition des *Rationalismus* an. Dieser hatte — innerhalb der Theologie — sein pietätvolles Verhältnis zur urchristlichen Überlieferung eben mittels jener Unterscheidung zu rechtfertigen gesucht, einer Unterscheidung, deren Wurzeln übrigens viel tiefer in der Geistesgeschichte des Abend-

*) Aus: „Zwischen den Zeiten“ IV, 1926, S. 385—403.

1) *Martin Dibelius*, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1925, 173 S. (2. Aufl. 1929 unter dem Titel „Evangelium und Welt“.)

2) *Rade* in der *Christlichen Welt* 1925, Sp. 859.

landes liegen. Die *Hegelsche* Geschichtsphilosophie und ihre Anwendung auf die christliche Überlieferung bei F. C. *Baur* bedeutete einen großartigen Versuch, die Unterscheidung von Geschichte und Übergeschichte zu überwinden, aus der Erkenntnis heraus, daß jene Unterscheidung die Geschichte in Wahrheit zu einem sinnlosen Spiel macht. Denn das Zeitlos-Ewige, das „Übergeschichtliche“ (die ewigen Vernunftwahrheiten im Sinn des Rationalismus) bedarf der Geschichte nicht, noch bedarf das Individuum hier der Geschichte, da es seine eigentliche Existenz im Übergeschichtlichen hat und damit die Möglichkeit, das Zeitlos-Ewige jederzeit in sich zu ergreifen. Und das Zufällig-Geschichtliche ist hier als das Zufällige auch das Sinnlose, das auch (nachdem es überhaupt vom „Übergeschichtlichen“ geschieden ist) dadurch keinen Sinn erhielte, daß es etwa in einem als gesetzlich zu verstehenden Kausalzusammenhang gesehen würde. Die Hegelsche bzw. Baurische Geschichtsbetrachtung weiß vielmehr, daß die menschliche Existenz nur als zeitlich-geschichtliche wirklich ist, daß es ewige Vernunftwahrheiten nur als geschichtliche Wahrheiten gibt, und sie will dem Zufällig-Geschichtlichen seine ganze Würde, als dem wirklichen Leben des Menschen, zurückgeben. Wie weit oder wie wenig das infolge der zugrunde liegenden idealistischen Voraussetzungen erreicht wurde, ist eine andere Frage. Jedenfalls ist es von Wert, Baur's Auseinandersetzung mit Uhlhorn zu lesen, der ihm vorgeworfen hatte, Baur erblicke in der Geschichte nur Allgemeines, einen ideellen Prozeß, in welchem das Besondere, das Individuelle und Persönliche ohne alle Bedeutung sei. Gerade das will Baur nicht, und er erwidert, „daß die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Nationen und Individuen das konkrete Leben der Geschichte ausmacht, jedoch freilich nur mit der wesentlichen Bestimmung, daß das Eine für sich so einseitig wäre als das Andere, daß das Besondere ebensowenig ohne das Allgemeine als das Allgemeine ohne das Besondere sein kann, daß somit, weil über dem einen der beiden wesentlich zusammengehörigen Faktoren nie der andere übersehen werden darf, immer auch das Mannigfaltige als ein zur Einheit Verbundenes und das Besondere in seiner Unterordnung unter das Allgemeine gedacht werden muß“¹⁾.

Die Hegel-Baurische Fragestellung ist in der Geschichtsforschung

1) F. C. *Baur*, Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. 2. Aufl., 1860, S. 4 f.

der folgenden Generation nicht lebendig geblieben; diese hat ihre Aufgabe wesentlich in der möglichst vollständigen Erfassung des Kausalzusammenhangs der geschichtlichen Entwicklung gesehen und hat es dabei zu bewundernswerten Leistungen in der Sammlung des Stoffs und in der Analyse des Materials gebracht. Ich rede hier nicht von einzelnen Profan- und Kirchenhistorikern, bei denen jene Tradition lebendig blieb, sondern beschränke mich auf die Erforschung des Urchristentums. Sie war vom Gedanken der Entwicklung, vom Gedanken der kausalen Gesetzlichkeit des geschichtlichen Geschehens beherrscht, und sie glaubte in der so verstandenen Geschichte direkt die Offenbarung Gottes zu sehen, wobei etwa die hervorragenden „Persönlichkeiten“ und „religiösen Heroen“, in denen man ein unableitbares Irrationales konstatierte, als besonders deutliche Offenbarungs-Erscheinungen galten. Es ist nun sehr verständlich, wenn ein Forscher wie *Dibelius* sich von dieser naiven Gleichsetzung von Geschichte und Offenbarung abwendet in der Einsicht, daß die nach historisch-kritischer Methode erforschte Geschichte „Welt“ sei, daß in ihr also Gott nicht zu finden sei. Und es ist auch kein Wunder, daß er an die alte Unterscheidung von *Geschichte und Übergeschichte* anknüpft, so bedauerlich es freilich ist, daß er die Hegel-Baursche Geschichtsauffassung ignoriert.

Freilich glaubte er wohl, der Auseinandersetzung mit dieser nicht zu bedürfen, da für ihn das Übergeschichtliche, Überzeitliche nicht wie für den Rationalismus in Lehren, Ideen, ewigen Vernunftwahrheiten besteht. Jesus hat keine allgemeingültigen Lehren gebracht, aber das Ethos seiner Worte ist „höchst überzeitlich“ (S. 54). Was aber bedeutet hier nun das *Überzeitliche*? denn nach diesem fragt der Verfasser und wendet sich damit ausdrücklich von der zeitgeschichtlich-psychologischen Betrachtung der letzten Generation ab. Seine Darstellung der Verkündigung Jesu soll kein psychologisierendes Leben Jesu sein (41); Jesu Worte sind nicht bloß als bloßer Stimmungsausdruck zu erklären (54). Aber ebensowenig soll die Predigt vom Reiche Gottes als weltanschauliches Phänomen verstanden werden (40 f., vgl. 46 und 60). Vielmehr wird nach dem überzeitlichen, über die Weltverhältnisse erhabenen Lebensgrund der Verkündigung Jesu gefragt (55).

Abgelehnt wird dabei sowohl die liberale Auffassung, daß in der einzigartigen Persönlichkeit Jesu das Wesen des Christentums, die bewegende Kraft der Geschichte liege, wie die idealistische Auffas-

sung, daß allgemeine Ideen die Geschichte des Christentums konstituieren. Die Überwelt, die im Idealismus (der Stoa) erreicht wird, ist nur das idealisierte Menschentum (103). Die Liebe ist im Christentum keine Philanthropie, keine aus naturrechtlichen Voraussetzungen entstehende Tugend (164); der Glaube ist keine allgemeine Wahrheit (134). Aber *zeitlos*, überzeitlich ist der Lebensgrund (45. 55). Und wie der Grund zeitlos ist, so auch das Ziel (45), es ist eine überzeitliche Haltung (59).

Was kann es nun außer der Ratio Zeitloses geben? Fatal ist — mindestens terminologisch —, daß es mehrere Lebensgründe zu geben scheint. Die stoische Tugendlehre entstammt nicht *demselben* Lebensgrund wie das christliche Ethos, also offenbar einem andern, so daß man die Wahl hat (102). Was aber erfahren wir von dem Lebensgrund, von dem das Christentum redet?

Der Mensch gewinnt die Beziehung zu diesem Lebensgrund nicht durch eine Leistung, sondern in einer *inneren Haltung* (45). Diese Haltung ist um keinen Preis Ethik (57), aber ein Ethos (57. 60), das als ein „*Sein*“ bezeichnet wird, ein „innerstes Sein“ (58), ein „überzeitliches“ Sein (63), als ein Sein, das von Zeit und Welt unabhängig ist und in einer überzeitlichen Welt gründet (60), aus der Ewigkeit her (63), gewurzelt auf außerweltlichem Grunde (65). Es wird auch als „*neues Sein*“ bezeichnet (63. 69. 96). Es ist ein „Letztes, Innerstes, für das es keinen adäquaten Ausdruck gibt“ (60). Worte können es nur andeuten und ahnen lassen (60, vgl. 153); deshalb kann die Theologie, wenn sie nicht fromme Gemütszustände darstellen will, nur indirekt, andeutend, etwa in Paradoxien wie Kierkegaard, davon reden (88). Oder die Kunst redet davon, denn ihr Quellgrund ist das Hintersinnliche, das Chaos göttlicher und dämonischer Kräfte (8). Und wie die Kunst reden Kultus und Liturgie davon in Symbolen (88). Auch Wort und Tat des religiösen Menschen haben nur symbolhafte Wirklichkeit (63, vgl. 66). Nur symbolhaft und ausstrahlend kann man das neue Sein kundtun (100); nicht im Menschenwort sagbar, sondern nur im Symbol sichtbar ist das Heilige (142, vgl. 144).

Man sieht schon deutlicher, woran man ist, wenn der Lebensgrund als „*zeugender Grund*“ bezeichnet wird (64), wenn das neue Sein das „*schöpferische Sein*“ (63), das „schöpferische Leben“ (64) heißt. Der Name gilt gleich (64); aber das „*Unmittelbare*“ im Kinde ist ein Bild des neuen Seins; denn die Art des Kindes ist „schöpferisch“.

weil sie „unbedingt“ ist (64). Aus dem Grund des „Schöpferisch-Unbewußten“ geht das neue Sein hervor (102), und es muß im einzelnen selbständig und schöpferisch zur Bearbeitung des Lebens ausgestaltet werden (163). Am weitesten gehen einige Sätze S. 100: „Das Christentum unterscheidet sich vom Judentum dadurch, daß das Offenbarte nicht ein Sollen, sondern ein Sein ist. Ein Stück Geschichte, ein menschliches Personleben, das dadurch urbildlichen Gehalt bekommt, hat dieses Sein kundgemacht, und zwar so, wie man alles Tiefste nur kundmachen kann, symbolhaft andeutend und ausstrahlend, so daß dem Christus-Gläubigen nicht schlichte Nachbildung, sondern schöpferische Neuzeugung auferlegt ist. Dem Juden ist die Offenbarung in einem Buch als klarer eindeutiger Gotteswille gegeben, so daß ‚Glaube‘ ihm die fromme Lebenshaltung im Sinne jenes Sollens ausdrückt; dem Christen aber bedeutet dasselbe Wort jene schöpferische Rezeptivität.“ O ihr glücklichen Juden! möchte man rufen. Denn wir wären doch wirklich *ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων*, wenn uns wirklich schöpferische Neuzeugung auferlegt wäre.

Aber nach diesem Maßstabe wird nun das Christentum und das Neue Testament interpretiert. Hinter allen „Richtungen“ liegt die „religiöse Urproduktion“ (131); im Evangelium wirkt sich ein Strom Leben aus (37). Die „Genialität“ des Paulus liegt in seiner „schöpferischen religiösen Kraft“ (99). So wirkten in Jesus „schöpferische Kräfte“, und er war eine „Kraftquelle Gottes unter dem Volk“ (44). Nicht was er sagt und tut ist die Hauptsache, sondern was er in bezug auf das Reich Gottes „meint“ (44). Wenn Jesus angegriffen wird und antwortet, so „will“ er nichts, sondern „gibt einfach der Kraft Raum, die aus ihm hervorbricht“ (47). Denn „es kommt einzig darauf an, die Kraft, die aus der Nähe des Reiches, d. h. der Ewigkeit stammt, hinüberfluten zu lassen auf viele, damit sie sich in letzter Stunde auf des Reiches, d. h. auf Gottes Ankunft rüsten“ (47). „Die Sache Jesu wirkt sich aus, ohne daß er und seine Jünger treiben und organisieren; es soll gar nichts gebaut oder geschaffen werden; das Wirken Jesu bedeutet, daß Menschen von der Wirklichkeit des Reiches erfaßt, daß Flammen entzündet, daß Kräfte übertragen werden“ (49). In den Heilungen Jesu treten Kräfte zutage, die seit alten Zeiten der messianischen Epoche zugehört wurden; er läßt die Kräfte überströmen, die ihm aus der künftigen Welt zugekommen sind (52 f.).

Aber weiter! Das neue Sein, das aus dem tiefsten Lebensgrunde bricht, ist in *Affekten* und Impulsen da (63). Es ist doch eine menschliche Haltung, nämlich innere Haltung, inneres Leben, das gleichartiges inneres Leben in anderen spürt (96). Glaube ist die „affektvolle Beziehung zu irgendeinem Gut, das über der Ebene des Erkennens und Beweisens liegt“ (13); Religion ist die „affektvolle Beziehung zu einer Überwelt“ (21). Mit der „Offenbarung“ ist eine „affektvolle Überwertigkeit“ gegeben (22), wie denn der Zweck der Gleichnisse Jesu wesentlich die Erregung von Affekten ist (57). „Was den Hörer Jesu erfüllt, ist also nicht eine neue Weltanschauung, ein neuer Grundsatz, eine neu aufgetauchte Weisheit, sondern es ist der von der überwältigenden Nähe Gottes ausgelöste Affekt, der nun auch andere Affekte umbiegt, veredelt oder erweitert“ (60). Der Glaube kommt „nie ohne Affekt, ohne Sehnsucht aus einer Not heraus“ zustande und hat deshalb nicht Überwindung, sondern Veredelung der Affekte zur Folge (103). Wer das neue Sein hat ist der „Religiöse“ (96), der in religiöser Produktivität (97) steht. Denn das innere Leben kann gestaltet und ausgestrahlt werden (95). Der Affekt „strahlt seine Kraft gewissermaßen über die Einzelpersönlichkeit hinaus auf beliebige andere aus, die gerade vorhanden, die gerade bedürftig sind, die Nächsten. Im Bewußtsein des Erlösers ist die Intuition zur Hilfe gegeben, und zwar als starker unmittelbar empfundener Affekt. Wo es zu diesem Affekt nicht kommt, da ist das Erlösungsbewußtsein matt und flau“ (164). In dieser Hinsicht ist der Affekt die Liebe; das Wesen der christlichen Liebe ist eben Affekt (164 f.). Sie bricht aus dem neuen Lebensgrunde hervor (61). Wie Jesu Hörer nicht von ihm *gelernt*, sondern ihr eigenes Sein an dem Jesu entzündet haben (63), wie sie in ihm die neue Welt „spürten“ (84) und ihnen so innere Kräfte mitgeteilt wurden (80), so strahlt ihre Kraft auf andere aus (164). Das Innwerden des neuen Seins an Jesus machte aus den Jüngern die im „numinosen“ Sinne Gläubigen, und die Wirklichkeit des neuen Seins erzwang den Osterglauben (85). So ist Jesus der „Heilige“, dessen Verhältnis zu den Seinen ein „numinoses“ ist (77).

Der *Glaube* muß sich dementsprechend eine fatale Umdeutung gefallen lassen. Er ist Affekt, *Erlösungsbewußtsein* (164), während doch christlich nur vom *Glauben an* die Erlösung geredet werden kann, die als solche in keiner Zuständlichkeit des menschlichen Seins vorhanden ist. Würde der Verfasser den Begriff „Welt“ kon-

sequent im christlichen Sinne verstehen, so wäre sein Satz ganz richtig, daß seit dem Erscheinen des Evangeliums in der Welt „diese Welt nicht mehr völlig ‚Welt‘ sein“ kann, „weil als dauern-des Moment der Unruhe, des Anderseinsmüssens der Hinweis auf die Wirklichkeit Gottes vorhanden ist“ (65). Dann aber könnte der Glaube kein Affekt und kein „religiöser Vorgang“ (132) sein. Vielmehr zeigt diese Formulierung, daß der Verfasser gar nicht vom Glauben redet, sondern von glaubenden Subjekten, die der Betrachtung unterworfen, also von außen gesehen sind. Daß dann die *Irrationalität* des religiösen Vorgangs behauptet wird, rettet den Glaubenscharakter nicht, sondern ist eine völlig gleichgültige Feststellung für den, dem an der Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des religiösen Lebens nichts liegt, und der allein Anlaß hat von der Unbegreiflichkeit der offenbaren Gnade Gottes zu reden. Hier allein darf im Christentum vom Irrationalen die Rede sein, wenn überhaupt der fatale Ausdruck weiter mitgeschleppt werden soll; in Wahrheit hat er gar keinen Sinn, denn im *rationalen* Sinne unbegreiflich ist im Christentum gar nichts.

Es scheint nun aber, daß das neue Sein, die innere Haltung, der Affekt des Glaubens, noch etwas bestimmter gefaßt wird. Wie nämlich der Glaube als affektvolle Beziehung zu einem „Gut“ bezeichnet war (13), so erscheint er anderwärts als *Wertgefühl*. Der Glaube wagt es, „den ‚geglaubten‘ höchsten Wert in eine ungewisse Zukunft hinausleuchten zu lassen“ (30). In der Religion handelt es sich nicht um Probleme des Weltbildes, sondern um die wahren Wertfragen der Menschheit (46). Nur an der Wirklichkeit seiner Wertwelt ist der Glaube interessiert (97). Die Christen eint der innere Besitz einer „Wertwelt, die nicht von dieser Welt ist, an deren Maßen sie die Entscheidungen ihres Lebens gewinnen, von der sie sich aber auch im Alltagsdasein bestimmt fühlen und zu der als Absolutem aufzublicken ihnen Erhebung über alle Relativitäten ihrer Existenz bedeutet“ (95). Jedes sakramentale Erleben im Christentum ist von der „Wertwirklichkeit“ bedingt, die letztlich von den Kräften des ‚neuen Seins‘ geschaffen ist“ (101). Das Evangelium bedeutet eine neue Wertordnung, deren höchster Wert eben das neue Sein ist (167). So hat denn auch die auf das Übergeschichtliche gerichtete Betrachtung des Verfassers nicht das Ziel, die Wirklichkeit zu erkennen, sondern das andere: höchster Werte inne zu werden (170). Sieht man von der mindestens terminologisch peinlichen Antithese:

Wirklichkeit — Wertwelt, ab, so hat der Verfasser ja mit vollem Recht betont, daß der Glaube nicht an einem Weltbild interessiert ist, aber er scheint sich doch darüber zu täuschen, daß auch die Anschauung von einer Wertordnung ein Stück Weltanschauung ist.

Wenn für den Verfasser das neue Sein innerhalb einer Wertordnung steht, so überrascht es nicht, daß er von einer *präreligiösen Stufe* reden kann und es als die Frage der Gegenwart bezeichnet, ob wir aus der präreligiösen in eine schöpferisch religiöse Zeit gelangen werden (145). Solche präreligiöse Kraft hat z. B. die Geschlechtsliebe (157 f.). „Wenn durch die Liebe auch in dem kalten Rechner ein Empfindungsleben, auch in dem trockenen Philister ein poetisches Gefühl geweckt wird, so ist es offenbar, daß der Mensch über die Schranken seines Daseins hinausgehoben wird zum ahnenden Erfassen stärkeren und höheren Lebens als er sonst kennt — und diese Ahnung, die gewiß noch nicht religiös ist, darf doch als ein Vorstadium des wirklich von göttlichem Hauch bewegten religiösen Zustandes gelten.“ Denn im Liebeserlebnis erfaßt der Mensch „seinen Zustand als den einer glückseligen Abhängigkeit von einer Macht, die letzte kosmische Gewalt hat, von der er sich aber persönlich erfaßt weiß und der er sich dankbar fügt. Dieses Abhängigkeitsgefühl, das aus eigenem Erleben stammt, aber kosmische Weite besitzt, darf als eine Vorstufe des neuen Seins gelten, das Jesus durch das Evangelium schaffen will“ (158). Als ob im Liebeserlebnis nicht auch alle Teufel losgelassen sein könnten! Vom Blickpunkt des Verfassers aus aber ist es sachgemäß, zu sagen, daß auch in den Selbständigkeitsbestrebungen der Arbeiter ein Wertbewußtsein entwickelt wird, das präreligiöse Bedeutung hat (168).

Nach allem überrascht es, daß im Christentum nicht die bloße Berührung mit einem Göttlichen das Wesentliche des Heils sei, sondern die *inhaltliche Bestimmtheit dieses Göttlichen* (101). Man hofft, hier weiter zu kommen, besonders wenn es heißt, daß diese Bestimmtheit *in einer Geschichte gegeben sei*. Aber wie versteht der Verfasser das? Sie „ist gegeben in einer Geschichte — im weitesten Sinn des Wortes genommen, so daß nicht nur die Ereignisse der klassischen Zeit, sondern auch die Produktion von gleichgestimmten Gedanken und Legenden als Daten der Geistesgeschichte mit eingeschlossen werden“ (101). Was ist damit gesagt? Dies, daß der eigentümliche Charakter der christlichen Gotteserfahrung aus der Betrachtung der Geschichte des Christentums in der Welt ablesbar

ist; d. h. das Christentum ist als eine geschichtliche Individualität neben anderen aufgefaßt; die christliche Gotteserfahrung also als ein geschichtliches Phänomen in diesem Sinne genommen. In der Tat sollen ja zum „Wesen des Christentums“ (hier trifft der Verfasser mit Harnack zusammen!) auch „die Entfaltungen, Abwandlungen und Bereicherungen seines ursprünglichen Besitzes“ gehören, „die im Lauf seiner Geschichte irgendwie richtunggebend geworden sind“ (31 f.). Von dieser Anschauung aus wird denn auch die These, daß das Christentum nicht vom Boden der Geschichte losgerissen werden kann, nur damit bewiesen, daß sich die Geschichte Jesu nicht in Mythos auflösen läßt (13 f.)! — Aber die Frage nach der eigenartigen Bestimmtheit des Göttlichen im Christentum mußte nach den Voraussetzungen des Verfassers doch wohl eine Frage nach dem Charakter des Übergeschichtlichen sein; und „die Wahrnehmung des Übergeschichtlichen, d. h. des hinter den relativen Erscheinungen stehenden Unbedingten, vollzieht sich auf einer völlig anderen Ebene als die Erkenntnis des Geschichtlichen“ (170). Inwiefern ist also die inhaltliche Bestimmtheit des Göttlichen in der Geschichte gegeben? Hier verstehe ich den Verfasser nicht. Eben-
sowenig verstehe ich, daß die Wahrnehmung der höchsten Werte „verbreitet und fortgepflanzt werden kann auch ohne historisches Verständnis der Tatsachen“, und „daß doch die jedem Zeitalter nötige Erneuerung dieser Wahrnehmung“ nicht möglich ist „ohne Erkenntnis der Vorgänge“, die durch unbefangene geschichtliche Forschung erarbeitet wird; denn nur „das Verständnis des geschichtlichen Lebens in seiner ganzen Breite“ leiste der Wertbetrachtung den Dienst, den sie verlangen könne, wenn sich ihr der ganze Umfang des Übergeschichtlichen erschließen soll (170). Also nicht ohne Erkenntnis der Vorgänge, aber wohl auch ohne historisches Verständnis der Tatsachen, — wie ist das zu verstehen? Und inwiefern stellt erst die Verbindung gewirkter und gedeuteter Geschichte die christliche Botschaft dar (33)? Mir scheint, daß die Geschichte in ihrer eigentlichen Bedeutung als wirkliches Geschehen ausgeschaltet ist, wenn es heißt: „Immerhin war es doch ein Stück Geschichte — wenn auch ein übergeschichtlich transponiertes und sozusagen mit dem entgegengesetzten Vorzeichen versehenes —, aus dessen irrationaler Deutung, aus dessen Erhellung durch das Licht einer anderen Welt der Glaube emporwuchs“ (13). Und wie ist der Satz zu verstehen: „Denn bevor wir daran gehen dürfen, in Kraft jenes

Glaubens (des Osterglaubens) und dieses Geistes (des Pfingstgeistes) nun auch das geschichtliche Leben übergeschichtlich zu werten, in das unser eigenes Dasein verstrickt ist, müssen wir fragen: war jene Deutung richtig?“ (14). Also vor dem Glauben steht die kritische Frage: war jene Deutung richtig? eine Frage, die im Zusammenhang der Gedanken des Verfassers offenbar nur beantwortet werden kann mittels der Scheidung von Geschichte und Übergeschichte in bezug auf Jesus und die Geschichte des Christentums. Wir sollen also zuerst kritisch die Geschichtsdeutung anderer analysieren, um dann unser eigenes geschichtliches Dasein übergeschichtlich zu werten in der Kraft des Glaubens? Das wäre doch ein seltsames Unternehmen, dem eigenen Glauben auf die Füße zu helfen!

Nein! *Die Geschichte hat hier völlig ihre Bedeutung verloren.* „An die Stelle des alten Wunderglaubens ist für unser religiöses Leben das Erfassen des Irrationalen, des ‚ganz Anderen‘, des Göttlichen getreten, das uns als Möglichkeit in jedem Geschehen nahe tritt, als wirkliche Erfüllung dem einen hier, dem andern da geschenkt wird, im Anschluß an Überlieferungen oder frei von ihr, jedenfalls aber ohne daß wir Gesetz und Regel anzugeben wüßten“ (51). Was „*Offenbarung*“ heißt, müßte es doch sein, was uns Gott erschließt. Für den Verfasser aber besteht „*Offenbarung*“ darin, daß die Schöpferkraft der Religion, das ‚ganz Andersartige‘ mit jeder großen und lebendigen religiösen Zeugung in die Welt hereinbricht (22). In der Geschichte wird dann solche Offenbarung zur *Überlieferung* (23). Es ist aber doch wohl klar, daß wenn die Geschichte selbst als Offenbarung entscheidende Bedeutung hat, auch die Überlieferung sie hat; denn in ihr allein ist die Geschichte lebendig, freilich nicht in dem aus der als „*Quelle*“ gewerteten Überlieferung rekonstruierten Geschichtsbild der Wissenschaft. Den Anschluß an die Überlieferung aber hält der Verfasser, wie wir sahen, nicht für notwendig; damit aber ist in Wahrheit die Geschichte ausgeschaltet. Daß das „*Wort*“ nicht aus Buchstaben, sondern aus Gottesgeist bestehe, ist keine klärende Antithese. Denn redet man im Ernst von Offenbarung in der Geschichte, so gehören allerdings die Buchstaben dazu, und mit dem Strom des geschichtlichen Lebens (97), der doch nur der große Relationszusammenhang von lauter Bedingtheiten ist, ist uns nicht geholfen. So gerät das „*neue Sein*“ einfach in den Zusammenhang der geschichtlichen Relativitäten hinein, wie denn der Verfasser es auch unbefangen als erklärenden Faktor histo-

rischer Phänomene verwertet: „die Wirklichkeit des neuen Seins erzwang den Osterglauben“ (85).

Habe ich bisher überwiegend referierend geredet, so habe ich doch meine kritische Haltung gegenüber Dibelius zum Ausdruck gebracht. Umso mehr möchte ich betonen, daß ich nicht nur seine Fragestellung dankbar begrüße, sondern auch weithin mit ihm einig bin, wo er selbst Kritik an üblichen zeitgeschichtlich-psychologischen und moralistischen Betrachtungsweisen übt. Ich könnte mir denken, daß unsere Einmütigkeit auch im Positiven viel weiter geht, als es den Anschein hat. Ich meine aber, daß seine Begriffe schlechterdings nicht geeignet sind, das zum Ausdruck zu bringen, was ihm vielleicht vorschwebt, daß er mit ihnen vielmehr gerade in den Relativismus und Psychologismus hineingerät, aus dem er offenbar heraus will. Ich bin auch der Meinung, daß gar nicht so sehr er selbst, als vielmehr unsere verworrene theologische Lage, der Mangel an einer echten theologischen Begriffsbildung, die Verantwortung dafür trägt. Habe ich bisher Darstellung und Kritik um den Begriff des „neuen Seins“ konzentriert, so knüpfe ich das folgende an den damit korrespondierenden *Begriff der „Welt“* an.

Daß die Religion, weil sie nicht Gott ist, ein Stück Welt ist, ist vom Verfasser gleich zu Anfang deutlich gesagt (1), und ausgezeichnet ist seine Polemik gegen die übliche Apologetik, die statt des eigentlichen Sinns der Religion ein überaltertes Weltverhältnis festhalten will (24—28). Nicht ebenso deutlich ist, inwiefern die Religion ein „Gott zugewandtes Stück Welt“ sei (1), das der übrigen Welt gegenüber eine besondere Stellung einnimmt. Ursprünglich ist die Religion ja nach der Anschauung des Verfassers in jenen Offenbarungsmomenten da, in denen sie schöpferisch zeugend als fremder Geist in die Welt eintritt, vom Standpunkt der Welt aus als Monomanie sich darstellend (22). Ursprüngliche Religion ist demgemäß weltfremd und weltflüchtig. Aber das eben heißt ihre Gott zugewandte Seite, nach der andern Seite wirkt sie in die Welt, gewinnt ein Weltverhältnis und muß es gewinnen, wie die Geschichte der großen Religionen zeigt (15—25). Aus der Verbindung von ursprünglichen und nicht ursprünglichen Elementen bestehen die Weltreligionen (17). Im tiefsten Wesen hat die Religion kein Weltverhältnis (20); denn in jenem Affekt, der die Beziehung zum Überweltlichen bedeutet, kann sich kein Drittes (eben die Welt) zwischen

die Überwelt und den Menschen eindringen (21), was durch Rilkes Verse beschrieben wird:

„Du bist der zweite seiner Einsamkeit,
die ruhige Mitte seinen Monologen;
und jeder Kreis, um dich gezogen,
spannt ihm den Zirkel aus der Zeit.“

Nun ist es gewiß richtig, daß die Religion ein *Weltverhältnis* gewinnen muß, und die Begründung, die der Verfasser indirekt dafür gibt durch das Bewußtsein der Verantwortung und Verpflichtung, das ihm die Feder führt, ist überzeugender als die Ausführungen darüber, daß die Masse der Anhänger, die zuwachsenden Kinder von selbst ein solches Weltverhältnis herbeiführen, und daß der Stoß in die Tiefe und die wirkende Kraft in die Breite ein Weltverhältnis bedingen (22 f.). In solcher Begründung zeigt sich doch nur, daß die Religion von vornherein als Weltphänomen genommen ist. Denn im Ernste genommen würde ja jenes Offenbarungserlebnis (21) überhaupt kein Weltverhältnis gestatten und nicht die Möglichkeit dafür bieten, weil es überhaupt nicht traditionsbildend in den Gang der Geschichte eintreten kann, sondern an isolierte Momente gebunden ist. Wenn sich an solche Erlebnisse Kirchenbildung auf dem genannten Wege anschließt, so ist es ja gar nicht mehr die ursprüngliche Religion, die ein Weltverhältnis gewinnt; diese kann gar nicht als Subjekt der geschichtlichen Entwicklung genannt und gedacht werden, weil sie überhaupt gar nicht mehr da ist.

Ferner sieht der Verfasser ganz richtig, daß alle religiösen bzw. christlichen Institutionen „Welt“ sind: Kirche, christliche Wohltätigkeit, ja Ethik überhaupt. Es ist nur zu beklagen, daß er hier nicht radikal denkt. Sieht er denn nicht, daß das, was er ursprüngliche Religion nennt, auch ein Stück Welt ist? und mag es „Gott zugewandte Welt“ sein, es bleibt *Welt* und als solche mit dem ganzen Fluche des Weltseins, der Gottferne behaftet! Welch absurde Vorstellung, daß zwischen Gott und Mensch die Welt als Drittes treten könne bzw. nicht solle (21); als ob nicht eben *er*, der Mensch, Welt sei! Was im Neuen Testament, im Christentum „Welt“ heißt, wird ja gerade durch den Menschen konstituiert. Die affektvolle Beziehung zur Überwelt hat doch der *Mensch!* von *seinem* Affekt ist die Rede. Es ist also eine Vermenschlichung und Verweltlichung Gottes, wie der Verfasser vom Lebensgrund, vom neuen Sein usw. redet; der Lebensgrund ist in der Tat ein kosmischer, ein welt-

licher. Es ist schon bezeichnend, daß nach der Darstellung des Verfassers die „Welt“ etwas ist, was sekundär in die christliche Gemeinschaft eingedrungen ist (30. 98). Als ob das Behaftetsein von Welt in einem Sinne, wie er hier einzig zur Debatte stehen kann, sich an der „Verweltlichung“ der christlichen Literatur nachweisen ließe! Daran wird nur deutlich, daß für den Verfasser „Welt“ in Wahrheit gleich Kultur ist, und damit gerät das Ursprüngliche in die gefährliche Nähe Rousseauscher, romantischer Natürlichkeit.

In der Tat: der Verfasser ist *Romantiker*, nur daß seiner Romantik ein wenig moderne Wertphilosophie beigemischt ist. Wie das Liebeserlebnis seinen präreligiösen Charakter dadurch erhält, daß es die Abhängigkeit von einer kosmischen Macht empfinden läßt (158), so heißt Gott der „Weltgrund“, der in Jesus Person ward (90), und aller Dualismus löst sich für den Frommen in eine letzte Einheit auf, „da ihm alle Bewegtheit des geistigen Lebens auf Gott zurück- und letztlich wieder zu Gott hinweist“ (87). Deshalb ist das Symbol, zumal das künstlerische und kultische, der angemessene Ausdruck für das Unsagbare (88). Völlig romantisch wird „das Ineinander von Abhängigkeit und Freiheit, von Krisis und Neuschöpfung, das mit dem christlichen Evangelium gegeben ist“, charakterisiert als die „innere Bewegtheit“ des Menschen (172). Charakteristisch ist auch, daß der „willenhafte Trieb“ zu „einem Voldasein“ in der Jugendbewegung anerkannt wird im Gegensatz zur zweckvollen Bewußtheit eines mechanisierten und spezialisierten Daseins (3—5). Dabei hat der Verfasser nur die Antithese von Trieb und Zweck im Auge. Und wenn er auch weiß, daß die Jugendbewegung es nur zu einem geschichtlichen Ergebnis bringen kann, wenn ihre Kräfte „in die Welt zurückfluten“, wenn sie es zur Gestaltung des öffentlichen Lebens bringt, — und wenn er auch sieht, daß Dauer nur durch Verbindung mit den sich wandelnden Mächten der Geschichte zu gewinnen ist (6 f.), so fehlen hier doch die notwendigen Begriffe der Autorität und des Gehorsams, in denen allein die Möglichkeit eines geschichtlichen Lebens begriffen werden kann, und zwar deshalb, weil mit ihnen keine so allgemeinen Ziele gegeben sind wie: die Welt von der Sklaverei des Betriebes zu befreien, sondern konkrete Aufgaben. Ein rein formales Ideal wie ein jugendliches Voldasein ist Romantik. Und es wäre zu sagen, daß die Jugendbewegung so lange fruchtlos bleibt, als sie die Scheu vor konkreter Aufgabenstellung nicht überwindet. Die Erfahrung zeigt denn auch

deutlich, daß die Jugendbewegung dort eine gewisse Macht wird, wo sie für konkrete Aufgaben, seien es nationalistische, kirchlich-katholische oder proletarische, gewonnen wird. Die Welt durchdringen und erobern (9) kann man nicht mit einem formalen Ideal, sondern nur, wenn man sich für konkrete Sachen einsetzt, weil man konkrete Autoritäten kennt und nicht im Trieb, sondern im Gehorsam handelt.

Es ist konsequent gedacht, daß die Eschatologie nicht vom Weltende, sondern vom Weltziel handle (95), daß das Reich Gottes ein Zustand sei (38). Das eigentümliche Verhältnis von Geschichte und Übergeschichte in der Darstellung des Verfassers wird begreiflich; denn mit diesem Gegensatz ist es doch nicht so ernst, wenn Gott der letzte Daseinsgrund ist, und wenn man von einem Stück Geschichte (so wie der Verfasser Geschichte versteht) zu Gott vordringen kann (15). *Das Christentum ist ein Weltphänomen.* Das ist ja zweifellos richtig; nur ist es vom Verfasser nicht richtig gesagt, da für ihn das Christentum auch die direkte Beziehung zur Überwelt einschließt, so daß nun auch der Glaube, und zwar in seinem Sinn als göttliche Schöpfung, zum Weltphänomen wird und es also als eine ganz *sachgemäße* Tatsache erscheint, daß das Christentum ein Weltphänomen ist, während doch seine Botschaft ein Gericht für die Welt sein will. Für den Verfasser aber kann die religionswissenschaftliche Selbsterkenntnis als ein positiver Gewinn der modernen Entwicklung gelten: „erst als das Christentum in völliger Freiheit nach den in der Welt des geistigen Lebens geltenden Methoden untersucht und analysiert war, konnte es in dieser Welt des geistigen Lebens, die keiner kirchlichen Bindung mehr unterlag, Ansprüche erheben“ (27). Die wissenschaftliche Theologie hat durch das von ihr entworfene Geschichtsbild das Christentum indirekt gefördert, „sofern sie seine Stellung im Ganzen der geistigen Kultur neu gegründet und gefestigt hat“ (94). Das Christentum ist eben ein religiöser Typus, in den man sich einfühlen kann (97).

Gewiß hat man sich dieses alles sagen zu lassen, aber doch nur, um die Weltlichkeit alles Menschlichen einzugestehen und zu verstehen, daß die christliche Botschaft gerade diese Menschlichkeit negiert. Aber der Verfasser sieht das rechte Verhältnis von Christentum und Welt als *Synthese*, wie sie in Schleiermacher vorbildlich vollzogen ist (26). Und nach seiner Meinung hatte der Protestantismus die Aufgabe, der kirchlich nicht mehr gebundenen Kultur

den „zentralen Lebensglauben im Sinne des Christentums“ zu geben (25). Freilich das galt gegenüber der Kultur des Idealismus; es gilt nicht mehr gegenüber der Kultur der Mechanisierung und Spezialisierung. Ihr gegenüber handelt es sich gar nicht darum, „eine neue geistige Lebenswelt durch einen sie nährenden und tragenden Glauben zu einen; an die Stelle der geistigen Lebenswelt (des Idealismus) war etwas völlig anderes getreten, das solchen Zusammenhalt schon durch sein eigenes Wesen verneinte und ein Lebenszentrum in jenem Sinn überhaupt nicht haben konnte“ (26). Der Satz ist charakteristisch für den Weltbegriff des Verfassers; aber ist am christlichen Weltbegriff gemessen die Kultur des Idealismus etwa weniger „Welt“ als die Gegenwart? Da überrascht es nicht, wenn der Verfasser es als die Frage der Gegenwart bezeichnet, ob eine erneute Weltwerdung der christlichen Botschaft die innere Geschichte dieser Zeit zu lenken vermag, indem sie ihr die Mitte gibt, deren sie bedarf (171). Was es aber nun heißt, daß jeder Christ die Verantwortung trägt, wie die Motive des Evangeliums in „Welt“ umzusetzen seien (166. 172), bleibt dann ganz blaß.

Dibelius sieht ja sehr richtig, daß das einst erwartete *Reich Gottes* nicht ein Zustand politischer oder religiöser, irdischer oder transzendenter, weltlicher oder geistlicher Art ist (37), und daß der eigentliche Sinn der Reichspredigt Jesu nicht in der Erwartung kosmischer Katastrophen liegt, daß ihr eigentlicher Sinn vielmehr von weltanschaulichen Vorstellungen frei sei (39—41). Vortrefflich ist die Formulierung, daß die Reichspredigt den Menschen vor das „ungeheure Entweder-Oder stellt, das mit jüdischer Terminologie ‚Rettungsgericht‘ benannt wird“ (42). „Nun wird mit der Wirklichkeit Gottes unbedingter Ernst gemacht; heute oder morgen, so heißt es, wird Gott in diesem Leben drin stehen; was wird mit dir?“ (64). Es handelt sich um die „Gegenüberstellung von Menschenseele, Menschenleben, Menschengeschick mit der Wirklichkeit Gottes, das Messen aller menschlichen Dinge mit seinem Maß, das Gericht über die Zeit durch die Ewigkeit“ (65).

Aber die Formulierung, als gelte es Geschichtliches und Übergeschichtliches zu scheiden, verführt nun den Verfasser doch, das Reich Gottes in einem *Zustand* zu sehen, und zwar in dem, den er das neue Sein nennt; während doch, wo jener eschatologische Ernst wirklich ist, jeder menschliche Zustand als Welt unter dem Gericht oder unter dem Ernst steht. Es gibt für den Menschen keinen Zu-

stand, der „von Zeit und Welt unabhängig“ wäre, „weil gegründet in der überzeitlichen Welt, die wir Ewigkeit nennen“ (60). Denn die Ewigkeit kann doch immer nur Zukunft sein für den Menschen, der nie ein überzeitliches und übergeschichtliches Wesen ist, sondern immer in Zeit und Geschichte steht, der also gerade in einem bestimmten Sinne immer von Zeit und Welt abhängig ist, wenn er sich unter die Zukunft Gottes eben damit stellt, daß er in Zeit und Welt seine konkreten Aufgaben ergreift und dadurch immer wieder sein der Vergangenheit und dem Tode verfallendes Wesen (d. h. seinen Zustand, der als Zustand ja schon dem Vergehen, dem Tode verfallen ist) für die Zukunft frei macht. Der Mensch kann nie aus der Zeit herausspringen, sondern hat nur zu wählen, ob seine Gegenwart durch die Zukunft oder durch die Vergangenheit bestimmt sein soll.

Es wird dann auch deutlich, daß die Reichspredigt als eschatologische Botschaft keine Weltgestaltung fordern kann als die Herbeiführung eines neuen Zustandes, der als Zustand wieder „Welt“ wäre, d. h. von Vergangenheit und Tod gezeichnete Zuständlichkeit. Aber es wird ebenso verständlich, daß die Religion (um in der Terminologie von Dibelius zu reden) ein Weltverhältnis hat. Denn es handelt sich ja um konkrete, in Zeit und Welt stehende Menschen, die in Verantwortung und Entscheidung stehen und *handeln* sollen im Gehorsam gegen Gott. Da der Verfasser dies übersieht, kann er mit den *sittlichen Weisungen Jesu* nichts Rechtes anfangen. Von dem alten Irrtum der „Interimsethik“ ist er zwar frei, aber er faßt Jesu sittliche Weisungen als ein Andeuten und Ahnenlassen des „neuen Seins“ in ihm, statt als Gebote, die Autorität sind und Gehorsam fordern, nämlich den Gehorsam des konkreten in einer bestimmten Zeit und Welt stehenden Menschen. Es dünkt mich seltsam, wenn Mk. 10, 9: „Was Gott zusammenfügte, soll der Mensch nicht scheiden“ verstanden wird als „andeutende Umschreibung des idealen Ehezustandes“ (153), wobei übrigens auch übersehen ist, daß die Ehe als ein zeitlich-geschichtliches *Geschehen* gar keinen „idealen Zustand“ kennt.

Dibelius hat deshalb auch, wie schon beobachtet wurde ¹⁾, den *Begriff des Nächsten* bei Jesus wie im Neuen Testament überhaupt nicht zu seinem Recht kommen lassen können (er ist bei ihm S. 61 nur negativ charakterisiert als jeder Bestimmung und Berechnung entkleidet), und zwar einfach deshalb nicht, weil für den im „über-

1) *Rade* in der Christlichen Welt 1925, Sp. 860.

zeitlichen“ Sein befindlichen Menschen kein echter Nächster da ist, sondern höchstens beliebige Subjekte, auf die man die Kräfte des neuen Seins überströmen lassen kann. Der Nächste aber ist der, mit dem ich in meinem konkreten geschichtlichen Sein *immer schon* verbunden bin; d. h. der Begriff des Nächsten beruht auf einer Auffassung des menschlichen Seins als eines Miteinanderseins, das von vornherein meine Existenz qualifiziert, und ohne das der „Mensch“ eine Abstraktion ist. Steht der *wirkliche* Mensch in diesem Miteinandersein, so bedeutet das, daß er eine *geschichtliche* Existenz hat, und zwar eine solche mit ihren konkreten geschichtlichen Forderungen. Das bedeutet gewiß nicht, daß die *Leistung* von Gott gefordert werde, sondern das *Sein* (45); aber der Verfasser übersieht, daß es ein wirklich menschliches Sein nicht als Zustand gibt (auch nicht, wenn dieser als eine überzeitliche Haltung gedacht ist), sondern daß sich das Sein des Menschen in seinem Tun vollzieht.

Ich bin mit Dibelius darin ganz einig, daß das Evangelium kein „soziales“ Wirken mit innerweltlichen Zwecken (48), keine „Ethik“ kennt (57. 60—63. 146). Aber bei Dibelius muß das „Weltverhältnis“ doch immer als ein Abfall erscheinen, weil er nicht sieht, daß das „Unbedingte“ für den Menschen immer nur in seiner *Jeweiligkeit*, d. h. im Jetzt seiner konkreten geschichtlichen Existenz in der Zeit da ist, und weil er immer meint, nach einem überzeitlichen Sein ausschauen zu müssen (146). Der *Zeitbegriff* des Verfassers ist freilich ein anderer; denn nach S. 1 bedeutet für ihn die Zeitgebundenheit gar nicht die Gebundenheit an die eigene Zeit mit dem Entscheidungscharakter ihres Jetzt, sondern die Gebundenheit in den ganzen als Einheit verstandenen Zeitverlauf. Die zeitliche Bestimmtheit ist für ihn deshalb nicht eine Bestimmtheit *für*, sondern eine Abhängigkeit *von*, d. h. er interpretiert die Gegenwart nicht aus der Zukunft, sondern aus der Vergangenheit, was jedenfalls das Gegenteil der christlichen Eschatologie ist. Wenn nun bei dieser Interpretation der Zeit die Beziehung der Religion zum Weltgeschehen untersucht werden soll, so ergibt sich für den Verfasser in der Tat die Konsequenz, daß eine auf die eigene Stellung beschränkte Betrachtung „das Göttliche in die Enge des eigenen Kreises hinein“ ziehen würde (1), während es für die nachspürende Betrachtung des ganzen Zeitverlaufs sichtbar werden würde. Aber dabei ist von vornherein die eigene Existenz aus der Distanz gesehen und dadurch zur Vergangenheit gemacht, und die Geschichts-

betrachtung kann nun in Wahrheit nicht ein Befragen der Geschichte aus der aktuellen Gegenwart heraus werden, so sehr der Verfasser ein solches erstrebt.

Am nächsten scheint mir der Verfasser der Wahrheit in folgenden Sätzen zu kommen: „Wer unter den verschiedenartigen Zeugen christlichen Verhaltens in dem Wahn lebt, *der Vollstrecker des Evangeliums schlechthin zu sein, der übersieht, wieviel „Welt“ sich dem evangelischen Ethos beigesellen muß, um es zu einer wirklichen ethischen Regelung des Lebens zu machen, „Welt“ im Sinn der allgemeinen Faktoren wie der das Einzelleben bedingenden — eine Zeit mit ihren Verhältnissen, ein Leben mit seinen Aufgaben, der persönliche Standort in Zeit und Leben mit seinem weiten oder engen Gesichtskreis, das Heer guter und böser Geister, das wir mit den Namen „Herkunft“ und „Umwelt“ bezeichnen: Blut, Familie, Körper; Landschaft, Volk, Schicht; Bildung, Beruf, Lebensführung. Wer möchte bei solcher Kompliziertheit der Dinge den Nächsten nur mit eigenem Maße messen und auf Grund anderen Verhaltens sein Christentum bezweifeln? Die bewegende ethische Macht der christlichen Botschaft würde uns allen deutlicher und einigender zum Bewußtsein kommen, wenn wir uns gewöhnten über diese Weltbedingtheiten hinweg, ohne die keiner von uns leben kann, nach dem letzten Hintergrund des Verhaltens zu fragen, nach den Antrieben, die dem Christen aus dem ewigen Sein zuströmen, das Jesus offenbar gemacht hat; die innere Gebundenheit an diese Antriebe, nicht ihre Umsetzung in weltbedingte Ethik ist es, die über die Christlichkeit des Verhaltens entscheidet“ (163 f.).*

Hier würde ich selbst über die störende Terminologie (die Antriebe, die aus dem ewigen Sein zuströmen!) hinwegsehen können; denn gemeint ist offenbar, worauf es ankommt. Nur ist die Sachlage gar keine komplizierte, sondern eine sehr einfache. Kompliziert erscheint sie nur, wenn man schließlich doch das „christliche Ethos“ als ein Motiv neben andern ansetzt, so daß eine Verschlingung von Motiven entsteht. Aber was der Verfasser hier gesehen und gesagt hat, sollte ihn doch weiterführen und ihn gegen seine Begriffe vom neuen Sein und von der Welt skeptisch machen.

Auch die Auseinandersetzung mit dem Buddhismus (106) zeigt, wie nah der Verfasser dem Richtigen ist. Denn hier hebt er mit Recht hervor, daß sich das Christentum vom Buddhismus durch seine entschlosseneren und vollere Erfassung der *Wirklichkeit* unter-

scheide. Die Formulierungen scheinen mir wieder nicht auszureichen. Aber richtig ist, daß der Christ die Paradoxie des Lebens und das Leid nicht als etwas flieht, jenseits dessen er sich überhaupt bringen könnte, sondern daß er die Wirklichkeit anerkennt, in der er steht, und die also sein Sein bestimmt. Er wird zwar nicht aus den Spannungen der Wirklichkeit und aus ihrer Sinnwidrigkeit auf das Dasein einer anderen Welt schließen (sonst hätte er ja die Wirklichkeit gar nicht als *Wirklichkeit* ernst genommen!). Denn diese Spannung ist ja sein eigenes menschliches Dasein, jenseits dessen nur Gott steht, der dieses sinnwidrige Leben erlöst, indem er dem Sünder vergibt. Es gibt aber nichts innerhalb dieser Spannungen, was als solches göttlich genannt werden könnte; hier wirken beim Verfasser die Gedanken eines platonisierenden Dualismus (vgl. S. 87) in seinen romantischen Pantheismus hinein.

Für den Verfasser bleibt bei seiner Auffassung die Bedeutung des *Kreuzes Christi* die des *Symbols*, nämlich des Symbols für den „Zusammenstoß beider Welten“ „in urbildlicher Reinheit und Typik“ (106), wie denn für ihn der Christus-Mythos Symbol (82) oder gedeutete Geschichte (32 f.) ist. Das Kreuz drückt die Beziehung von Gott und Welt symbolhaft aus (100), d. h. in Wahrheit die Beziehung der *Begriffe* Gott und Welt, die in platonisierender Denkweise als ontische Beziehung erscheint (vgl. den Satz S. 64, daß Jesus nichts in der Zeit „will“!). D. h.: der Verfasser kann, da er die eigentliche Existenz des Menschen nicht als wirklich geschichtliche, sondern als überzeitliche sieht, auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch nur als überzeitliche sehen, d. h. als zeitlose, d. h. als ein Verhältnis von Begriffen oder Substanzen. Der Gottesgedanke des Neuen Testaments lehnt gerade diesen (griechischen) Gottesbegriff ab und kennt nur eine im geschichtlichen Geschehen als dem Handeln Gottes sich vollziehende Beziehung zwischen Gott und Mensch. Das Kreuz Christi ist ihm deshalb gerade als historisches Faktum in all seiner Zweideutigkeit Handeln Gottes, *nicht* als *gedeutete* Geschichte, also nicht als Symbol für das Verhältnis von Gott und Mensch, sondern als Tat Gottes, in der sich dies Verhältnis vollzieht. Als zeitliche Ereignisse kennt das Neue Testament Sünde und Vergebung, — bei Dibelius spielen diese Begriffe so gut wie gar keine Rolle. Er kennt (wenn auch nicht in der Intention, so doch in seiner Begrifflichkeit) nur das zu einem romantischen Pantheismus umgedeutete Christentum.

Daher nun auch die eigentümliche Entgegensetzung von *Wirklichkeit und Wert* (170). Als ob es nicht gerade auf die Erkenntnis der Wirklichkeit ankomme, in der allein Gott zu finden ist (was der Verfasser in der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus doch auch weiß)! Deshalb ist auch das Verhältnis von neuem Sein (bzw. Glauben) und *Denken* so schief bestimmt. Dibelius versteht das Denken nicht als das Bemühen, die Sachen selbst freizulegen und die eigene Existenz zu klarer Begrifflichkeit zu erheben; er versteht es nicht als Lebensakt, sondern als Beschäftigung. Denken ist für ihn eine bestimmte Art wissenschaftlicher, nämlich rationaler Reflexion, deren Objekte den Dingcharakter haben, der wahrgenommen wird im Distanz-nehmenden, d. h. von der Wirklichkeit des eigenen Seins, in der die Dinge begegnen, absehenden Denken. So kann er die Theologie nicht als die Besinnung auf die Existenz des Christen fassen, sondern als rationale Untersuchung der Objekte des Glaubens und als *Begründung* des Glaubensinhalts (86) und als Kulturwissenschaft, die das Phänomen der (christlichen) Religion in ein Verhältnis zu andern Kulturphänomenen setzt (87). Daß das kein dem Glauben angemessenes Denken ist, sieht er freilich selbst, aber er sieht nicht, daß der Fehler dieses Denkens *nicht* in seiner Inadäquatheit gegenüber der göttlichen Welt beruht, weil er nicht sieht, daß von der göttlichen Welt überhaupt nicht als von einem Etwas, einem Vorhandenen geredet werden kann und also der Mythos trotz größerer Naivität um nichts besser daran ist, als eine rationale Theologie, sofern auch er von der göttlichen Welt als von einem Etwas redet.

Die Behauptung, daß der christliche Besitz nicht in Aussagen formuliert werden dürfe (95), zeigt nur, daß dem Verfasser die Beziehung zwischen Denken (Reden) und Leben überhaupt verloren gegangen ist. Ist das Sein des Menschen ein geschichtliches, so gehört dazu, daß der Mensch im Denken sich seine Welt und seine Existenz erschließt und im Reden mit andern teilt. Dann hat ein Irrationales für ihn keinen Sinn, und ein Unsagbares ist für ihn überhaupt ein Nichts, mag es für das Tier auch das Herrlichste sein. Vielmehr wird des Menschen dringendste Aufgabe die sein, sich im Denken und Reden über seine Situation klar zu werden, und nicht eine *Kultusfrage* (144) ist die Kirchenfrage für den heutigen Protestantismus, sondern eine Frage der *Theologie*.

Zur Frage der Christologie *)

1927

I.

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

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

*) Aus: „Zwischen den Zeiten“ V, 1927, S. 41—69.

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

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

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

zur Kenntnis und Annahme der „reinen Lehre“. In dieser Theologie ist also vergessen, daß die einzig mögliche Zugangsart zur *fides quae creditur* die *fides qua creditur* ist, und daß die „reine Lehre“ nur entwickelt werden darf als eine solche, die nur dem Glauben sichtbar ist.

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

Sie stellt fest, nicht was der richtige Glaube ist, sondern *was richtig Glauben ist* (vgl. die populäre Formulierung: es kommt darauf an, daß man glaubt, nicht was man glaubt), während doch den Glaubenden nur die erste Frage interessiert. Sie sieht also das glaubende Subjekt als Gegenstand der Analyse an, versteht „Glaub-

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

Tatsächlich liegt es so: Wenn die Theologie ihren eigentlichen Gegenstand, die *fides quae creditur*, preisgegeben hat, so *kann* sie die *fides qua creditur* überhaupt nicht mehr verstehen; sie nimmt sie dann als eine menschliche Haltung, die man sehen kann, ohne ihren Gegenstand zu sehen. Sie verkennt die *Intentionalität des Glaubens*. Die *fides qua creditur* ist das, was sie ist, nur in der Beziehung zu ihrem Gegenstand, der *fides quae creditur*. Schon Platon wußte, daß der *ἔρως* nur bestimmt werden kann als *ἔρως τινός*. Der Glaube *ist* gar nicht Glaube als menschliche Haltung, als geistige

Funktion, als frommer Gemütszustand, als numinoses Gefühl u. dgl. Er ist *Glaube* nur als Glaube *an*, nämlich an seinen Gegenstand, an Gott in der Offenbarung. Wer dies übersieht, muß auch den Begriff der *Offenbarung* mißverstehen. In der alten Orthodoxie ist Offenbarung die „übernatürliche“ Lehre, durch ihren merkwürdigen Ursprung als Offenbarung qualifiziert, aber im übrigen eine Lehre, die wie anderes Wissen verwahrt und weitergegeben werden kann. Der Begriff der Offenbarung ist also um das ihm wesentliche Moment der Gegenwärtigkeit beraubt. In der neuen Theologie aber will man den Charakter der Gegenwärtigkeit haben um den Preis, daß die Offenbarung zu einem Erlebnis, einem Vorgang im frommen Subjekt wird, bei dem aber nichts mehr offenbart wird.

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

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

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

wahrtes Wissen, das jederzeit am Gegenstand ausgewiesen werden kann. Sie ist also ein gewagtes Unternehmen, aber zugleich ein gefordertes, weil der Glaube nicht außerhalb unser ist, sondern unsere Existenz bestimmt und in unserm Denken, Reden und Tun sich ausdrückt. Würden wir nicht theologisch denken, so würden wir uns einbilden, Engel zu sein statt sündige Menschen. Weil Gott uns Menschen beansprucht, uns Sündern gnädig ist, gibt es Theologie. „Darum also, weil Gott lebendige Gemeinschaft begehrt, in der sein Wort unser eigener innerer Besitz wird, darum gibts über die Wahrnehmung hinaus noch theologisches Erkennen“ (Hirsch 42).

Die Theologie steht also immer in der Versuchung, die eigentliche Zugangsmöglichkeit zu ihrem Gegenstand zu vergessen; eine beständige Erinnerung daran will die „dialektische Theologie“ sein, obwohl sie natürlich keine Garantien bieten kann. Aber wer die Dialektik vergißt, steht vor zwei Gefahren: entweder dogmatistisch zu verfahren, d. h. die Sätze von Schrift und Dogma als allgemeine Wahrheiten zu nehmen, sie in einen systematischen Zusammenhang zu bringen, oder sie möglichst denkbar zu machen ¹⁾; oder historisch zu verfahren, d. h. den Glauben in der Schrift als ein historisches Phänomen darzustellen und dabei (soweit man sich der theologischen Aufgabe bewußt bleibt) vorauszusetzen, daß *dies* die Wahrnehmung sei, die den Gegenstand des Glaubens erschließt. Diesem zweiten Fehler nun scheint mir Hirsch verfallen zu sein.

II.

Das zeigt sich zuerst in seiner Auseinandersetzung mit der „*Theologie des Paradoxes*“. Hirsch polemisiert (49 f.) gegen die Meinung, daß das „Wort“ dem natürlichen Menschen als das Paradox oder Ärgernis schlechthin gegenüberrete; daß der Glaube nur das in sich Unvermittelte, Unbegründete sei. Dabei läuft ein Mißverständnis unter. Die Paradoxie, von der allein in der Theologie mit Recht die

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

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

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

Das ist denn auch Hirschs Absicht, wenn Jesus für ihn das „Wort“ ist, das Gottes Offenbarung bedeutet, indem es Gott gegenwärtig macht. Wie ist dies Thema durchgeführt?

III.

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

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

Hirsch würde vermutlich einwenden: die Größe, die unser Herz ergreift, an der unser Glaube sich entzündet, ist doch das uns gegebene *geschichtliche Faktum Jesus Christus*, das wir nicht selbst geschaffen haben. Aber es fragt sich einfach, wie dies Faktum gesehen ist, ob wirklich, wie Hirsch will, als „Wort“. — „Der Glaube entzündet sich an dem Bilde Jesu Christi, das durch die evangelischen Berichte zu uns spricht“ (9). Aber das Bild, das Hirsch zeichnet, ist die Rekonstruktion des Historikers, der „einen wirklichen individuellen Menschen“ schildern will (73), und der es tut mit den Mitteln psychologischer Analyse; der Jesu „Persönlichkeit“ nachempfindet, der wissen will, „wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat“ (74) und „ein wenig ahnt von den Anfechtungen, die er zu

tragen hatte“ (89), der gar von Jesu Glauben zu reden weiß. Das Resultat ist der *Χριστός κατὰ σάρκα*. Das ist gute alte liberale Tradition; und so haben J. Weiß und W. Bousset es sich auch vorgestellt: „Das Bekenntnis zum Kyrios Christos ist leer, wenn wir bei ihm nicht in das bestimmte Angesicht eines Menschen sehen“ (9). So könnten schon Keim und Holtzmann geschrieben haben: „Die Berichte von seinen langen Gebetsnächten (z. B. Mark. 1, 35; 6, 46) und von seinem Kampfe mit dem Versucher, dann das die Anfechtung umschließende Geheimnis seines Leidensweges, lehren uns, daß er Gott und seinen Willen sich aneignete in persönlichem Umgange mit ihm, daß er, darin uns gleich, in einem Verhältnis des Gegenüber zu Gott gestanden hat und die Einheit mit dem Vater gefunden hat durch Hingabe seines Willens in diesem Gegenüber“ (73). Im Sinne dieses Liberalismus wird der Sohnesname interpretiert (74), als sei damit eine persönliche Verbundenheit Jesu mit dem Vater, in „inwendiger Lebensstand“ ausgedrückt. Dann kann nicht verständlich werden, inwiefern das Neue Testament vom Tode Jesu als Opfer redet (76), sondern es bleibt bei *dem* Opfergedanken, in dem schon die Spartaner bei den Thermopylen gestorben sind.

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

ihrer eigenen Existenz. Und es bleibt sich gleich, ob man dies Was im Sinne antiker Dämonologie als den Besitz einer pneumatischen Kraft auffaßt, oder nach moderner Psychologie als den Seelenzustand Jesu. Hirsch weiß doch sonst, daß Christus nicht ein vorhandenes Etwas ist wie Weltlinge (keine „dingliche Gegenwart“ wie er sagt, 48). Aber ein vorhandenes Etwas ist nicht nur eine metaphysische Substanz im Sinne der altkirchlichen Dogmatik, sondern auch ein Seelenbild, wie Hirsch es malt.

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

So gesehen begegnet uns Jesus auch nimmermehr als Du. Als forderndes Du mit einem konkret an unser Gewissen gerichteten Anspruch vermag uns überhaupt nur ein Du der heutigen konkreten Gegenwart zu begegnen. An einem „Du“ der Vergangenheit ist uns höchstens die sittliche Forderung zeitlos anschaulich, ist die Tatsache anschaulich, daß es für uns ein Gesetz gibt. Der historische Jesus aber fordert weder unmittelbar etwas von uns, noch richtet er uns wegen einer Tat, mit der wir uns gegen ihn vergangen haben.

Wird Jesus so gesehen, daß sein Bußruf uns die sittliche Forderung zum Bewußtsein bringt (mit welcher Leidenschaft auch immer!), so ist ihm jedes Du unseres heutigen Miteinanderseins überlegen. Denn so ist er faktisch nur gesehen, wie er von *andern* fordert und über *andere* gerichtet hat; und mag mir das Veranlassung werden, mich auf die mir geltende Forderung zu besinnen, — so wird Jesus weder zum Du noch zum Herrn.

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

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

und deren Weg uns nicht nur wegen seiner größeren Anschaulichkeit viel mehr sagt, sondern vor allem, weil wir mit ihnen als einem lebendigen Du verbunden waren. Solche Erfahrungen an einer Person der Vergangenheit machen wollen, scheint mir künstlich und führt zur Sentimentalität.

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

Kurz, so von Jesus reden, heißt überhaupt nicht theologisch von ihm reden. Der *Χριστός κατὰ σάρκα* wird uns vor Augen gemalt, und auch dieser nur ganz abstrakt. Denn damit nun doch die Distanz dieses Jesus von uns hervortritt, müssen alle Züge ins Absolute gesteigert werden und verlieren dadurch ihren konkreten indivi-

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

IV.

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

Aber das bisher Gesagte muß vervollständigt werden, indem ich mich zur Verteidigung wende gegen das, was Hirsch gegen mich entwickelt hat. Denn meine Kritik an seiner Darstellung bliebe rein negativ, wenn ich nun nicht auf seine Fragen positiv zu antworten

wüßte. Hirsch muß mir jetzt ja vorwerfen, daß ich in den Autoritätsglauben und damit in die Werkgerechtigkeit der Orthodoxie zurückfalle, die er so treffend kritisiert hat. Wenn ich seine Vermittlung und Begründung des Glaubens ablehne, wie kann ich selbst denn zeigen, inwiefern der Glaube durch seinen Inhalt begründet ist? So Hirschs Frage in der Besprechung meines Jesusbuchs.

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

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

Diese kann sich nur auf ihren Gegenstand richten und darf nicht abgelenkt werden auf die *fides qua creditur* beim Verkündiger. Daß dieser die *fides quae creditur* so verkündigt, wie sie für die *fides qua creditur* sichtbar ist, dafür hat er nicht durch seine Persönlichkeit, sondern durch seine theologische Bildung zu sorgen. Wir mögen uns ja wundern, aber die konkrete Situation ist doch für den Verkündiger einfach die, daß, wenn er auf die Kanzel steigt, ein gedrucktes Buch vor ihm liegt, auf Grund dessen er verkündigen soll; wie „vom Himmel gefallen“, gewiß; denn seine historisch-kritisch zu ergründende Entstehung geht ihn offenbar in diesem Momente nichts an.

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

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

rette. Weisere Leute wie P. Althaus¹⁾ und Fr. Traub²⁾ haben sogar durchschaut, daß ich mich aus meiner Skepsis zu Barth und Gogarten gerettet habe. Sie müssen mir verzeihen, daß mir ihre Weisheit komisch vorkommt. Ich habe mich in meinem kritischen Radikalismus noch nie unbehaglich gefühlt, sondern ganz behaglich. Ich habe aber vielfach den Eindruck, daß meine konservativen Kollegen im Neuen Testament sich recht unbehaglich fühlen; denn ich sehe sie immer bei Rettungsarbeiten begriffen. Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind, und daß es der *Χριστός κατὰ σάρκα* selbst ist.

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

V.

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

1) Zeitschr. f. systemat. Theologie I (1923/24) S. 765, 3.

2) Fr. Traub, Glaube und Geschichte, 1926, S. 38.

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

Die Frage ist also: ist der Glaube Tat, — liegt es dann nicht so, daß wir durch unser eigenes Tun selig werden wollen; ist der Glaube Entscheidung, — ruht dann nicht unser Heil auf unserem Entschluß? Verweist die kirchliche Tradition auf den *Hl. Geist, der diese Tat in uns wirke*, so ist die Antwort sinnlos, wenn der Geist als ein geheimes Etwas vorgestellt ist, das hinter unsern Entschlüssen operiert; das würde, wie Herrmann sagt, darauf hinauslaufen: „augustinisch zu spekulieren und pelagianisch zu leben“ (Ges. Aufs. 46). Ist aber der Geist das Wie der neuen geschichtlichen Existenz des Christen, so ist mit der Antwort das Problem zwar bezeichnet, aber nicht gelöst; wir werden dann daran erinnert, daß *ἐν Χριστῷ* unser Tun ein *ἄγασθαι πνεύματι* ¹⁾ ist, aber es wird uns damit die Tat nicht abgenommen. Es kommt aber darauf an, diese Tat verständlich zu machen.

Daher fordert Herrmann, daß die Dogmatik *die Entstehung des Glaubens* nachweise (z. B. Ges. Aufs. 116—118), freilich nicht als einen psychologisch zu interpretierenden Prozeß, sondern indem sie zeige, daß „der Glaube durch eben das, was alsdann seinen Inhalt bildet, erzeugt wird“ (ebenda 268). Da der Glaube nicht ein Innehaben von Sätzen, sondern ein Akt des geschichtlichen Lebens ist, muß er eben als solcher dargestellt werden. Das meinte Herrmann tun zu können, wenn er diesen Akt als „*Erlebnis*“ charakterisierte. Trotz vieler mißverständlicher und wohl auch sich selbst mißverstehender Wendungen meinte er damit nicht einen Seelenzustand oder Seelenvorgang als ein in uns Vorhandenes, sondern einen echten geschichtlichen Vorgang, jenes Erlebnis des Vertrauens, das in *einem* Tat und Gewirktes ist. Und er verkannte nicht den intentionalen Charakter des Erlebnisses: „Unser Vertrauen lebt immer von der Macht dessen, was Vertrauen ins uns schuf“ (die mit der

1) Vom Geiste Getriebenwerden.

Theologie verknüpfte Not 24). Es ist kein Erlebniskult von uns gefordert, wohl aber „Wahrhaftigkeit gegenüber unsern eigenen Erlebnissen“ (ebenda 22); d. h. wir sollen uns nicht auf unser Erlebnis als Seelenvorgang beziehen, sondern auf das, worauf ich im Erlebnis des Vertrauens vertraue. Gefordert ist mit dieser Wahrhaftigkeit ganz einfach die Offenheit für den Anspruch, unter dem wir jeweils stehen, das existentielle Wissen um die Unsicherheit unseres Jetzt, die geschichtliche Lebendigkeit. In diesem Sinne ist es gemeint: „Nichts in der Geschichte kann uns angehören, als das, was wir selbst erleben“ (ebenda 24).

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

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

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

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

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

Mit der Person Jesu geht es uns nämlich nicht so wie mit den andern Menschen, daß uns die sittliche Förderung, die wir durch sie erfahren, zugleich den kritischen Blick für das gibt, was an ihnen verkehrt ist, daß das Ideal, das wir in ihnen vorzufinden meinten, über sie hinauswächst. Er wird vielmehr zum Ausleger unseres Gewissens, zum Gewissen für uns, zum Richter. Aber „indem er durch die einfache Gewalt seines persönlichen Lebens den Sünder unsicher macht, gibt er ihm zugleich einen Halt durch seine Freundlichkeit“. Wie er einst den Sündern, die ihm nahten, vergab, so befreit jetzt der Rückblick auf seine Person alle Menschen von ihrem inneren Unfrieden, von aller Last ihrer Schuld. „Wenn in dem Eindruck, den Jesus auf uns macht, dies zusammenwirkt, so entsteht unser Glaube. Denn jenes Erlebnis an der Person Jesu versteht der Mensch, dem es widerfährt, ohne weiteres als die Berührung durch eine überwältigende Macht voll Liebe und Treue . . . In dem, was er an der Person Jesu erfährt, wird es dem Christen gewiß, daß ihn die Macht des Guten nicht nur richtet, sondern erlöst. So ist christlicher Glaube beschaffen. Er ist einfach das Vertrauen, das uns Jesus durch sein persönliches Leben abgewinnt, und danach die freudige Unterwerfung unter den in ihm uns erscheinenden und durch ihn auf uns wirkenden Gott“ (Ges. Aufs. 15—17).

Man sieht: es ist das Gleiche, was Hirsch auch sagt. Aber *hier wird Unmögliches behauptet*. Es wird im Grunde gesagt, daß jenes Vertrauensverhältnis, das für uns andern Menschen gegenüber im-

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

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

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

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

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

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

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

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

„Derhalben müssen wir Acht haben, daß, so wir das Evangelium nicht mit seiner eigenen Gewalt, sondern mit unsern Kräften wollen erhalten, so ist es gar verloren; denn wenn mans am besten will verteidigen, so fällt es danieder. Laßt uns der Sorge ganz abstehen; das Evangelium bedarf unsrer Hilfe gar nicht; es ist für sich selbst genugsam kräftig. Befehlet es Gott allein, daß es ist, der wirds wohl schützen und handhaben. Also tu ich ihm, wiewohl viel und große Anstöße uns entgegen sind. Aber dieses alles bekümmert mich gar nichts um des Evangelii willen, trage auch keine Sorge dafür, wie ichs wölle verteidigen. Ich und wir alle sind zu schwach dazu, solchs Wort zu verteidigen. Ich habe es dem lieben Gott befohlen, es ist je sein Wort, er ist Manns genug dazu, daß ers verfechten wird und beschützen, wenn sie noch so sehr wüteten und tobeten . . . In diesem allen ist kein besserer Rat, denn predigen das Evangelium schlecht und lauter furtan, und Gott bitten, daß er uns leite und führe“¹⁾).

Aber wie ist nun dem Einwand zu begegnen, daß in der Verkündigung ein Mythos vorgetragen wird, der gar nicht von mir selbst, von meiner Existenz, redet? Daß ich also eine Tatsache anerkennen soll, die gar nicht zur Wirklichkeit meines Lebens gehört? Daß also der Glaube zu einer zufälligen Wahl einer zufälligen Möglichkeit wird, in mein Belieben gestellt ist und also nur ein Scheingehorsam ist? daß ich einer Autorität gehorche, die erst mein Gehorsam zur Autorität macht? „Der göttliche Glaub haftet auf dem Wort, das Gott selber ist, gläubt, trauet und ehret das Wort, nicht umb daß willen, der es gesagt hat, sondern fühlet, daß so gewiß und wahr ist, daß ihn niemand davon mehr reißen kann . . . Das Wort für sich selbs ohn alles Aufsehen der Person muß dem Herzen genug tun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleich darinnen gefangen, fühlet wie wahr und recht es sei, wenn gleich alle Welt . . . ja wenn Gott selbs anders sagte“²⁾).

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

1) Luther, EA. 15, 538.

2) Luther, EA. 10, 162 f.

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

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

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

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

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

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

„Helfen können wir ihnen (den andern) nur auf eine Weise. Wir müssen durch das, was wir da (im Neuen Testament) sehen, zur Umkehr gebracht sein und ein Glück gefunden haben, das Menschen, die neben uns hergehen, erfreuen kann, ohne daß wir viel davon

reden“ (die mit der Theologie verkn. Not 27). „Der Sozialdemokrat behauptet, daß es nichts als Eigennutz in der Welt gibt. Nun so beweisen wir ihm, daß es Liebe gibt. Unser Glaube weiß, daß mit der Liebe die Macht über alle Dinge ist. Ob die Liebe unsern Gegner retten oder ihn verstocken wird, das wissen wir nicht; aber sie wirkt. Sie hat einen Bundesgenossen in seinen eigenen Gedanken“ (Ges. Aufs. 487). Natürlich beziehen wir uns in der Verkündigung des Wandels nicht auf uns selbst. Diese Verkündigung ist ja keine direkte, sondern eine indirekte, d. h. sie vollzieht sich nur in unserm Tun im strengen geschichtlichen Sinn. Wir bieten nicht unsere Persönlichkeiten aus und kramen nicht unsere Erlebnisse aus, sondern wir *handeln* in Glauben und Liebe. Wir schaffen keine Basis für das Wort Gottes und weisen nicht auf ein Etwas hin, auf Grund dessen geglaubt werden könnte. All unser Tun kann ja den andern auch nur *fragen*, und der Erfolg kann auch seine Verstockung sein. Aber wir sind uns der Verantwortung bewußt, die darin liegt, daß Glaube nicht eine *allgemeine* Möglichkeit, sondern eine *geschichtliche* Möglichkeit ist, daß Glauben also auch leichter und schwerer sein kann, und daß es in unserer Hand liegt, andern den Glauben zu erleichtern. Wir leisten in solchem Tun auch keineswegs ein besonderes Etwas, etwa Sozialpolitik oder innere Mission. Besondere Glaubens- und Liebeswerke gibt es nicht, aber all unser Tun der alltäglichen Pflichterfüllung kann dazu werden.

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

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

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

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

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

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

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

Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft *)

1928

(Den Ausführungen liegt der Vortrag beim Theologentag in Eisenach
am 19. Oktober 1927 zugrunde.)

I.

Mit der Bezeichnung „dialektische Theologie“ ist nicht ein theologisches System gemeint, das bestimmte dogmatische Sätze enthält, die für die neutestamentliche Wissenschaft relevant wären, etwa Sätze über Sünde und Gnade, über Offenbarung und Christus, die aus einem dogmatischen Prinzip abgeleitet wären. Solche Sätze würden die neutestamentliche Wissenschaft nichts angehen, sofern diese nichts weiter will, als verstehen, was das Neue Testament sagt ¹⁾.

Wollte man z. B. sagen: die dialektische Theologie hat den radikalen Gegensatz von Gott und Mensch dogmatisch behauptet

*) Aus: „Theologische Blätter“ VII, 1928, S. 57–67.

1) Den beim Theologentag am 18. Oktober vorausgehenden Vorträgen der Herren D. Dr. *Staerck* und D. Dr. *Hempel*, die über die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die alttestamentliche Wissenschaft handelten, lag das Mißverständnis zugrunde, als sei die dialektische Theologie ein dogmatisches System. Die beiden Vorträge sahen ihre Aufgabe darin, dessen Sätze am Alten Testament nachzuprüfen, von der Voraussetzung aus, daß sich das Alte Testament sachgemäß verstehen lasse ohne Rücksicht auf die dialektische Theologie. Damit verliert das Thema „dialektische Theologie und Bibelwissenschaft“ seine eigentliche Bedeutung; es hat sie nur, wenn die Behauptung der dialektischen Theologie zu Recht besteht, daß die in ihr verfolgten Motive schon in der Interpretation der Schrift selbst zur Geltung kommen. — Über jene Vorträge wird referiert in der Veröffentlichung des Theologentages „Deutsche Theologie“ (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) 1928. Der Vortrag Staercks ist vollständig erschienen in der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1927, Nr. 51.

und begründet, und dementsprechend müßten die Begriffe Gott und Mensch im Neuen Testament verstanden werden, so wäre zu erwidern, daß darüber einzig das Neue Testament selbst zu befragen ist. Vor allem aber ist zu sagen, daß der Satz: „Gott ist nicht Mensch, und der Mensch ist nicht Gott“, überhaupt gar kein theologischer Satz ist ¹⁾. Denn dieser Satz redet nicht von Gott in seinem jeweils bestimmten Verhältnis zum Einzelnen, sondern von Gott überhaupt im Unterschied von Menschen überhaupt; er redet also gar nicht von Gott, sondern vom Gottesbegriff. Theologische Sätze sind doch wohl solche, die von Gott und seiner Offenbarung, aber nicht vom Gottes- und Offenbarungsbegriff reden; also etwa Sätze wie die, daß Gott in Jesus Christus Mensch ward, daß er uns in Jesus Christus die Sünde vergibt.

Unter der „dialektischen Theologie“ ist aber auch nicht eine Methode der Forschung gemeint, die etwa die historische Methode ersetzen sollte. Mag es in der philosophischen Arbeit so etwas wie eine „dialektische Methode“ geben, — für die neutestamentliche Wissenschaft kann es nur eine Methode geben, die historische. Wohl aber könnte die Einsicht in das, was mit dialektischer Theologie gemeint ist, zu einer tieferen Einsicht in das Wesen der Geschichte führen und damit auch die Methode historischer Arbeit modifizieren, bereichern oder klären.

Denn was ist mit Dialektik gemeint? Jedenfalls eine bestimmte Weise des Redens; allgemein eine solche, die sich bewußt ist, nicht in einem einzelnen Satze eine abschließende Erkenntnis zu haben und festzuhalten. Wie sich von da aus eine Methode philosophischer Dialektik ergeben kann, sei hier nur um der Abgrenzung willen angedeutet. Die dialektische Methode innerhalb der Philosophie beruht auf dem Gedanken, daß jede ausgesprochene Wahrheit eine Teilwahrheit ist, und daß man am sichersten die ihr zugrunde liegende ganze Wahrheit findet, wenn man ihr zunächst den entgegengesetzten Satz gegenüberstellt. Denn sofern sich für diesen doch auch etwas sagen läßt, muß auch er einen Teil der Wahrheit enthalten, und es mag gelingen, durch Gegeneinanderhalten und Zusammenschluß der beiden Teilwahrheiten das ihnen zugrunde

1) Das gleiche gilt natürlich von den andern Sätzen, die Staerck als angebliche Dogmen der dialektischen Theologie ausgab und am A. T. nachprüfte: „Ewigkeit ist nicht Zeit“; „Offenbarung und Erlösung sind nicht Geschichte“.

liegende Prinzip zu erfassen¹⁾. — Reden wir von *dialektischer Theologie*, so ist damit eine Dialektik gemeint, deren Wahrheitsgedanke nicht bestimmt ist durch den Begriff der Satz Wahrheit, sondern durch den der Wirklichkeit; d. h. ein theologischer Satz ist nicht um deswillen wahr, weil er begründet wäre durch ein zeitloses Prinzip der Wahrheit, das in der Unendlichkeit liegt und jeweils die Wahrheit eines Einzelsatzes zu begründen hätte. Ein theologischer Satz ist also nicht um deswillen wahr, weil er einen zeitlos gültigen Gehalt ausspricht, sondern er ist dann wahr, wenn er die Antwort gibt auf die Frage der jeweiligen konkreten Situation, zu der er, der Satz selbst, als ausgesprochener, gehört. Seine Wahrheit ist nicht die eines zeitlos gültigen Satzes, sondern die Wahrheit des zeitlichen Redens; nicht das isolierte Gesagte, sondern das Sagen steht unter der Wahrheitsfrage²⁾.

Es mag also der Satz, daß Gott dem Sünder gnädig ist, eine Wahrheit aussprechen, und er mag evident gemacht werden durch eine Analyse des Gottesgedankens, wie etwa in der Scholastik, daß nämlich ein Gott, der nicht gnädig sei, nicht Gott sei. Es könnte ihm auch, dialektischer *Methode* gemäß, der Gegensatz gegenübergestellt werden, daß Gott dem Sünder zürnt. Dieser Satz könnte ebenso evident gemacht, und aus beiden Sätzen wiederum könnte ein vertiefter Gottesbegriff gewonnen werden, indem verstanden wird, daß Zorn und Gnade für den Sünder bei Gott zu einer Einheit zusammengehören, wie das die Scholastik versuchte. Aber das wäre offenbar wieder keine dialektische *Theologie*; denn hier würde nur vom *Gottesbegriff* geredet; und die Theologie soll doch von *Gott* reden, wenn sie auch in Begriffen redet und allen Anlaß hat, sich über ihre Begriffe klar zu sein. Der theologische Satz, daß Gott dem Sünder gnädig sei, sagt nicht im allgemeinen etwas über den Gottesgedanken aus, sondern sagt, daß der wirkliche Gott wirklichen Sündern, dir und mir, wirklich gnädig sei. Er enthält damit, wenn er wirklich verstanden ist, die doppelte Einsicht: 1. daß ich das nur

1) Vgl. auch: Zwischen den Zeiten IV (1926) S. 40 ff.

2) Ein primitives Beispiel für solche Dialektik außerhalb der Theologie. Der Satz, daß das Kind den Eltern zur Dankbarkeit verpflichtet ist, ist als zeitlos gültiger sinnlos. Sinnvoll, wahr, sprechen kann ihn nur das Kind, dagegen nicht die Eltern. Umgekehrt kann der Satz: die Eltern sind dem Kinde verpflichtet, nur von den Eltern, nicht vom Kinde gesprochen werden, das sonst ja gerade damit sein Kindschaftsverhältnis auflösen würde.

dann wissen, also auch sagen kann, wenn er *mir* wirklich gnädig ist, was ich ja nur wissen kann, wenn er es mir zeigt oder sagt, daß ich also von seiner Gnade nicht als von seinem ewigen Wesen, sondern nur als von seinem konkreten Tun oder Wort reden kann; 2. daß ich deshalb von dieser Gnade immer nur in der Beziehung auf dieses Tun oder Wort reden kann, d. h. daß dies Tun oder Wort nie etwa nur der Anlaß ist, an dem mir aufgegangen ist, daß Gott ewig gnädig ist, sodaß das Tun zu einem Faktum der Vergangenheit, das Wort zu einer zeitlosen Lehre würde, sondern daß das Tun immer aktuell, das Wort immer als Anrede wahr ist.

D. h.: der Begriff der Gnade Gottes ist ein dialektischer; besser gesagt: nicht eigentlich der Begriff der Gnade, sondern der Satz, daß Gott mir gnädig ist. Er ist ein dialektischer aber nicht in dem Sinne, daß er durch die Korrespondenz des Satzes vom Zorne Gottes über den Sünder ergänzt und bestimmt würde (obwohl auch das richtig ist), sondern mit einem Wort: als geschichtlicher. Das „Wissen“ um Gottes Gnade ist nicht das Wissen um eine zeitlose Wahrheit oder um ein Faktum der Vergangenheit, sondern das Ergreifen der Gnadentat Gottes. Das Erkennen hat nicht den Charakter des *θεωρεῖν* sondern des *ᾔδα*, d. h. es ist Anerkennung des Herrschaftsanspruchs Gottes. Das Wissen ist also nie ein, als lediglich gewußter, toter Besitz, sondern es ist wahr, wo es wirklich ist, wo Gott gnädig, d. h. mir gnädig ist und ich diese Gnade anerkenne. D. h. zugleich: die Gnade Gottes ist nie etwas an mir Vorfindliches, eine Eigenschaft, eine Qualität. Vielmehr: blicke ich auf mich, so sehe ich nie etwas anderes als Sünde; Gnade sehe ich nur, wenn ich auf Gott blicke, aber nicht wenn ich einen richtigen Gottesgedanken denke, sondern wenn ich mich vor und unter Gottes Gnadentat stelle.

II.

Warum meinen wir nun, daß das theologische Erkennen und Wissen solchen dialektischen Charakter haben müsse? Soll die Theologie nicht über Gott spekulieren, vom Gottesbegriff reden, sondern vom wirklichen Gott, so muß sie, indem sie von Gott redet, zugleich vom Menschen reden¹⁾. Sie setzt also in ihren Aussagen ein bestimmtes Verständnis vom Menschen voraus. Welches ist das sachgemäße Verständnis? denn an sich ist die Erkenntnis ja nicht neu,

1) Vgl. S. 26—37.

daß die Theologie, wenn sie von Gott redet, zugleich vom Menschen redet.

Nach der Anschauung des Idealismus wird das Sein des Menschen konstituiert durch den Logos, die Vernunft, das Ewige und Absolute ¹⁾. Eine idealistische Theologie meint deshalb von Gott und Mensch zugleich zu reden, weil sie sich in der Nachfolge der antiken und klassischen Tradition gewöhnt hat, Gott und das Absolute zusammen zu denken. In Wahrheit redet sie nur vom Menschen.

Nach romantisch-naturalistischem Verständnis wird das Sein des Menschen konstituiert durch die Seele als ein Lebenszentrum, das Kräfte ausstrahlt, Erlebnisse empfängt und gestaltet. Eine so orientierte Theologie, die das „schöpferische“ Leben und Erleben mit Gott gleichsetzt, meint zwar, von Gott und Mensch zugleich zu reden; sie redet nur vom Menschen.

Wir meinen das Dasein des Menschen richtiger zu verstehen, wenn wir es als geschichtlich bezeichnen. Und wir verstehen unter der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins dieses, daß sein Sein ein Sein-Können ist. D. h. daß das Sein des Menschen seiner Verfügung entnommen ist, jeweils in den konkreten Situationen des Lebens auf dem Spiele steht, durch Entscheidungen geht, in denen der Mensch nicht je etwas für sich wählt, sondern sich selbst als seine Möglichkeit wählt. Was das Schlagwort „dialektische Theologie“ meint, ist also kurz gesagt dies: die Einsicht in die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins, bzw. — sofern es sich in der Theologie um einen bestimmten Modus des menschlichen Seins, nämlich das Reden handelt — die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Redens von Gott. Offenbar ist die dialektische Theologie dann nicht eine Methode, sofern Methode eine jeweils aus der Eigenart des Gegenstandes gewonnene Forschungsweise ist. Vielmehr ist mit ihr der jeder Forschung vorausgehende und sie erst ermöglichende Einblick in die Eigenart des Gegenstandes gegeben, d. h. in diesem Falle in die Geschichtlichkeit des Menschen und seines Redens von Gott.

1) Ich habe nicht, wie in der Eisenacher Diskussion D. Rudolf Paulus meinte, vom *toten* Idealismus gesprochen. Ich halte ihn im Gegenteil für höchst lebendig. Mit der Erkenntnis, daß das idealistische Daseinsverständnis für die Theologie nicht sachgemäß ist, verhält es sich nämlich nicht so, wie wenn man z. B. merkt, daß man in einen falschen Zug gestiegen ist. In diesem Falle steigt man eben aus und steigt in den richtigen. Das idealistische Daseinsverständnis aber wächst ständig aus dem Dasein selbst und ist deshalb ständig nach seinem Recht zu befragen. Eben deshalb ist die Erkenntnis des Glaubens eine dialektische.

Was folgt nun für die wissenschaftliche Erforschung des Neuen Testaments? Gar nichts anderes als was für die historische Wissenschaft überhaupt folgt aus der Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen. Wir werden von dieser Einsicht aus jeweils die historische Quelle als echtes geschichtliches Phänomen interpretieren, d. h. von der Voraussetzung aus, daß in ihr jeweils eine Möglichkeit menschlicher Existenz ergriffen ist und sich ausspricht. Wir werden deshalb einen Text nur endgültig verstehen, wenn wir über die Möglichkeiten menschlicher Existenz endgültig klar sind. Da aber diese Möglichkeiten als menschliche immer zugleich Möglichkeiten unser selbst sind, also nicht in unserer Verfügung stehen, können sie nicht etwa typologisch rubriziert werden und dann die Quellenaussagen in ein Schema eingeordnet werden. Vielmehr werden sie nur in der Erfassung der eigenen Existenz verstanden. Deshalb muß die Exegese um sich selbst als um ein echtes geschichtliches Phänomen wissen, daß der Exeget jeweils selbst sein Seinkönnen realisiert, eine Möglichkeit seiner selbst in der Exegese ergreift. Wir werden also Aussagen, die jeweils ein Mensch über Gott und Mensch macht, nicht von der Voraussetzung aus interpretieren dürfen, daß wir über ein abgeschlossenes Verständnis des Menschen und seiner Möglichkeiten verfügen, sei es, daß wir dies Verständnis naiv als das dem Text eigene voraussetzen, sei es, daß wir es naiv als kritischen Maßstab an den Text anlegen.

Ein Satz z. B. wie der rabbinische, daß sich der unsichtbare Gott dem Menschen in der Stunde seines Todes zeige, ist offenbar nur dem verständlich, der weiß, was „Tod“ ist; und er setzt ein bestimmtes Verständnis des Todes voraus. Wir bringen faktisch für die Interpretation ein naives Verständnis dessen, was „Tod“ sei, mit; aber ist dies auch das gleiche wie in jenem Satze? Was verstehen wir unter „Tod“? das bloße Aufhören des Lebens? einen Naturvorgang? Vielleicht assoziieren sich Empfindungen, die jeweils ein Exeget durch Eindrücke des Sterbens gewonnen hat, in unkontrollierter Weise. Jedenfalls weiß doch offenbar, was Tod ist, nur, wer Tod erlitten hat; und der schweigt. Es mag es einer um so eher wissen, je mehr sich der Tod in seinem Leben bemerkbar gemacht hat. Je mehr er aber davon weiß, desto mehr wird er auch einen Satz verstehen wie jenen rabbinischen, welches Verständnis des Todes in ihm vorausgesetzt ist, und was dazu zu sagen ist.

Will eine so orientierte Exegese die Rede der Quellen in ihrer Ge-

schichtlichkeit verstehen, so wird ihr zunächst der Unterschied deutlicher werden zwischen Aussagen des Textes, in denen etwa nur berichtet ist über Tatsachen der Natur oder innerzeitliche, räumliche Vorgänge, und solchen Aussagen, die über das Sein des Menschen handeln. Diese können offenbar nicht wie jene grundsätzlich allgemein nachgeprüft werden an vorliegenden oder allgemein sichtbar zu machenden Tatsachen. Da der Mensch kein vorhandenes Naturding ist, sondern seine Existenz eine gelebte, geschichtliche, im Verlauf befindliche ist, können die Aussagen über sie immer nur dem jeweiligen Maß ihrer Erschlossenheit für den Redenden entsprechen, und das Verständnis des Exegeten wiederum auch nur dem jeweiligen Maß seiner Erschlossenheit für seine Existenz. Da ferner diese Erschlossenheit je immer das Verstehen *meiner* Existenz ist, hat sie nie den Charakter eines Ergebnisses der Forschung, einer Wahrheit des Wissens, die eingesehen, besessen und weitergegeben werden kann, auf der man weiterbauen kann, um zu neuen Erkenntnissen zu kommen. Sie hat immer „dialektischen“ Charakter — nicht, weil sie durch einen entgegengesetzten Satz limitiert und ergänzt würde, sondern weil sie immer aufs neue gewonnen werden muß. Ich kann z. B. nie sagen: jetzt *weiß* ich, was Paulus oder Johannes unter „Tod“ versteht, weil ich nie sagen kann: jetzt *weiß* ich, was der Tod ist! Denn ein Satz, der einmal der adaequate Ausdruck eines existentiellen Wissens um den Tod war, kann, wenn er als gewußter und besessener verwahrt wird, mir gerade ein Verständnis des Todes, meines Todes, verdecken. Ich kann, wenn ich ihn „eingesehen“ habe, meinen, ich wisse es nun, und merke, wenn der Tod drohend in mein Leben tritt, daß ich es noch lange nicht weiß.

III.

Es folgt daraus: 1. die Interpretation wird immer fragen müssen, aus welcher Auffassung von der Existenz des Menschen die jeweils zu interpretierenden Aussagen über die Existenz, über Leben und Tod, Liebe und Haß, Sünde und Gnade, Gut und Böse, Gott und Welt, entspringen; welche Auffassung von der Existenz der Begrifflichkeit solcher Aussagen zugrunde liegt. Und sie tut das auf Grund der Einsicht, daß die Existenz des Menschen eine unabgeschlossene, nie als eindeutiges Faktum vorliegende, sondern mancher Interpretation fähige ist. Sie wird angesichts eines zu verstehenden Textes

die naive Auffassung, in der sie sich selbst bewegt, und deren Begrifflichkeit in Frage stellen, und sie weiß, daß sie nur Aussicht hat, zu verstehen, wenn sie sich in der Unabgeschlossenheit des Fragens hält.

2. Diese Exegese wird die Geschichte nicht mehr unter dem Gedanken der Entwicklung verstehen. Wohl entwickelt sich die Begrifflichkeit der Rede nach den Gesetzen der Logik; wohl gibt es eine Entwicklung der Institutionen. Was sich aber nie und nirgends entwickelt, ist die Erschlossenheit der Existenz. Wohl kann sie reicher und tiefer werden; aber nicht so, daß eine jeweilige Einsicht eine Stufe wäre, auf Grund deren sich eine höhere Einsicht „entwickelte“. Vielmehr wird jede Einsicht immer nur neu gewonnen (wie jeder Akt des gegenseitigen Verstehens von Mensch zu Mensch in Vertrauen und Liebe wesenhaft neu ist); und jede Einsicht wird nur gehalten, indem sie immer die Probe des Verlorengehens, des Verfallens, besteht. Man „besitzt“ nie die Erschlossenheit; man „weiß“ nie, was der Tod, was das Glück, was die Liebe und der Haß ist, wie man „wissen“ kann, daß $2 \times 2 = 4$ ist, oder daß das Konzil von Nicäa 325 stattfand.

Es kann z. B. die Einsicht in die Existenz des Menschen auf einer „primitiven“ Stufe der Kultur und Wissenschaft echter sein als auf einer hoch entwickelten. Der in den „primitiven“ Religionen begegnende Begriff der Macht, des Mana oder Orenda, pflegt in den wissenschaftlichen Darstellungen befragt zu werden auf Grund eines bestimmten wissenschaftlichen Naturverständnisses und demgemäß als Begriff einer primitiven Wissenschaft für überwunden erklärt zu werden. Danach pflegen dann z. B. auch Aussagen des Neuen Testaments, in denen dieser Machtbegriff eine Rolle spielt, beurteilt zu werden. Es wäre aber zu fragen, welche Auffassung von der menschlichen Existenz sich im Manabegriff ausspricht. Offenbar (mit dem Vorbehalt, daß auch wir aus einer bestimmten Existenz-erfassung reden) das Verständnis des menschlichen Daseins als eines im Rätselhaften und Unheimlichen stehenden; als eines Ausgeliefertseins an die Natur und an andere Menschen. Und zugleich findet in diesem Begriff der versucherische Charakter des Daseins seinen Ausdruck, indem sich in ihm der Wille zeigt, dem zu entgehen, von dem man umfassen ist, sich zu sichern durch eine Überlistung der rätselhaften Gewalten, indem man gerade sie sich dienstbar machen will. — Vielleicht spricht sich im Managlauben eine viel richtigere

Einsicht in die Existenz des Menschen aus als etwa im Weltbild der Stoa oder der modernen Naturwissenschaft, mag dieses als wissenschaftliches höher entwickelt sein als das „primitive“ Weltbild.

Oder die Rede vom „Wort Gottes“ in den orientalischen Religionen als vom Schöpferwort, das Welt und Mensch ins Dasein ruft, und vom Orakel, das die Gegenwart und Zukunft erhellt und Weisungen für das Handeln gibt! Man versteht, was gemeint ist, offenbar nicht, wenn man von einem anthropomorphen Gottesbegriff redet, der hier vorliege, oder von einer primitiven Anschauung von der Magie des Wortes, so „richtig“ dies alles von einer bestimmten Fragestellung aus sein kann. Vielmehr kommt in jenem Begriff des „Wortes Gottes“ zum Vorschein, daß sich der Mensch von einer Macht begrenzt und abhängig weiß, die die Welt und ihn selbst seiner Verfügbarkeit entzieht, ihn in die Stelle des Geschöpfes weist, — eine Macht, die auch sein eigenes Handeln seiner Willkür entzieht und ihm vorschreibt, was er tun soll. D. h. der Mensch weiß sich von „Gott“ abhängig als von der merkwürdigen Macht, die ihn zugleich ins Dunkel und ins Licht stellt. Ins Dunkel: denn sie entzieht die Welt und ihn selbst seiner Verfügung; ins Licht: denn diese Macht ist in gewisser Weise verständlich, weil der Mensch sich selbst so verständlich ist und ihm Licht auf das fällt, was er tun soll. Deshalb nennt er diese Macht „Gottes Wort“; *Gottes Wort*, weil es das Wort der über ihm stehenden dunklen Macht ist, der er sich preisgegeben weiß; *Gottes Wort*, weil ihm diese Macht nicht schlechthin unverständlich ist, sondern ihm etwas „sagt“, — nämlich über sich selbst. — Eine „entwickeltere“ Vorstellung, etwa die der Stoa vom Logos, entspricht vielleicht einem wissenschaftlich fortgeschrittenen Weltbild; aber es ist die Frage, ob hier die Existenz des Menschen noch ebenso echt erfaßt ist, wenn er verstanden wird als Glied des gesetzmäßigen und in seiner Gesetzmäßigkeit rational verständlichen Kosmos.

3. Diese Interpretation wird auch nicht mehr von ihrer eigenen Entwicklung als einer wissenschaftlichen reden in dem Sinne, wie etwa von der Entwicklung der Naturwissenschaft geredet werden kann. Da die Interpretation selbst von der jeweiligen Erschlossenheit der eigenen Existenz abhängt, kann sich wohl jeweils ihre Begrifflichkeit entwickeln, aber nicht das Verstehen. Ein Satz wie der über den Manabegriff gesagte, daß sich in ihm das Verständnis des Daseins als vom Unheimlichen umfassen ausspreche, kann freilich

in der Wissenschaft weitergegeben werden. Er ist aber jeweils nur verstanden nach dem Maße, wie das Unheimliche des Daseins vom Interpreteten selbst verstanden ist.

Eine wissenschaftliche Entwicklung ist unendlich, und deshalb kann nur für eine dem Leben völlig entfremdete Wissenschaft die Frage verstummen, welchen Sinn eine solche Wissenschaft habe, die erst in der Unendlichkeit zu definitiven Ergebnissen kommt. Zumal für Theologie und Kirche wäre eine solche Wissenschaft unbrauchbar, die es immer nur zu relativ sicheren Ergebnissen bringt, wo doch Theologie und Kirche absolut sichere Aussagen fordern müssen. Deshalb erscheint es auch dem Laien absurd, daß die wissenschaftliche Exegese des Neuen Testaments immer noch weiter gehen müsse; warum kann man sich z. B. nicht mit Luthers Übersetzung und Verständnis der Schrift begnügen? In der Tat wäre eine Exegese des Neuen Testaments, wie überhaupt eine Geschichtswissenschaft, sinnlos geworden, die nicht in sich die Möglichkeit zu einem wirklich abschließenden Verständnis des Textes hat. Bedeutet aber das Verstehen eines Textes das Verstehen seines Verständnisses der menschlichen Existenz aus der Aufgeschlossenheit des Exegeten für seine eigene Existenz und ihre Möglichkeiten, so ist ein abschließendes Verstehen eines Textes grundsätzlich jeweils möglich. Aber freilich ist ein solches Verständnis nie ein „Ergebnis der Wissenschaft“, das besessen und weitergegeben wird. Es hat stets „dialektischen“ Charakter, d. h. der Besitz der „richtigen“ Interpretation kann gerade das echte Verständnis des Textes verschließen, weil dies nur aus der Frage des Menschen entspringt, dem es um seine eigene Existenz geht.

Die wissenschaftliche Arbeit ist freilich unendlich, weil sich unsere Begrifflichkeit unendlich entwickelt und deshalb die Aufgabe der Interpretation in jeder Generation neu gestellt ist, d. h. in neuer Begrifflichkeit geschehen muß. Mag Luthers Paulus-Exegese auf echtem Verständnis des Paulus beruhen; wir können uns bei ihr aus dem einfachen Grunde nicht begnügen, weil wir erst wieder Luther interpretieren müssen.

4. Mit alledem ist schon gesagt, daß der Sinn der Geschichtswissenschaft bzw. der Exegese nicht darin liegt, daß sie ein Stück Vergangenheit rekonstruiert und in den großen Relationszusammenhang, Geschichte (= Weltgeschichte) genannt, einordnet. Für solche Betrachtung gelten die Dokumente als „Quellen“, aus denen in

wechselseitigem Verfahren einerseits ein hinter ihnen liegendes Zeitbild rekonstruiert wird, aus dem sie andererseits selbst wiederum als zeitlich und lokal zu fixierende Phänomene zu verstehen sind. Solches Verfahren setzt ein abgeschlossenes und verfügbares Verständnis der menschlichen Existenz voraus, d. h. es setzt das jeweils naive Verständnis des Historikers ungeprüft voraus. Er *weiß* im Grunde, was all das für Sachverhalte sind, von denen die Texte reden: Gott und Welt, Leben und Tod, Sünde und Gnade usw. Er stellt nicht angesichts der Texte sein Daseinsverständnis in Frage, sondern hört die Texte gleichsam danach ab, was sie über jene Sachverhalte sagen, um sie so in die „Entwicklung“ einordnen zu können. Natürlich müssen dann alle Aussagen in einem großen Relationszusammenhang erscheinen, der zuläuft auf das dem Historiker selbstverständliche Verständnis. Die Konstatierung dieses Relationszusammenhangs (der seinerseits idealistisch, materialistisch oder sonstwie verstanden sein kann) ist aber gar nicht das Ergebnis der geschichtlichen Arbeit, sondern ihre Voraussetzung. Diese aber wird hinfällig, wenn eingesehen ist, daß mein Verständnis des Menschen immer ein vorläufiges, unabgeschlossenes, vielleicht ganz irreführendes ist. Dann gibt der Text jeweils die Möglichkeit, daß ich mir von ihm ein Verständnis meiner selbst neu erschließen lasse. Er ist nicht „Quelle“ für Gewesenes, sondern redet, indem er von meiner Existenz redet, von mir, und ich begegne ihm nicht betrachtend und konstatierend, sondern in echter Frage und Lernbereitschaft, und er kann mir zur Autorität werden ¹⁾).

IV.

Alles Gesagte schwebt noch so lange in der Luft, als nicht geklärt ist, wie überhaupt die Rückwendung zur Geschichte uns die Möglichkeiten unserer Existenz erschließen kann, wie es überhaupt zum Verstehen eines fremden, in diesem Falle vergangenen, Daseinsverständnisses kommen kann.

1) Wieweit die konkrete Arbeit des Historikers auch jene Aufgabe der Rekonstruktion umfaßt, kann hier nur angedeutet werden, wo es nur darauf ankommt, zu zeigen, daß sie nicht das *Ziel* der Arbeit ist. Sie gehört allerdings in den Bereich der Arbeit, und ihr eigentlicher Sinn besteht in der Kritik der Tradition, in der der Historiker jeweils steht, und durch die hindurch er den Blick zum Text und seiner Begrifflichkeit freilegen muß.

Handelt es sich im Texte um Aussagen über Naturdinge oder innerzeitlich-räumliche Vorgänge innerhalb der Welt, so ist die Sache relativ einfach. Die Voraussetzung der Verstehensmöglichkeit ist die, daß der Verfasser des Textes und ich in der gleichen Welt leben, in der solche Dinge und Vorgänge vorkommen, von denen die Rede ist, und in der sie grundsätzlich allgemein zugänglich sind. Ich verstehe auch dann, wenn mir die Dinge oder Vorgänge bis dahin noch unbekannt waren. Ich kann eine Belehrung über vorsintflutliche oder exotische Tiere verstehen, weil ich die Welt soweit kenne, daß ich weiß, was ein Tier ist und welche Möglichkeiten für Aussehen und Lebensweise von Tieren es gibt. Führt mir jemand ein Wesen vor, das mir von daher nicht verständlich ist, so behaupte ich, daß das kein Tier ist. Belehrung über die Haar- und Barttracht der Ägypter kann ich verstehen, weil in der Welt, in der ich lebe, dergleichen auch eine Rolle spielt. Berichte über eine Schlacht, eine Reichsgründung kann ich verstehen, weil in der Welt, in der ich lebe, auch dergleichen vorkommt und ich daran beteiligt bin.

Anders ist es, wenn es sich nicht um Dinge und Vorkommnisse innerhalb der Welt handelt, sondern um die Welt selbst, die nicht irgendwo vorkommt, sondern die ich selbst mit bin; wenn es sich um meine Existenz handelt, um Leben und Tod; wenn es nicht geht um überall Vorhandenes oder Vorkommendes, sondern um die Existenz selbst, die nie den Charakter der indifferenten Vorhandenheit hat wie innerweltliche Dinge. Welchen Charakter hat hier die Belehrung durch einen Text, wenn sie nicht der Hinweis auf ein Vorhandenes ist?

Offenbar kann ich einen solchen Text nur dann verstehen, wenn ich schon ein *Vorverständnis* von den Sachverhalten mitbringe, von denen er redet. Ich muß also z. B., um zu verstehen, was in einem Texte Tod und Leben bedeutet, schon ein Vorwissen davon haben, was der Tod und das Leben ist. Oder ich muß, um zu fragen, was im Neuen Testament Offenbarung heißt, schon vorher ein Wissen um Offenbarung haben. Jedoch gibt es, wenn es sich um die Möglichkeiten meiner Existenz handelt, nie ein abgeschlossenes, besitzbares Wissen. Welchen Charakter also hat dies Vorwissen? Ein teilweises Wissen, wie etwa in den Naturwissenschaften, kann es ja nicht sein; denn dann hätte der Teil ja den Charakter eines abgeschlossenen, besessenen Wissens.

Der Idealismus versteht dieses Vorwissen so, daß ich grundsätzlich alles weiß, was zu meiner Existenz gehört, und daß es nur des Anlasses bedarf, um solches in der Vernunft potentiell gegebene Wissen aktuell zu machen. Das historische Lernen erhält den Charakter der *ἀνάμνησις*, wobei der Text eben die Rolle des Anlasses spielt, d. h. er sagt mir nichts mehr im eigentlichen Sinne, sondern bringt mir nur zum Bewußtsein, was ich schon weiß, sofern ich vernünftig bin. Wird der Mensch aber in seiner Geschichtlichkeit verstanden, so heißt das, daß er seine Möglichkeiten nicht a priori in der Verfügung hat, sondern sie jeweils in echter Entscheidung ergreift.

Daß jeweils ein Text eine Möglichkeit meines Existenzverständnisses erschließt, liegt darin begründet, daß ich ein Vorwissen um meine Möglichkeiten habe. Ich weiß nicht eigentlich, was Tod und Leben sind; denn eigentlich könnte es nur gewußt werden, wenn das Leben an seinem Ende ist, das eben auch zu ihm gehört, wenn der Tod da ist. Aber doch haben wir ein eigentümliches Vorwissen darum, daß der Tod nicht ein bloßer Naturvorgang ist, ein einfaches Aufhören, sondern daß er die Probe unseres Lebens ist, daß er ein Unheimliches, Rätselhaftes ist, gegen das wir uns sträuben, und in dessen Schatten unser ganzes Leben steht. Wir wissen darum, wie man von Liebe und Freundschaft wissen kann, auch wenn man nicht Liebe gefunden hat, keinem Freund begegnet ist; wir wissen darum, wie auch der Blinde vom Licht und der Taube vom Ton weiß. Wir wissen darum — und wir wissen es doch erst eigentlich, wenn die Liebe geschenkt wird, wenn der Freund begegnet. Aber um es eigentlich wissen zu können, ist vorausgesetzt, daß es von vornherein eine Möglichkeit des Lebens ist, die freilich nicht idealistisch interpretiert oder auf ein Was, ein „Vermögen“ zurückgeführt werden darf, sondern die immer eine reine Möglichkeit ist, weil unser Sein ein Seinkönnen ist. Wir wissen — offen oder verdeckt — um unsere Möglichkeiten, weil es zu unserem Leben gehört, um das zu wissen, was wir sind ¹⁾.

Man kann nicht jemandem sagen, was Tod und Leben, was Sünde

1) Ich sehe hier davon ab, daß wir dies Verständnis immer schon in einer gewissen Ausgelegtheit haben, dadurch daß wir in einer Tradition stehen, die von diesen Sachverhalten spricht und Begriffe dafür ausgebildet hat. Der Begriff, den ich jeweils von Tod und Leben habe, kann das echte Verständnis gerade verdecken.

und Gnade ist, wie man ihm mitteilen kann, daß es fleischfressende Pflanzen gibt oder Fischarten, die lebendige Junge zur Welt bringen. Vielmehr: reden wir zu jemandem über Tod und Leben, Sünde und Gnade, so reden wir zu ihm von seinem eigenen Leben, zu dem dies alles gehört, so gut wie Licht und Dunkel, Liebe und Freundschaft zu ihm gehören. Nur unter dieser Voraussetzung kann er verstehen; nur unter dieser Voraussetzung können wir die Rede eines Textes verstehen. Im Text werden mir dann nicht merkwürdige vorfindliche und bis dahin unbekannte Dinge bekannt gemacht, ein Wissen über unbekanntere Vorgänge vermittelt, sondern es werden mir Möglichkeiten meiner selbst erschlossen, die ich nur verstehen kann, soweit ich für meine Möglichkeiten erschlossen bin und mich erschließen lassen will. Ich kann das Gesagte nicht einfach als Mitteilung akzeptieren¹⁾, sondern ich verstehe nur bejahend oder verneinend. Nicht etwa, daß ich zuerst verstehe und dann Stellung nehme, sondern das Verstehen vollzieht sich nur im Bejahen oder Verneinen. Denn es handelt sich ja um die Erschließung meiner eigenen Möglichkeit, die ich als die meine nur ergreifend verstehe oder ablehnend als eine Verführung meiner selbst. Verstehen ist also immer zugleich Entschluß, Entscheidung.

Dies ist doch wohl gemeint, wenn von „*pneumatischer*“ Exegese die Rede ist. Dieser abscheuliche Ausdruck ist freilich nur geeignet, ein wirkliches Verständnis des Problems zu verderben. Denn es steht ja nicht so, als spiele da ein mysteriöses Etwas, das Pneuma, eine Rolle und suggeriere mir das Textverständnis. Auch nicht, als müsse ich eine pneumatische Persönlichkeit sein, in oder an der das Pneuma als eine „religiös-sittliche“ Qualität haften²⁾. Was gemeint ist und jedenfalls nur gemeint sein kann, ist dies, daß das historische Verstehen sich nicht als eine Wissensübernahme, ein Kennenlernen von unbekanntem „Tatsachen“ vollzieht, sondern als ein Verstehen, das zugleich ein Sich-Entscheiden ist. Dabei ist weder etwas Irrationales noch etwas Unwissenschaftliches. Nur darf man den Begriff von Wissenschaft nicht von der Naturwissen-

1) Solcher Schein entsteht nur dann, wenn ich meine aus der Tradition stammenden Vorbegriffe nicht kritisch in Frage stelle, sondern nach ihnen den Text interpretiere.

2) Daß die Vorbedingung sachgemäßer Exegese das Gebet sei (H. Frick, *Wissenschaftl. und pneumat. Verständnis der Bibel*, 1927, S. 32 f.), ist so richtig und so falsch, wie daß es die Vorbedingung jeder anständigen Arbeit ist.

schaft für die Geschichte übernehmen; aber wer gebietet denn, daß das geschehen müsse? Die Art ihres Verstehens kann in einer Wissenschaft jeweils nur durch ihren Gegenstand bestimmt werden, in diesem Falle also durch die Geschichte. Es handelt sich also einfach um geschichtliches Verstehen, um Geschichtswissenschaft¹⁾.

Das gilt gegenüber dem Neuen Testament wie gegenüber geschichtlichen Dokumenten überhaupt. Jedes geschichtliche Verständnis beruht darauf, daß die Sachverhalte, die es zu interpretieren gilt, zu meinem Dasein gehören, daß mein Dasein den Charakter der Erschlossenheit hat, daß ich mehr oder weniger deutlich um meine Möglichkeiten weiß. Ich kann diesem Wissen ausweichen, kann es mir verhüllen, es vergessen; aber ich habe es. Es ist aber immer ein Vorverständnis, ein nichtwissendes Wissen. Denn das Dasein weiß nie abschließend um sich selbst, sondern immer neu und anders, weil es nie abgeschlossen ist. Wie mich jede neue Lebenssituation in Frage stellt und mir die Möglichkeit gibt, mich neu zu verstehen, so auch jeder Text. Er setzt ein nichtwissendes Wissen voraus, ein Wissen im Charakter der Frage. Ohne zu fragen, kann ich nicht hören; denn der Mensch ist nicht eine *Tabula rasa*, eine photographische Platte. Um aber fragen zu können, muß ich in gewisser Weise schon wissen.

Was bedeutet z. B. der johanneische Begriff *χαρά*? „Dies habe ich zu euch gesagt, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollendet werde“ (Joh 15, 11 vgl. 16, 22. 24; 17, 13). Verheißen ist „Freude“, aber eine Freude, die Jesu Freude ist, und die die „Welt“ nicht kennt. Was ist das für eine Freude? man kennt sie nicht, und doch hat man offenbar ein Vorverständnis von ihr, eine Frage nach ihr; sonst würde man den Satz überhaupt nicht verstehen. Ein Vergnügt- und Zufriedensein ist es offenbar nicht; denn das kennt die Welt auch. Und doch muß die Freude der Welt schon die Möglichkeit jener überweltlichen Freude in sich tragen.

1) Hoffentlich ist das Gerede von einer „pneumatischen Exegese“ bald verstummt. Entweder ist sie die sachgemäße, dann hat jeder Exeget die Pflicht, sich für einen Pneumatiker auszugeben oder die Exegese zu unterlassen. Oder sie ist ein Unsinn. Denn daß sich die Pfarrer von den „wissenschaftlichen“ Exegeten die pneumatische Exegese als ihre Domäne werden zuschieben lassen, kann ich mir auch nicht denken.

V.

Grundsätzlich ist also über die „dialektische“ Interpretation des Neuen Testaments nichts Neues zu sagen; in ihr ist einfach das geschichtliche Verstehen durchzuführen.

Muß die Interpretation von der Frage geleitet sein, wie jeweils eine Aussage des Textes aus seinem Verständnis der menschlichen Existenz zu verstehen ist, und muß diese Frage das naive Verständnis in der jeweils traditionellen Begrifflichkeit in Frage stellen, so folgt daraus die Forderung der Besinnung darauf, daß unser traditionelles Existenzverständnis durch das der neuzeitlichen Entwicklung bestimmt ist, nämlich durch Rationalismus, Klassik und Romantik, durch die moderne Naturwissenschaft und Psychologie und durch die in all diesen Mächten wirksamen Motive des griechischen Verständnis von Sein und Dasein. Es ist also die kritische Frage an unser Daseinsverständnis und seine Begrifflichkeit zu stellen, wieweit sie sachgemäß sind für die Exegese des Neuen Testaments. Daß dies in der Regel nicht geschieht, führt dazu, daß viele Aussagen des Neuen Testaments verschlossen bleiben, bzw. daß wir Aussagen, die in Wahrheit von der Existenz reden, verstehen als Aussagen, die über den Menschen als in der Welt vorkommendes Wesen, als Naturding reden. So werden mit wenigen Ausnahmen — etwa Albrecht Ritschl und Adolf Schlatter — die Begriffe der paulinischen Anthropologie aus einer ganz andern Daseinsauffassung heraus interpretiert, als aus der sie erwachsen sind.

Es wird z. B. *κόσμος* verstanden als die Welt, innerhalb deren sich der Mensch als vorkommendes Wesen befindet, als Natur-Welt, als ein *Was*, während *κόσμος* für Paulus in existentieller Bedeutung als das *Worin* gemeint ist, in dem ein faktisches Dasein als dieses lebt¹⁾, *κόσμος* also letztlich nicht als ein *Was*, sondern als ein *Wie* des menschlichen Seins zu bezeichnen ist.

Entsprechend werden *σῶμα* und *σάρξ* als ein *Was* am Menschen verstanden²⁾. Das zeigt sich besonders an der von Holsten und Lüdemann bis Holtzmann durchgehenden Art, eine „physische“

1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927, S. 65.

2) Genau genommen wird *σῶμα* in der Regel als die „Form“ der als „Stoff“ verstandenen *σάρξ* (also ganz griechisch) interpretiert. Faktisch wird dann das *σῶμα τῆς σαρκός* als der geformte Stoff, als der „materielle Leib“, verstanden, als ein *Was*, von dem der Mensch befreit werden muß, vgl. Röm. 7, 24.

und „ethische“ (oder profane und religiöse) Anthropologie des Paulus zu unterscheiden, als ob die Begriffe $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ und $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ zunächst den als Weltwesen vorfindlichen Menschen charakterisierten und in ihrer Bedeutung bei Paulus unabhängig von dem festzustellen wären, was sie ($\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ und $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$) im Verhältnis zur Sünde, zum Tod, zum göttlichen Geist, zur Auferstehung bedeuten. Die Folge ist, daß man dann die von Paulus behauptete Beziehung zwischen $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ und $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ überhaupt nicht mehr sehen kann, und die Sünde etwa in der Sinnlichkeit finden muß. Von vornherein dürfen $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ und $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ nur bestimmt werden als $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ und $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ *desjenigen* Menschen, von dem Paulus die übrigen Aussagen macht. Wer das $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ so verstehen will (wozu Paulus freilich I. Kor. 15, 38 ff. selbst verführt), daß es ein Begriff ist, der für alle Wesen zutrifft, die ein $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ haben können, präjudiziert, daß Paulus den Menschen in der Reihe der Weltwesen gesehen habe. $\Sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ als „Form“ zu verstehen ist falsch, weil der Begriff „Form“ vom $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ der $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ genommen ist und, auf den Menschen angewandt, diesen in die Reihe der vorfindlichen Weltwesen stellt, ihn also sieht, wie der Grieche den Menschen gesehen hat, Paulus aber gerade nicht. Offenbar muß der Begriff des $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ allerdings auch die Möglichkeit des griechischen Verständnisses enthalten; sonst hätten Paulus und die Griechen sich nie durch das gleiche Wort verständigen können¹⁾. Umgekehrt muß in dem, was der griechische $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -Begriff intendiert, die Möglichkeit des paulinischen Verständnisses liegen. Ein wirkliches Verständnis des paulinischen wie des griechischen Begriffs ist also nur möglich durch die Frage nach dem den Texten zugrundeliegenden Daseinsverständnis, die geleitet ist durch die grundsätzliche Besinnung auf die mögliche ontologische Bedeutung von $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ überhaupt und ihre möglichen Abwandlungen. Erst dann werden auch die Aussagen von der Auferweckung des $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ und dem $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ verständlich. In Kürze läßt sich soviel sagen: $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ bezeichnet das Sein des Menschen, sofern es seiner Verfügung entnommen ist, das geschichtliche Sein, das nach der Meinung des Paulus die beiden Möglichkeiten hat, durch Gott oder durch die

1) Wie sich Paulus denn I. Kor. 15, 38 ff. durch das griechische Verständnis leiten läßt. Aber von daher den paulinischen $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -Begriff zu interpretieren, ist methodisch falsch, weil Paulus hier apologetisch redet. Wo er $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ im eigenen Sinne gebraucht, ist deutlich, daß $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ nicht Form bedeutet; z. B. Röm. 12, 1; 8, 10. Der Sinn ist: „ihr, sofern ihr $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ seid“ (nicht: sofern ihr ein $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ habt).

Sünde bestimmt zu sein. Das Wie des durch die Sünde bestimmten $\sigma\acute{\alpha}\rho\mu\alpha$ heißt $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$, das Wie des neuen Menschen ist das $\piνε\acute{\upsilon}\mu\alpha$. Ist auch die Vorstellung von $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ und von $\piνε\acute{\upsilon}\mu\alpha$ bei Paulus durch das naive Denken bestimmt, das ein Wie zu einem Was hypostasiert, so werden doch die Aussagen des Paulus unverständlich, wenn man den Sinn von Stoff oder Stofflichkeit als den primären Sinn von $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ und $\piνε\acute{\upsilon}\mu\alpha$ ansieht.

Wie ist Röm 7, 14—25 zu verstehen? Lüdemann, der noch mit scharfen Begriffen arbeitete, las hier die Anschauung eines anthropologischen Dualismus nach griechischer Anschauung heraus. Nicht der ganze Mensch sei $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$, da er sich ja im $\nu\omicron\upsilon\zeta$ von der $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ unterscheide. Er stehe freilich unter der Herrschaft der in der $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ begründeten $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$, aber da er sich im $\nu\omicron\upsilon\zeta$ als Subjekt von der $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ unterscheiden könne, sei die Möglichkeit gegeben, daß durch das $\piνε\acute{\upsilon}\mu\alpha$ das menschliche Vermögen des $\nu\omicron\upsilon\zeta$ gekräftigt werde, so daß es sich von der $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ löst und sie überwindet. Denn wenn $\sigma\acute{\alpha}\rho\zeta$ und $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ die ganze menschliche Natur wären, wo bliebe die Möglichkeit der Erlösung? — Das ist alles in griechischen Begriffen gedacht, für die als ein Was erscheint, was für Paulus ein Wie ist. Lüdemann kann daher ein kontinuierliches Subjekt des Menschen, das im heilsgeschichtlichen Prozeß beharren muß, damit die Erlösung als jeweils meine verständlich wird, nur als ein Etwas, als eine Substanz denken; er vermag das Sein des Menschen nicht als geschichtliches zu sehen.

Ähnlich Bousset. Er sieht, daß für Paulus der $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma\ \piνε\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ „ein Wesen anderer und höherer Gattung als der gewöhnliche Mensch“ ist, was er aus dem Doppelbewußtsein des Pneumatikers, also psychologisch, erklärt. Der Supranaturalismus des Paulus sei so stark, „daß er die Einheit und Kontinuität des menschlichen Ichs ganz zu sprengen droht. Der paulinische Christ hat, wie der Ekstatiker, sein Ich verloren, nicht nur vorübergehend, sondern dauernd (!). Das Ich des Menschen ist Nichts, die Gewalten, die dieses Ich bestimmen, sei es Geist oder Fleisch, sind alles“. Demgegenüber sei nun Röm 7 eine Inkonsequenz, da hier der menschliche $\nu\omicron\upsilon\zeta$ in platonisierender Weise als ein besseres Ich des Menschen gedacht sei. Diese Betrachtungsweise aber sei eine Konzession an das natürliche Ich des Menschen bzw. an das Interesse einer zusammenhängenden Psychologie. Also auch Bousset kann den Menschen nur verstehen als eine substantielle Einheit, die bei ihm

freilich gedacht ist als die psychologisch verstandene Einheit des seelischen Geschehens; auch er versteht das Sein des Menschen nicht als ein geschichtliches.

Und zwar mißversteht er Röm 7 deshalb, weil er den *νοῦς* bzw. den *ἔσω ἄνθρωπος* griechisch interpretiert als das bessere Ich des Menschen, so daß er damit dann die Aussagen über die *σάραξ* nicht mehr vereinen kann. Er sieht also nicht, daß der Mensch bei Paulus von vornherein als unter dem Anspruch Gottes stehend gedacht ist, und daß Paulus nur *deshalb* von seinem *νοῦς* reden kann, und daß eben wegen des *νοῦς* des Menschen seine *σάραξ* erst das ist, was sie ist. D. h. aber: Paulus sieht die „Einheit des Subjekts“ darin begründet, daß an den Menschen Gottes Anspruch ergeht. Das Ich ist von vornherein nicht als isoliertes oder isolierbares Etwas gesehen, das erst einmal vorhanden ist, und an das dann auch noch ein Anspruch Gottes kommt, sondern es ist, was es ist, ein Ich, nur, sofern Gottes Anspruch ihm gegenübertritt. Die Einheit des Menschen besteht also nicht in einer Substanz, nicht im Zusammenhang eines psychologisch verständlichen seelischen Geschehens oder in der Kontinuität einer rational verständlichen Entwicklung. Sie ist vielmehr als geschichtliche gesehen, d. h. als eine solche, die dadurch gegeben ist, daß der Mensch von einem Du beansprucht ist. Sein Sein ist nicht natur- oder substanzhaft gedacht, sondern vollzieht sich in seinem Verhalten zu Gottes Anspruch, also in seinem *Handeln*, sofern dies nicht als ein in der Zeit ablaufender Prozeß (wie der Gang einer Maschine) verstanden wird, sondern als entschlossenes und verantwortliches Handeln. Eben deshalb hat er sein Sein nicht in der Verfügung, da es in jedem Jetzt auf dem Spiele steht, nämlich für Paulus: unter der Möglichkeit, von Gott oder von der Sünde bestimmt zu sein.

VI.

Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ besteht also nicht darin, daß sie dem Forscher bestimmte theologische Sätze liefert, sei es zur Kritik, sei es als Basis der Exegese. Die Einsicht in die Dialektik der Existenz des Menschen, d. h. in seine und seiner Aussagen Geschichtlichkeit, eröffnet der Forschung einen neuen Weg, indem die alte historische Methode nicht ersetzt, sondern vertieft wird.

Es ist deshalb im Grunde falsch, von der Bedeutung der dialektischen *Theologie* zu reden; dadurch wird nur das Mißverständnis veranlaßt, als handle es sich um ein theologisches System. Es muß heißen: die Bedeutung der Einsicht in die Dialektik der Existenz, in die Geschichtlichkeit des Daseins. Theologisch ist dabei zunächst gar nichts. Theologisch wird die Arbeit des Exegeten nicht durch seine Voraussetzungen und seine Methode, sondern durch ihren Gegenstand, das Neue Testament. Sein Charakter als Theologe besteht darin, daß ihn die Kirche an das Neue Testament gewiesen hat, das er erklären soll. Nicht was er machen kann kraft seiner Voraussetzungen, seiner methodischen Arbeit, seines etwaigen Pneumatikertums macht seine Arbeit zu einer theologischen. Die arbeitende Erforschung des Neuen Testaments ist genau so profan wie die Erforschung irgendeiner historischen Quelle überhaupt. Die Verantwortung für den theologischen Charakter seiner Arbeit trägt das Neue Testament selbst, dem er nur dient. Sein Hören als Forscher ist profan, heilig ist nur das Wort, das geschrieben steht.

Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*)

1928

Im Johannes-Evangelium wird 5, 21 ff. *das Amt Jesu als das eschatologische* beschrieben: ihm steht zu, lebendig zu machen und zu richten (*ζωοποιεῖν* und *κρίνειν*). Aber dabei ist nicht an das „jüngste“ Gericht, nicht an die „Parusie“ als ein dramatisches kosmisches Ereignis naher oder ferner Zeit gedacht, sondern an ein Geschehen, das sich schon jetzt vollzieht.

„Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich geschickt hat,
der hat ewiges Leben;

Und er kommt nicht in das Gericht,
sondern ist hinüberschritten aus dem Tode in das Leben“ (5, 24).

„Es kommt die Stunde und ist schon da,
da die Toten die Stimme des Gottessohnes hören werden,
und die sie hören, leben werden“ (5, 25).

„Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet,
wer nicht glaubt, ist schon gerichtet . . .

„Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt kam und die Menschen
die Finsternis mehr liebten als das Licht“ (3, 18 f.).

„Wenn einer mein Wort hält,
der wird den Tod nicht sehen in Ewigkeit“ (8, 51).

„Ich bin die Auferstehung und das Leben.
Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist,
Und jeder der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben“
(11, 25 f.).

Man pflegt zu sagen, daß in solchen Worten die alten eschatologischen Begriffe umgedeutet sind: das Leben ist schon da; der Ungläubige ist schon gerichtet. *Ist das nicht Spiritualisierung oder gar*

*) Aus: „Zwischen den Zeiten“ VI, 1928, S. 4—22.

Mystik?, ist nicht das Leben als etwas rein „Geistiges“, „Innerliches“ verstanden? Man darf dem gegenüber nicht auf die Stellen 5, 28 f.; 6, 54 verweisen, die offenbar eschatologisch im Sinn der alten dramatischen Eschatologie gemeint sind; denn diese Stellen unterliegen dem Verdacht, auf Redaktion zurückzugehen 1). Vielmehr ist zu untersuchen, wie der Begriff „Leben“ im Johannes-Evangelium verstanden ist; und ein Verständnis davon ist aus der Einsicht in den sogenannten Dualismus des Evangeliums zu gewinnen. Das Leben gehört ja zur Sphäre Gottes; der Tod zur Sphäre der Welt. Was aber heißt *Welt* im Johannes-Evangelium.

I.

Zunächst ist *Welt* (*κόσμος*) nicht im griechischen Sinn verstanden als der „Gesamtbestand von Göttern und Menschen und von den um dieser willen gewordenen Wesen“ 2). Vielmehr gehört Gott für Johannes wie für das Neue Testament überhaupt nicht zur Welt, noch ist er die Welt als Ganzes; sondern er steht der Welt gegenüber. Die Welt aber ist von ihm geschaffen durch sein „Wort“ (1, 1 ff.). Daß damit nicht die „Ursache“ der Welt als eines vorfindlichen Phänomens bezeichnet werden soll, d. h. daß damit nicht die Welt als ein Vorhandenes auf ein anderes Vorhandenes (Gott) zurückgeführt werden soll, um theoretisch verständlich zu sein, zeigt der Prolog deutlich. Es ist vielmehr so gemeint, daß die Welt als Schöpfung *qualifiziert* ist, ihren *Charakter* hat, also überhaupt nicht als bloß Vorhandenes gesehen ist. Die „Welt“, — das sind zunächst die Menschen 3). Und der Mensch steht nicht der Welt gegenüber,

1) Das ist in der Tat meine Meinung. Der Redaktor muß diese Aussagen gewiß in Einheit mit der oben zu entwickelnden Eschatologie des Evangeliums verstanden haben. Aber ich möchte auf dieses Problem nicht eingehen, das doch nur erörtert werden kann, wenn die durchgehende Grundanschauung des Evangeliums verstanden ist.

2) Chrysipp p. 527 (v. Arnim, Stoic. vet. fr. II 168): *κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ Χρῆστωπιος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων. ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.*

3) Vgl. den Wechsel von πάντα mit οἱ ἄνθρωποι, ἢ σκοτία, ὁ κόσμος 1, 3. 4. 5. 10 Und vgl. die Prädikate, die vom Kosmos ausgesagt werden: Der Kosmos „erkennt“ (bzw. erkennt nicht) (1, 10; 14, 36; 17, 23); er „liebt“ (15, 19) bzw. „hat“ (7, 7; 15, 18 f.; 17, 14); er „empfängt“ (bzw. nicht) (14, 17) und „gibt“ (14, 27); er „sieht“ (bzw. nicht) (14, 19); er „freut sich“ (16, 20); er „glaubt“ (bzw. nicht)

sondern er *ist* Welt; d. h. die Welt ist nicht ein Vorhandenes, „an sich“ Seiendes, dem sich der Mensch in theoretischer Betrachtung gegenüberstellen kann (vielmehr würde ein solches Betrachten selbst zur Welt gehören, wäre selbst „Welt“). Welt-sein bedeutet aber für den Menschen zunächst Geschöpf-sein; und daß der Mensch Welt, d. h. Geschöpf *ist*, schließt nach dem Prolog ein, daß der Mensch sich in seiner Geschöpflichkeit *verstehen kann*. Denn das „Wort“, durch das die Welt ward, ist von jeher als „Licht der Menschen“ in der Welt (1, 3—5). Dieses Wissen, das der Mensch damit um sich haben kann, ist nicht „das Licht der Vernunft und des Gewissens“ (wenigstens nicht direkt), sondern ist primär *Anerkenntnis*, da es Wissen um seine *Geschöpflichkeit* ist. Dieses Wissen hat „die Welt“ freilich abgewiesen (1, 5); sie hat auch ein Wissen und wähnt sich sehend (9, 41); sie hat, wie das Evangelium im ganzen ersten Teile zeigt, ihre *Weltanschauung, ihre Ethik, ihre Orthodoxie*. Aber mit alledem versteht sie sich selbst nicht; vielmehr verkehrt sie damit ihr eigenes Wesen: die „Welt“ wird zu dem, was die Menschen aus ihr machen. Der Mensch konstituiert sie, und sie konstituiert ihn. Sie verliert damit nicht ihren Charakter als Schöpfung; vielmehr gerade darin, daß sie Schöpfung ist, ist für sie die Möglichkeit gegeben, sich mißzuverstehen, sich gegen Gott zu setzen. Und deshalb weil sie Schöpfung ist, gewinnt ihre Blindheit, mit der sie sich selbst als Welt konstituiert, den Charakter der Empörung gegen Gott. Weit entfernt, in einer kosmologischen Theorie gegründet zu sein, erwächst der eigentümliche „Dualismus“ des Johannes gerade aus seinem Schöpfungsgedanken.

Die Zugehörigkeit des einzelnen Menschen zur Welt wird durch die Wendung ausgedrückt, daß er „aus der Welt ist“ (*ἐκ τοῦ κόσμου* 8, 23; 15, 19; 17, 14; vgl. *ἐκ τῶν κἀτω* 8, 23). „Aus der Welt“ — im Sinne des bestimmenden Ursprungs: der Mensch kommt zu allem, was er tut, von der Welt her, als einer, der selbst Welt ist. Die Welt ist die Menschheit im Sinne des „man“, das jeder ist, und das keiner ist¹⁾. Sie hat ihre Tradition (Moses), auf die sie stolz ist; sie hat ihre gesellschaftlichen Formen, nimmt Rücksicht

(17, 21) und „erkennt“ (bzw. nicht) (17, 23. 25). Überall ist deutlich: die „Welt“ sind die Menschen. So auch in den Aussagen, daß Gott die Welt liebt (3, 16), daß sie gerettet werden soll (3, 17), daß der Sohn in die Welt redet (8, 26).

1) Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit I (1927) S. 126—130 (die Analyse des Begriffes „man“).

und hat ihre Sicherheit (bes. 5, 41 ff.: Ehre von einander nehmen). Sie hat ihre Freiheit (8, 33) und ihre Ideale (12, 5: statt zu verschwenden, sollte man die Armen unterstützen). Man hält die Gesetze; man überlegt sich seine Entscheidungen; man lehnt nicht gleich alles Neue ab, sondern prüft es auf Grund des alten Besitzes (7, 52) und fragt nach der Legitimation (*μαρτυρία* 5, 31 ff.). Man glaubt an Gott, selbstverständlich! Man hat seine Sachverständigen, die das zum Ausdruck bringen, was alle meinen, nach denen man sich richtet (7, 26), die Wortführer des „gesunden Menschenverstandes“ und Vertreter von Standpunkten (die „Juden“ und „Pharisäer“, die naturgemäß vom „Volk“ — dem *ὄχλος* — nicht stark abgehoben werden). Es ist die Welt des gesunden Menschenverstandes, der verfügbaren Möglichkeiten. Sie ist charakterisiert durch ihre Frage: „Wie kann so etwas zugehen?“ (*πῶς δύναται ταῦτα γεῖναι*; 3, 9; 6, 42. 52; 7, 15). Was außerhalb ihrer Grenzen liegt, erscheint als „Originalität“ (7, 15), oder — und in der Regel — es erscheint als lächerlich, absurd oder gottlos. (Das alles beleuchtet der Evangelist sehr scharf durch die Streitgespräche des ersten Teiles, vor allem durch die sich immer wiederholenden „Mißverständnisse“.) Ja, die „Welt“ weiß nicht um ihre Grenze. Wohl konzidiert man der Welt ein oberes Stockwerk; man glaubt ja an Gott. Aber die Welt hat keine Ahnung, was das bedeutet, daß sie in ihrem Sein durch Gott begrenzt ist; sie hat keine Ahnung von Gott (5, 37 f.; 7, 28; 8, 19. 55; 15, 21; 16, 3). Die Menschen *kennen* Gott nicht; denn Gott kennen heißt nicht, sich (vielleicht richtige) Gedanken über ihn machen; sondern ihn „kennen“ heißt, ihn als wirklich erschlossenen sehen, d. h. aber, ihn als Schöpfer anerkennen und durch ihn sich bestimmen lassen. Sie wissen überhaupt vieles „Richtige“; aber alles wird in ihrem Munde falsch, zur Lüge, weil sie es nicht in seiner Begrenztheit verstehen. Mose, auf den sie sich berufen, wird sie verklagen (5, 45); denn auch innerhalb ihrer Welt müßten sie an die Grenze ihrer Möglichkeit kommen, ihrer Begrenztheit inne werden. Deshalb ist verständlich, daß sie angesichts des Ausspruchs der Offenbarung auch ihrem eigenen Gesetz, auf das sie stolz sind, untreu werden (7, 49 f.); es zeigt sich, daß ihr Gehorsam nicht echt ist.

Es ist also klar: von einem kosmologischen Dualismus kann nicht die Rede sein. Das Sein der Welt ist eben deshalb, weil es jeweilig durch diejenigen konstituiert wird, die in der Welt sind und für sie

verantwortlich sind, nicht ein Zustand, nicht ein Irgendwo-sein, das als Schicksal gesehen wäre, welches die Menschen erleiden (wie in der gnostischen Mythologie). Und die Befreiung von der Welt, die im Glauben erfahren wird, ist nicht die Lösung der Seele aus der Materie oder aus dämonischen Mächten. Aber die Welt ist auch nicht die Kultur, der sich der Einzelne gegenüberstellen könnte, von der es gelte, sich zur Ursprünglichkeit zurückzufinden. Das Sein in der Welt (bzw. „aus“ der Welt) ist als ein Wie des menschlichen Seins gedacht; das Sein des Menschen ist Welt-sein.

Dies „aus der Welt sein“ ist „von unten sein“, ist „in der Sünde sein“ (8, 21—24), weil es gottloses Sein ist. Die angebliche Freiheit der Welt ist nur ihr Sich-selbst-überlassen-sein, ist deshalb Knechtschaft unter die Sünde (8, 31—34). Freilich ist diese Qualifizierung des Welt-seins als Sünde in bestimmtem Sinne erst durch die Tatsache der Offenbarung geschaffen. „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde“ (15, 22—24; vgl. 9, 39—41). Die eigentliche Sünde ist der Unglaube (16, 7 f.). Aber freilich nicht so, daß die Sünde in einem besonderen Tun bestünde neben anderen, also etwa darin, daß die Welt Jesus totgeschlagen hat, sodaß also das Nicht-glauben ein „Werk“ wäre wie andere „Werke“. Vielmehr: angesichts der Offenbarung, die die Welt in ihrem Weltsein in Frage stellt, ist das Festhalten des Welt-seins die Sünde. Das ist die Sünde: bei dem bleiben, was man ist, und was sich nunmehr gegenüber dem Licht als Finsternis herausstellt. Es ist das Bleiben in der Finsternis (12, 46). „Jetzt haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde“ (15, 22). „Wenn ihr blind wäret, so hättet ihr keine Sünde. Nun aber sagt ihr: wir sehen! da bleibt eure Sünde“ (9, 41).

Es zeigt sich also, daß das Weltsein des Menschen immer eine ergriffene Möglichkeit seiner selbst ist; kein Naturzustand, sondern ein Verfallensein. Aus ihm gibt es zwar keine Möglichkeit des Herauskommens als menschliches Unternehmen (denn als solches wäre es ja selbst Welt). Aber die Welt kann um ihr Verfallensein wissen; zwar nicht im expliziten Sinne, aber so, daß sie es verstehen kann, wenn die Offenbarung zu ihr spricht. Das Licht scheint in die Finsternis, auch ehe das Wort Fleisch ward (1, 5); in der Möglichkeit, sich als Geschöpf zu wissen, hätte die Welt immer die Möglichkeit gehabt, das Wort aufzunehmen. Sie hat diese Möglichkeit nicht ergriffen: „Ihr habt sein Wort nicht als in euch bleibendes“.

Und das kommt angesichts der Offenbarung zutage: „Denn dem, den jener gesandt hat, dem glaubt ihr nicht“ (5, 38).

Durch das *Ereignis der Offenbarung* werden also für die Welt zwei Möglichkeiten aktuell: 1. Weltsein im neuen Sinne von Weltbleiben. Das Siegel aufdrücken dem Verfallensein; sich darauf festlegen, sich an sich selbst festhalten.

2. Nicht-Welt-sein, nicht „aus der Welt sein“ und ebendadurch in neuem Sinne „aus“ der Welt sein, nämlich heraus aus ihr; nicht mehr zu ihr gehören (15, 19; 17, 6. 16). Das gilt von den „Seinen“, den „Freunden“, die aus der Welt erwählt sind (15, 16); die nicht mehr „Welt“ sind (14, 19. 22; 15, 19; 16, 20). Für sie hat die Welt in gewissem Sinne ein Ende; der Herr dieser Welt ist gerichtet (12, 31; 16, 11).

Mit dem Kommen des Offenbarers ist also die Krisis erfolgt. Die *κρίσις* ist in gewissem Sinne *Scheidung*; d. h. sie beruht nicht in einem als Krisis besonderen Vorgang (außer der Offenbarung geht nichts vor sich), sondern sie deckt nur auf, was war; sie macht die beiden Möglichkeiten, die das Weltsein immer hatte, in neuem Sinne aktuell und qualifiziert dadurch das Festhalten an der Welt als Sünde. Der Sohn richtet nicht, sondern die Welt richtet gleichsam sich selbst (3, 17—21; 12, 46—48). Das Wort, das Jesus spricht, richtet (12, 48); denn in der Weise, dieses Wort zu hören, scheiden sich die beiden Möglichkeiten. Die Krisis vollzieht sich in der Art der Reaktion auf die Offenbarung. Die Stunde kommt und ist schon da: eben, indem sie verkündigt wird.

Mit solcher *Scheidung* ist die *Krisis* aber auch das *Gericht*; denn in ihr wird ja die Sünde aktuell. Die *Krisis* wird deshalb zum *Gericht* im Sinne der Verurteilung durch den Zorn Gottes (3, 36). Die beiden Möglichkeiten sind also als ergriffene Tod und Leben.

II.

Sich auf sein Verfallensein festlegen, heißt sein eigenes Möglichsein preisgeben. Die Auffassung der Welt ist die, daß der Mensch jeweils Möglichkeiten hat. Sie vergißt, daß der Mensch jeweils selbst Möglichkeit ist, daß sein Sein ein Seinkönnen ist, daß der Mensch jeweils zur Entscheidung aufgerufen ist und auf dem Spiel steht. Die Welt weist solche Entscheidung ab; sie hat sich damit schon entschieden und damit ihr Sein als Seinkönnen abgeschnitten. Da

mit hat sie ihre Zukunft abgeschnitten; denn sein können ist Zukunft haben. Deshalb ist die Welt immer schon vergangen; alles was sie hat, ist unecht, ist Lüge, ist immer schon vergangen, weil es immer beim Alten bleibt und nie in eine Zukunft hineinführt. Die Welt ist im Tode.

Dies *Sich-festhalten der Welt* wird z. B. illustriert in den beiden Abschnitten 5, 31—40 und 5, 41—44, deren Themata die Legitimation (das Zeugnis, die μαρτυρία) und die Ehre sind ¹⁾. Die Verweigerung des Glaubens drückt sich in der Forderung einer Legitimation für das Wort aus; d. h. die Fordernden sind solche, die von ihrer Basis aus das Wort kritisieren und verlangen, daß es sich vor ihnen legitimiert. Sie halten sich fest, halten sich an der Welt fest. Dem korrespondiert, daß sie die „Ehre voneinander“ schätzen; d. h. sie offenbaren durch ihr Verlangen nach einer Legitimation, wodurch sie ihre Sicherheit gewinnen: durch die „Ehre voneinander“. Deshalb lehnen sie die Sicherheit, die Gott gibt, ab. Dem entspricht es, daß sie anderwärts verstehen zu „richten“, abzulehnen (7, 24; 8, 15). Denn nur durch dies Ablehnen vermögen sie sich selbst zu behaupten.

Gott wählen aber heißt, die Welt, die eigene Sicherheit fahren lassen. Und das ist nichts Verlockendes, sondern diese Zumutung ist ein „hartes Wort“, ein Argernis, das abschreckt, weil es das Ende des Menschen ist (6, 60 f.). Aber eben dies ist das Leben; sich selbst als Möglichkeit zurückzugewinnen, wieder sein im Sein-können, wieder Zukunft haben.

Was heißt also *Leben*? Schon das bisher Gesagte zeigte: das Leben ist *nicht Innerlichkeit, auch nicht die Innerlichkeit der Mystik*. Wie der Tod das Ergreifen einer Möglichkeit des Menschen selbst ist, so auch das Leben. Es ist nicht die Versetzung in eine transzendente Sphäre, das Emporgehobensein der „Seele“ in ein göttliches Wesen. In der Sprache des Evangeliums erscheinen wohl einige bekannte mystische Formeln und Wendungen wie ein eigentümlicher Gebrauch des Wortes „erkennen“ oder die Variation der sogenannten Immanenzformel der Mystik: „Ich in dir und du in mir.“ Davon wird noch die Rede sein. Zunächst ist deutlich, daß alle mystischen

1) Die beiden Stücke sind durch die Redaktion erweitert, indem V. 33—36 a die Beziehung auf den Täufer Johannes eingefügt ist und im letzten Satz von V. 39 („und jene sind es“ usw.) wie in V. 45—47 die Beziehung auf die Schriften hinzugefügt ist. Es gilt hier auch das S. 135 Anm. 1 Gesagte.

Gottesprädikationen („der Ungewordene“, „der Eigenschaftslose“ u. dgl.) fehlen. Es fehlt der anthropologische Dualismus von Leib und Seele, der für die hellenistische Mystik so bezeichnend ist. Es fehlen die Reflexionen auf das Seelenschicksal, auf die Seelenleitung. Es fehlt jeder Zug von Erlebnisfrömmigkeit.

Das Leben ist auch nicht eine ideelle, dem Menschen als „geistigem“ Wesen zugehörige und verfügbare Größe. Idealismus und Humanismus liegen ferne. Nur wen der Vater zieht, der kann zum Sohne kommen (6, 37. 44); nur wem es vom Vater gegeben ist (6, 65); nur wer aus der Wahrheit ist (8, 47; 18, 37). Die Seinen haben nicht ihn erwählt, sondern er hat sie erwählt (15, 16). Kein Mensch hat als solcher Qualitäten, die ihn vor Gott ausweisen, und auf die er sich nur zu besinnen brauchte. Alles menschliche Denken muß scheitern vor der Offenbarung, die allen gesunden Menschenverstand vor den Kopf stößt (vgl. die Mißverständnisse). Man muß wiedergeboren werden (3, 1 ff.). Ja, auch die „Seinen“ verstehen die Offenbarung nicht im Sinne menschlichen Verstehens, sondern haben sie nur zu glauben.

Das Leben ist also für den Menschen in keinem Sinne und nie verfügbar; es ist kein weltliches Phänomen, sondern ist nur Gott und seinem Offenbarer zu eigen.

„Denn wie der Vater Leben hat in ihm selbst,

so gab er auch dem Sohn, Leben zu haben in ihm selbst“ (5, 26). Freilich, wer glaubt, hat das Leben (5, 24. 40; 6, 57; 8, 12; 11, 25 f. u. a.); er hat es sogar in sich (6, 53). Aber sein Sein ist nie ein Sein von ihm selbst her (*ἀφ' εαυτοῦ* 15, 4; vgl. V. 5: „Ohne mich könnt ihr nichts tun“). Das Leben bleibt ein *gegebenes*, d. h. ein nur im Glauben als dem jeweiligen Hören ergriffenes.

Das Hören aber ist nicht das Verstehen eines Sinngehalts. Es erschließt sich nicht ein zeitloser Gehalt im Worte, den man einsehen, besitzen und auch weitergeben kann. Neugierige Kenntnisaufnahme wird abgewiesen. Jesus läßt sich nicht befragen „betreffs seiner Lehre“, sondern was er zu sagen hat, ist nur in der Predigt vernehmbar (18, 19 f.). Auch die Seinen „verstehen“ ihn nicht, wie wir schon sagten. Sie erhalten in den Abschiedsreden nicht etwa esoterische Erkenntnisse. Jesus bringt nicht Gnosis als Mitteilung von etwas; und man geht ihn nicht *um* Gnosis an wie einen Lehrer oder Hierophanten, sondern kommt zu ihm, und er wird nicht hinterher entbehrlich, wenn man „weiß“, was er gelehrt hat. Daß

Gott nicht außerhalb der Offenbarung zu sehen ist, bedeutet nicht, daß er nur durch geheimnisvolle Belehrung aus einer supranaturalen Quelle zu erkennen sei, und daß er dann, wenn man diese Belehrung akzeptiert hat, gekannt ist. Es bedeutet vielmehr, daß Gott immer nur durch seine Offenbarung, seinen Offenbarer zugänglich ist. Es gibt keinen „abgekürzten Weg“¹⁾.

In der Tat; das wird behauptet: außerhalb der Offenbarung ist Gott nicht und nie da. Niemand hat Gott je gesehen als der Sohn, und dieser hat Kunde gebracht (1, 18). Die prätendierte Gotteserkenntnis der Welt ist gar keine; denn sie müßte sich daran ausweisen, daß die Prätendierenden dem Offenbarer glauben (5, 38; 7, 28 f.; 8, 19. 54 f.). Sie aber unterwerfen das Reden von Gott der Wissenschaft, dem schriftgelehrten Studium (5, 39; 7, 52). Wie man den Vater nur durch den Sohn hat, so sieht aber auch, wer den Sohn sieht, wirklich den Vater (14, 8—10). Das ist es, was unermüdlich die Formeln betonen, die von der Einheit von Vater und Sohn reden; jede Mystik liegt ihnen fern (10, 14 f. 30. 38; 17, 10 f. 21). Denn der Erweis dieser Einheit sind ja seine Worte und Werke (10, 38; 14, 10 f.).

Es wird also kein Gottesbegriff als eine allgemeine Wahrheit gelehrt, sondern der *Glaube* ist erst dadurch eine Möglichkeit für die Menschen geworden, daß Gott seinen Sohn gesandt hat. Vorher kann vom Glauben gar nicht die Rede sein. Das Wort des Sohnes besteht ja auch nicht in allgemeinen Wahrheiten, die zu „verstehen“ wären, sondern in dem ungläublichen Offenbarungswort, daß er gesandt ist. Es gibt zu diesem auch nicht einen Weg vermittelnder Einsicht.

„Meine Lehre stammt nicht von mir, sondern von dem, der mich geschickt hat. Wenn jemand dessen Willen tun will, dann wird er Erkenntnis über meine Lehre gewinnen, ob sie aus Gott stammt, oder ob ich von mir selbst her rede“ (7, 16 f.).

Der Sinn ist nicht der, daß man erst einmal mit der „Ethik“ als mit etwas allgemein Einsichtigem anfangen soll, um dann von selbst zur „Dogmatik“ zu kommen. Vielmehr ist der einzige Weg der Tat der Gehorsam des Glaubens. Eine Legitimation für das Wort, die neben dem Wort stünde, gibt es nicht; es selbst ist seine Legitimation²⁾.

1) Vgl. Kierkegaard, Einübung im Christentum²⁾, Jena, Diederichs, 1924, S. 178 ff.

2) Manche Stellen des Evangeliums klingen so, als seien die *Wunder* eine

III.

Vollzieht sich also *die Krisis in der Gegenwart*, nämlich jeweils in der Stellungnahme zur Sendung des Sohnes, in der Antwort auf das Wort, so vollzieht sie sich *nicht in einer beliebigen Gegenwart* als die Stellungnahme zum Gottesgedanken, zu einer Erlöseridee, zu ewigen Normen und Ordnungen, zu einem „Sinngelalt“ des Wortes“, zu Gedanken, die die Welt oder den „Sinn des Lebens“ „deuten“ oder dergleichen. Sie vollzieht sich vielmehr *in einer bestimmten Gegenwart, einem bestimmten Jetzt*, als die Stellungnahme zu einem *geschichtlichen Faktum*.

„Das aber ist die Krisis, daß das Licht *gekomen ist* in die Welt“ (3, 19). Wohl vollzieht sich die Krisis in der Gegenwart, wohl gibt der Glaube schon jetzt das Leben, aber nicht in einem beliebigen, sondern in dem durch die Verkündigung jenes Faktums qualifizierten Jetzt. Sie ist streng bezogen nicht auf etwas Allgemeines, sondern auf etwas Spezielles, auf das Gekommensein Jesu.

Dann ist es also falsch, von Spiritualisierung und Verinnerlichung der Eschatologie zu reden. Das als Faktum in der Zeit die ganze Welt umgestaltende (weil kritische) Ereignis ist die Sendung Jesu. Das Gericht ist Ereignis in der Welt und ihrer Geschichte, kein Seelenvorgang.

Der Begriff des Glaubens ist also eschatologisch bestimmt; d. h. Glaube bedeutet nicht eine menschliche Haltung, die zeitlos und beliebig wäre, die der Mensch immer haben könnte, etwa wenn er sich in sich selbst zurückzieht. Der Glaube eröffnet keine Wesensbeziehung zum ewigen Gott. Denn der *ewige* Gott steht gar nicht im Kreis der Sehenmöglichkeiten, sondern nur der fleischgewordene, dessen Wort man in der Zeit hört, von dessen Wort man in der Zeit je in einem *Jetzt* getroffen wird. *Es gibt ein Zuspät!* Dann wird man ihn suchen und nicht finden (7, 34; 8, 31). — Wie 7, 17 f. im Gegensatz zur „natürlichen“ Gotteserkenntnis den echten Gottesgedanken streng auf den Offenbarungsgedanken bezieht (die Einheit von Vater und Sohn!), sodaß, wer den Offenbarer nicht anerkennt, Gott nicht kennt — so behauptet 7, 33 f. streng die Ein-

Legitimation. Die Frage der Wunder im Johannes ist kompliziert. Hier genügt der Hinweis, daß der Zusammenhang mit wachsender Deutlichkeit zeigt: die Wunder sind *zweideutige* Zeichen. Ein Wunder bringt schließlich Jesus ans Kreuz (11, 45 ff.); also eine eigentümliche Legitimation!

maligkeit und Kontingenz der Offenbarung auch in dem Sinne, daß sie nicht in einem beliebigen Jetzt zur Verfügung steht, so daß man sie etwa, seitdem Jesus einmal da war, allezeit beliebig haben könnte. Sie findet nur da statt, wo das Wort einen trifft. Nur im Angesprochensein ist die Möglichkeit offen; nicht vorher und nicht nachher.

Dem Jetzt des Gekommenseins des Offenbarers korrespondiert also genau das Jetzt der Wortverkündigung als eines jeweils geschichtlichen Faktums, das Jetzt der Gelegenheit: *der Augenblick*. D. h. Jesus ist nicht, seit dem „das Wort ward Fleisch“, der Offenbarer in seinen „weltgeschichtlichen Wirkungen“, unter denen jeder selbstverständlich steht, und die beliebig für Urteil und Stellungnahme zur Verfügung stehen, sondern in der Predigt des Wortes als einem jeweils konkreten Geschehen.

Dies jeweilige Jetzt des Angesprochenseins, dieser Augenblick, ist das eschatologische Jetzt, weil in ihm die Entscheidung zwischen Tod und Leben fällt. Es ist die Stunde, die kommt und im Angesprochensein da ist. Aber es ist dies eschatologische Jetzt nur in strenger Beziehung auf das „das Wort ward Fleisch“; denn das Wort, das anspricht und gehört wird, ist eben das Wort, das jenes Faktum verkündigt. Seit diesem Faktum besteht die Möglichkeit dieses Wortes, so daß dieses Faktum die ganze Geschichte in zwei Hälften, in zwei Äonen teilt.

Es ist also nicht so, daß die von anderen als in die Zeit fallendes Ereignis erwartete Parusie von Johannes gezeugnet würde und gar zu einem Seelenvorgang, einem Erlebnis umgedeutet würde. Vielmehr Johannes öffnet dem Leser die Augen: die Parusie ist schon gewesen! Jene naive Teilung in eine erste und zweite Parusie, die wir anderswo finden, wird verworfen ¹⁾. Stünde das eigentliche Kommen noch aus, so wäre Jesu faktisches Kommen mißverstanden. Verstanden ist es nur, wo gesehen wird, daß eben dieses Kommen die Wende der Äonen ist. Mag nun noch kommen, was da will, an kosmischen Katastrophen, — das kann nie etwas anderes sein, als was alle Tage in der Welt passiert. Mag nun noch etwas kommen wie eine Auferstehung aus den Gräbern (5, 28 f.); vgl. S. 135, A. 1), — das kann nichts anderes mehr sein, als wie man jeden Morgen vom

1) Vgl. die Auffassung vom „Tage“ Jesu 8, 56 und auch die Polemik gegen eine naive kosmologische Eschatologie, die nach dem „Kommen“ des Menschensohnes sich diesen als dauernd vorfindlich vorstellt 12, 34–36.

Schlaf erwacht. Das Entscheidende ist geschehen. Die Stunde ist da, da die Toten die Stimme des Gottessohnes hören; und wer sie hört, der ist vom Tode zum Leben hinübergeschritten (5, 24 f.). Wer nicht glaubt, der ist gerichtet (3, 18 f.). Gerichtet ist der Herr dieser Welt (16, 11). Das heißt dann aber: die Welt ist nicht mehr wie zuvor; sie ist nicht mehr so zu sehen wie einst zwischen der Schöpfung und der Fleischwerdung des Wortes. Es hat nun keinen Sinn mehr, den Menschen zu verweisen auf den „Schöpfergott“, der in Natur und Menschenleben sich offenbart. Denn es gibt nun nur noch zwei Möglichkeiten: im Leben zu sein oder im Tod, im Himmel oder in der Hölle. Ja, in der Hölle; denn das Leben in der Welt ohne den Glauben an die Offenbarung ist fortan die Hölle ¹⁾.

IV.

Das Leben wäre aber mißverstanden, wenn es verstanden würde als ein nunmehr hergestellter Zustand, als ein herbeigeführtes Schicksal, und wenn vergessen würde, daß es immer nur wirklich ist als ergriffene Möglichkeit meiner selbst. Das heißt: man lebt jetzt nicht selbstverständlich unter den neuen geschichtlichen Bedingungen, unter den „Wirkungen“ Jesu, wie man unter den Wirkungen des Dreißigjährigen Krieges, der Aufklärung, der französischen Revolution oder Goethes leben kann. Sonst wäre Jesu Kommen nicht das eschatologische Faktum. Vielmehr: das menschliche Sein hat seine Eigentlichkeit im Sein-können wiedergewonnen; es ist, sofern es im Leben ist, immer ein Sein-können, deshalb immer neue Entscheidung und nie verfügbar (sonst wäre es schon vergangen), sondern Zukunft. Für keinen ist das Leben selbstverständlich, sondern es muß immer neu gewählt werden. Deshalb ist jenes Jetzt des „das Wort ward Fleisch“ immer da im Jetzt der Verkündigung, im Augenblick.

1) Übrigens ist dies alles grundsätzlich nicht anders als bei *Paulus*, obwohl dieser die dramatische Eschatologie der Apokalyptik nicht in Frage stellt. Vgl. Gal. 4, 4: „als aber die Fülle der Zeit (= die Wende der Äonen) gekommen war, entsandte Gott seinen Sohn“. Röm. 5, 1: „Gerechtfertigt nun aus dem Glauben haben wir Frieden mit Gott...“; 8, 1f.: „Also gibt es jetzt keine Verurteilung für die in Chr. J...“ (das eschatologische Gericht ist also schon erfolgt). 2. Kor. 5, 17: „Also wenn einer in Christus ist, so ist er ein neues Geschöpf; das Alte ist vergangen; siehe es ist neu geworden“; 6, 2: „Siehe, *jetzt* ist die willkommene Zeit; siehe, *jetzt* ist der Tag des Heils.“

Das geschichtliche Faktum der Sendung Jesu ist also ein zweideutiges Faktum. Sofern es ein Faktum der konkreten Geschichte ist, hat es — wie jedes geschichtliche Ereignis — die Möglichkeit als ein Vorgang der Vergangenheit, vorfindlich in der durch Erinnerung vergegenwärtigten Vergangenheit, aufgefaßt zu werden. Und doch hat es auch die Möglichkeit, Gegenwart zu sein. Man kann im *Aorist* von ihm reden, d. h. als von einem Präteritum, und man kann im *Perfektum* von ihm reden, d. h. als von einer Gegenwart¹⁾.

Dadurch daß Jesus gekommen ist, ist er *da*. Aber dies perfektische Präsens seines Da-seins wird vom Unglauben zum Präteritum des Vergangenseins, des Vorhandenseins in der Vergangenheit, gemacht. Für Johannes ist gerade dies bezeichnend, daß Jesus als Faktum der Geschichte nicht ein vorhandenes Faktum der Vergangenheit ist, das nur in seinen historischen Wirkungen oder in der betrachtenden Erinnerung zur Gegenwart würde. Er darf nicht als Vorhandenes gesehen werden; sein Auftreten wird also nicht verstanden, wenn es kritisch geprüft wird, damit man dann „Stellung“ dazu nehmen könnte. Damit wäre es eben als Vorhandenes verstanden, als „Welt“ verstanden, statt als eschatologisches Ereignis. Ein rekonstruiertes „Leben Jesu“ ist Welt. Mit einem allgemein nachweisbaren Faktum „Jesus“ ist Jesus zur Welt gemacht. Für die „Welt“ aber ist der lebendige Jesus, d. h. Jesus als eschatologisches Faktum, gar nicht sichtbar (14, 22). In der Diskussion der „Welt“ spiegelt sich die Krisis nur als eine „Zwietracht“ (wie Luther *σχίσμα* übersetzt) wieder (7, 43; 9, 16; 10, 19; 11, 45 f.).

Die echte Form der Vergegenwärtigung des geschichtlichen Faktums Jesus ist also nicht die historische Erinnerung und Rekonstruktion, sondern die Verkündigung. In ihr wird Jesus gleichsam verdoppelt: er kommt wieder, und er kommt immer wieder. Verdoppelt: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen andern Helfer geben“ (14, 16). Der Paraklet, der Jesu Offenbarung in der Gemeinde und in der Welt fortführt, ist das in der Gemeinde gepredigte Wort. Sein Lehren (14, 25 f.) löst das Lehren Jesu ab²⁾.

1) Für den Aor. vgl. 1, 11; 8, 14; 9, 39; 10, 8. 10; 12, 47; für das Perf. 3, 2. 19; 5, 43; 7, 28; 8, 42; 12, 46. — Gogartens Sprachgebrauch ist, wo er (im Anschluß an Grisebach) vom Perfektum redet (z. B. Ich glaube an den dreieinigen Gott S. 66), falsch. Es müßte Präteritum heißen.

2) Vom Parakleten werden die gleichen Aussagen gemacht wie von Jesus: er geht vom Vater aus 14, 16. 26; 15, 26 (vgl. 8, 42 usw.); er redet nicht von

Sein Werk ist das „Zeugnis-ablegen von mir“ (15, 26; vgl. 8, 14, 18), das „überführen“ (16, 8—11; vgl. 3, 20). Er wird die Gemeinde in alle Wahrheit führen (16, 13), d. h. er wird die Offenbarung fortführen. Aber nicht, indem er am Quantum noch das Nötige ergänzt; denn nicht „von sich her“ wird er reden, sondern „aus dem Meinen wird er nehmen“ (16, 13—15); „er wird euch erinnern an alles, was ich euch sagte“ (14, 26). Mit dem Parakleten ist also weder ein neues Entwicklungsstadium der Dogmengeschichte bezeichnet, noch ein „inneres Licht“ oder dgl., sondern er ist der „andere Helfer“ wie Jesus der erste war; er ist Jesus selbst, der eben im Parakleten zu den Seinen kommen wird (14, 18—20 in der Folge auf 14, 15—17). Die Verheißung des Parakleten ist nichts anderes als die Verheißung, daß die Offenbarung in der Wortverkündigung der Gemeinde sich fortsetzen wird; sein „Zeugnis-ablegen“ ist das autorisierte „Zeugnis-ablegen“ der Gemeinde (15, 26 f.).

Jesus selbst ist also gegenwärtig in seinem Wort. Das „wir schauen seine Herrlichkeit“ (1, 14) sprechen die Gläubigen aller Zeiten; und das ist gerade der Sinn des Johannes-Evangeliums, die Offenbarung zur Gegenwart zu machen. Aber dadurch wird das Wort nicht zur „Idee“ und geht als solche in die „Geistesgeschichte“ ein; sondern es ist das autorisierte Wort, das auf das geschichtliche Faktum Jesus zurückgeht und dies Faktum verkündigt. Sofern also jeweils jetzt das Wort verkündigt wird, steht das eschatologische Jetzt über jeder Gegenwart, und in jedem solchen Jetzt vollzieht sich das Richten und Lebendig-machen.

Dann ist vollends der Charakter des Lebens klar: wie die Gegenwart des geschichtlichen Jesus nicht in den historischen Wirkungen und in der historischen Rekonstruktion vorliegt, also nicht ein gegenwärtig Aufweisbares oder in der Vergangenheit Vorhandenes ist, sondern seine Gegenwart im autorisierten Wort ist, so ist auch das Leben nichts Aufweisbares, Vorhandenes, keine Innerlichkeit, keine Erlebnisse, sondern die Bestimmtheit des jeweiligen Jetzt durch das Wort, sofern es im Glauben gehört wird; sofern also das jeweilige Jetzt verstanden wird als die neue Möglichkeit meines Seins als eines Sein-könnens, als Zukunft habend. Das Leben ist kein Zustand, kein Dahaben von etwas Gegenwärtigem, Zeitlosem,

sich aus 14, 17 (vgl. 7, 16; 14, 24 usw.); die Welt kennt ihn nicht 14, 17 (vgl. 1, 10 usw.); die Gläubigen kennen ihn 14, 17 (vgl. 1, 12; 17, 8 usw.). Dazu die oben genannten Stellen.

sondern das als echte Gegenwart aus der Zukunft bestimmte Sein im Augenblick. Es ist ein Wie des Seins, ebenso wie „Welt“ und „Tod“ das sind; aber es ist im Gegensatz zu diesen ein immer schon Zukünftig-sein.

Entsprechend hat der Glaube — das wird nun immer deutlicher — also nicht den eindeutigen Charakter einer geistigen oder seelischen Haltung; er ist kein Überzeugtsein von allgemeinen („ewigen“) Wahrheiten, kein Ein-für-allemal-Akzeptierthaben eines Dogmas. Der Mensch gewinnt durch den Glauben nicht eine Qualität, auf die er sich beziehen könnte; er kann sich nicht darauf berufen, daß er glaubt, sondern er kann nur immer wieder glauben, — darf immer wieder glauben. Denn darin besteht ja gerade das Leben, daß das Fertigsein und Abgeschlossensein (d. h. das immer schon Vergangensein der Welt) aufhört, daß dem Menschen immer wieder er selbst als seine Möglichkeit zurückgegeben ist, daß er nicht festgelegt ist, daß er frei ist, kein Sklave der Sünde mehr.

Nur im Hören auf die Offenbarung, auf das Wort, besteht der Glaube und wird die Möglichkeit der Zukunft erschlossen. Im Glauben wird das Jetzt dadurch, daß wir die Offenbarung anerkennen, frei von der Vergangenheit, vom Tode, wird die Zukunft eröffnet. Das Leben ist also deshalb Leben, weil es aus der Zukunft her echte Gegenwart gibt.

V.

Dies ist das Thema der Abschiedsreden: das Da der Offenbarung als Gegenwart trotz ihrer scheinbaren Vergangenheit, ihrer Vergangenheit für den Unglauben. Dies Da ist aber nie ein Dahaben in einem Wissen oder Seelenzustand. Deshalb besteht eine eigentümliche Distanz zwischen dem Verherrlichten und den Seinen, die jede Vertraulichkeit und jede Mystik ausschließt. Mit Bewußtsein offenbar wählt der Evangelist wie sonst mythologische, so hier mystische Formeln, um sie zu interpretieren, nämlich so zu interpretieren, daß die echte Frage, die im Mythos und in der Mystik steckt, zu ihrem Recht kommt.

Es gibt keine direkte Anschauung seiner Herrlichkeit für den Glaubenden. Die Glaubenden gehören freilich nicht mehr zur Welt (15, 17—20), aber sie stehen noch in der Welt und werden nicht aus ihr herausgenommen (17, 14—17). Nur in der Welt gibt es für sie die Möglichkeit, „aus der Welt heraus“ zu sein. Sie leben also immer

in Hoffnung; Jesus ist für sie immer ein Abschied-nehmender, und immer gilt: „Ich werde wieder kommen und werde euch zu mir nehmen“ (14, 3). Erst der scheidende Jesus ist der Verherrlichte: „Jetzt ward verherrlicht der Menschensohn“ (13, 31). Erst dieses Jetzt ermöglicht es, im Blick auf die Vergangenheit zu sagen: „Er ward verherrlicht“, weil in diesem Jetzt die Zukunft anhebt, die von der Vergangenheit als vergangener losreißt: „Und Gott wird ihn verherrlichen“ (13, 31). In diesem Jetzt werden also in eigentümlicher Weise *Vergangenheit und Zukunft* aneinander gebunden. Die Seinen sollen sich freuen, daß er von ihnen geht zum Vater; denn nur so wird klar, daß er für sie nichts ist als das Wort; nur so kann der Paraklet kommen (14, 28; 16, 7). Nur so vermag Jesus als der Offenbarer zu erscheinen ohne das Mißverständnis, daß es auf persönliche Beziehungen zu ihm ankomme; als sei die Offenbarung im Vorhandenen gegeben. Bisher mußten die Jünger ihn immer fragen, und seine Worte waren Rätsel (16, 23. 25); jetzt erst besteht Klarheit, Offenheit (*παρησία*).

Also nur der *Erhöhte* ist der Offenbarer; aber er nur, sofern er zugleich der *Erniedrigte* ist. Alle entscheidenden Worte, die vom Erhöhten ausgesagt werden, werden auch vom Erniedrigten ausgesagt. Und wie 3, 14 f. die Erhöhung, so wird 3, 16 die Sendung hinab in die Welt als das Heilsereignis bezeichnet. An den Verherrlichten glauben, heißt also nicht: mit ihm auf gleicher Fläche stehen, mit ihm in mystischen Erlebnissen verkehren. Was Jesus zu den Juden gesagt hat, das sagt er auch zu den Jüngern: sie werden ihn suchen und können nicht hinkommen, wo er ist (13, 33; vgl. 7, 34; 8, 21). Es zeigt sich also: in gewisser Hinsicht sind beide — die Welt und die Seinen — in der gleichen Situation Jesus gegenüber. Die Jünger haben keine Sicherheit im Sinne der Verfügbarkeit. Sie kommen zum Verherrlichten immer nur durch den Fleischgewordenen. Das ist die eigentümliche Distanz zwischen ihm und ihnen. *Die Offenbarung ist eine indirekte*; das Jetzt der Jünger behält immer den Charakter der Krisis, des Entweder—Oder: der Welt verfallen oder das Leben ergreifen.

Es gilt also in ihm zu *bleiben*. Und dieser Begriff zeigt wieder die eigentümliche Verbindung von Vergangenheit und Zukunft. Primär ist dies Bleiben nicht ein Zukünftigsein des Gegenwärtigen (so urteilt die Welt, etwa wenn sie Unsterblichkeit der Seele haben will), sondern ein Im-Jetzt-Haben des Vergangenen; d. h. aber nicht ein

dogmatisches Überzeugtsein oder eine neue Qualität, sondern ein Festhalten an der Entschlossenheit des Glaubens, Treue im echten Sinn, und zwar angesichts der jeweils im Jetzt sich erschließenden, das Jetzt auf die Probe stellenden Zukunft.

Das wird am *Gebot der Liebe* klar. Nebeneinander stehen 15, 1—8 und 9—17 das „Bleiben in mir“ und das „Bleiben in der Liebe“. Dies „Bleiben in der Liebe“ bedeutet primär: bleiben im Geliebtwerden. Aber dies wird sofort so bestimmt, daß es nur wirklich ist, wenn es zugleich ein Bleiben im Lieben ist. Die Liebe als das Gebot des scheidenden Jesus ist also fundiert in der Offenbarung („Wie — d. h. dem entsprechend daß, daraufhin daß — ich euch liebte“ 13, 34; 15, 12; vgl. 1. Joh. 4, 7—10). *Deshalb* ist dieses Gebot ein *neues Gebot*; nicht wegen seiner relativen „geistesgeschichtlichen“ Neuheit, sondern weil es das eschatologische Gebot ist, das nur wirklich werden kann, wo die Offenbarung geglaubt wird. „Geliebte, nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr hörtet. Wiederum ein neues Gebot schreibe ich euch, was wirklich ist in ihm und in euch; denn die Finsternis vergeht und das wirkliche Licht scheint schon“ (1. Joh. 2, 7 f.).

Der durch das geschichtliche Faktum Jesus zur Möglichkeit gewordene Liebesgehorsam bezeichnet *die konkrete Richtung in die Zukunft*. Das Wort ist gar nicht gehört, wenn nicht das *Tun* da ist. Das *Tun* aber, das nicht als ein Bewerkstelligen in der Welt von vornherein Vergangenheit ist, das *Tun*, das frei von der Vergangenheit die Zukunft ergreift, ist das *Tun* der Liebe, also die jeweils gegenüber dem Du getroffene Entscheidung. *Diese Entscheidung der Liebe ist aber nicht eine zweite neben der des Glaubens*, sondern ist eben diese. Denn der Mensch, der glaubt, ist ja eben der lebendige, dessen *Jetzt* jeweils nicht ein verfließender Moment ist, sondern dessen *Jetzt* Leben, Zukunft hat. Glaubte er, so liebt er eben damit schon. Denn der Glaube ist ja das Ergreifen seines Seinkönnens, ist Vornahme seiner Zukunft in der Entschlossenheit. Der Glaubende nimmt im Glauben gewissermaßen die konkreten einzelnen Liebesentscheidungen der Zukunft voraus; aber nicht idealiter; vielmehr darin, daß nun jeweils in den einzelnen konkreten Fällen eine echte Entscheidung der Liebe stattfindet, erweist sich allein, ob jene zeitlich vorangegangene Glaubensentscheidung echt war. Denn diese ist ja nicht ein Erlebnis, das auf einen einzelnen Moment fixiert ist!

Ich *bin* gar nicht der, der ich für eine isolierende psychologische Betrachtung in einem isolierbaren Moment bin, und mein Sein besteht nicht aus der Summe der einzelnen Momente des Nacheinander. Für die Welt freilich sieht das so aus, weil sie keine echte Zukunft und deshalb auch keine echte Gegenwart mehr kennt. Aber das eben ist das Leben, daß das Scheinleben der Welt aufgehört hat, dessen Momente immer der Vergangenheit, dem Tode verfallen sind; daß jetzt der Mensch in der Zukunft leben, d. h. lieben kann.

Das „*Bleiben*“ ist also nicht etwas, was zum Glauben hinzukommt. Vielmehr es gibt gar kein echtes Glauben, wo kein Bleiben ist. Das Bleiben ist also ein Strukturmoment des Glaubens; es bezeichnet das Glauben, sofern in diesem auf Grund der geschichtlichen Offenbarung die Zukunft ergriffen ist; es ist Treue, die immer neu ist.

Aber das „Bleiben in mir“ ist nicht nur ein Bleiben in der Liebe, sondern auch ein „Bleiben im Wort“; und diesem Bleiben wird das Erkennen versprochen. „Wenn ihr bleibt in meinem Worte, so seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (8, 31). Natürlich ist die „Wahrheit“ kein rationales Wissen oder eine Lehre, sondern sie ist die Erschlossenheit, die Wirklichkeit Gottes. Und die Freiheit ist nicht als formaler Begriff verstanden, sondern als die Freiheit von der Sünde. Und so ist auch das Erkennen kein rationales; freilich auch kein mystisches, sondern ein existentielles, kein *objective et speculative sed realiter experi*.

Wir sahen schon: Jesus bringt die Offenbarung nicht als eine geheimnisvolle oder allgemein einleuchtende Lehre mit einem tiefen Sinngehalt, den man einsehen und akzeptieren kann. Man geht ihn nicht *um* Erkenntnis an, sondern man kommt zu *ihm*. Zu ihm aber hat man nur ein indirektes Verhältnis. Wenn nun *Glauben und Erkennen* unterschieden werden, so geschieht das nicht in dem Sinne, daß sie sich nach ihren Objekten differenzieren; denn das Objekt ist stets das gleiche, die Offenbarung bzw. die „Wahrheit“. Aber auch nicht so, daß das Erkennen der Endpunkt einer mit dem Glauben anhebenden Entwicklung wäre; das Erkennen würde dann ein Endzustand sein, der als Zustand gerade nicht mehr das Erfassen der Offenbarung wäre. Wohl ist 8, 30—32 der Glaube bezeichnet als die erste Zuwendung zu Jesus; aber das Erkennen ist nicht das abschließende Phänomen der Glaubens-Entwicklung, des Bleibens

im Glauben, sondern dieses Bleiben selbst. Daher die Vertauschbarkeit der Reihenfolge von Glauben und Erkennen ¹⁾.

Der Glaube ist also Erkennen, sofern er sich hält; hält er sich aber nicht, so ist er auch kein echter Glaube. Das Erkennen wird also deutlich, nicht als Höchststufe oder Ziel des Glaubens, sondern als sein Strukturmoment. Es kann vom Glauben abgehoben werden, woran eben deutlich wird, daß der Glaube nicht den Charakter des einsehenden Wissens und Überzeugtseins hat, sondern immer ein Moment der Ungesicherheit in sich trägt, damit daß er stets nur auf Entscheidung beruht. Von Gott und Jesus kann nur ein Erkennen und nicht auch ein Glauben ausgesagt werden. Denn der Glaube ist stets gefährdet, dem Zweifel ausgesetzt, und nur als positives Korrelat zur Unsicherheit hat er seine Sicherheit. Diese aber als *echte* Sicherheit erfordert als *ihr* Korrelat die Unsicherheit. Sie ist Sicherheit nur als durch Anstoß und Zweifel hindurch erungener und behaupteter Glaube. Wie es also kein Erkennen geben kann, das nicht Glauben wäre, so auch keinen Glauben, der nicht Erkennen wäre.

Dies Erkennen ist also nicht die Einsicht in einen Sinngehalt, aber es ist freilich in einem anderen Sinne *ein Verstehen*, nämlich als die „vollkommene Freude“ (15, 11; 16, 23 f.), d. h. als die *Selbstverständlichkeit*, in der man den Offenbarer und sich selbst versteht und nicht mehr zu fragen braucht, sondern in der „Offenheit“ (*παρησία*) steht. Damit aber steht man im „Leben“, im „Frieden“ (14, 27; 16, 33), in der „Herrlichkeit“ (K. 17), und die Welt ist überwunden (1. Joh. 5, 4 f.).

1) Vgl. 6, 69; 8, 31 f.; 10, 38. Umgekehrt 17, 8: 1. Joh. 4, 16. Vgl. auch 1. Joh. 2, 4: ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν mit 2, 6: ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν.

Kirche und Lehre im Neuen Testament *)

1929

I.

Welches Anliegen uns leitet, wenn wir nach der Bedeutung von Kirche und Lehre im Neuen Testament und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis fragen, kann am besten dadurch geklärt werden, daß wir uns vorher deutlich machen, was wir überhaupt meinen, wenn wir von „Kirche“ und „Lehre“ reden. Wir erwarten ja, aus dem Neuen Testament über Kirche und Lehre Aufschluß zu erhalten, denken uns also, wenn auch vielleicht sehr unklar, immer schon etwas unter „Kirche“ und „Lehre“, wissen immer schon etwas über die Möglichkeiten von „Kirche“ und „Lehre“. Vielleicht steckt in solchen Vorbegriffen ein wirkliches Vorverständnis des im Neuen Testament Gesagten, das durch die Befragung des Neuen Testaments geklärt, vertieft oder korrigiert werden soll. Jedenfalls werden wir um so sicherer die neutestamentlichen Aussagen verstehen, je mehr wir uns über unsere Vormeinungen klar sind. Niemand kann ohne Voraussetzungen einen Text lesen, aber wir können sie bis zu einem gewissen Grade unschädlich, ja fruchtbar machen, dadurch, daß wir sie ins Auge fassen, so daß sie aus Vorurteilen zu Vorfragen werden.

1. Was schwebt uns vor, wenn wir von „Kirche“ reden? Man wird sagen dürfen, daß der Begriff der Kirche aus drei Momenten konstituiert wird, die stets mehr oder weniger deutlich mitbestimmend sind, wenn wir von Kirche reden.

a) Kirche ist eine religiöse Gemeinschaft, die ihre eigentliche Erscheinung als *Kultusgemeinde* hat. Als Kultusgemeinde hat sie

*) Aus: „Zwischen den Zeiten“ VII, 1929, S. 9—43.

Gott gegenwärtig in einer Bindung an Ort, Zeit und bestimmte, traditionelle Weisen des Verhaltens.

b) Kirche ist ein „*eschatologisches*“ Faktum; d. h. die Kultusgemeinde versteht sich selbst nicht als ein weltliches Phänomen (also z. B. nicht als Verein oder Vereinsveranstaltung, als Organisation zu innerweltlichen Zwecken), sondern als „jenseitiges“. So ist z. B. mit dem „Heute“ im Kultus oder mit dem „Dies ist der Tag, den der Herr macht“ nicht ein chronologisches Datum gemeint, sondern das eschatologische Jetzt.

c) Kirche, als eine nicht von Menschen gemachte Veranstaltung, ist eine durch Taten und Worte der Gottheit berufene Gemeinde, die also an eine *Geschichte* gebunden ist und über diese Geschichte ihrer Berufung in einer *Tradition* berichtet.

2. Was ist gemeint, wenn wir von „*Lehre*“ reden? Der Sinn ist sehr vieldeutig. Man könnte zunächst möglichst allgemein sagen: Lehre ist durch Worte gegebene Mitteilung von etwas, was man noch nicht weiß. Aber schon die Erwägung, daß in einer Kirche, sofern in ihr die Lehre in der Mitteilung von Tradition besteht, immer wieder etwas mitgeteilt wird, was der Hörer schon „weiß“, veranlaßt eine Besinnung auf den Sinn des *Wissens*. In gewissem Sinne „weiß“ man die Lehre einer Kirche offenbar immer noch nicht so (auch wenn man sie auswendig wüßte), daß sich die immer erneute Mitteilung erübrigte.

In jedem Fall ist bei der Mitteilung von Lehre vorausgesetzt, daß der Hörende sie *versteht*. Das bedeutet aber, daß er schon, ehe er sie hört, ein bestimmtes Verhältnis zu ihr hat, daß er etwa in der Möglichkeit steht, sie zu entdecken, oder daß er auf sie angewiesen ist, nach ihr fragt (im Fragen zeigt sich ja, daß der Fragende ein Verhältnis zu dem hat, wonach er fragt).

Nun scheint *ein* Unterschied in bezug auf das vorherige Verhältnis zu einem möglichen Mitgeteilten gleich deutlich zu sein:

a) Es handelt sich um *Mitteilung von Fakten*, die ich von mir aus nicht wissen kann; z. B. daß Caesar über den Rubikon ging, daß Kolumbus Amerika entdeckt hat, daß ein Flieger den Ozean überquert hat. Oder auch etwa, daß es in Australien diese oder jene Menschenrassen oder Tier- und Pflanzenarten gibt. Kurz: Mitteilung über faktisch in der Welt Vorkommendes oder Vorfalles, einst oder jetzt.

b) Es handelt sich um *Aufdeckung eines Wissens*, das ich immer

schon habe, und das in der „Belehrung“ nur bewußt und explizit wird. Dies ist ja der Sinn des Unterrichts der Kinder im Rechnen. Solcher Art ist die „Belehrung“ in der Mathematik überhaupt und auch in der Naturwissenschaft, sofern diese nicht bloß Stoff sammelt, sondern „erklärt“, d. h. den gesammelten Stoff zum Anlaß nimmt, ein vorausgesetztes Weltbild in seiner gesetzlichen Ordnung explizit zu machen. So verfährt z. B. auch die Psychologie, die sich nicht für das interessiert, was je einer faktisch fühlt oder denkt, sondern in welcher Gesetzlichkeit das Fühlen oder Denken verläuft, welche „Typen“ und „Gestalten“ es gibt usw. So verfahren aber auch Logik, Geschichtsphilosophie, systematische Ethik usw. Forschen und Lehren sind hier der Prozeß der ἀνάμνησις, des „Sich-erinnerns“.

Beide Arten des Mitteilens bzw. des Wissens — nennen wir sie „Tatsachen-Wissen“ und „Prinzipien-Wissen“ — gehören aber in Wahrheit zu einer *Einheit* zusammen. Denn ich verstehe die „Tatsachen“, die „Fakten“ nur, soweit ich die Welt verstehe, in der sie begegnen; in dem Wissen um sie ist stets ein Wissen um „Prinzipien“ eingeschlossen. Und umgekehrt bezieht sich ein Wissen von Prinzipien immer auf „Tatsachen“. Ordnung, Gesetzlichkeit ist immer Ordnung, Gesetzlichkeit von etwas Faktischem. In jeder Mitteilung von Faktischem bewährt, erweitert oder modifiziert sich das Prinzipien-Wissen; und durch jede Modifikation des Prinzipienwissens wird mein Verständnis des Faktischen modifiziert. Da allem Wissen bzw. aller Mitteilungsmöglichkeit von Faktischem ein Verstehen zugrunde liegt, wird mir nun bei der Mitteilung von Faktischem *nichts in eigentlichem Sinne Neues* mitgeteilt, d. h. nichts, was ich nicht von mir aus auch entdecken könnte (etwa indem ich Reisen mache oder Quellen durchforsche), nichts was nicht grundsätzlich zu meiner Verfügung steht. Handle es sich also um zeit- und raumgebundene Fakten oder um zeit- und raumlose „Wahrheiten“, — die Mitteilung des einen erfolgt immer mit der Mitteilung des andern, nur daß dabei bald das eine, bald das andere explizit wird. Und in jedem Fall bezieht sich die Mitteilung auf die Welt, die ich grundsätzlich schon kenne, und in keinem Fall wird mir damit etwas grundsätzlich Neues gesagt.

In welchem Sinne kann mir denn überhaupt etwas Neues gesagt werden? Alles Verstehen von etwas (d. h. von Welt) ist letztlich immer ein Verstehen meiner selbst, ein „Mich in meiner Welt zu-rechtfinden“. Bei all jenem Tatsachen- oder Prinzipien-Wissen ist

die Welt im Charakter des Vorhandenen, Stillhaltenden, im reinen Sehen Erfafßbaren vorausgesetzt, d. h. sie ist im Sinne griechischen Seinsverständnisses gesehen, wie sich denn Tatsachen- und Prinzipienforschung seit ihrer Ausbildung im Griechentum nicht grundsätzlich geändert haben. In solcher Auffassung von der Welt als vorhandener ist nun auch der Mensch selbst als vorhandener (als Glied des Kosmos) gedacht, dessen Sich-verstehen sich in eins mit dem Weltverstehen (wie umgekehrt) vollzieht; d. h. es ist vorausgesetzt, daß der Mensch grundsätzlich über sich selbst verfügt und sich durchschauen kann (*γνώθι σαυτόν*); daß er sich wohl immer besser und tiefer; aber nicht grundsätzlich neu verstehen kann; es kann nur sein ursprüngliches Sichverstehen explizit werden.

Soll überhaupt sinnvoll davon die Rede sein, daß etwas Neues erkannt und gesagt werden kann, so kann das nur in dem Sinne geschehen, daß der Mensch sich selbst neu verstehen lernt; d. h. es kann davon nur die Rede sein, wo erkannt ist, daß das Dasein des Menschen nicht den Charakter des Vorhandenseins, sondern den Charakter *geschichtlichen* Seins hat, wo erkannt ist, daß der Mensch in seiner Geschichte ein neuer *werden* und *damit* auch sich neu *verstehen* kann. Wo also erkannt ist, daß das Sein des Menschen ein Sein-Können ist, das jeweils auf dem Spiele steht, dessen Möglichkeiten jeweils im Entschluß, in der Entscheidung von ihm ergriffen werden.

Ein Verstehen dieser seiner Möglichkeiten hier und jetzt wäre offenbar ein jeweils neues Verstehen, da eine geschichtliche Situation in ihrem Möglichkeitscharakter nicht verstanden ist, wenn sie als „Fall“ einer allgemeinen Gesetzlichkeit aufgefaßt wird. Die geschichtliche Situation kann überhaupt nicht im griechischen Sinne „gesehen“ werden als ein vorliegender Tatbestand, sondern nur als Aufruf gehört werden. Denn die Situation fordert den Entschluß und ist als solche nur verstanden, wo es zum Entschluß kommt.

Nun ist wohl deutlich, daß *die Erschließung der Daseinsmöglichkeiten im „Leben“ selbst* stattfindet. Aber wird sie auch durch „Lehre“ gegeben? Daß sie durch das „Leben“ gegeben wird, zeigen die Erlebnisse der Reue, des Dankes, der Beschämung, des Vertrauens usw., in denen ich je ein neuer bin und mich neu verstehe (explizit oder nicht), als beschmutzt oder rein, als glücklich oder unglücklich usw. („Ein anderes Antlitz, eh sie geschehn, ein anderes zeigt die vollbrachte Tat.“)

Kann mir auch „Lehre“ meine Daseinsmöglichkeiten erschließen, mir Neues sagen, indem sie mir ein neues Verstehen meiner selbst eröffnet? Sie kann es zunächst jedenfalls in dem Sinne, daß sie als theoretische Besinnung und deren Vermittlung *mein implizites Daseinsverständnis explizit macht*, daß sie mir zum Bewußtsein bringt, was Schuld, Gewissen, Reue, Scham, Pflicht und Dank, Vertrauen und Liebe sind. Teilt sie mir darin etwas Neues mit? Ja, insofern das Sichverstehen zum Dasein selbst gehört und im Explizitwerden des Verstehens das Dasein immer mehr zu sich selbst kommen kann. Dies Explizieren ist ja nicht eine objektiv-neutrale Belehrung; sondern wie sie nur *gegeben* werden kann auf Grund der Selbstexplikation des Lehrers, so kann sie auch nur *vernommen* werden von dem, der an seinen Erlebnissen festhält, sich zu ihnen bekennt; d. h. aber, daß sich in solchem Vernehmen das ursprüngliche Leben selbst durchhält und weitervollzieht. Ich höre ja in solcher „Belehrung“ nicht von Reue, Dank usw. als von interessanten psychischen Fakten als Unbeteiligter, sondern als Beteiligter; ich verstehe nur als einer, der reuig und dankbar *ist*¹⁾. Mein in meinen Erlebnissen gegebenes Verstehen meiner selbst hat nie den Charakter des Wissens um Vorhandenes und hat deshalb selbst nicht den Charakter der Vorhandenheit, sondern wird nur im Entschluß festgehalten.

Aber kann Lehre an sich selbst neue Daseinsmöglichkeiten erschließen? Versteht man unter Lehre im allgemeinsten Sinne Mitteilung durch Worte, so kann Lehre als Aussprache eines Befehls oder einer Bitte, als Dank oder als Erklärung der Liebe oder des Hasses das offenbar tun. Denn solche Worte reden nicht aus einem distanzierten Sehen und vermitteln nicht eine Kenntnis der Betrachtung oder Orientierung, sondern sie gehören selbst zu der Situation, die sie erschließen und die in ihnen erschlossen wird. Ein Wort des Danks ist selbst Dank; ein Wort der Liebe ist selbst Liebe, ein Wort des Hasses ist selbst Haß usw.²⁾. In diesem Sinne vollzieht sich also

1) Es wird ja niemand, der versteht, worum es sich handelt, auf den Gedanken kommen, hier statt des „ist“ zu sagen: „war“. Denn sind die Erlebnisse von Reue, Dank usw. als echte geschichtliche Ereignisse verstanden, als je meine Erlebnisse, so können sie ja nicht zu vorfindlichen Fakten in der Vergangenheit werden.

2) Man kann sich das daran klar machen, daß sich das eigentümlich modifiziert, wenn solche Worte dem Hörer übersetzt werden müssen, der die Sprache nicht versteht, oder wenn sie einem Schwerhörigen zugeschrieben werden müssen.

offenbar die Erschließung des Daseinsverständnisses durch Lehre; und Lehre hat dabei den Charakter der unmittelbaren Anrede.

Offenbar hat *kirchlich-kultisches Reden* solchen Charakter als Bußpredigt, Paränese, Spendung der Sündenvergebung usw. Die der Gemeinde vermittelte „Lehre“ der Kirche von Buße, Sündenvergebung usw. besteht ihrem Sinne nach offenbar nicht darin, daß sie einen Neugierigen oder „Interessierten“ (etwa einen Religionsphilosophen oder Buddhisten) orientiert, sondern darin, daß in ihr zur Buße gerufen oder Sündenvergebung gespendet wird, daß sich in ihrer Verkündigung und in ihrem Hören Buße vollzieht oder Unbußfertigkeit aktuell wird, Sünde vergeben oder zugerechnet wird.

Indessen wäre damit das kirchliche Kerygma noch nicht hinreichend charakterisiert; denn es enthält (wie auch immer mit dem Vorigen verbunden) auch *Mitteilung von Fakten*. Sie geschieht freilich nicht so, wie sonst Fakten-Mitteilung erfolgt, nämlich zur Bereicherung des alten Weltverständnisses, in dem ich schon stehe; sondern sie will dieses gerade verwerfen, indem sie mir Fakten mitteilt, die den Sinn haben, göttliche Taten, Ereignisse einer Heilsgeschichte, kurz „*eschatologische*“ *Fakten* zu sein; Vorkommnisse, deren Wirklichkeit nicht aus einem grundsätzlich gegebenen Weltverständnis zu begreifen ist, und die als solche nicht für die Durchforschung der Welt entdeckbar sind.

Es ist aber offenbar an sich nichts Singuläres, daß *Fakten mitgeteilt werden können* nicht zum Zweck der Wissensvermehrung und Erweiterung des Weltverständnisses, sondern zum Zweck der Stellungnahme, also *um mir eine neue Möglichkeit meines Daseins zu erschließen*. Ja, wenn die unmittelbare Anrede ein *Faciendum* nennt, so tut sie es immer auf Grund eines mit in den Blick gefaßten *Factum*. Es kann aber die Mitteilung des *Faciendum* in den Vordergrund treten oder gar allein gegeben sein, wenn sich das *Factum* von selbst versteht; und es kann das *Factum* in den Vordergrund

Eine gebrüllte Liebeserklärung ist offenbar eine fatale Sache. — Übrigens würde dieser Sachverhalt genauer geklärt werden können, wenn der Charakter des Daseins als Miteinandersein deutlich gemacht und von ihm her der ursprüngliche Sinn des „Wortes“ aufgewiesen würde. Nur ein *individualistisches* Daseinsverständnis muß es als Schwierigkeit empfinden, daß „Lehre“ Daseinsmöglichkeiten erschließen kann; und nur von ihm aus kommt es zu jener bekannten Entgegensetzung von „Lehre“ (Wissenschaft) und „Leben“.

treten oder allein genannt sein, wenn das *Faciendum* selbstverständlich mitgehört wird. Die Mitteilung des *Factum* kann den Charakter der Anrede gewinnen, kann *indirekte Anrede* sein. Es kann mir z. B. mitgeteilt werden, daß sich meine Mutter heimlich ein Opfer auferlegt hat, um mir eine Freude zu verschaffen oder mir meinen Beruf zu ermöglichen. Ich habe das nicht verstanden im bloßen Konstatieren, sondern nur, wenn ich auf Grund der Mitteilung mein Verhältnis zu meiner Mutter, mich selbst also, neu erfasse. Oder mein Leben könnte ein neues Gesicht bekommen, wenn ich erfahre, daß auf meinem Vater eine große Schuld liegt (vgl. Kierkegaard). Dieser Sachverhalt begründet ja den Geschichtsunterricht in der Schule, kann ihn wenigstens allein begründen; denn er soll dem Schüler doch nicht eine Orientierung über beliebigen Wissensstoff geben, so daß genau so gut mexikanische wie deutsche Geschichte gelehrt werden könnte, sondern er soll den Schüler sich selbst verstehen lehren als seiner Volksgemeinschaft verpflichtet, soll ihn die Möglichkeiten seines Entschlusses und seines Tuns erfassen lehren.

In solchen Fällen trägt die Lehre eine eigentümliche *Zweideutigkeit* an sich. Sie kann in der Tat als bloße Wissensmitteilung verstanden werden, die nur mein altes Weltverständnis bereichert. Und den in ihr mitgeteilten Fakten gegenüber habe ich die Möglichkeit, sie als vorgekommene oder vorkommende Weltereignisse aufzufassen. Ich habe das ja im Grunde schon gegenüber jeder mir bezeugenden Äußerung von Dank und Bitte, von Freude und Liebe usw., die ich z. B. auch psychologisch oder soziologisch betrachten kann, wie denn jedes menschliche Verhältnis die Versuchung zu interessiertem psychologischen oder ästhetischen Betrachten birgt. Aber ich habe auch die Möglichkeit, solche Äußerungen und jene Fakten-Mitteilung zu „hören“.

Solches angemessene „hörende“ Verstehen nennen wir *geschichtliches Verstehen*, weil hier das Verstehen selbst ein geschichtlicher Akt, in dem ich meine Möglichkeit ergreife, ist. Wie das Verstehen, so hat hier auch *die Mitteilung* einen anderen Charakter als in den Fällen, in denen es sich um die Bereicherung des Weltverständnisses durch Tatsachen- oder Prinzipien-Mitteilung handelt. Dort nämlich ist die Mitteilung zufällig und nebensächlich, da ich ja grundsätzlich die Möglichkeit habe, von mir aus die Welt zu entdecken. Hier dagegen ist die Mitteilung notwendig. Dort ist sie bloße Vermittlung

bzw. Anlaß für mein Wissen; hier dagegen *gehört sie zum Mitgeteilten selbst*. Sofern es sich um Worte des Dankes, der Bitte usw. handelt, war ja schon gesagt, daß eben das Wort zur Sache selbst gehört. Es ist auch klar, daß die kirchlich-kultische Rede des Bußrufs, der Sündenvergebung usw. keine orientierende Mitteilung, sondern, als Anrede, das entscheidende Wort selbst ist, in dem sich der göttliche Anruf und die Vergebung vollzieht. Aber auch, wo es sich um die indirekte Anrede durch Mitteilung von Fakten handelt, ist klar, daß die Mitteilung zur Sache selbst gehört: sie hat den Charakter der *Tradition*, die selbst zu der Geschichte gehört, über die sie berichtet. Die Tradition gehört zu dem Ereignis selbst, das in ihr festgehalten, gepriesen oder beklagt oder auch nur geschildert wird. Diese Tradition *redet mich an*, weil ich zu dieser Familie oder zu diesem Volke gehöre, zu dem auch sie selbst, die Tradition, als ein Stück seines Lebens gehört. Natürlich begegnet sie mir in jener eigentümlichen Zweideutigkeit; aber echt verstanden ist sie die Anrede der Geschichte selbst, von der sie redet, und zu der ich gehöre.

Das Ergebnis ist also dieses: „*Lehre*“ kann sein die Explikation des Weltverständnisses, in dem ich immer schon stehe, sofern die Welt für mich vorhanden ist und ich in der Welt vorhanden bin. Sie vollzieht sich dann durch Vermittlung und Aufnahme von Tatsachen-Wissen oder von Prinzipien-Wissen. Dieser Lehre gegenüber, die im Verhältnis zum Gelehrten zufällig und nebensächlich ist, hat das Verstehen den Charakter des „*Sehens*“, des sich aus der Distanz vollziehenden Betrachtens.

Oder „*Lehre*“ erschließt mir die Möglichkeit meines Daseins, die ich je entscheidend ergreifen muß, und lehrt mich so, mich selbst neu verstehen. Sie tut das als direkte Anrede oder als indirekte, sei es durch theoretische Explikation meines Selbstverständnisses, sei es durch Fakten-Mitteilung. Dieser Lehre gegenüber, die selbst zu dem in ihr Gelehrten gehört, hat das Verstehen den Charakter des „*Hörens*“, des Sich-Angeredet-Wissens, der Entscheidung.

Es ist aber noch eines zu bedenken! Wir sagten, daß für die Lehre als Mitteilung von Tatsachen- und Prinzipien-Wissen Voraussetzung *die Möglichkeit des Verstehens* ist, und daß das Verstehen-Können solcher Lehre darin begründet ist, daß ich die Welt, auf die sich die Lehre bezieht, immer schon verstehe, sodaß die Lehre mir also nie etwas grundsätzlich Neues mitteilt. Wie aber steht es

mit der Verstehensmöglichkeit der Lehre, die mir ein neues Verständnis meiner selbst erschließt? *Setzt nicht auch sie ein Schon-mich-verstehen voraus*, sodaß auch hier nicht eigentlich Neues gelehrt würde? Daß ich mich einer Anrede gegenüber selbst als Angeredeten verstehen und damit die Anrede verstehen kann, setzt doch auch voraus, daß dies Verstehen von vornherein meine Möglichkeit ist.

In der Tat: ich muß ein *Vorverständnis* für Dank und Pflicht, für Haß und Liebe usw. als meine eigensten Möglichkeiten haben, wenn mir je in einem Wort die Möglichkeit zu Dank und Pflicht usw. erschlossen werden soll. Ich muß ein *Vorverständnis* für Sünde und Vergebung haben, wenn ich je verstehen soll, wenn zu mir davon geredet wird ¹⁾. Aber das Entscheidende ist dies, daß es sich hier nicht um Möglichkeiten eines Verstehens handelt, die mir beliebig zur Verfügung stehen, so daß ich so oder so wählen oder auch auf die Wahl verzichten kann und dabei derselbe bleibe, sondern daß es sich je um *meine eigene Möglichkeit* handelt, die ich nicht von mir aus beliebig ergreifen kann, sondern in die ich in der *geschichtlichen Situation* gestellt werde, und in der ich *mich selbst wähle* und dadurch ein Neuer werde. Solcher Möglichkeit gegenüber habe ich nicht etwa die Freiheit, auf die Wahl zu verzichten und dabei der Alte zu bleiben, sondern ihr gegenüber bin ich in die Entscheidung gestellt. Und diese Situation der Entscheidung ist jeweils neu und mein Mich-selbst-verstehen ist in ihr je auf die Probe gestellt. Das Wort der Lehre aber, das mir diese Situation erschließt und, wie wir sahen, zu ihr selbst gehört, ist eben deshalb neu. Sein Sinn besteht ja nicht darin, daß es mich orientierend über die Phänomene des Dankes und der Pflicht, des Hasses und der Liebe usw. belehrt, sondern daß es mir die konkrete Möglichkeit des Dankes und der Pflicht, des Hasses und der Liebe aktuell macht. Das „Neue“ besteht also hier nicht in dem *was* gesagt wird, und was als ein zeitloser „Sinngehalt“, als eine ewige „Wahrheit“ faßbar ist, sondern darin, *daß* es gesagt wird. Eben dadurch wird meine Situation eine neue und ich selbst — mich so oder so entschließend — ein Neuer. Dadurch, daß sich hier das *Sagen* je neu vollzieht und das *Hören*

1) Solches Vorverständnis bedeutet natürlich nicht notwendig ein in Begriffen ausgesprochenes, sondern ein existentielles, in und mit meinem Dasein selbst gegebenes. Es kann in einer begrifflichen Ausgelegtheit mir gegenwärtig sein; aber diese Ausgelegtheit, die ich in der Regel kritiklos von der Tradition übernehme, kann mir das echte Verständnis auch verhüllen.

als ein Sichentscheiden je neu ist, kommt es hier zu einer „neuen“ Belehrung.

II.

Der neutestamentliche Begriff der *ἐκκλησία* (Kirche, Gemeinde) nimmt den alttestamentlichen Begriff des Qāhāl wieder auf. Der Qāhāl ist zunächst die Kultusgemeinde, in der Gott an festgesetztem Ort, zu festgesetzten Zeiten, in festgesetzten Handlungen wie Opfer, Gebet, Gesang usw. gefeiert wird. Im Qāhāl handelt Gott mit den Menschen, auch sofern sie handeln; denn sie unternehmen nichts und stellen nichts her, sondern vollziehen gehorsam, was Gott für den Kult befohlen hat, und sind in solchem Gehorsam der Nähe und Gnade Gottes gewiß¹⁾. Der Kult hat also grundsätzlich nicht den Charakter eines Volksfestes oder einer magischen Handlung, sei es, um auf die Vegetation einen direkten Einfluß auszuüben oder dgl., sei es, um den Feiernden durch sakramentale Mysterien eine höhere Natur zu verschaffen. Auch ist er grundsätzlich nicht eine Andachtsübung zur Erregung frommer Stimmungen, mystischer Gefühle oder der Ekstase. Er ist insofern ein „eschatologisches“ Faktum, als hier das Handeln des Menschen (sein alltägliches Besorgen und Verrichten) ein Ende hat und Gott handelt. Am deutlichsten in Psalmen wie Ps. 47. 93. 96—99, in denen das den Kult bestimmende „Jetzt“ („Jahwe ward König“) nicht ein chronologisches Datum meint, sondern das eschatologische Jetzt des Kultus ist²⁾. Zum Qāhāl kommt Israel zusammen als das von Gott berufene erwählte Volk, dessen Vätern Gott die Verheißungen gegeben, das er aus Ägypten geführt, dem er durch Mose das Gesetz gegeben hat. Deshalb ist der Qāhāl zugleich die Gemeinschaft der Gehorchenden, die sich unter das Gesetz stellen; d. h. man gehört nicht bloß „natürlich“ zu dieser Geschichte, sondern hat sich für sie zu entscheiden. Das Berufungs- und Erwählungsbewußtsein ist das entschlossene

1) Es ist also nicht so, wie wenn heute eine Stadt für den in ihr weilenden Theologentag eine „gottesdienstliche“ Feierstunde „veranstaltet“, und dieser sie durch sein Erscheinen „beehrt“.

2) Vgl. die neuen Diskussionen über die Thronbesteigungs-Psalmen und über den Zusammenhang von Kultus und Eschatologie, vor allem S. Mowinkel, Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, 1922; Hans Schmidt, Die Thronfahrt Jahwes, 1927; H. Guntel, Einleitung in die Psalmen, 1928, S. 100—116.

Bewußtsein, an eine ganz bestimmte Geschichte mit ihren Segnungen und ihren Verpflichtungen gebunden zu sein; der kultische Akt ist selbst ein Moment der Heilsgeschichte. Deshalb vermittelt der Kult zugleich die Tradition von dieser Geschichte; schon früh, indem erzählt wird, wie z. B. die Pesach-Feier in einem bestimmten geschichtlichen Ereignis begründet ist. Überhaupt ist es ja für Israel charakteristisch, daß die agrarischen Feste eine geschichtliche Begründung erhalten, und daß im Lauf der Zeit weitere historische Feste hinzukommen (Tempelweihfest, Nikanorfest). In der durch die Tradition vermittelten Festlegende zeigt sich darin ein charakteristischer Unterschied etwa gegenüber griechischen Kultlegenden, daß in ihnen nicht vom Schicksal der Gottheit, sondern von der Geschichte des Volkes erzählt wird.

Kultus, Eschatologie und Geschichtsbewußtsein bestimmen also den Begriff des Qāhāl. In der *jüdischen Synagoge* tritt das dritte Motiv in den Vordergrund. Die Tradition ist schriftlich fixiert und Vorlesung wie Auslegung konstituieren den Gottesdienst. Das kultische Moment fehlt nicht, sofern Gott als in der Tora gegenwärtig gedacht wird; es tritt in der Diaspora und besonders nach der Zerstörung des Tempels stärker als früher hervor. Der Kult verliert aber in einem bestimmten Sinne seinen eschatologischen Charakter. Je mehr der Tempelkult im Judentum aus dem Zentrum der Frömmigkeit zurücktrat und das Judentum zur Religion der Gesetzlichkeit wurde, und je mehr damit zugleich die Einheit von Volk und Kultusgemeinde verloren ging, desto stärker entwickelt sich der Gedanke des „wahren Israel“, der „Gemeinde der Gerechten“, die dereinst am Ende der Tage „erscheinen“ wird. Die Gemeinschaft, die sich jetzt zusammenfindet, weiß sich als die Gemeinde der „Armen“ und „Frommen“ inmitten von Gottlosen und Verächtern, sie versteht sich jetzt nur als *wartende* Gemeinde, wartend auf ihre Vollendung. Der alte *Begriff* des Qāhāl bleibt also erhalten. Aber die jetzige wartende Gemeinde weiß sich gar nicht als den eigentlichen Qāhāl; dieser wird erst in der Endvollendung verwirklicht.

Dieser Begriff der Kirche (ἐκκλησία = Qāhāl) *ist vom Neuen Testament übernommen worden*¹⁾. Nicht der *Begriff* der Kirche ist ein neuer; neu ist aber die Überzeugung, daß der Qāhāl *verwirklicht*, daß die Gemeinde der Gerechten erschienen ist, daß das wahre

1) Wie im übrigen der griechische ἐκκλησία-Gedanke den urchristlichen Kirchenbegriff beeinflußt hat, kann hier außer acht bleiben.

Israel da ist, berufen durch Jesus Christus, den Messias, den Herrn der Gemeinde; daß sie sich darstellt in den einzelnen Gemeinden (*ἐκκλησίαι*), die zur Gesamtgemeinde (*ἐκκλησία*) gehören, jedoch nicht so, daß die einzelnen als Teile oder Glieder das Ganze konstituieren, sondern so, daß das Ganze in jeder einzelnen Gemeinde da ist. Am deutlichsten tritt also der eschatologische Charakter der Kirche hervor: sie ist nicht eine Erscheinung dieser Welt, sondern der Anfang der neuen.

Freilich ist das gesagt von Paulus und dem hellenistischen Christentum aus. Wieweit es für die erste Jüngerschaft, für die *palästinensische Urgemeinde*, gilt, ist höchst fraglich. Offenbar fühlt sie sich noch als die wartende Gemeinde, in der die alte Zukunftseschatologie des Judentums noch ungebrochen lebendig ist. Sie hat keinen neuen Kult begründet, sondern hält am alten Tempelkult fest. Ihr Verständnis ihrer selbst als der messianischen Gemeinde ist erst in den Anfängen explizit geworden, indem sie Jesus, den gekreuzigten Propheten und Lehrer, als den Messias erwartet, der kommen wird, indem sie ihn aber nicht als den versteht, der als Messias schon gekommen, gestorben und auferstanden ist und dadurch die neue Schöpfung heraufgeführt hat. Die Urgemeinde hält sich darin ganz an die *Verkündigung Jesu* selbst, der die *kommende Gottesherrschaft* predigt, während Paulus und Johannes lehren, daß der neue Äon schon angebrochen ist, daß Gericht und Gerechtigkeit, Tod und Leben schon Gegenwart sind, unbeschadet dessen, was etwa noch zu erwarten ist. Deshalb hat es auch keinen Sinn, in bezug auf die Verkündigung Jesu nach einem besonderen Begriff von Kirche zu fragen. Selbstverständlich teilte Jesus den jüdischen Begriff¹⁾.

Zur wirklichen Ausbildung des Kirchen-Gedankens kommt es erst im *hellenistischen Christentum* durch und seit Paulus. Und der Kirchenbegriff zeigt die drei charakteristischen Merkmale:

1. Die „Kirche“ ist *die kultische Versammlung der Gemeinde* (vgl. 1. Kor. 11, 18: „Wenn ihr zusammenkommt *ἐν ἐκκλησίᾳ*“, d. h. „als Gemeinde“), in der der Herr (*κύριος*) gegenwärtig ist, wie der Geist (das *πνεῦμα*) und die Gnadengaben (*χαρίσματα*) das dokumentieren. Ja, Gott selbst ist als der, der „alles in allem wirkt“ (1. Kor. 12, 6), gegenwärtig; und wenn ein etwa anwesender Laie vom Propheten-

1) Übrigens sind die wenigen Worte Jesu, in denen *ἐκκλησία* vorkommt, Gemeindebildungen, die ihm in den Mund gelegt sind, Matth. 16, 18; 18, 17.

wort in der Versammlung getroffen wird, muß er bekennen: „Gott ist wahrhaftig in euch“ (1. Kor. 14, 25). Wird die Gemeinde auch abgesehen von den kultischen Versammlungen als Kirche (*ἐκκλησία*) bezeichnet, so zeigt das, daß die kultische Versammlung die eigentliche Erscheinung des Wesens der Gemeinde ist, und daß von ihr aus das ganze Gemeindeleben beherrscht wird. Die Gemeinde ist als solche aus der Welt herausgenommen; sie ist die Gemeinde der „Heiligen“, die auf die „Frevler“ (*ἄδικοι* 1. Kor. 6, 1), auf die „draußen Befindlichen“ (*οἱ ἔξω* 1. Kor. 5, 12 f.; 1. Thess. 4, 12) als auf Fremde blickt.

2. Eben damit ist die „Kirche“ auch *die eschatologische Gemeinde*; denn „heilig“ ist in gleicher Weise eschatologisches wie kultisches Prädikat. Als Gemeinde der Endzeit, als messianische Gemeinde hat sie den „Geist“, die erwartete Gabe der Endzeit. (Vgl. z. B. auch 1. Kor. 14, 21, wo die Gabe des Zungenredens als die Erfüllung der Weissagung für die Endzeit verstanden wird.)

3. Die „Kirche“ ist *die Gemeinschaft der von Gott Berufenen*:

a) Sie ist berufen durch die Weissagungen des Alten Testaments; sie ist das Israel Gottes (Gal. 6, 16) im Gegensatz zum fleischlichen Israel (1. Kor. 10, 18). Israels Geschichte ist ihre Geschichte; Abraham ist ihr Vater (Röm. 4, 16; Gal. 3, 7—29); die Christen sind das Zwölf-Stämme-Volk (Jak. 1, 1), das auserwählte Volk (1. Petr. 2, 9 f.) usw. Also die Gemeinde ist *an die alttestamentliche Geschichte gebunden* und übernimmt die alttestamentliche *Tradition*. (Dies Interesse zeigen besonders die Bemühungen des Paulus, die Einheit der heidenchristlichen Gemeinden mit Jerusalem festzuhalten.)

b) Sie ist berufen durch Jesus Christus (1. Kor. 7, 22), bzw. durch die Predigt, die ihn verkündigt; durch seinen Tod und seine Auferstehung, durch die Gott die Predigt von der Versöhnung eingesetzt hat (2. Kor. 5, 19). *Zu den alten Heilstatsachen ist die neue, die entscheidende letzte gekommen*: „als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn“ (Gal. 4, 4). Seine Sendung, sein Gehorsam bis zum Kreuz ist das durch die Auferstehung gekrönte Geschehen, durch das die neue Gemeinde begründet ist.

So ist sie *der „Leib Christi“* (*σῶμα Χριστοῦ*). Und am „Leib Christi“ wiederholen sich noch einmal alle drei Momente des Kirchenbegriffs: das *kultische*, sofern die Sakramente der Taufe und des Herrenmahls die Gemeinde konstituieren (1. Kor. 12, 13); das

eschatologische, sofern die Einheit der Gemeinde als des „Leibes Christi“ durch den Geist bewirkt wird, der der Herr ist. Daß aber diese kultisch-eschatologische Gemeinschaft des „Leibes Christi“ auch *eine durch die Geschichte konstituierte Gemeinschaft* ist, muß durch eine eingehendere Erörterung des Begriffes „Leib Christi“ noch deutlicher gezeigt werden:

1. In dem Begriffe „Leib Christi“ hat „Leib“ *nicht einfach den Sinn des Organismus*, der durch den Zusammenschluß der Einzelnen als der Glieder entsteht. Wohl gebraucht Paulus 1. Kor. 12, 12—30 das aus der antiken Tradition stammende Bild vom Leibe als einem Organismus. Aber gleich die ersten Verse zeigen, daß der Organismusedanke für ihn sekundär ist. Denn dieser fordert, daß die Glieder *verschieden* sind und *als verschiedene* das Ganze konstituieren, sodaß sie gerade in ihrer Verschiedenheit gleich bedeutsam sind für den Leib. Diesen Gedanken benutzt Paulus auch V. 14—30. Aber vorher sagt er V. 12 f., daß die Glieder der Gemeinde (*ἐκκλησία*), weil und sofern sie zum Christus gehören, *gleich* sind, so daß *keine* Unterschiede bestehen; und zwar nicht, weil sie in ihrer Verschiedenheit für das Ganze gleich bedeutsam sind, sondern weil ihre Unterschiede, sofern sie zum Christus gehören, gar nicht in Betracht kommen ¹⁾. Der Leib wird also nicht durch die Glieder konstituiert, sondern durch Christus ²⁾; der Leib ist also vor oder über den Gliedern da, nicht erst durch sie und in ihnen. Da nun der Einzelne durch die Taufe in den Leib kommt (V. 13), und da die Taufe in den Tod und die Auferstehung Christi hineintaucht (Röm. 6, 3 ff.), bedeutet das, daß das *vor* der empirischen Gemeinde liegende Heilsereignis die Gemeinde konstituiert. Und da weiter das Herrenmahl die Gemeinschaft mit Christus erhält (1. Kor. 10, 16; auch 12, 13 ?), und da man sich im Herrenmahl den Tod Christi aneignet und ihn so verkündigt (1. Kor. 11, 23—26), heißt das ebenfalls, daß das Heilsereignis die Gemeinde konstituiert.

2. Das in den Sakramenten angeeignete Heilsereignis ist nun aber

1) So bezeichnet Paulus, was symptomatisch ist, die Gemeinde nicht einfach als ein *σῶμα*, sondern als *σῶμα Χριστοῦ* (1. Kor. 12, 27). Und so kann er auch sagen: *οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ* (Röm. 12, 5). Es ist klar, daß für ihn seine Vorstellung vom Christusleib die primäre ist, und daß 1. Kor. 12 die Verhältnisse in Korinth der Anlaß sind, den Begriff auch im Sinne des Organismusedankens fruchtbar zu machen.

2) Kol. 1, 18 wird Christus als das *Haupt* der *ἐκκλησία* bezeichnet.

nicht als ein Naturfaktum gedacht, als die Veranstaltung zur Beschaffung einer Unsterblichkeits-Medizin (*φάρμακον ἀθανασίας* Ign. Eph. 20, 2), sodaß die Gemeinschaft des Christusleibes eine *Sakramentsgemeinschaft* wäre, die *durch die Magie einer übernatürlichen Nahrung* verbunden wäre. Denn Paulus verwendet wohl sakramentale Gedanken der Mysterien (Röm. 6, 3 ff.; 1. Kor. 10, 16 f.; 11, 24 f. 27. 29), aber indem er sie umbiegt. Er gebraucht die Mysteriengedanken deshalb, weil sie ihm zum Ausdruck dafür dienen, daß der Christ, der sich in den Zusammenhang der Heilsgeschichte stellt seiner eigenen Verfügung entzogen ist und sich deshalb der Macht des Herrn, der über ihn verfügt, ebensowohl getrösten kann, wie sich ihr zur Verfügung stellen (*παρασπῆσαι* Röm. 6, 13 ff.) soll ¹⁾. Daß der Genuß der Sakramente keine Garantie bietet, sagt der Midrasch über die Wüstengeneration 1. Kor. 10, 1—13: „Wer zu stehen meint, der sehe zu, daß er nicht falle“ (V. 12). Man soll sich prüfen, ob man das Herrenmahl würdig genießt, sonst genießt man es sich zum Gericht. „Würdig“ heißt aber nicht soviel wie rituell rein, sondern sittlich würdig (1. Kor. 11, 27—29). Nicht wegen der „Elemente“, sondern als Handlung, als Akt des Bekenntnisses zu der in den Sakramenten vergegenwärtigten Geschichte und zugesicherten Gnade (aber der Gnade des *Herrn!*), also als Akt des Gehorsams ist das Sakrament zum Heile wirksam. Dementsprechend kennt das Neue Testament keine christlichen „Priester“.

Als *Akt des Bekenntnisses!* Denn für den Empfang der Taufe ist der Glaube die Voraussetzung, dieser aber ist Bekenntnis: „Denn wenn du mit deinem Munde bekenntest, daß Jesus der Herr ist, und mit deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, so wirst du gerettet werden“ (Röm. 10, 9). Dies in der Taufe

1) Ich meine nicht, daß Paulus die Mysteriengedanken, etwa aus pädagogischen Gründen, im Sinn einer symbolischen Beschreibung gebrauchte, sondern er denkt als antiker Mensch ganz realistisch. Er meint also in der Tat, daß durch die Sakramente ein Stoff, ein Kraftstoff in die Christen eingeführt wird — und auch seine körperlichen Wirkungen hat. Aber das Entscheidende ist dies, daß er das Sein der Christen im Grunde nicht als ein Natur-Sein, sondern als geschichtliches Sein versteht, aber daß er sich dieses Sein nur in den dafür unzulänglichen Begriffen des Natur-Seins vorstellig machen kann. So ist z. B. klar, daß er den „Geist“ als einen Kraftstoff denkt, der dem Menschen eingebläst wird, aber ebenso klar, daß „den Geist haben“ oder „im Geiste sein“ u. dgl. für ihn eine Weise des geschichtlichen Seins bedeutet, nämlich frei sein von der Angst und seinen Wandel führen in der Liebe usw.

vollzogene Bekenntnis zum Herrn bzw. zur Heilstatsache ist ein Akt des Gehorsams; der Glaube ist Gehorsam ¹⁾. Deshalb verbindet sich mit dem Indikativ der Heilsaussage der Imperativ zum gehorsamen Wandel (Röm. 6); d. h. durch die Taufe in den Zusammenhang der Auferstehung Christi gestellt sein, bedeutet zugleich, sich unter den Imperativ gestellt wissen: „Stellt euch Gott zur Verfügung als solche, die aus den Toten Lebendige geworden sind, und (stellt) eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit für Gott (zur Verfügung)“ (Röm. 6, 13). Oder: „Alle, die ihr in Christus getauft seid, habt ja Christus angezogen“ (Gal. 3, 28); aber dies „Christus anziehen“ hat ebenso den Sinn eines Imperativs zum „ehrbaren Wandel“: „Zieht den Herrn Jesus Christus an“ (Röm. 13, 14). So zeigt Gal. 3, 29 deutlich, daß durch die Taufe nicht ein Sein in einer neuen magischen Beschaffenheit begründet wird, sondern daß man durch sie in die Heilsgeschichte hineingestellt wird: die Getauften sind Söhne Abrahams. Und dabei hat Paulus nicht individuelle Tauferlebnisse im Sinn, sondern die durch die Taufe bewirkte geschichtliche Gemeinschaft ²⁾. Nicht die Einzelnen werden durch die Taufe zum Christus (etwa „vergottet“ wie in den Mysterien), sondern *alle* werden zu dem *Einen*: „Ihr alle seid ja Einer in Christus Jesus“ (Gal. 3, 28 f.). Der in der Ekstase sich äußernde Geistesbesitz ist nicht Selbstzweck für das genießende Individuum, sondern für alle das Zeichen der neuen heilsgeschichtlichen Stellung, daß die Christen „Söhne“ sind und nicht mehr Sklaven (Gal. 4, 6 f.).

Die Anschauung des Paulus beruht darauf, daß *er den Menschen nicht als isoliertes Individuum sieht*, das sich in der Verfügung hat, das — im griechischen Sinne — jeweils für sich neu anfangen und sich zu einem Kunstwerk ausbilden kann. Für Paulus *steht der Mensch von vornherein und immer in einem geschichtlichen Zusammenhang*, aus dem er in sein Jetzt kommt, und durch den er bestimmt ist. Das heißt nicht, daß Paulus das Jetzt als kausal bedingt durch die Vergangenheit versteht, daß er das Individuum als von den „historischen Wirkungen“ abhängig sieht, sondern daß er den Menschen versteht als einen, der sich immer schon entschlossen hat gegenüber der Vergangenheit, aus der er kommt, und der da-

1) Vgl. Röm. 1, 8 und 1. Th. 1, 8 mit Röm. 16, 19. Vgl. ferner Röm. 1, 5; 10, 3; 11, 30 f.; 15, 31; Gal. 5, 7. Auch Röm. 15, 18; 2. Kor. 9, 13; 10, 5 f. 15.

2) Es ist zu beachten, daß Paulus in Gal. 3 überhaupt nicht an das Individuum und seine „Entwicklung“ denkt, sondern an die Heilsgeschichte.

durch qualifiziert ist. Der Mensch ist nach dieser Auffassung sozusagen nie einfach bloß er selbst (so wie der Grieche dies „selbst“ verstehen würde), sondern ist zugleich auch außerhalb seiner, — außerhalb dessen nämlich, was in einem isolierten Moment an ihm für die Betrachtung konstatierbar ist. Er ist zugleich das, was er war und was er sein wird. Er hat nur die Möglichkeit, durch das, was er immer schon war, sich jetzt bestimmt sein zu lassen (durch das „Fleisch“, den Tod), oder durch das, was er sein soll (durch den „Geist“, das Leben). Diese Entscheidung aber wird dann für ihn aktuell, wenn ihm das christliche Kerygma begegnet. Denn dies verkündigt ihm die Möglichkeit, von seiner Vergangenheit frei zu werden; d. h. aber nicht, daß er überhaupt keine Vergangenheit mehr hat ¹⁾, sondern daß er die freie Entscheidung gegenüber seiner Vergangenheit gewonnen hat: er darf sie als die mitnehmen, die ihm vergeben ist. Blickt er nur auf sich, so ist seine Vergangenheit „Fleisch“, Sünde und Tod. Aber über diese Vergangenheit ist schon die Vergebung ausgesprochen durch das Heilsereignis, das „Fleisch“, Sünde und Tod vernichtet hat. Diese soll er sich im glaubenden Gehorsam aneignen, um dadurch frei zu werden für die durch die Verheißung bestimmte Zukunft.

Daß der Mensch geschichtlich gesehen ist, wird eben daran deutlich, daß er durch seine Entscheidung teil gewinnt an den Möglichkeiten, die geschichtliches Leben überhaupt bestimmen: „Fleisch“ oder „Geist“. Deshalb ist der Glaube Gehorsam.

Als *Gehorsam* ist der Glaube das Bekenntnis nicht in dem Sinne eines einmaligen Aktes, als Beitrittserklärung zur Gemeinde, sondern er bedeutet das Sich-Gott-zur-Verfügung-stellen, nämlich für die Tat, zu der Gott jeweils aufruft. So bedeutet er das Bestimmtsein durch die Zukunft. Als die Gemeinschaft der Berufenen und Gehorchenden ist die Gemeinde (*ἐκκλησία*) eine geschichtliche Größe. Das „Einer sein in Christus“ vollzieht sich in dem „Sorgen für einander“, im Mit-einander-leiden“ und „Mit-einander-sich-freuen“ (1. Kor. 12, 25 f.; vgl. Röm. 12, 15), als ein gegenseitiger Dienst

1) So würde es im Sinne der Mysterienreligionen gedacht sein. Paulus versteht, daß die Entscheidung gegenüber der Vergangenheit immer zugleich eine Entscheidung gegenüber der Zukunft ist und umgekehrt. Der im Mysterium vergottete Myste, dem seine Vergangenheit einfach gestrichen ist, hat auch keine Zukunft mehr und ist in Verlegenheit, was er machen soll, ehe er stirbt. Er kann sich höchstens in acht nehmen, daß ihm nichts passiert.

(*διακονεῖν*). Wie solcher Gehorsam das Leben des Einzelnen beherrscht, zeigt gerade Röm. 6. An die Vorstellungen der Sakramentsmagie anschließend sagt Paulus: „Als solche, die erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet werde, auf daß wir der Sünde nicht mehr dienen“ (V. 6). An Stelle des Mitbegrabenwerdens (V. 4) tritt also das Mitgekreuzigtwerden. Der kultische Akt der Taufe ist also nur als der Anfang verstanden, kraft dessen das ganze Leben zum „Sakrament“ der Todsgemeinschaft wird, die auf dem durch Gott gesetzten Heilsfaktum beruht, sich aber erweist in dem „nicht mehr der Sünde dienen“ oder dem „sich Gott zur Verfügung stellen“ (V. 13).

So strömen nach 2. Kor. 1, 5 die „*Leiden Christi*“ auf Paulus über. Die „*Leiden Christi*“ sind weder Leiden, wie Christus sie ertragen hat, als solche; noch sind sie einfach Leiden um Christi willen, noch gar Leiden einer *Imitatio Christi*. Nicht stellen die Leiden, als Leiden besonderer Art, die Verbundenheit mit Christus erst her; sondern auf Grund der Verbundenheit mit Christus werden die Leiden zu „*Leiden Christi*“. Es sind beliebige Leiden, Leiden, die jeden treffen können, die freilich den Diener Christi in besonderem Maße treffen werden. Sie haben für den Gläubigen vermöge seiner Verbundenheit mit Christus einen neuen Sinn gewonnen; denn sein Leben und Sterben vollzieht sich in der Zugehörigkeit zum Herrn (Röm. 14, 7—9; Phil. 1, 21). Jesu Leiden und Tod ist deshalb kein bloßes Faktum der Vergangenheit, sondern ist Gegenwart; und mit Christus verbunden sein, heißt in einem neuen geschichtlichen Zusammenhang stehen. Und das bewährt sich darin, daß der Leidende sein „*Christusleiden*“ nicht für sich hat und genießt, sondern darin für andere da ist. Indem Paulus am „*Christusleiden*“ teilhat, strömt der „*Trost*“ auf die Korinthier über, indem er sie nun trösten kann (2. Kor. 1, 4). Sein Leiden steht damit auch unter dem „*für einander*“ (2. Kor. 1, 6 f.): er tröstet sie, und sie beten für ihn (V. 10 f.).

Genau so kann Paulus aber die Christusgemeinschaft auch als ein *Teilhaben am Leben Jesu* bezeichnen: 2. Kor. 4, 7—18. Das „*Leben Jesu*“ wird paradoxerweise daran offenbar, daß Paulus an seinem Leibe das „*Sterben Jesu*“ umherträgt. Und zwar besteht das nicht in einer *Imitatio*, sondern darin, daß er sich den Leiden unterwirft, die ihn im Dienste Jesu treffen. Entsprechend ist das „*Leben*“ nicht eine durch die Magie des Sakraments beschaffte

Qualität oder Natur; auch besteht es nicht in mystischen „Erlebnissen“, sondern es ist nirgend anders als darin, daß er seinen Dienst als Apostel entschlossen treibt, sodaß damit das „Leben Jesu“, das an seinem Leibe offenbar wird, zugleich das „Leben“ ist, das in seinen Hörern wirksam wird (V. 12). Indem das „Leben“ aber paradox gerade im „Sterben“ offenbar wird, für das Auge der Welt also nur das „Sterben“ zutage liegt, wird deutlich, daß die „Offenbarung“, die sich hier vollzieht, nur dem Glauben zugänglich ist. Das „Leben“ also ist kein vorhandenes Weltphänomen, sondern vollzieht sich in der Geschichte und ist nur dem sichtbar, der diese Geschichte im Glauben, im Gehorsam mitvollzieht.

Damit ist auch schon geklärt, was das paulinische „in Christus“ (*ἐν Χριστῷ*) bedeutet. In Christus sein heißt in der neuen Geschichte stehen, die nicht Weltgeschichte und Geschichte der Sünde ist, sondern eschatologisches Geschehen; es heißt deshalb, zur neuen Welt gehören: „Ist einer in Christus, so ist er ein neues Geschöpf“ (2. Kor. 5, 17). Durch „in Christus“ ist also nicht ein persönliches oder mystisches Verhältnis zu Christus bezeichnet, sondern ein eschatologisches Faktum¹⁾. „In Christus“ hat man die eschatologischen Güter der Gerechtigkeit (2. Kor. 5, 21; vgl. Gal. 2, 17) und der Freiheit (Gal. 2, 4). Die Bildung „in Christus“ (*ἐν Χριστῷ*) ist ohne direkte religionsgeschichtliche Analogien und offenbar von Paulus selbst vollzogen nach der weiteren Analogie von „im Geist“ (*ἐν πνεύματι*). Eben deshalb muß man *ἐν πνεύματι* nach *ἐν Χριστῷ* interpretieren, nicht umgekehrt; d. h. auch „im Geist“ bedeutet für Paulus nicht einen ekstatischen oder mystischen Zustand, sondern die neue Seinsweise des Christen, das Wie seines geschichtlichen Seins als ein im neuen Äon sein (der Geist ist ja die Gabe der Endzeit); dasselbe wie „in Christus“ (der „Herr“ ist ja gleichbedeutend mit dem „Geist“ 2. Kor. 3, 17). Der „Geist“ korrespondiert dem „Fleisch“. Wie dieses das Wie des alten Seins als ein „Wandeln“ (*περιπατεῖν*) in der Sünde charakterisierte, so ist durch den Geist das neue Sein als ein „Wandeln“ in der „Gerechtigkeit“ charakterisiert. Deutlich spricht das Nebeneinander der Verse Gal. 6, 15; 5,6 und 1. Kor.

1) „Neues Geschöpf“ (*καινή κτίσις*) ist ein eschatologischer Terminus. Man denke auch daran, daß *ἐν Χριστῷ εἶναι* gleichbedeutend ist mit *Χριστοῦ εἶναι* = Christus gehören, zu eigen sein Gal. 3, 28 f.; 5, 24; 2. Kor. 10, 7; Röm. 8, 9; 14, 8. Der Christ gehört nicht mehr sich selbst, verfügt nicht mehr selbst über sich 1. Kor. 6, 19; Röm. 14, 7 f.

7, 19; jedesmal wird das neue Sein zuerst negativ beschrieben: es ist nicht bestimmt durch die Frage: „Vorhaut oder Beschneidung“; und positiv heißt es dann Gal. 6, 15: „sondern neue Schöpfung“; Gal. 5, 6: „sondern Glauben, der in Liebe wirkt“; 1. Kor. 7, 19: „sondern Halten der Gebote Gottes“. Das „Wandeln“ und „Trachten“ des Christen ist durch den „Geist“ bestimmt (Röm. 8, 4—11). „Den Geist haben“, bedeutet „vom Geiste getrieben werden“ (Röm. 8, 14) und so keine Angst mehr haben (Röm. 8, 15). „Leben wir im Geist, so wollen wir auch im Geist wandeln“ (Gal. 5, 25). Überall das Gleiche: der Mensch ist nicht sein eigener Herr; so hat auch der Christ sich nicht in der Verfügung, aber er kann — durch das Kerygma vor die Frage gestellt — seinen Herrn wählen. In der Heilstat Gottes ist die Möglichkeit der Wahl und damit das neue Sein des Christen begründet; es ist aber nicht ein Sein als Vorhandensein in einer Zuständlichkeit, sondern wie es im Gehorsam ergriffen ist, so vollzieht es sich auch im Gehorsam.

Damit aber ist der *Kirchenbegriff des Paulus* erst klargestellt. Die Kirche ist die empirische, *sichtbare* Gemeinde derer, die das Evangelium glauben. Damit ist Jesus Christus ihr Herr, den sie im Kult verehrt. Aber als Kultgott ist er zugleich der eschatologische Herr; nicht erst, weil er wiederkommen wird, sondern weil er dagesessen ist und die Gemeinde als neue Schöpfung ins Leben gerufen hat. Die Kirche ist also eine eschatologische Größe. Aber sie ist das, weil sie den Schluß der Heilsgeschichte bildet, nicht als ein der Welt schlechthin entnommenes Phänomen, sondern als eine geschichtliche Größe. Deshalb ist die Kirche zugleich *unsichtbar*; denn sichtbar ist sie nur für den Glauben, d. h. für den Gehorsam, der die neue geschichtliche Möglichkeit ergreift.

III.

Damit ist nun auch vorgezeichnet, welchen Sinn im Neuen Testament *die Lehre* hat, und wie sie zur Kirche gehört.

Die *Verkündigung Jesu* kann man nur als *Kerygma* bezeichnen. Theoretisch-betrachtende Lehre ist sie in keiner Hinsicht. Sie ist primär *direkte Anrede*: Ruf zur Buße und Verheißung des kommenden Heils für den Bußfertigen. Sie nimmt dabei auf Faktisches Bezug, insofern sie ein künftiges Faktum, das Kommen der Gottes-herrschaft, verkündigt, das sie aber nicht als ein innerweltliches

Faktum versteht, das man beobachten und, wenn es soweit ist, konstatieren kann (Luk. 17, 21. 23 f.), für das man wie für weltliche Angelegenheiten sorgen kann (Mark. 4, 26—29), sondern das den Menschen zwingt, sich selbst in die Sorge zu nehmen, das ihn vor seine letzte Möglichkeit stellt und Entscheidung fordert. Insofern Jesus das Kommen der Gottesherrschaft „lehrt“, ist also diese „Lehre“ indirekte Anrede. *Indirekte Lehre* enthält aber seine Verkündigung auch darin, daß der Bußruf, d. h. der Imperativ, der in der „Lehre“ vom Kommen der Gottesherrschaft impliziert wird, in der *Diskussion mit der jüdischen Gesetzlichkeit* entfaltet wird, indem z. B. in den Matth. 5, 21—48 überlieferten Worten dem Recht der Gotteswille gegenübergestellt wird, oder indem Jesus über den Sabbat, die Reinheit, das höchste Gebot disputiert. Solche Worte haben ja nicht den Charakter theoretischer Betrachtung, sondern den Sinn eines Aufrufs zum rechten Tun. Freilich so, daß das Denken in den Dienst des Tuns gestellt wird, d. h. aber, daß in theoretischer Besinnung das Sich-selbst-verstehen des vor Gott gestellten Menschen explizit gemacht wird. Es ist aber solches Denken kein „Reden über“ sondern in ihm vollzieht sich der schon vorausgesetzte Entschluß zum Gehorsam unter Gottes Willen, den ja auch die Gegner oder Frager zu haben behaupten, und der sich eben darin als echt bewähren muß, daß er dies Denken mitvollzieht und entsprechend urteilt und handelt. Wie wenig der wissenschaftliche Charakter theoretischer Betrachtung ausgebildet ist, zeigt die Jesus mit dem Judentum gemeinsame Verwendung von Beispielen und Gleichnissen. Aber ebenso ist deutlich, daß das *Verstehen* der Anrede vorausgesetzt ist und eben in solchen Diskussionen explizit wird, daß also das Denken bzw. „Lehren“ nicht obendrein zur Anrede hinzukommt, sondern daß es Anreden und Hören nur zugleich mit dem Vollzuge eines Verstehens, eines mehr oder weniger expliziten Denkens gibt. (In der Ausdrucksweise Schlatters gesprochen: Denk- und Lebensakt stehen in Einheit.) Im Kerygma ist also „Theologie“ als theoretische Besinnung des Menschen über sein Vor-Gott-gestellt-sein angelegt. Umgekehrt ist deutlich, daß das Denken kein Sich-orientieren, keine „sehende“ Betrachtung der Welt und der Menschen als vorhandener ist, sondern daß der Mensch in seiner Geschichtlichkeit verstanden ist, so daß auch die Fakten, auf die er hingewiesen wird — sei es das Kommen der Gottesherrschaft, sei es der Mensch,

der unter die Räuber fällt — seinen Entschluß fordern, ihn zur Entscheidung zwingen.

Über seine eigene Person hat Jesus keine ausdrückliche Lehre vorgetragen. Dagegen hat er das Faktum seiner Person als bedeutsam, ja als entscheidend hingestellt, sofern er der Träger des Wortes in der letzten, entscheidenden Stunde ist, es sich also ereignet, daß hier und jetzt sein Wort den Hörer trifft. So hat Jesus aber auch den Täufer angesehen (Matth. 21, 32; vgl. Luk. 7, 29 f.) und insofern auch über den Täufer „gelehrt“, und zwar so, daß solche „Lehre“ den Charakter der indirekten Anrede, des Bußrufs, hat (Matth. 11, 7—19; Luk. 7, 24—35). Im gleichen Sinne „lehrt“ er über seine Person: „Heil dem, der an mir nicht Anstoß nimmt“ (Matth. 11, 4—6). Oder:

„Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen,
zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes.
Wer mich aber verleugnet vor den Menschen,
der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes“ (Luk. 12, 8 f.).

Und im gleichen Sinne ist gesprochen: „Siehe, hier ist mehr als Jona! . . . Siehe, hier ist mehr als Salomo!“ (Matth. 12, 41 f.); Luk. 11, 31 f.).

Wie Jesus also über den Täufer „lehrt“, so ist in dem Ruf zur Entscheidung angesichts seiner Person implizit eine „Christologie“ enthalten; aber Jesus entwickelt sie nicht. *Soll* sie explizit werden, so kann sie ihren Sinn nur darin haben, daß sich in ihr die Entscheidung für oder wider ihn vollzieht, — nicht als theoretische Spekulation. Also ist eine Christologie grundsätzlich falsch, wenn sie das „Messiasbewußtsein“ als ein beobachtbares Phänomen vom Charakter des Vorhandenen konstatieren will¹⁾, statt das Bekenntnis zu sein, daß er der Messias ist. Das heißt aber: sofern Jesus auf seine Person hinweist, weist er nicht auf ein eindeutiges weltliches Faktum hin, das jedermann konstatieren, und das also die historische Forschung rekonstruieren kann, sondern auf ein *zweideutiges*, das in seinem Charakter nur im Hören verstanden wird. Ein eindeutiges Legitimationszeichen weist er ab (Mark. 8, 11 f.; Matth. 12, 38—40; Luk. 11, 29 f.) entsprechend seiner Abweisung des beobachtenden Zusehens (παράτηρησις) überhaupt (Luk. 17, 20 f.).

1) In dieser Sphäre aber bewegen sich alle mir bekannten neueren Behauptungen vom Messiasbewußtsein Jesu. Auch E. Brunner, *Der Mittler*, 1927. S. 314 ff. gelangt nicht radikal darüber hinaus.

Wohl weist er hin auf die „Zeichen der Zeit“ (Luk. 12, 54—56), auf sein ebenso zweideutiges Dämonenbannen (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20; Mark. 3, 27), auf seine Predigt wie auf die des Täufers (Matth. 12, 41 f.; Luk. 11, 31 f.).

Das Verhältnis dieses Kerygmas mit seiner implizierten „Lehre“ zur „Kirche“ ist kein Problem, da Jesus sich innerhalb der Geschichte seines Volkes stehen weiß, da er Kultus und Gesetz wie die alttestamentliche Tradition überhaupt in ihrer Geltung voraussetzt und das prophetische Kerygma fortführt. Er verkündigt ja nichts anderes, als daß die Weissagungen und Verheißungen jetzt ihre Erfüllung finden. Sofern zum Wesen der jüdischen „Kirche“ solches Kerygma von vornherein gehört, steht Jesu Verkündigung innerhalb der jüdischen Kirche, sowohl als Anrede wie als theologische Explikation ¹⁾).

Bei Paulus tritt nun alsbald das Problem von Kirche und Lehre hervor. Seine persönliche Eigenart wie seine besondere geschichtliche Aufgabe zwingen ihn, die im Glauben gegebene Erkenntnis zu explizieren, und zwar gegenüber einer doppelten Front: 1. *Gegenüber dem Judentum*; denn wenn dieses, um das Faktum Jesus in seiner Bedeutung zu verstehen, den Messiasbegriff darbot, so waren damit ebensoviele Schwierigkeiten geboten, weil Jesu Schicksal dem üblichen Messiasbild nicht entsprach ²⁾. Aber ebenso mußte dem Judentum gegenüber der absolute Anspruch der Tradition zu einem relativen degradiert werden. 2. *Gegenüber der Gnosis* mußte ver-

1) Der Sachverhalt kommt in der Terminologie der Synoptiker für die Verkündigung Jesu einigermaßen deutlich zum Ausdruck.

Zusammenfassende Bezeichnung der Verkündigung, die ihren Anrede-Charakter ausdrückt, ist *κηρύσσειν*: Mark. 1, 14, 38 f.; Matth. 4, 17; 9, 35; 11, 1; Luk. (4, 18 f. nach Is. 61, 1 f.); 8, 1. Doch ist der Sprachgebrauch nicht streng durchgeführt. Auch *διδάσκειν* wird ähnlich gebraucht: Mark. 2, 13; 6, 6; 10, 1; 12, 35; 14, 49; Luk. 4, 15; 13, 22, 26; 19, 47, wie denn Matth. *κηρύσσειν* und *διδάσκειν* verbindet: 4, 23; 9, 35; 11, 1.

Dagegen wird vom Prediger in bezug auf den einzelnen Fall konsequent *διδάσκειν* gebraucht: Mark. 1, 21 f.; 4, 2; 6, 2, 34; 8, 31; 9, 31; 11, 17; 12, 14; Matth. 5, 1; 21, 23; Luk. 5, 3, 17; 6, 6; (11, 1); 1³, 10; 20, 1 (neben *εὐαγγελίζεσθαι*), wie auch von Jesu *διδαχή* die Rede ist Mark. 1, 22, 27; 4, 2; 11, 18; 12, 38, entsprechend seiner häufigen Bezeichnung als *διδάσκαλος* bzw. *ῥαββί*.

Für die Predigt des Täufers wie die der Jünger steht *κηρύσσειν*: Mark. 1, 4, 7; 3, 14; 6, 12; (13, 10; 14, 9); Matth. 10, 27; Luk. 24, 47. Vom *διδάσκειν* der Jünger ist die Rede Mark. 6, 30; Matth. 28, 20.

2) Vgl. Schlatter, Der Glaube im Neuen Testament, 4. Aufl. 1927, S. 142.

teidigt werden, daß Gnosis im christlichen Sinne nur legitim ist, wenn sich in ihr der Glaubensgehorsam vollzieht, daß christliches Erkennen also nicht ein sich orientierendes oder spekulierendes Betrachten des sich selbst in der Verfügung habenden Menschen sein darf, sondern daß es echt geschichtlichen Charakter hat, also ein im Entschluß sich vollziehendes Verstehen und ein Verstehen seiner selbst ist.

Deshalb treten bei Paulus das Kerygma als direkte Anrede und die Theologie als indirekte Anrede deutlicher auseinander; d. h. Paulus ist wirklich *Theologe*. Symptomatisch wird das dadurch bezeichnet, daß das Kerygma Torheit (*μωρία*) bringt, die nur paradox als Weisheit (*σοφία*, nämlich von Gott her) ist, während die Theologie direkt Weisheit (*σοφία*) vorträgt (1. Kor. 1—4).

Zunächst ist deutlich, daß das *Kerygma des Paulus* ¹⁾ ein *Faktum verkündigt*: Jesus Christus, den Gott sandte, als die Zeit erfüllt war, der gestorben und auferstanden ist „um unserer Übertretungen willen“ bzw. „um unserer Gerechtmachung willen“ (Röm. 4, 25). Durch ihn ist die „Erlösung“ (*ἀπολύτρωσις*) gegeben (Röm. 3, 24 f.), die „Versöhnung“ (*καταλλαγή*) bewirkt (2. Kor. 5, 18 f.). Die „Lehre“ des Kerygmas ist also jedenfalls nicht „Aufklärung“ im Sinne der Prinzipienforschung; sie ist primär Mitteilung einer Tatsache. Nicht ein neuer *Gottesbegriff* wird verkündigt, etwa, daß Gott in Wahrheit gnädig und nicht zornig sei; sondern eine *Tat* Gottes. Gottes Zorn (*ὀργή*) besteht weiter; und seine *Gnade* (*χάρις*) ist nicht seine ewige Gesinnung, sondern seine Heilstat ²⁾. Entsprechend ist Gottes *Liebe* (*ἀγάπη*) seine Liebestat, die im Sterben und Auferstehen Jesu Christi vollzogen ist ³⁾.

Dem entspricht, daß *Glaube* (*πίστις*) nicht eine menschliche Gesinnung oder Haltung als solche ist, z. B. Gottesvertrauen oder dgl., sondern daß Glaube streng intentional gedacht ist als Glaube *an*, nämlich an die Heilstat, wie denn Glaube Gehorsam ist (s. o. S. 168).

Die Bezeichnung der Heilstat als „Gnade“ und „Liebe“ Gottes,

1) Ich beschränke mich auf ihn; aber was für ihn gilt, gilt mit entsprechenden Modifikationen für die ganze urchristliche Verkündigung.

2) Vgl. Röm. 3, 24 f.; 5, 15—21; Gal. 1, 6; 2, 21 (vgl. V. 20!); 2. Kor. 6, 1 (*μη εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ δεῖξασθαι ὑμᾶς*: die *χάρις* ist die *καταλλαγή* von 5, 18 f.).

3) Vgl. Röm. 5, 8; 8, 34 f. 37. 39; auch Gal. 2, 20; 2. Kor. 5, 14 f. und 2. Kor. 13, 11. 13; Röm. 15, 30.

wie die des Glaubens als „Gehorsam“ zeigt, daß *das Heilsfaktum nicht als ein vorfindliches Weltfaktum* — sei es auch von den größten kosmischen Dimensionen — verstanden werden soll ¹⁾. Es ist nicht einfach „vorhanden“ und wird nicht in der Weise des Hinsehens wahrgenommen wie vorhandene Dinge oder vorkommende und vorgekommene Ereignisse in der Welt. Es ist freilich *auch ein Weltfaktum* als das Kreuz Christi, aber das eben ist seine *Zweideutigkeit*. Eben deshalb erscheint das „Wort vom Kreuz“ als „Torheit“, weil es behauptet, daß dieses Kreuz das Heilsfaktum sei (1. Kor. 1, 18 bis 25). Verstanden wird es nur, wenn es eben als „Gnade“ und „Liebe“ gesehen wird; und verstanden wird es nur im Glaubensgehorsam. Deshalb ist das Kerygma nicht einfache Tatsachenmitteilung, die einmal zur Kenntnis gegeben würde, sondern es wird immer wieder gepredigt; denn es ist in der Mitteilung des Heilsfaktums Anruf, Frage der Entscheidung, Einladung: „Für Christus (an Christi Statt?) treten wir auf, dergestalt, daß Gott durch uns ruft; wir bitten für Christus: laßt euch mit Gott versöhnen!“ (2. Kor. 5, 20).

Dabei ist vorausgesetzt, daß der Angeredete das Kerygma wirklich hören kann, weil er es *verstehen* kann. *Verstehen* nicht im Sinne eines ableitenden Erklärens, so daß man das Verkündigte in das bisherige Weltbild einreihen kann. Das kann man gerade nicht; es ist „Ärgernis“ und „Torheit“; aber Gott hat einfach so beschlossen (1. Kor. 1, 21). Vielmehr so, daß man unter dem Hören des Kerygmas sich selbst neu verstehen lernt, nämlich als den Sünder, dem Gott Rechtfertigung schenkt. Das *Vorverständnis*, das dabei vorausgesetzt ist, wird von Paulus ausdrücklich aufgewiesen: es ist gegeben im „Gesetz“, dem „Zuchtmeister auf Christus hin“ (Gal. 3, 24). „Die Schrift hat alles unter die Sünde beschlossen, damit die Verheißung auf Grund des Glaubens an Jesus Christus denen erfüllt werde, die glauben“ (Gal. 3, 22). Das Gesetz sollte in die Sünde führen, damit die Gnade zur Herrschaft kommen könnte (Röm. 5, 20) ²⁾.

1) Wieweit diese Intention durchgeführt ist (vgl. z. B. 1. Kor. 2, 8; Phil. 2, 6—11), ist eine andere Frage. Die Vorstellungen des Paulus bewegen sich auch hier oft in der unzureichenden Begrifflichkeit der Antike; vgl. S. 167 Anm. 1.

2) In solchen Sätzen entwickelte Paulus nur das dem *Juden* gegebene Vorverständnis; daß er ein solches auch bei den *Heiden* voraussetzt, zeigt Röm. 1—3 deutlich, indem die Situation der Juden und Heiden als eine grundsätzlich gleiche charakterisiert wird. Außerdem geht es aus seiner Meinung hervor, daß

Das *Verstehen* vollzieht sich in der Entscheidung, im Gehorsam. Sofern nun Gottes Heilstat 1. ein Tun ist und keine Aufklärung und 2. das Hören ein Verstehen impliziert, ist dadurch der *Offenbarungsbegriff* des Paulus deutlich bestimmt. Gottes Offenbarung ist primär ein Geschehen, nicht eine Wissensmitteilung; aber sie begründet ein Wissen und eine Lehre, sofern sie ein neues Sich-verstehen ermöglicht.

Wie Röm. 2, 5; 8, 18 f.; 1. Kor. 1, 7; 3, 13 vom „Enthüllen“ oder der „Enthüllung“ (*ἀποκαλύπτειν*, *ἀποκαλύψις*) als dem künftigen eschatologischen Geschehen die Rede ist, so wird das eschatologische Geschehen der Gegenwart durch den gleichen Ausdruck bezeichnet:

Röm. 1, 17 f.: „Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm (dem Evangelium) enthüllt aus Glauben für Glauben . . . Enthüllt wird ja Gottes Zorn vom Himmel her über jede Gottlosigkeit . . .“

Gal. 3, 23: „Denn bevor der Glaube kam, waren wir in Haft unter dem Gesetz; gefangen gehalten für den Glauben, der enthüllt werden sollte.“

Gottes „Offenbarung“ vollzieht sich auch dann, wenn keiner dessen inne wird (Röm. 1, 18 ff.). Auch die „Offenbarung“ des Glaubens (Gal. 3, 23) ist ja nicht die Mitteilung einer Lehre, eines Dogmas, sondern die Eröffnung der Möglichkeit, zu glauben, durch Gottes Tat. Der Glaube wäre „offenbart“ (im Sinne des Gal. 4, 4 beschriebenen Heilsgeschehens), auch wenn niemand glaubte.

In dem Wirksamwerden des göttlichen Tuns ist freilich, da es ein am Menschen sich vollziehendes Geschehen ist, die Möglichkeit des Verstandenwerdens begründet, da zum menschlichen Dasein das Sich-verstehen gehört. Wenn die Offenbarung stattfindet, geschieht etwas, dessen man inne werden kann und unter Umständen auch inne wird (z. B. beim letzten Gericht). Aber mit „Offenbarung“ („Enthüllung“, *ἀποκαλύψις*) ist nicht die Wissensvermittlung, sondern das Geschehen bezeichnet, das den Menschen in eine neue Situation versetzt.

Das Gleiche zeigt der Sprachgebrauch von *φανερῶν* und *φανέρωσις* (sichtbar machen), indem hier das Moment der im Geschehen gegebenen Wissensbegründung stärker hervortritt, freilich so, daß das „Sichtbarwerden“ (*φανερῶθηναι*) sich primär als ein sich das Kerygma an das auch bei den Heiden (Röm. 2, 14 f.) lebendige Gewissen adressiert (2. Kor. 4, 2). Vgl. auch z. B. 1. Kor. 14, 24 f.

Geschehen vollzieht. Wenn Paulus Röm. 3, 21 sagt: „jetzt aber ist . . . Gerechtigkeit Gottes sichtbar gemacht worden (*πεφανερωται*)“, so ist nichts anderes gemeint als das V. 24 f. beschriebene Heilsgeschehen. Entsprechend ist 2. Kor. 4, 10 f. zu verstehen:

„Stets tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leibe umher,
damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe sichtbar werde.

Denn allezeit werden wir bei Leibesleben in den Tod dahingegeben um Jesu willen,
damit auch das Leben Jesu sichtbar werde an unserem sterblichen Fleisch“.

Von einem *Geschehen* ist die Rede (s. o. S. 172 f. und vgl. das *ἐνεργεῖσθαι* = sich auswirken V. 12); aber eben dieses enthält *die Möglichkeit des Verstandenwerdens*, und *soll* verstanden werden. So führt Paulus in 2. Kor. 2, 14—6, 10 den Gedanken durch, daß das Evangelium, das er predigt, durch Durchsichtigkeit, Verstehensmöglichkeit charakterisiert ist, eben weil es das Evangelium des Lebens ist. Als „verhüllt“ erscheint es nur den Verlorenen (4, 3). Der Tatsache, daß der „neue Bund“ lebendig macht (3, 6), entspricht seine Öffentlichkeit, während der „alte Bund“ durch Verhüllung charakterisiert war¹⁾. Das Verstehen aber kann nur im Entschluß ergriffen werden; deshalb hat die Predigt, die das Leben verbreitet, zugleich die Möglichkeit, Tod und Finsternis zu verbreiten (2, 14 bis 16). Vor Gottes Auge ist das „Sichtbarwerden“, das sich in der Verkündigung vollzieht, ein eindeutiges, vor menschlichem Auge aber ein zweideutiges (5, 11); eben weil der Mensch durch die Verkündigung gefragt wird und sich entscheiden muß für das Leben oder für den Tod. Die Verkündigung adressiert sich an sein Gewissen (4, 1—6).

Also: weil die Offenbarung als Geschehen Leben wirkt und den Menschen nicht als alten sich selbst überläßt und sich ihm nicht zur neutralen Betrachtung darbietet, gibt sie auch *Erkennen* (*γνώσκειν*), indem sich eben *in der Verkündigung die Offenbarung vollzieht*. Die Verkündigung ist nicht bloße Vermittlung eines Wissens um eine Tatsache, so daß man zu dieser selbst hinter die Verkündigung zurückgehen könnte und müßte, sondern die Verkündigung, das Verkündigtwerden als Geschehen, gehört selbst mit zur Offenbarung. In ihr vollzieht sich — so oder so — die Scheidung; denn das Wort stellt die Frage, zwingt in die Entscheidung, so daß der Apostel Tod und Leben verbreitet. Deshalb gehört auch der pre-

1) So begründet 2. Kor. 3, 7—18 die Charakteristik der christlichen Predigt 2, 14—16; und 4, 7—15 zeigt, daß die Öffentlichkeit eine paradoxe ist.

digende Apostel mit in das Evangelium hinein mit seiner Autorität, seinem Anspruch auf den Gehorsam der Gemeinde (2. Kor. 2, 9; 7, 15; 10, 6; Phil. 2, 12; Philem. 21); er redet ja „für Christus, dergestalt, daß Gott selbst durch ihn ruft“ (2. Kor. 5, 20). Deshalb verteidigt Paulus 2. Kor. 2, 14—6, 10 zugleich mit der Durchsichtigkeit des Evangeliums auch seine eigene „Öffentlichkeit“ (*παρρησία*). Daß der Glaube aus der Predigt (*ἀκοή*) kommt, entwickelt er Röm. 10, 13—17; und wie er 2. Kor. 5, 18 f. als die göttliche Heilstat das bezeichnet, daß Gott den „Dienst“ bzw. das „Wort“ von der Veröhnung eingesetzt hat, so ist nach Röm. 1, 16 die „Botschaft“ (*εὐαγγέλιον*) die „Kraft Gottes zum Heil für jeden, der da glaubt“; in ihr wird sie „enthüllt“ (1, 17).

Das Kerygma, die Anrede, ist also Lehre, sofern es ein bestimmtes Verstehen impliziert. Es belehrt über ein Faktum, das aber nicht als vorhandenes Weltfaktum genommen werden darf. Daher ist die Mitteilung keine bloße zufällige und nebensächliche Vermittlung, sondern gehört, als die durch das Heilsfaktum autorisierte Predigt, selbst zum Heilsfaktum; und umgekehrt ist auch das Heilsfaktum nicht ohne die Predigt, was es ist. Es gibt keinen Weg hinter die Predigt zurück zu einem von ihr ablösbaren Heilsfaktum, sei es ein „historischer Jesus“ oder ein kosmisches Drama. Jesus Christus ist nur in der Predigt zugänglich.

Eben deshalb ist die „Lehre“ Anrede: indirekte, sofern sie berichtet, direkte, indem sie umschlägt in den Apell (2. Kor. 5, 20 ff.). Und in der Anrede wird ein bestimmtes Verstehen dem gehorchenden Hören vermittelt. Vielmehr: das Gehorchen impliziert das Verstehen, und so kann sich im expliziten Verstehen nur der Gehorsam vollziehen.

Sofern nun die „Lehre“ solches Kerygma ist, ist die *Zusammengehörigkeit von Kirche und Lehre* völlig deutlich: *die Kirche wird durch dies Kerygma konstituiert.* Sie kann ohne den „Dienst“ (*διακονία*) des „Wortes“ überhaupt nicht bestehen; und dieser „Dienst“, der in ihr das Heilsfaktum wirklich macht, macht sie zum eschatologischen Faktum, zur Gemeinde der „Heiligen“, der „Berufenen“. Wo die Predigt erklingt, da bricht die Heilszeit herein: „Siehe, *jetzt* ist die willkommene Zeit, siehe, *jetzt* ist der Tag des Heils!“ (2. Kor. 6, 2). Deshalb ist der Kult primär Wortverkündigung und antwortendes Bekenntnis des Glaubens, des Glaubens, der die Heilstat preist. Sofern er sich auch in den Sakramenten vollzieht, steht er

auch dann unter der Herrschaft des Wortes. Die Sakramente stehen neben dem Wort als ein *verbum visibile*; denn sie tun ja nichts anderes als das Wort: sie vergegenwärtigen wie dieses die Heilstat; sie fordern wie dieses den Gehorsam und sie enthalten wie dieses neben der Möglichkeit, das Leben zu spenden, die andere, das Gericht zu vollziehen (1. Kor. 11, 29; s. o. S. 167). So kann Paulus die Feier des Herrenmahls auch geradezu als ein Verkündigen (*καταγγέλλειν*) bezeichnen (1. Kor. 11, 26).

Kirche und Wort gehören also zusammen. Das Wort ist, was es ist, ja nicht durch seinen zeitlosen Sinngehalt, sondern als autorisierte, in der Tradition weitergegebene Predigt. Also wird auch umgekehrt *das Wort durch die Kirche konstituiert*. Man kann also nicht gegen einen Zweifel am Wort die Kirche ausspielen; denn sie wird selbst durch das Empfangen und Weitergeben des Wortes konstituiert. Aber man kann auch nicht gegen einen Zweifel an der Kirche das Wort ausspielen, als trüge dieses seinen Gehalt zeitlos in sich, und als gehöre nicht eben das Faktum, daß es hier und jetzt gesprochen wird, wesentlich zu ihm; es ist ja im Auftrag weitergegebene Anrede. Man kann nicht die Kirche gegen das Wort ausspielen, da sie ja durch das Wort konstituiert wird. Und man kann nicht das Wort gegen die Kirche ausspielen, weil dies seinen Sinn dadurch hat, daß es autorisierte Tradition ist. Der Prediger verkündigt ja nicht sich selbst (2. Kor. 4, 5) und kommt deshalb in seinem persönlichen Verhalten, seiner Glaubensstärke oder ethischen Qualität nicht in Frage; er geht als religiöse oder ethische Persönlichkeit den Hörer nichts an (1. Kor. 3, 5—9; Phil. 1, 15—18).

Natürlich läßt sich nicht allgemein sagen, *wieweit das Verstehen des Hörers jeweils explizit werden muß*, um im Bekenntnis des Glaubens oder im Weitergeben der Anrede Ausdruck zu finden. Einerseits ist jeder Ausdruck im Wort eine bestimmte Explikation, enthält also theologische Elemente, und zwar in die Begrifflichkeit der Zeit jeweils gefaßt. Andererseits kann bewußt und absichtlich die begriffliche Explikation des glaubenden Verstehens zur Aufgabe gemacht werden. Aber wenn solche theologische, theoretische Lehrarbeit nicht abirren will, wenn sie indirekte Anrede bleiben will und sich in ihr der Glaubensgehorsam vollziehen soll, so wird sie die Aufgabe nur ergreifen dürfen, wenn sie zur Pflicht wird, also nicht von einer „Idee der Wissenschaft“ aus, zu der angeblich auch die Theologie gehört. Theologie wird also als legitime immer kri-

tisch und polemisch sein müssen. Das ist sie in der Tat bei Paulus, und zwar:

1. *Gegenüber dem Judentum bzw. Judaismus.*

a) Das jüdische Messiasbild mußte korrigiert werden; das Ärgernis des *gekreuzigten Messias* mußte als die göttliche Weisheit behauptet werden. Hier ist die theologische Arbeit des Paulus nur indirekt sichtbar, da er sich mit christologischen Gegnern nicht direkt auseinandersetzt. Wir wissen auch nicht, ob er das überhaupt je zu tun hatte; indessen hat er die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Messiasbild mindestens für sich selbst vollzogen.

Seine *Christologie* soll hier nicht entwickelt werden. Nur darauf muß hier hingewiesen werden, daß sie nicht Spekulation ist, sondern sich in eins mit der Selbstexplikation der christlichen Existenz vollzieht. Wie die christliche Existenz durch das Gericht zur Gnade gelangt, so ist Christus der Gekreuzigte und Auferstandene. Im Kreuz hat sich nicht ein tragisches Schicksal abgespielt oder ein kosmisches Drama vollzogen, das der gerührten oder spekulierenden Betrachtung offenläge; sondern es ist nur richtig gesehen, wenn verstanden ist, daß sich in ihm Gottes Gericht über alle Selbstgerechtigkeit und alles Sich-rühmen (*καυχᾶσθαι*) vollzogen hat, wenn es zum Mitgekreuzigtwerden, zur Gemeinschaft mit seinen Leiden und Hineinbildung in seinen Tod kommt (Röm. 6, 6; Phil. 3, 10); wenn für den Gläubigen im Kreuz Christi auch die Welt gekreuzigt ist (Gal. 6, 14). Und die Auferstehung Christi ist nicht ein grotesker kosmischer Vorgang, sondern der Anfang der neuen Schöpfung: der Auferstandene ist der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ (Röm. 8, 29), der zweite Adam (Röm. 5, 12 f.; 1. Kor. 15, 21 f. 45). Was in der Auferstehung geschehen ist, vollzieht sich in allen, die glauben.

b) Explizit ist die *Gesetzeslehre* des Paulus entwickelt gegen die Judaisten im Galaterbrief, gegen die Juden im Römerbrief. In ihr wird gezeigt, was Glaube und Gehorsam sind, indem gezeigt wird, wie das Gesetz einerseits Gottes ewiger Wille ist, und wie es andererseits von den Juden, die ihren „Ruhm“ (*καύχημα, καύχησις*) wollen, zum Mittel ihrer „eigenen Gerechtigkeit“ (Röm. 10, 3; Phil. 3, 9) mißbraucht worden ist, und wie es deshalb in Gottes Hand zum Mittel wird, dem Menschen das „Rühmen“ zu nehmen und ihn in die Sünde zu treiben, so daß er verstehen lernt, was „Gnade“ (*χάρις*) ist. Im Dienste dieser Lehre steht die anthropologische Lehre über „Leib“ und „Fleisch“.

2. Gegenüber der Gnosis.

Hier wird gerade die Frage der Lehre akut, und dabei wird die innere Einheit der paulinischen Gedanken besonders klar. Die Widerlegung der Gnostiker geht genau parallel der Widerlegung der Gesetzesleute ¹⁾. Die Gnostiker mißverstehen das Evangelium dahin, daß es ihnen ein *Anlaß zum „Rühmen“* wird. Wie sie als die „Geistesmenschen“ (*πνευματικοί*), in denen „Christus redet“, eine neue Qualität zu haben meinen und die christliche „Vollmacht“ (*ἐξουσία*) als die Willkür persönlichen Beliebens auffassen, so rühmen sie sich ihrer „Weisheit“ (*σοφία*). Damit machen sie sich selbständig gegenüber Gott und richten ihre eigene Weisheit auf, die sie als einen Besitz haben und präsentieren, und aus der sie Folgerungen für ihr Handeln ziehen. In ihrer „Theologie“ vollzieht sich nicht der Gehorsam. Sie vergessen über dem „alles ist euer“ das „ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ (1. Kor. 3, 21—23). Sie vergessen das: „Was aber hast du, das du nicht empfangen hast; und wenn du es empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“ (1. Kor. 4, 7). Sie sind fertig („gesättigt“ *κεκορεσμένοι* 1. Kor. 4, 8) und vergessen über dem „alles steht mir frei“ das „aber nicht alles ist zuträglich“, das „aber ich darf meine Freiheit nicht an etwas verlieren“ (1. Kor. 6, 12). Sie vergessen „ihr gehört nicht euch selbst“ (1. Kor. 6, 19).

Sie verkennen also den geschichtlichen Charakter des christlichen Erkennens, d. h. dies, daß es ein *Sich-selbst-verstehen im Gehorsam des Glaubens* ist, daß man deshalb die Weisheit nie als einen Besitz hat und nie fertig sein kann ²⁾. Deshalb rühmen sie sich und konstituieren gleichsam Gottes Weisheit durch die ihre. Damit aber begehen sie die Ursünde der Welt, die sich nicht in ihrer Geschöpflichkeit verstand und nicht Gott die Ehre gab (1. Kor. 1, 21; Röm. 1, 19—21), die Ursünde der Juden, die mittels des Gesetzes die eigene Gerechtigkeit aufrichten wollen, um einen „Ruhm“ zu haben. Das Evangelium aber ist das „Wort vom Kreuz“, d. h. es verlangt die Preisgabe aller menschlichen Ansprüche, alles „Rühmens“, um als Gottes „Kraft und Weisheit“ (1. Kor. 1, 14) verstanden zu werden. Es ist solange „Torheit“, bis sich der Mensch selbst als „Toren“

1) Vgl. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, 4. Aufl. 1927, S. 388 f.

2) Den paradoxen Charakter der christlichen „Vollkommenheit“ lehrt Phil. 3, 12—14 (vgl. V. 15: *ὅσοι οὖν τέλειοι*).

zu verstehen gelernt hat (1. Kor. 3, 18) und nicht mehr meint, es von sich aus als Weisheit verstehen zu können. Erkannt werden als solche kann sie nur von dem, der sich allein des Herrn rühmt (1. Kor. 1, 31) und sich als „Toren“ weiß, nur von dem, dem der „Geist“ geschenkt ist, und der sich in solchem Erkennen als Beschenkten weiß (1. Kor. 2, 6—16, vgl. bes. V. 12: *ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπό τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν*, d. h. „damit wir uns als Beschenkte verstehen“).

Die *christliche* „Weisheit“ — denn solche gibt es freilich auch — setzt also voraus, daß man im Glauben steht, kein „Unmündiger“, kein „Fleischlicher“ mehr ist (1. Kor. 3, 1—3). Sie kann also nur die Explikation des Glaubens selbst sein, der sich in ihr durchhält bzw. neu vollzieht. Reißt sich die „Weisheit“ als Spekulation von diesem Fundament los, so ist sie zur Torheit geworden. Daß sie nur legitim ist, *wenn sich in ihr der Gehorsam vollzieht*, zeigt 1. Kor. 8, 1—3: unser „Erkennen“ ist begründet im „Erkanntwerden von Gott“ (vgl. 13, 12; Gal. 4, 9), und es erweist sich als solches in der Liebe, die eine Preisgabe des Menschen bedeutet, ein Verzicht auf seine „Vollmacht“ (1. Kor. 8, 9) im „einander Dienen“. Dieser innere Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Liebe zeigt deutlich, daß legitime theologische Erkenntnis den Gehorsam des Glaubens impliziert, wie umgekehrt dieser die Erkenntnis fundiert.

Dasselbe zeigt Phil. 3, 8—11: Die Erkenntnis ist begründet in der im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit und hat deshalb zum Ziel das „ihn gewinnen und in ihm erfunden werden“. Das aber vollzieht sich darin, daß man „seinem Tode gleichgestaltet“ wird, und deshalb in der Erfahrung der „Kraft seiner Auferstehung und der Gemeinschaft seiner Leiden“. Der Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Gehorsam ist also deutlich: die Erkenntnis ist fundiert im Verzicht auf das Selbstvertrauen (vgl. V. 3 f.); aber deshalb hat sie selbst den positiven Sinn, weiter in die Christusgemeinschaft hinein zu führen.

Die sich verselbständigende Gnosis, der der „Gehorsam“ fehlt, sieht folgerecht *ihre Objekte im Charakter des Vorhandenen*. Sie braucht sich ihnen ja nicht zu unterwerfen, auf sie zu „hören“; vielmehr halten sie ihr still, werden von ihr „gesehen“. Diesen Charakter des Vorhandenen, in dem die „Tatsachen“ dem ungläubigen Blick erscheinen, kann Paulus verschieden bezeichnen. Röm. 2, 28 f. stellt er dem „äußerlichen Juden“ (*ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος*) und der

„äußerlichen, fleischlichen Beschneidung“ (*ἡ ἐν τῷ φανερωῷ ἐν σαρκὶ περιτομή*) den „verborgenen Juden“ (*ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος*) gegenüber und die „Beschneidung des Herzens, im Geist, nicht im Buchstaben“ (*περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι*). Was hier „äußerlich“ im Gegensatz zu „verborgen“ genannt wird, und was hier zugleich als „fleischlich“ bezeichnet wird, heißt anderwärts „nach dem Fleisch“ (*κατὰ σάρκα*). Am deutlichsten, weil mit „erkennen“ (*γινώσκειν*) verbunden, 2. Kor. 5, 16: „daher kennen wir von jetzt ab niemanden mehr dem Fleische nach; ja, selbst wenn wir Christus dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr (so)“. Der alte Streit, ob „dem Fleische nach“ zu „Christus“ oder zu „wenn wir gekannt haben“ gehört, ist gleichgültig. Denn jemanden hinsichtlich dessen, daß er Fleisch ist, kennen, d. h. ihn in seiner puren, allgemein sichtbaren Vorhandenheit kennen, heißt eben, ihn in der Weise fleischlichen Erkennens erkennen. In dieser Weise kann man auch Christus sehen: er ist ein Jude dem Fleische nach (Röm. 9, 5). So ist auch Abraham der jüdische Ahnherr „dem Fleische nach“ (Röm. 4, 1), d. h. daraufhin angesehen, wie er vorfindlich ist. Wenn aber 1. Kor. 1, 26 die Weisen dieses Äon als „Weise dem Fleische nach“ bezeichnet werden, so nicht im Hinblick darauf, daß sie irgendwo vorfindlich sind, sondern darauf, daß sie in der Weise des Fleisches weise sind. „Dem Fleische nach“ hat also einen eigentümlichen Doppelsinn (wie „Fleisch“ bei Paulus überhaupt), und zwar stehen die Bedeutungen in dem inneren Zusammenhang, daß „etwas hinsichtlich seines Fleisch-Charakters wahrnehmen“ eben selbst ein „fleischliches“ Verhalten ist.

Wird die „verborgene Beschneidung“ Röm. 2, 28 f. zugleich als die „im Geist, nicht im Buchstaben“ bezeichnet, so ist ferner deutlich, daß auch „Buchstabe“ diesen Sinn der Vorhandenheit, der Konstatierbarkeit durch bloßes Sehen, hat. Das ist ja gerade der Wahn der Juden, daß sie das Gesetz, den Gotteswillen, als „Buchstaben“ verstehen und daraufhin ihren Gehorsam als eine Leistung, die vorliegende, abgegrenzte Vorschriften absolvieren kann, statt zu sehen, daß Gottes Wille nur im Gehorsam wahrgenommen und vollzogen werden kann. Tötet der Buchstabe (2. Kor. 3, 6), so eben deshalb, weil der Mensch, der sich an das Vorhandene hält, dem Tode verfallen ist. Der Glaubende hat nicht das Sichtbare (*τὰ βλεπόμενα*) im Blick, sondern das Unsichtbare (*τὰ μὴ βλεπόμενα*, 2. Kor. 4, 18); er führt sein Leben nicht im Schauen (*διὰ εἶδους*): im Wahr-

nehmen des Vorhandenen, sondern im Glauben (*διὰ πίστεως*, 2. Kor. 5, 7) ¹⁾.

Kirche und Lehre bei Paulus! Die Kirche wird durch das Kerygma konstituiert und das Kerygma durch die Kirche. Im Kerygma ist eine Theologie begründet, die als kritisch-polemische Lehre je nach den Erfordernissen explizit werden muß, und die, wie sie selbst im Gehorsam begründet ist und selbst der Vollzug des Gehorsams sein muß, so als solcher Vollzug den Gehorsam fortführt und die in ihm begründete Christugemeinschaft vollendet.

Da die christliche Theologie nach Paulus diesen Charakter hat, ist sie, eben als kritisch-polemische, indirekte *Anrede*. Sie ist aber *indirekte Anrede*; denn in ihr liegt das Kerygma in der Form diskutierter Lehre vor. Es ist also klar, daß *diese Theologie selbst jeweils der Kritik unterliegt*, freilich nur einer Kritik, die ihrerseits im Gehorsam begründet ist; sonst gilt: „Der Geistesmensch beurteilt alles, er selbst aber untersteht dem Urteil keines Menschen“ (1. Kor. 2, 15). *Keiner Kritik aber unterliegt das Kerygma*, das als Anrede, die ja Gehorsam fordert, nicht von einer neutralen Basis aus beurteilt werden kann, sondern gerade die Preisgabe des eigenen Urteils verlangt. Da aber das Kerygma selbst sich immer nur in der Begrifflichkeit menschlichen Redens ausspricht, ist wohl grundsätzlich genau zwischen Kerygma und Theologie zu unterscheiden, nicht aber ebenso praktisch; d. h. es läßt sich nie eindeutig sagen, was das Kerygma ist, wieviel und welche Sätze es umfaßt. Aber das entspricht ja nur seinem Sinn, daß es nur im Gehorsam verstanden werden kann, daß also das Verstehen immer neu vollzogen werden muß. Und eben darin ist wiederum die Notwendigkeit der Theologie begründet als der bewußt vollzogenen Explikation des glaubenden Verstehens ²⁾.

1) Vgl. auch den Sprachgebrauch von *πρόσωπον*, z. B. *ἐν προσώπῳ κενυῶσθαι* 2. Kor. 5, 12.

2) Auch hier entspricht die Terminologie dem Sachverhalt.

Das Wort der Anrede, das Glaubensgehorsam fordert, heißt *κήρυγμα*, seine Verkündigung *κηρύσσειν*. Die Lehre im engeren Sinn als Explikation des glaubenden Verstehens heißt *διδαχή* (bzw. *διδάσκειν*). Der Unterschied ist nicht scharf durchgeführt, da *κηρύσσειν* und *διδάσκειν* auch in Parallele vorkommen (Röm. 2, 21). Aber grundsätzlich werden „Apostel“ und „Lehrer“ unterschieden: die Apostel berufen und gründen die Gemeinde; die Lehrer wirken in ihr zur Explikation der christlichen Erkenntnis (1. Kor. 12, 28 f.). *Λίδαχή* ist ein Charisma in der Gemeinde und vermittelt *γνώσις* und *σοφία* (1. Kor 12, 8 vgl. mit 14, 6. 26).

Der Anredecharakter des *κηρύσσειν* (auch *καταγγέλλειν*) wird daran deutlich, daß statt dessen auch *μαρτυρεῖν*, was meist Terminus der Paränese ist, gebraucht werden kann (1. Kor. 15, 15; vgl. Gal. 5, 3), bzw. daß statt *κήρυγμα* auch *μαρτύριον* gesagt wird (1. Kor. 1, 6; 2, 1). Ebenso daran, daß *παράκαλεῖν*, auch ein Terminus der Paränese, die Verkündigung bezeichnen kann (2. Kor. 5, 20; 6, 1), bzw. daß für *κήρυγμα* auch *πράκτικησις* eintreten kann (vgl. 1. Th. 2, 3 mit 1. Kor. 2, 4).

Der Charakter des *διδάσκειν* als (indirekter) Anrede wird daran deutlich, daß es durch *διατάσσεισθαι* ersetzt werden kann (vgl. 1. Kor. 7, 17 mit 4, 17). Entsprechend wird das Reden in der Gemeinde vor allem *παράκαλεῖν* genannt; die *πράξεις* führt zur *οικοδομή* (1. Th. 2, 11; 4, 18; 5, 11; 1. Kor. 14, 3 usw.).

Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus *)

1929

Die Frage „Jesus und Paulus“ läßt sich in dreifachem Sinne stellen: 1. Ist Paulus in seiner Gedankenbildung durch den historischen Jesus bestimmt, sei es direkt, sei es durch Vermittlung der Urgemeinde? bzw. wie weit ist er es? 2. Wie verhält sich sachlich die Theologie des Paulus zur Verkündigung Jesu, ganz abgesehen von der etwaigen kausalen Bedeutung der Verkündigung Jesu für Paulus? 3. Welche Bedeutung hat für die Theologie des Paulus das Faktum des geschichtlichen Jesus?

Unser Interesse gilt hier der dritten Frage. Aber diese tritt in ihrer Eigenart und Problematik noch deutlicher heraus, wenn zuvor die beiden andern Fragen ins Auge gefaßt werden.

I.

Wieweit ist Paulus von Jesus abhängig?

Direkt ist Paulus überhaupt nicht durch den geschichtlichen Jesus bestimmt. Er ist weder ein Schüler Jesu gewesen noch zu Jesu Lebzeiten einer seiner Gegner in Palästina. Vielleicht ist Paulus vor seiner Bekehrung überhaupt nie in Jerusalem gewesen und ist es Legende, was Apgsch. 7, 58—8, 3 über seine Beteiligung bei der Steinigung des Stephanus erzählt wird, wie auch die Angabe Apgsch. 22, 3, daß er ein Schüler des Gamaliel gewesen sei¹⁾. Jedenfalls darf

*) Aus: „Theologische Blätter“ VIII, 1929, S. 137—151.

1) Wie schon Mommsen so hat Heitmüller das m. E. mit Recht aus Gal. 1, 22 geschlossen: ἤμην δὲ ἀγνοοῦμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ. Für Bousset (Kyrios Christos, 2. Aufl., S. 75, 2) ist dieser Schluß nicht zwingend geblieben.

man aus 2. Kor. 5, 16 (*εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκουμεν*) nicht den Schluß ziehen, daß Paulus Jesus persönlich gekannt und einen Eindruck von ihm empfangen hat.

Auch von einer *indirekten* Abhängigkeit läßt sich so gut wie gar nicht reden. Paulus hat solche Abhängigkeit bestritten; er ist *ἀποστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς* (Gal. 1, 1) und behauptet von seinem Evangelium, *ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἀνθρώπου· οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Gal. 1, 11 f.). Und er legt Wert darauf, daß er erst drei Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem gekommen ist, dort nur kurz geweiht hat und nur Petrus und den Herrenbruder Jakobus gesehen hat (Gal. 1, 18 f.) und nachher erst wieder vierzehn (elf?) Jahre später nach Jerusalem gekommen ist (Gal. 2, 1) ¹⁾.

Natürlich muß Paulus vor seiner Bekehrung eine Vorstellung vom Christentum gehabt haben; er hätte sonst nicht zum Verfolger werden können. Dazu muß vor allem das Wissen gehört haben, daß die Christen den kürzlich gekreuzigten Jesus als den Messias erwarten, wenn Paulus dies auch nicht ausdrücklich als den Grund seiner Feindschaft angibt; aber das Kreuz ist ja nach 1. Kor. 1, 23 das *σκάνδαλον* für die Juden. Als Grund deutet er Gal. 1, 13 f. an, daß er ein *ζηλωτῆς τῶν πατρικῶν παραδόσεων* gewesen sei (vgl. Phil. 3, 4—6; 2. Kor. 11, 22). Daß hiermit faktisch ein Grund angegeben ist, geht daraus hervor, daß für ihn das Entweder-Oder: Jesus Christus oder das Gesetz selbstverständlich ist (Gal. 2, 15 ff.; Phil. 3, 4 ff.). Er muß also das Christentum in einer Form kennen gelernt haben, in der es dem Gesetz schon kritisch gegenüberstand, es in irgend einem Maß überwunden hatte; d. h. er hat das Christentum in der Form des *hellenistischen Christentums* kennen gelernt, das in Syrien wohl infolge der Propaganda der beim Fall des Stephanus aus Jerusalem vertriebenen hellenistischen Judenchristen erwachsen war (vgl. Apgsch. 8, 1 ff.; 11, 19 ff.). Hellenistischen Charakter trägt auch die von Paulus zitierte Paradosis 1. Kor. 11, 23—25; 15, 1—7. Auch seine Auffassung von der Taufe (Röm. 6; 1. Kor. 12, 13) und vom Herrenmahl (1. Kor. 10, 16) wie die Selbstverständlichkeit, die Kyriostitel und Kyrioskult für ihn haben, zeigen, daß Paulus eine hellenistisch-syrische Form des Christentums voraussetzt, an die er

1) Vgl. Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. 13 (1912) S. 320—337.

sich angeschlossen hat. Das scheint mir, trotz allen Widerspruchs, ein gesichertes Ergebnis der Forschungen Boussets und Heitmüllers zu sein.

Natürlich hatte dies hellenistische Christentum auch *palästinensische Tradition* übernommen. Auf hellenistischem Boden sind ja alle unsere Evangelien geschrieben, die die alte palästinensische Tradition gesammelt haben. Von solcher merkt man bei Paulus freilich nicht viel. Hat er sie in den ihm bekannten hellenistischen Gemeinden vorgefunden, so hat er sie im wesentlichen ignoriert; z. B. völlig in der Diskussion über das Gesetz. Aus dem Judentum stammt z. B. das Dogma der Davidsohnschaft Jesu (Röm. 1, 3); aus der palästinensisch-jüdischen Tradition stammt materiell jedenfalls der *λόγος κυρίου* über die Parusie und Auferstehung (1. Thess. 4, 15—17), wenn auch zweifelhaft bleiben muß, ob die Sätze dem Paulus als überliefertes Herrenwort zugekommen sind und nicht erst von ihm als Offenbarung des erhöhten Herrn empfangen wurden. Außer diesem Stück und den Herrenmahl-Worten 1. Kor. 11, 23—25 zitiert Paulus nur zwei Herrenworte: 1. Kor. 7, 10 f.: *τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρός μὴ χωρισθῆναι κτλ.*, und 1. Kor. 9, 14: *οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν*. Beides sind Stücke der *Gemeindeordnung*, zudem beides in dieser Form sicher keine alten Jesusworte. Denn 1. Kor. 7, 10, das in Mark. 10, 12 bzw. in Q. (Matth. 5, 32; Luk. 16, 18) seine Parallele hat, setzt das unjüdische Scheidungsrecht der Frau voraus¹⁾; und 1. Kor. 9, 14, das ebenfalls eine in Q. (Matth. 10, 10; Luk. 10, 7) vorliegende Tradition verwertet, ist schon in Q. Gemeindebildung. Daß Paulus Wert darauf legt, für Fragen der Disziplin bzw. Gemeindeordnung ein Herrenwort zu haben, geht aus 1. Kor. 7, 25 hervor: *περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω*. Um so klarer ist, daß er sonst, wenn er keines zitiert, wo es zu erwarten wäre, keines kennt.

Vor allem ist deutlich, daß er sich für seine eigentlich theologischen, anthropologischen und soteriologischen Anschauungen nicht auf Herrenworte beruft. Man kann streiten, ob gelegentlich *Worte seiner Paränese* durch Herrenworte beeinflusst sind, ob z. B. Röm. 12, 14 ein Nachklang des Gebotes der Feindesliebe Matth. 5, 44; Luk. 6, 27 f. sei; ob die Zusammenfassung des Inhalts des Gesetzes

1) Trotz Strack-Billerbeck II 23 f. Denn dort handelt es sich um Ausnahmen; 1. Kor. 7, 10 f. setzt für Mann und Frau gleiches Recht voraus.

als des Gebotes der Liebe Röm. 13, 9 f. auf einem Herrenwort (Mark. 12, 31 bzw. Matth. 22, 39 f.) beruhe; ob das *θέλω δὲ ὑμᾶς σοφοῦς εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀπεραίτους δὲ εἰς τὸ κακόν* Röm. 16, 19 auf das Wort von den Schlangen und Tauben Matth. 10, 16 zurückgeht; ob in 1. Kor. 13, 2 (*καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι*) das Herrenwort von Mark. 11, 23 bzw. Matth. 17, 20; Luk. 17, 6 nachwirkt, — alles höchstens Möglichkeiten! Wäre es wirklich der Fall, so klingt eben in der *Paränese* des Paulus die sittliche Mahnung Jesu nach; aber darin liegt ja jedenfalls nicht die eigentliche Bedeutung Jesu für Paulus. Es kann aber auch in solchen Fällen die Verwandtschaft darauf beruhen, daß Jesus wie Paulus aus der jüdischen Tradition schöpfen. Faßt man die wesentlich paulinischen Gedanken ins Auge, so ist klar, daß Paulus in ihnen nicht von Jesus abhängig ist. Jesu Verkündigung ist für ihn — mindestens im wesentlichen — irrelevant.

II.

Das Verhältnis der Theologie des Paulus zur Verkündigung Jesu.

Eine weitgehende sachliche Übereinstimmung der Theologie des Paulus mit der Verkündigung Jesu liegt auf einem Gebiet, auf dem man es zunächst nicht erwarten sollte: in der *Lehre vom Gesetz*. Inwiefern? Hat nicht Paulus das Gesetz für eine vergangene Heilsordnung erklärt, aus der die Christen befreit sind? War nicht nach Paulus der Sinn des Gesetzes der, die Menschen in die Sünde hineinzuführen, damit die Heilsordnung der Gnade in Kraft treten könne? Davon sagt Jesus doch nichts, sondern er setzt das Gesetz als gültig voraus¹⁾; seine Polemik richtet sich doch nicht gegen das Gesetz als solches, sondern gegen die schriftgelehrte Tradition in Exegese und Praxis.

Aber Jesus predigt ja die Gottesherrschaft als *kommende*! Wenn sie gekommen sein wird, was wird dann mit dem Gesetz sein? Offenbar kann es dann auch im Sinne Jesu nicht so einfach den alten Sinn haben, den es vorher im alten Äon hatte. Auch Jesus könnte z. B. die im Judentum begegnende Ansicht geteilt haben, daß in der Heilszeit das Gesetz, wenigstens zum größten Teil, hin-

1) Dabei bin ich von der Unechtheit von Matth. 5, 17—19, d. h. davon, daß diese Worte Bildung der Gemeindepolemik sind, überzeugt.

fällig wird ¹⁾. Jedenfalls enthalten Jesu Worte nur die Anschauung, daß jetzt, also für diesen Äon, das Gesetz gilt. Und bestreitet Paulus diesen Satz? im Gegenteil!

Indessen hat Jesus doch nicht eine gleiche Zweckbestimmung des Gesetzes für diesen Äon behauptet wie Paulus! Daß das Gesetz in die Sünde treibe, davon ist doch bei Jesus nicht die Rede! In der Tat liegt hier ein Unterschied. Aber um ihn zu verstehen, muß man die Stellung Jesu und des Paulus zum Gesetz noch etwas genauer ins Auge fassen.

a) Für Jesus ist die Gültigkeit des Gesetzes selbstverständlich. Im Gesetz findet der Mensch den Willen Gottes kundgetan und damit die Antwort auf die Frage: „Was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?“ „Du kennst die Gebote!“ (Mark. 10, 17—19). Nach dem höchsten Gebot gefragt, verweist Jesus auf Deut. 6, 4 f.; Lev. 19, 18 (Mark. 12, 29—31), und für seine Stellung zur Ehescheidung beruft er sich auf Gen. 1, 27; 2, 24 (Mark. 10, 6—8). — (Vgl. weiter Mark. 2, 25 f.; 12, 26; Matth. 9, 13; 12, 7.)

Aber freilich führt nicht nur seine Praxis in Fragen des Sabbat und der Reinheit, wie es scheint, faktisch über das Gesetz hinaus, sondern auch ein gelegentliches Wort wie Mark. 7, 15: οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εισπορευόμενον εἰς αὐτόν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν· ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινῶντα τὸν ἄνθρωπον. Denn damit verwirft er doch einen Grundsatz, auf dem die alttestamentlichen Reinheitsgesetze beruhen. Immerhin; er braucht deshalb nicht zu meinen, das Gesetz zu verwerfen, sondern nur es zu interpretieren. Und wenn seine Interpretation faktisch den Sinn der alten Gesetzgebung vernichtete, so ist doch hier zunächst einfach das die Frage, ob er das Gesetz vernichten wollte oder nicht. Und daß er das nicht wollte, ist völlig klar. Klar ist auch, warum er das Gesetz als Ausdruck des Gotteswillens verstand, und in welchen Geboten er den Gotteswillen fand: in den *sittlichen Forderungen*. An solche werden ja diejenigen gewiesen, die nach dem Weg zum Leben, nach dem höchsten Gebote fragen. Um der rechten Beurteilung der Ehe willen ruft er das Alte Testament zur Hilfe, und in der Reinheitsfrage zitiert er das Prophetenwort Jes. 29, 13:

1) Vgl. z. B. G. Klein, Der älteste christl. Katechismus und die jüd. Propaganda-Literatur, 1909, S. 214 f.; Strack-Billerbeck I 246 f.

„Dieses Volk ehrt mich mit seinen Lippen,
Ihr Herz aber ist weit weg von mir.

Nichtig verehren sie mich mit ihren Lehren von Menschengeboten.“
(Mark. 7, 6 f.).

Das Gebot der Elternliebe Ex. 20, 12 bzw. Deut. 5, 16 spielt er gegen die jüdische Gelübdepraxis aus (Mark. 7, 9—13). Offenbar differenziert Jesus im alttestamentlichen Gesetz, meist naiv und unausgesprochen, doch gelegentlich auch explizit (Matth. 23, 23):

„Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler,
Denn ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel
und laßt dahinten τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου,
τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν.
ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κάκεινα μὴ ἀφεῖναι.“

Erst recht Mark. 10, 2—9, wo er die Bestimmung über die Ehescheidung Deut. 24, 1 als Konzession des Mose πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν bezeichnet, während der eigentliche Gotteswille nach Gen. 1, 27; 2, 24 die Unauflösbarkeit der Ehe fordere ¹⁾.

Die großen Antithesen Matth. 5, 21—48 zeigen klar, worum es sich handelt: *dem Recht wird der eigentliche Gotteswille gegenübergestellt*. Und für Jesus hat die schriftgelehrte Tradition den Charakter des Rechts, und ihr Fehler ist eben die Auffassung des alttestamentlichen Gesetzes als eines Rechts mit abgegrenzten Vorschriften, die man durch entsprechende Leistungen erfüllen kann. Demgegenüber hat für Jesus das alttestamentliche Gesetz den Charakter des eigentlichen Gotteswillens, der vom Menschen nicht einen abgegrenzten, sondern einen radikalen Gehorsam fordert, einen Gehorsam, der sich nicht selbst als Leistung verstehen kann, die einen Anspruch begründet (vgl. Luk. 17, 7—10; Matth. 20, 1—15).

Man kann sagen, daß *das Problem der rabbinischen Frömmigkeit und Diskussion* eben das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit ist, und daß dieses Problem im Rabbinismus wirklich lebendig ist, so daß es zahlreiche rabbinische Parallelen zu Jesu Worten gibt. Aber für die rabbinische Theologie bleibt es bei der Koordination von Recht und Sittlichkeit oder bei ihrer Vermischung, während Jesus radikal den Gotteswillen vom Recht trennt. Seine Intention wird klar bei einem Blick auf die *alttestamentlichen Propheten*, die, indem

1) Ich berücksichtige in diesen Ausführungen kritische Bedenken gegen die Überlieferung nicht; da die zitierten Worte, auch wenn sie formal Gemeindebildungen sein mögen, in der Sache Jesu Anschauung in diesem Punkte m. E. treffend wiedergeben.

sie der Kultusfrömmigkeit das Recht und die Gerechtigkeit gegenüberstellen, für die Ausbildung des Rechts und seiner beherrschenden Geltung im Judentum in hohem Maße verantwortlich sind. Die prophetische Verkündigung ruht auf der Einsicht, daß der Kultus den Menschen nicht vor Gott rechtfertigt, weil der Mensch seinen eigentlichen Charakter durch sein Verhalten im Miteinander von Mensch und Mensch gewinnt. Dies Miteinander gilt es ins Reine zu bringen, wenn der Mensch vor Gott rein dastehen will; und dazu dient das Recht. Aber das Recht kann auch mißbraucht und zum Selbstzweck gemacht werden; es kann in den Dienst des Ich statt des Du gestellt werden. Das geschieht, wenn formale Legalität zum Ziel des Handelns wird und als eine Leistung gilt, die einen Anspruch vor Gott begründet. Also z. B. dann, wenn Bestimmungen, die ursprünglich eine Bindung des Menschen und eine Einschränkung seiner freien Willkür bedeuten (wie die Bestimmung der Ehescheidung, wie das *ius talionis*, wie die Einschränkung des Hasses auf den Feind) umgekehrt als Freigabe des Menschen, als Konzessionen an ihn, gedeutet werden. Dann ist der eigentliche Sinn des Gesetzes als der Forderung Gottes, die radikalen Gehorsam will, preisgegeben. Deshalb geht Jesu Polemik, die die Sittlichkeit gegen das Recht stellt, aus dem gleichen Motiv hervor wie die prophetische Polemik, die das Recht gegen den Kultus setzt.

b) Blickt man von hier zu *Paulus*, so ist zunächst deutlich, daß für ihn *das Gesetz der Ausdruck des heiligen Gotteswillens* ist, und daß er dabei *das Gesetz als Inbegriff der sittlichen Forderung* versteht, wie z. B. die Tatsache zeigt, daß er die *συνείδησις* der Heiden als einen Ersatz für den *νόμος* auffaßt (Röm. 2, 14 f.). Wie der Jude im *νόμος* die *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας* hat (Röm. 2, 20), so muß überhaupt der „innere Mensch“ dem Gesetz zustimmen (Röm. 7, 14 ff.). In der Tat: die Lehre von der Erledigung des Gesetzes als der alten Heilsordnung soll *nicht* bedeuten, daß der Inhalt des Gesetzes verwerflich wäre! *τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο . . . ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἅγια καὶ δικαία καὶ ἀγαθὴ . . . οὐδαμὲν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικὸς ἐστίν* (Röm. 7, 7—14). Dem, der es erfüllt, bringt das Gesetz Leben (Röm. 2, 10; 10, 5). In der Tat beruht der Unterbau des Römerbriefs, nämlich 1, 18—3, 20, in der Fixierung des Gottesgedankens, daß Gott der Richter ist, der das gute Werk vom Menschen fordert. Und die Glaubenspredigt bringt nicht einen neuen Gottesbegriff, des Inhalts, daß Gott nicht der

Richter, sondern nur der Gnädige sei. Vielmehr sind nach Paulus Glaube und Gnade nur auf Grund des festgehaltenen Gottesgedankens, daß Gott der Richter ist, zu verstehen¹⁾. Deshalb kann Paulus ja sogar die Christen auf diesen Richter-Gott und sein nach den Werken sich vollziehendes Gericht verweisen²⁾. Die Situation des Menschen *πρὸ τοῦ ἔλθειν τὴν πίστιν* ist nicht *deshalb* so schrecklich, weil er ein falsches Gesetz hat, das er irrtümlich für Gottes Willen hält, sondern weil er das Gesetz, den Willen Gottes, nicht erfüllt. An ihm also liegt es, wenn das Gesetz seine todbringende Wirkung ausübt (Röm. 7, 7 ff.).

Die Verkündigung der Freiheit vom Gesetz ist also nicht die Verkündigung eines neuen ethischen Ideals. Und es kann keine Rede davon sein, daß für die Christen das Gesetz in *dem* Sinne abgeschafft wäre, daß der im Gesetz gültige Wille nun ungültig geworden wäre. Es gilt auch für die Christen: *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε . . . πλήρωμα οὖν νόμου ἢ ἀγάπῃ* eben deshalb, weil in der Forderung der *ἀγάπῃ* alle anderen Forderungen des Gesetzes enthalten sind (Röm. 13, 8—10), *Ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν* (Gal. 5, 14). Und nach Röm. 12, 2 hat der Christ durch die *ἀνακαίνωσις* des νοῦς die Möglichkeit *εἰς τὸ δοκιμάζειν (ὁμᾶς) τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον*, also die Forderung zu verstehen, die der Jude aus dem Gesetz kennen lernt: *γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου* (Röm. 2, 18).

Das heißt aber: *Jesus und Paulus sind bis soweit in ihrer Auffassung des Gesetzes völlig einig*, und zwar am deutlichsten darin, daß für beide *das Liebesgebot der Grundinhalt des Gesetzes* ist. Denn auch für Jesus steht das Gebot der Nächstenliebe untrennbar neben dem der Gottesliebe (Mark. 12, 29—31). Und wenn die Antithesen der Bergpredigt negativ das Recht am Gotteswillen messen, so ist der positive Sinn der Forderung der, daß im Blick auf Gott der Nächste mit im Blick sein muß als der, in dem mir Gottes Anspruch konkret begegnet. Der Zorn auf den Bruder, das lüsterne Begehren soll preisgegeben werden; Treue in der Ehe und Wahrhaftigkeit im Verkehr soll herrschen; Rachsucht und Haß sollen fern sein. Und die Nächstenliebe, radikal erfüllt als Feindesliebe, ist es, die den Menschen als echten Sohn Gottes, seines Vaters erweist.

1) Vgl. Küte Oltmanns, Theol. Bl. 1929, Nr. 5 Sp. 110 ff.

2) 1. Kor. 3, 12—15; 4, 4 f.; 1. Thess. 3, 13; 5, 23 usw., bes. 2. Kor. 5, 10.

Wo beginnt der Unterschied? Etwa darin, daß *nach Paulus das Gesetz den Zweck hat, den Menschen in die Sünde zu treiben*? Aber inwiefern tut es das bei Paulus? Selbstverständlich ist für Paulus jener Zweck ein Zweck Gottes; und Gottes Absichten können natürlich nicht am Maßstab menschlicher Pädagogik gemessen werden. Es liegt auch für Paulus natürlich nicht so, daß das Gesetz nicht von Gott gegeben wäre, um erfüllt zu werden. Natürlich *soll* es erfüllt werden als der heilige Gotteswille! Daß es den Menschen in die Sünde treibt, ist nicht aus seinem Wesen abzuleiten, sondern nur aus seinem Erfolg zu sehen, aus dem Erfolg, der dann als Gottes Absicht verstanden werden muß. Nie aber so, daß der Gedanke der verpflichtenden Geltung des Gesetzes darüber preisgegeben werden dürfte. Menschlich verständlich ist, daß das Gesetz Gottes Forderung ist, und daß der Mensch unter dem Gesetz zum Sünder ward. Dann ist zu fragen, worin Paulus die eigentliche Sünde sieht, und darauf kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. *Die eigentliche Sünde des Menschen* ist die, daß er selbst sein Wollen, sein Leben in die Hand nimmt, sich selbst sichert und so sein Selbstvertrauen, seinen „Ruhm“ hat ¹⁾. Das war die Ursünde der Heiden, daß sie sich nicht in ihrer Geschöpflichkeit verstanden und nicht Gott die Ehre gaben (Röm. 1, 20 f.). Das ist der Frevel der Gnostiker, daß sie die eigene Weisheit aufrichten und die Torheit der Kreuzespredigt, die Gottes Weisheit ist, verachten, weil sie sich selber rühmen wollen (1. Kor. 1, 18—31). Das ist die Sünde der Juden, daß sie die *ἰδία δικαιοσύνη* aufrichten wollen (Röm. 10, 3 f.; Phil. 3, 9), daß sie ein *καύχημα* vor Gott beanspruchen (Röm. 2, 23; 3, 27; 4, 2). Wie das ein *πεποιθέναι ἐν σαρκί* ist, d. h. ein Suchen der Sicherheit in der *σάρξ* (Phil. 3, 4), so wäre es die Sünde des Abfalls von Christus, wenn man wieder durch das Gesetz seine Gerechtigkeit aufrichten will; es hieße im Fleische enden (Gal. 3, 3) und damit Christi Werk zunichte machen (Gal. 2, 21). Sich vor Gott behaupten wollen, ist die Ursünde, und zu dieser ist das Gesetz von den Juden mißbraucht worden, indem sie die *ἰδία δικαιοσύνη* aufrichten wollen und der *δικαιοσύνη* Gottes nicht gehorchen (Röm. 10, 3 f.). Es gibt nur *ein legitimes καυχᾶσθαι* und *πεποιθέναι* für den Menschen: sich des Herrn rühmen (1. Kor. 1, 29; 2. Kor. 10, 17; Phil. 3, 7—10), d. h. paradox, sich seiner Schwachheit rühmen (2. Kor. 12, 19), sich des

1) Vgl. meine Schrift „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament“ (Tübingen, Mohr) 1929, S. 32—34.

Kreuzes rühmen (Gal. 6, 14), d. h. aber, über sich selbst das Todesurteil sprechen und seine *πεποιθήσις* nicht auf *sich* setzen, sondern auf Gott, der die Toten lebendig macht (2. Kor. 1, 9).

Eben das ist damit gesagt, daß *nicht die* *ἔργα νόμου*, sondern nur Gottes *χόρις* den Menschen retten kann. Das bedeutet aber, daß die *ἔργα νόμου* nicht um deswillen verworfen werden, weil sie nicht der Ausdruck der Forderung Gottes wären, sondern deswegen, weil sie als Leistungen des Menschen mißverstanden sind. Der *νόμος* als Gotteswille ist heilig und unverbrüchlich gültig. Der *νόμος*, wie er dem Menschen vor der *πίστις* begegnet, bzw. wie dieser ihn sich begegnen läßt, ist nicht der Gotteswille, der *νόμος* nämlich, der als Mittel für das *καύχημα* des Menschen verstanden wird. Er wird zum *παιδαγωγός*, der den Menschen gefangen hält unter die Sünde (Gal. 3, 22 ff.). So muß Gottes *νόμος* dazu führen, den Menschen zu demütigen: *οἴδαμεν δὲ ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ· διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ· διὰ γὰρ νόμον ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* (Röm. 3, 19 f.). Und genau in gleicher Weise wird der Sinn der Heilsveranstaltung 1. Kor. 1, 18—31 charakterisiert: was der *νόμος* für den Juden bedeutet, bedeutet das *κήρυγμα* als *μωρία* für den Griechen: die Weisheit der Welt soll zuschanden werden; Gott hat erwählt das Törichte, Schwache, Verachtete, das, was nichts ist, um zunichte zu machen, was etwas ist, *ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ . . . ἵνα καθὼς γέγραπται· ὁ καυχόμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω*.

Es ist klar, daß bei Jesus diese expliziten theologischen Gedankengänge nicht vorliegen. Es erscheint mir aber als ebenso klar, daß sie nur den Gedanken Jesu in bestimmten historischen Antithesen explizieren. Sie beruhen ja auf dem gleichen Grundmotiv, das der Polemik Jesu zugrunde liegt: auf der Gegenüberstellung von Recht und eigentlichem Gotteswillen. Denn das ist ja auch der Sinn der Polemik Jesu: Gottes Wille ist nicht in rechtliche Vorschriften zu fassen, die man absolvieren kann, so daß man seine Leistungen vor Gott vorweisen und einen Anspruch erheben könnte. Der Knecht, der seine Arbeit getan hat, hat kein *καύχημα* (Luk. 17, 7—10), und die Frage: ist es genug siebenmal? muß sich zurückweisen lassen: es gibt vor Gott kein Genug (Matth. 18, 21 f.). Genau wie Paulus, wenn auch nicht in der gleichen theologischen Explikation, sagt

Jesus, daß das Gesetz gar nicht Gottes Wille ist in der Begegnungsweise, in der der Mensch es sich begegnen läßt, in der es eben in der schriftgelehrten Interpretation verstanden wird als ein Kodex, der einzelne zu leistende Werke fordert. Und auch Jesus weiß, daß für den Gesetzesfrommen Gottes Güte ein Ärgernis ist (Matth. 20, 14 f.).

Was Jesus aber überhaupt nicht zum Ausdruck bringt, ist dies, daß das Gesetz dem Menschen, der sich selbst durch seine Leistung sichern will, überhaupt und von vornherein nur so begegnen kann, daß es ihm zum *παυδαγωγός* wird. Freilich, so fern dieser theologische Gedanke der Verkündigung Jesu liegt, *faktisch impliziert sie ihn doch*. Das kommt darin zutage, daß Jesus sieht und sagt, daß die offiziellen Frommen, die „Gerechten“ weder des Täufers noch seinen Bußruf hören wollen, während die Zöllner und Dirnen, die „Sünder“ ihn hören (Matth. 21, 32; Luk. 7, 29). Der Nein-Sager im Gleichnis ist der, der den Willen des Vaters faktisch tut, während der Ja-Sager ihn verachtet (Matth. 21, 28—30). Der „verlorene“ Sohn, der in die Sünde hineingeraten ist, kommt zum Bekenntnis: *ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου* und empfängt dafür die vergebende Liebe des Vaters, während der korrekte Sohn, der zu Hause seine Pflicht getan hat, überhaupt nicht in der Lage ist, die Liebe seines Vaters als solche zu sehen und deshalb in Wahrheit der verlorene Sohn ist (Luk. 15, 11—32). So weiß sich Jesus zu den Kranken berufen (Mark. 2, 17) und muß sich als den Freund von Zöllnern und Sündern schelten lassen (Mark. 2, 16; Matth. 11, 25 f.). Was ist es anders als eine Parallele zu Röm. 2, wenn Jesus die Schriftgelehrten und Pharisäer als Heuchler schildert, die das Äußere reinigen und inwendig voll Raub und Gier sind, die getünchten Gräber, die vor den Leuten gerecht erscheinen, inwendig aber voll Gemeinheit und Frevel sind (Matth. 23, 25—28)? Was anders als eine Parallele zu 1. Kor. 1, 18—31, wenn in den Makarismen die Armen, die Weinenden, die Hungernden gepriesen werden, diejenigen also, die nichts an sich vorzuweisen haben, die kein *καύχημα* haben, die in radikalem Sinne nichts sind vor Gott als Wartende? Und wenn Jesus nicht wie Paulus ausgesprochen hat, daß alle Menschen Sünder sind, und erst recht nicht dafür eine theologisch-anthropologische Begründung gegeben hat, *decken nicht faktisch seine Worte die Situation des Menschen als des Sünders vor Gott ebenso auf wie die theologischen Explikationen des Paulus?*

Denn wenn es richtig und verständlich ist, daß das Recht gegen

den Gotteswillen steht, und daß Ehescheidung, Eid und ius talionis ein Widerspruch gegen den Gotteswillen sind, — wer kann denn faktisch auf dieses Recht verzichten? Wer muß nicht eingestehen, daß wir dieses Recht einfach nötig haben und ohne es nicht einmal unsere schüchternen Versuche, Gott und den Nächsten zu lieben, ins Werk setzen können? Denn es wird ja niemand auf den Gedanken kommen, daß er, um in Jesu Sinn Gottes Willen erfüllen zu können, Anarchist werden muß. Bedürfen wir aber des Rechts, was heißt das anders, als daß wir alle Sünder sind und der *δόξα* Gottes ermangeln (Röm. 3, 23)? Und wenn es richtig und verständlich ist, daß Zorn, lüsterne Begierde und Haß Übertretungen des Gotteswillens sind, was bleibt übrig als das Bekenntnis:

*πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρεώθησαν·
οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα,
οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός* (Röm. 3, 12)?

Denn Jesu Verkündigung ist doch nicht eine theoretische Ethik, die einleuchtend ist und zu einem unveräußerlichen Bestandteil der menschlichen Geistesgeschichte oder dgl. geworden ist, sondern sie ist Anrede. Und als solche ist sie nur verstanden von dem, der sie als Anrede hört und sich dadurch seine eigene Situation aufdecken läßt. Ist aber die Situation des Menschen vor Gott in Jesu Worten anders gesehen als in der Theologie des Paulus¹⁾?

1) Ich muß fürchten, mir durch solche Ausführungen den Unwillen von H. Windisch zuzuziehen, nachdem er soeben so einleuchtend über die „Ausführbarkeit der Lehre Jesu“ gehandelt hat (in „Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese“, Leipzig, Hinrichs, 1929, S. 69—91). Ich bestreite ihm oder etwa E. Peterson, auf den er sich bezieht, gar nicht, daß es eine moderne Umdeutung ist, wenn man behauptet, die Forderungen der Bergpredigt seien nur darum aufgestellt, damit der Mensch an ihnen seiner Unfähigkeit, sie zu erfüllen, inne werde. Die Forderungen sind aufgestellt, um erfüllt zu werden. Das gleiche ist aber auch die Meinung des Paulus in bezug auf das Gesetz: es sollte und soll erfüllt werden. Die Anschauung des Paulus von der „Un-erfüllbarkeit“ des Gesetzes setzt gar nicht den von Windisch erörterten Begriff der Erfüllbarkeit voraus. Die „Erfüllbarkeit“, die Windisch meint, ist von Jesus wie von Paulus zugegeben, und nur deshalb können sie in der faktischen Nicht-erfüllung des Gesetzes Sünde sehen. Die Frage, die Jesu Forderungen wie die des Gesetzes wecken, ist die, *ob die Forderungen faktisch erfüllt sind*. Wird denn Windisch trotz seiner Verteidigung der Erfüllbarkeit der Forderungen Jesu behaupten, daß er sie erfülle? Oder nimmt er an, daß ein anderer sie erfüllt? Warum wohl nicht? Und sollte die Erwägung, was die Rede für den Angeredeten faktisch bedeutet, d. h. wie seine Situation in ihr aufgedeckt wird, nicht in die „richtige“ Exegese gehören? Ich meine doch, und ich behauptete, daß in der Theologie des

c) Wo also liegt *der Unterschied*? er scheint zu verschwinden, und doch ist er da. Aber der eigentliche Unterschied wird erst wirklich sichtbar, wenn die Versuchungen weggeräumt sind, ihn an der falschen Stelle zu suchen. Er liegt auch *nicht in den eschatologischen Vorstellungen*. Wohl spielt der Hauptbegriff der eschatologischen Predigt Jesu, der Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ, bei Paulus nur eine geringe Rolle (Röm. 14, 17; 1. Kor. 6, 9 f.; 15, 50; Gal. 5, 21). Das aber bedeutet nicht, daß Paulus nicht auf das kommende Gericht Gottes und die kommende Herrlichkeit warte (vgl. bes. Röm. 8, 18—39). Eschatologisch ist die Predigt des Paulus durch und durch; eschatologisch ist *der* Begriff, den man etwa als den Hauptbegriff der paulinischen Predigt, der dem Begriff der βασιλεία τοῦ θεοῦ entspricht, bezeichnen könnte, *der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ*.

Aber gerade dieser Begriff zeigt, wo der Unterschied liegt. Freilich nicht in der begrifflichen Bedeutung von δικαιοσύνη θεοῦ liegt er; denn diese ist keine andere als die im Judentum überhaupt gemeinte. Aber anders ist, was Paulus über die Faktizität dieser δικαιοσύνη sagt: die Rechtfertigung ist schon erfolgt und für den Glauben zugänglich geworden vermöge des Heilswerkes, das in Jesus Christus geschehen ist. Paulus wartet auf die Vollendung, aber in anderem Sinne als Jesus. Jesus blickt in die Zukunft, auf die *kommende* Gottesherrschaft, freilich auf die *jetzt* kommende bzw. jetzt anbrechende. Paulus aber blickt zurück: *die Wende der Äonen ist schon erfolgt*. "Ὅτε δὲ ἧλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν (Gal. 4, 4 f.). Gott hat schon Versöhnung gestiftet durch Christus: ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινῇ κτίσει· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ . . . ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας (2. Kor. 5, 17; 6, 2). Das Entscheidende, das Jesus *erwartet*, — für Paulus *hat* es sich vollzogen. So ist denn die Periode des Gesetzes vorbei, Christus *hat* uns vom Gesetz und überhaupt von diesem Äon frei gemacht (Gal. 1, 4; 3, 13); er *hat* uns vom νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου befreit (Röm. 8, 2). Positiv: der Geist, die Gabe der Endzeit, ist schon da. Der Geist wirkt in der Gemeinde; er wirkt in den Einzelnen: ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, ἕπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν (Röm. 8, 9). *Ὁὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ* Paulus die Situation explizit wird, in die der Hörer der Bergpredigt faktisch gestellt wird.

ἐλάβετε πνεῦμα υιοθεσίας (Röm. 8, 15; Gal. 4, 5). Wir *sind* Söhne (Röm. 8, 16; Gal. 3, 26—4, 7); die Zeit der Knechtschaft ist vorbei. Die ἐκκλησία der Gerechten, auf deren Erscheinung die jüdischen Apokalyptiker warten, *ist da* ¹⁾, und als die ἄγιοι, die ἐκκληστοί, die κλητοί kann Paulus die Gläubigen anreden. Die δικαιοσύνη, nach der Israel jagt, — die Gläubigen haben sie erlangt (Röm. 9, 30 f.; vgl. 10, 4—10). Die Gläubigen *sind* gerechtfertigt (Röm. 5, 1. 9. 17. 21; 8, 10. 30. 33; 1. Kor. 6, 11); οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Röm. 8, 1).

Hier liegt der Unterschied, den man nie richtig erfassen wird, wenn man geistes- oder ideengeschichtlich verfährt. Denn der Unterschied liegt eben nicht in der Verschiedenheit von Ideen oder Begriffen, sondern darin, daß Paulus dasjenige, was für Jesus Zukunft ist, als Gegenwart bzw. als in der Vergangenheit angebrochene Gegenwart ansieht; aber dies nicht, weil er die Zeitlage aus allgemeinen, etwa „religiösen“, Gesichtspunkten anders beurteilt als Jesus, sondern weil er der Meinung ist, daß ein entscheidendes Ereignis eine neue Zeit geschaffen habe. Der Unterschied liegt also nicht darin, daß Paulus das Verhältnis von Gott und Mensch *an sich* anders sieht als Jesus; er sieht es vielmehr ebenso wie jener. Aber weil Jesus nur im Warten steht, wird in seiner Verkündigung die Situation des Menschen als des Wartenden aufgedeckt, während Paulus die Situation des Menschen als des Empfangenden aufdeckt, freilich damit zugleich auch seine Situation als des Wartenden; denn ohne das Warten zu verstehen, kann man auch das Empfangen nicht verstehen. Das läßt sich auch so ausdrücken: Jesus predigt das Gesetz und die Verheißung, Paulus predigt das Evangelium in seiner Bezogenheit auf das Gesetz, wie denn Gesetz und Evangelium eine Einheit bilden und das Gesetz nur mit der Verheißung, das Evangelium nur mit dem Gesetz richtig verstanden wird ²⁾.

1) Vgl. meinen Aufsatz „Kirche und Lehre im Neuen Testament“ S. 153 ff.

2) Daß Jesus das Gesetz predigt, hat Luther ganz richtig verstanden. Ein Beispiel für viele aus dem Galater-Kommentar von 1516/17 hrsg. v. von Schubert S. 36, 4 ff.: Lex et evangelium proprie in hoc differunt, quod lex predicat facienda et omittenda, immo commissa et omissa ac per hoc solam dat cognitionem peccati. Evangelium autem predicat remissionem peccati et impletionem factam legis, scilicet per Christum... Sequitur: quod Christus in evangelio multa docuit, fecit ad clariorem legis cognitionem ac per hoc maiorem peccati cognitionem, ut gratia tanto ardentius quereretur et largius donaretur et diligentius servaretur, quanto peccatum profundius et magis cognosceretur.

Dies Neue bei Paulus darf nun nicht unter dem Entwicklungsgedanken interpretiert werden, so wie es z. B. W. Wrede oder A. Jülicher wollen: natürlich sei die Theologie des Paulus über die Verkündigung Jesu fortgeschritten, eben infolge der dazwischen liegenden Ereignisse, die dem Paulus schon neue Theologumena vermittelt und ihn zu solchen angeregt haben. Das ist an sich natürlich richtig; aber damit ist die entscheidende Tatsache ignoriert, daß es sich nicht um Fortbildung von theologischen Begriffen und Anschauungen handelt unter dem Einfluß von Ereignissen, sondern darum, daß das Urteil gefällt wird: die Situation der Welt ist eine grundsätzlich andere, neue, seit Jesus da war. Also nicht darum geht es primär, die Ereignisse als kausalen Faktor für die Lehrbildung des Paulus zu interpretieren, sondern das sachliche Verständnis des Ereignisses selbst durch Paulus deutlich zu machen. Nicht darin besteht der Sinn der paulinischen Theologie, daß in ihr Anschauungen Jesu weiter entwickelt werden, sondern darin, daß in ihr das Faktum des Dagewesenseins Jesu in einem bestimmten Sinne verstanden wird. Auch so kann nicht gesagt werden, daß etwa der Messiasbegriff bei Paulus weiter entwickelt sei. Mag daran etwas Richtiges sein, so ist es doch schon deshalb nicht das Entscheidende, weil der Grundgedanke des Messiasbegriffs festgehalten ist, daß der Messias die Zeit des Heils, den neuen Äon, bringt. Das „Neue“ ist vielmehr die Behauptung, daß der Messias *da* war, daß *Jesus* der Messias ist. Paulus ist sich nicht bewußt, neue Ideen zu bringen, sondern eine für die Menschen entscheidende Tatsache zu verkünden. Das Evangelium unterscheidet sich vom Gesetz nicht als eine neue Epoche der geistesgeschichtlichen Entwicklung, sondern dadurch, daß es eine geschichtliche Tatsache, Jesus, als die Erfüllung der Verheißung verkündigt. Damit aber stehen wir bei der dritten Frage, der Frage nach der Bedeutung des historischen Jesus für die Theologie des Paulus.

III.

Die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu für die Theologie des Paulus.

Mit einem Wort kann gesagt werden: *die geschichtliche Person Jesu macht die Verkündigung des Paulus zum Evangelium*. Denn Paulus verkündigt weder eine neue Gottesidee noch einen neuen Messiasbegriff, sondern eine Tat Gottes in der Geschichte, das Kom-

men des Messias, der mit der Person Jesu identisch ist. Da eben dies Urteil das Primäre ist, daß Jesus der Messias sei, und da von da aus erst eine Modifikation des alten Messiasbildes erfolgt, so ist das Entscheidende an diesem Vorgang nicht das Ergebnis einer Ideenentwicklung, sondern eines *Entschlusses*. Um welchen Entschluß handelt es sich? um den Entschluß, Jesus, den Propheten und Lehrer, den Gekreuzigten als den Messias anzuerkennen. Diesen Entschluß hatte die Urgemeinde gefaßt, indem sie in Jesus den sah, dem Gott das Messiasamt übertragen habe, und der wiederkommen werde, um Gericht zu halten und das Heil zu bringen. So hatte sie ihn verkündigt und damit auch dem Paulus die Frage gestellt, ob er diesen Messias anerkennen wolle.

Paulus sagt, daß ihm durch eine *Offenbarung* Jesus als Messias kundgeworden sei (Gal. 1, 12—16). Daß diese ἀποκάλυψις nicht einfach eine übernatürliche Mitteilung war, von der Paulus Kenntnis nahm, ist selbstverständlich. Denn vom Messias nimmt man nicht Kenntnis, sondern man anerkennt ihn oder verwirft ihn. So bezeichnet Paulus ja den Glauben, der Jesus als Messias anerkennt, als ὑπακοή, er nennt Jesus den κύριος und versteht sich als δοῦλος. Die *Anerkennung* Jesu als des Messias ist der sachliche Inhalt jener ἀποκάλυψις, d. h. aber: Paulus *versteh*t nunmehr Jesus als den Messias; denn ohne Verstehen gibt es keinen Gehorsam. Einen andern als Herrn verstehen, heißt entsprechend, *sich selbst neu verstehen*, eben als im Dienste des Herrn stehend und in solchem Dienste zu seiner Eigentlichkeit gelangend. Solches Verstehen, solches Sich-Verstehen ist Sache des Entschlusses, der Entscheidung, nichts anderes (vgl. Phil. 3, 7 f.).

Paulus hatte die Gemeinde der Jesus-Jünger verfolgt, weil er nicht verstand, daß Jesus der Messias sei, weil er sich selbst im Lichte eines solchen Glaubens nicht mehr verstanden hätte, wie er sich bisher verstand, nämlich als τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητῶν στήσαι. Denn solches Sich-Verstehen war durch das christliche Kerygma in Frage gestellt. Wie weit die Frage jeweils explizit wurde, ist eine Sache für sich; in der Urgemeinde ist offenbar die klare Stellung der Frage nicht entwickelt worden. Aber daß dem Paulus diese Frage akut wurde, ist allerdings ganz deutlich; denn er sieht ja, daß das σκάνδαλον des gekreuzigten Messias nicht nur für sich eine Absurdität ist, sondern auch die πατρικαὶ παραδόσεις in Frage stellt. Mag die *Bekehrung* als psychischer Vorgang verlaufen sein wie auch

immer, klar ist, daß sie sachlich dies bedeutet, daß sich Paulus jene Frage durch das Kerygma wirklich stellen ließ, also sein eigenes Selbstverständnis als Jude in Frage stellte angesichts der neuen unerhörten Möglichkeit, sich selbst zu verstehen, und daß er im Entschluß die neue Möglichkeit ergriff, — ergriff eben angesichts des christlichen Kerygmas, das diese Frage stellte.

Auch die *Urgemeinde* verkündigte nicht eine neue apokalyptische Phantasie oder eine neue Messiasidee, sondern Jesus als den Messias. Denn das Entscheidende ihres Kerygmas ist ja nicht die Botschaft, daß überhaupt der Messias kommt und daß er alsbald kommt, sondern daß dieser Jesus, der Gekreuzigte, als der Messias kommt; d. h. aber: auch für sie war die Entscheidung in der Vergangenheit gefallen an der geschichtlichen Person Jesu; auch für sie war Jesu geschichtliche Person die entscheidende Heilstat Gottes, einerlei, wie weit sie sich selbst darüber klar war. Was implizit in ihrem Kerygma lag, ist bei Paulus explizit geworden: im geschichtlichen Jesus ist der neue Äon angebrochen.

Wie dieser Entschluß der *Urgemeinde* zu verstehen ist, ist eine Sache für sich. Kurz läßt sich Folgendes sagen. *Jesus* hat keine Lehre über seine Person vorgetragen; wohl aber hatte er das Faktum seiner Person als bedeutsam, ja als entscheidend betont, sofern er der Träger des entscheidenden Wortes von Gott in der letzten Stunde sein wollte. Was er sagt, sagt er nicht als etwas Neues, Unerhörtes; aber daß er es sagt, daß er es *jetzt* sagt, ist das Entscheidende und macht die Situation für alle Hörer zu einer neuen und entscheidenden. Μακάριός ἐστιν ὁς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἔν ἐμοί (Matth. 11, 6).

πᾶς ὁς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοί ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων,
καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.
ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων,
ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ
(Luk. 12, 8 f.; vgl. Mark. 8, 38).

Solcher Entscheidungsruf angesichts seiner Person *impliziert eine Christologie*, freilich weder als Spekulation über ein Himmelswesen noch als Konstruktion eines sogenannten Messiasbewußtseins¹⁾.

1) Mit einem „Messiasbewußtsein“ wäre nur ein psychisches Phänomen gewonnen und nicht die von ihm gestellte Entscheidungsfrage beantwortet. — Vgl. zu diesen Ausführungen meinen Aufsatz „Kirche und Lehre im Neuen Testament“ S. 174.

Diese Christologie kann ja nicht eine theoretische Betrachtung sein, sondern nur die Explikation der Antwort der Entscheidung für ihn, des Gehorsams unter sein Wort, des Gehorsams, der sich durch ihn seine Situation als eine neue aufdecken läßt. Die Christologie ist in der Urgemeinde soweit explizit geworden, daß sie bekennt: Jesus ist von Gott zum Messias gemacht und wird als solcher kommen. Darin zeigt sich, daß sie sein Wort — und d. h. nicht dessen zeitlosen Gedankengehalt, sondern sein Gesprochensein durch ihn und ihr eigenes Angeredetsein — als die entscheidende Tat Gottes verstanden hat. Damit ist aber schon gesagt, daß die Weitergabe der Verkündigung Jesu nicht eine einfache Reproduktion seiner Gedanken sein konnte, sondern der Verkündiger mußte zum Verkündigten werden. Das *Daß* seiner Verkündigung ist ja gerade das Entscheidende.

Die Christologie der Urgemeinde impliziert aber noch ein Weiteres. Die Entscheidungsfrage ist für sie neu aktualisiert worden durch den *Tod Jesu am Kreuz*. Die Antwort bedeutet deshalb zugleich die Überwindung des Ärgernisses des gekreuzigten Messias. Das *Was* seiner Verkündigung ist ja durch den Kreuzestod nicht im mindesten in Frage gestellt; in Frage gestellt ist aber seine Legitimation zur Verkündigung, das *Daß*, die Tatsache, daß gerade er Gottes Bote mit dem letzten entscheidenden Wort ist. Es gilt also, sich zum *Gekreuzigten* als dem kommenden Messias zu bekennen. An seiner Person festhalten, heißt damit auch, an seinem Schicksal festhalten und dies als Bestandteil der Heilstat anerkennen, aber natürlich nicht als etwas, was noch dazukommt, sondern als etwas, was alles andere entscheidend bestimmt. Wieder braucht die Bedeutung des Kreuzes in der Urgemeinde nicht explizit geworden zu sein und ist es auch vermutlich nicht; bei Paulus wird sie es. Aber indem die Urgemeinde an den Gekreuzigten als an den Auferstandenen glaubt, ist das *σκάνδαλον* des Kreuzes faktisch überwunden und die Aufgabe gestellt, das *σκάνδαλον* als die göttliche *σοφία* zu verstehen, sich selbst unter dieser Tat Gottes neu zu verstehen, indem man den gekreuzigten Messias verkündigt.

So war also für Paulus durch das urchristliche Kerygma die Frage gestellt, ob er den geschichtlichen Jesus, den Gekreuzigten, als den Messias anerkennen will, ihn als die entscheidende Heilstat Gottes, die die neue Schöpfung heraufführt, bejahen will. Das bedeutet in Einem: 1. ob er in einem zweideutigen geschichtlichen Faktum den

Anbruch der neuen Schöpfung sehen will, 2. ob er im Kreuz Christi als einem geschichtlichen Faktum das Urteil Gottes über das bisherige Sich-Verstehen des Menschen anerkennen will. Ob er also sich selbst neu verstehen will in einer Weise, die über sein bisheriges Sich-Verstehen das Urteil „Sünde und Tod“ fällt.

Paulus hat diese Frage bejaht. Psychologische Erwägungen, wie das gekommen sei, sind schon angesichts unserer Quellen aussichtslos, verschleiern aber auch nur die wesentliche Frage nach dem sachlichen Sinn dieser Bejahung, die Frage, ob wir das neue Verständnis des Paulus nachvollziehen können. Es kann nur erörtert werden, inwiefern durch das Faktum des gekreuzigten Messias die Frage eines neuen Selbst-Verständnisses gestellt wird, bzw. was dieses Selbstverständnis genau besagt.

Es besagt negativ 1. *Christus ist für Paulus nicht der Lehrer*, der einen neuen Gottesbegriff, eine neue Weltanschauung, eine neue Moral als zeitlose Wahrheiten gelehrt hat. Beruft sich Paulus auf Jesus Christus als Lehrer (s. o. S. 190), so beruft er sich nicht auf den irdischen Jesus, sondern auf den erhöhten *κύριος*, den Herrn der Gemeinde. Zum „Lehrer“ kann also Christus freilich werden, aber erst für den, für den er schon der Herr ist. Daß er aber der Herr ist, ist nicht darin begründet, daß er Lehrer ist.

2. *Christus ist nicht Vorbild*. Freilich wiederum: er kann zum Vorbild des Einander-Dienens, der *ταπεινωφροσύνη* werden (Röm. 15, 3; 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 5 ff.). Aber überall ist es der Präexistente, der das Vorbild ist; d. h. aber: nur der schon als Herr Anerkannte kann Vorbild sein, nicht aber macht die etwaige Vorbildlichkeit des historischen Jesus diesen zum Herrn.

3. *Christus ist nicht Heros*. Jede Anschauung des Lebens und Sterbens Jesu als einer menschlich-heroischen Leistung liegt Paulus nicht nur fern, sondern wird geradezu zertrümmert dadurch, daß der Gekreuzigte gepredigt wird. Denn wird der Gekreuzigte gepredigt (1. Kor. 1, 18 ff.) und vor Augen gemalt (Gal. 3, 1), so bedeutet das gerade nicht, daß ein heroischer Leidensüberwinder oder ein faszinierendes *caput cruentatum* gepredigt wird, sondern daß aufgewiesen wird, daß das Kreuz Christi das vernichtende Urteil über alles menschliche Leisten in Werk und Weisheit, über alles *καυχᾶσθαι*, allen Heroismus ist, und daß gerade darin die befreiende Tat Gottes liegt.

Jede „Würdigung“ der „Persönlichkeit“ Jesu fehlt und muß fehlen,

da sie nur ein *γινώσκειν κατὰ σάρκα* wäre, in dem Doppelsinn, daß solches *γινώσκειν* den Christus nur als einen Christus *κατὰ σάρκα*, d. h. als ein vorfindliches Weltphänomen sehen würde, und daß es eben deshalb ein *γινώσκειν κατὰ σάρκα*, ein fleischliches Verstehen, ein bloßes Rechnen mit Weltlich-Vorfindlichen wäre ¹⁾. *Das Gericht über alles Menschliche ist im Kreuz vollzogen*, und zwar als in einem geschichtlichen Geschehen. Nicht Symbol, sprechende Gestalt für eine ewige Idee, ist das Kreuz für Paulus. Sondern die nackte Tatsache des Kreuzes Jesu bedeutet an den Menschen die Frage, ob er sich in seiner Sicherheit, seinem *καυχᾶσθαι*, preisgeben will, ob sie für ihn das entscheidende Heilsfaktum sein soll, ob er sich nur noch des Kreuzes Christi rühmen will, weil durch dies Kreuz ihm die Welt und er der Welt gekreuzigt ist (Gal. 6, 14). Das Evangelium ist der *λόγος τοῦ σταυροῦ* (1. Kor. 1, 17 f.); die Feinde des Evangeliums sind die *ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ* (Phil. 3, 18); denn Christus wird nicht anders denn als der Gekreuzigte verkündigt (1. Kor. 1, 17. 23; 2, 2. 8; Gal. 3, 1). Wer sich aber nicht mitkreuzigen läßt, für wen nicht die Welt vergangen ist und er für die Welt, wer nicht sieht, daß Christus sich für mich dahingegeben hat, sodaß ich gestorben bin und nur noch im Glauben lebe (Gal. 2, 19 f.), der versteht das Kreuz gar nicht, d. h. derjenige versteht es nicht, der sich nicht durch dies historische Faktum ein neues Verständnis seiner selbst erschließen lassen will, ein Verständnis, das er nur im Entschluß ergreifen kann, in einem Entschluß, der die radikale Preisgabe seiner selbst bedeutet.

In solchem Sich-selbst-Preisgeben, als in der Anerkennung des Gerichtes Gottes über den alten Menschen als den Sünder, versteht sich aber der Mensch als befreit von sich selbst, als auferstanden mit Christus. Mit dem Kreuz Christi wird ja zugleich seine *Auferstehung* verkündigt; und wenn das Evangelium der *λόγος τοῦ σταυροῦ* ist, so lautet das christliche Bekenntnis, daß Jesus der Herr ist, und daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat (Röm. 10, 9). Wie das Kreuz nicht als ein Weltphänomen, als menschliches Leiden oder Erleiden verstanden werden darf, ebensowenig die Auferstehung (wenn auch Paulus selbst in 1. Kor. 15 fast dazu verleitet, sie so aufzufassen). Denn nur durch das Verständnis des Kreuzes, d. h. durch die Anerkennung des in ihm gesprochenen Gerichts, führt der

1) Vgl. S. 185.

Weg zur Erkenntnis der Auferstehung und zur Gemeinschaft mit ihr (Phil. 3, 8—10). *Kreuz und Auferstehung* sind freilich insofern verschieden, als das Kreuz ein zweideutiges Phänomen ist: es ist ein Weltereignis, das auch als ein solches, d. h. im Zusammenhang von Ursache und Wirkung und als menschliches Leiden oder Erleiden, angesehen werden kann. Der Blick auf das Kreuz blickt also auf das *σκάνδαλον*, und die Entscheidung muß fallen, ob der Blick zu einem glaubenden wird oder nicht. Der Blick auf die Auferstehung kann immer nur der Blick des schon Glaubenden sein, da sie für den Unglauben in keinem Sinne sichtbar ist. Dem Unglauben begegnet nur die *Behauptung*, Jesus sei auferstanden; d. h. der göttlichen Heilstat der Auferstehung korrespondiert allerdings ebenso wie dem göttlichen Gericht des Kreuzes ein Weltphänomen in seiner ganzen Zweideutigkeit: das christliche Kerygma, das solange *σκάνδαλον* und *μωρία* bleibt, bis das Gericht des Kreuzes anerkannt und übernommen ist.

Das bedeutet aber: *Jesus Christus begegnet dem Menschen nirgends anders als im Kerygma*, so wie er dem Paulus selbst begegnet ist und ihn zur Entscheidung zwang. Das Kerygma verkündigt nicht allgemeine Wahrheiten, eine zeitlose Idee, sei es eine Gottes- oder eine Erlöser-Idee, sondern ein geschichtliches Faktum. Aber das tut es nicht in dem Sinne, daß es sich selbst überflüssig macht, wenn es dem Hörer das Wissen um dies Faktum vermittelt hat, so daß es nur die Rolle des Vermittlers hätte, sondern es gehört selbst mit zum Faktum¹⁾. Ebenso wie es zu Christus gehört, daß er *σάρξ* annahm, nicht damit ein Himmelswesen die Möglichkeit habe, Lehren zu bringen und Weißen zu stiften, sondern weil das Daß, das Hier und Jetzt, die Faktizität der Person die Offenbarung konstituiert. Aber eben deshalb ist auch das Kerygma weder Träger zeitloser Ideen, noch Vermittler historischen Wissens, sondern sein Daß, sein Hier und Jetzt, in dem jenes Hier und Jetzt in der Anrede vergegenwärtigt wird, ist das Entscheidende.

Man darf also nicht hinter das Kerygma zurückgehen, es als „Quelle“ benutzend, um einen „historischen Jesus“ mit seinem „Messiasbewußtsein“, seiner „Innerlichkeit“ oder seinem „Heroismus“ zu rekonstruieren. Das wäre gerade der *Χριστός κατὰ σάρκα*, der vergangen ist. Nicht der historische Jesus, sondern Jesus Christus, der Gepredigte, ist der Herr.

1) Vgl. S. 175—180.

Deshalb kann Paulus ebenso wie Tod und Auferstehung Jesu, so auch die *Predigt des Evangeliums als die Heilstat Gottes*, die Einsetzung der *διακονία* oder des *λόγος τῆς καταλλαγῆς* als den Anbruch der Heilszeit bezeichnen (2. Kor. 5, 17—20). Das eschatologische Jetzt von Tod und Auferstehung Jesu ist also nicht ein vergangener Moment in der verfließenden Zeitreihe, sondern als eschatologisches Jetzt ist es dadurch ausgezeichnet, daß es überall da Gegenwart ist, wo die Predigt erklingt: *ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας* (2. Kor. 6, 2) ¹⁾. Die Predigt ist das Heilsgeschehen, weil sie keine bloße historische Mitteilung ist, sondern, so wie sie dem Paulus selbst begegnete, die entscheidende Frage an den Menschen. Eben deshalb ist sie selbst Offenbarung und verbreitet selbst Tod und Leben in der Welt, weil sich an ihr die Entscheidung für Tod und Leben vollzieht (2. Kor. 2, 14—16; 4, 1—6). Sie adressiert sich nicht an die Neugier oder das „Interesse“ der Hörer, sondern an ihr Gewissen (2. Kor. 4, 2; 5, 11). Wie Tod und Auferstehung Jesu, so ist auch die Predigt, das *εὐαγγέλιον*, eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*; denn im Evangelium wird die *δικαιοσύνη θεοῦ* offenbar (Röm. 1, 16 f.). Die Heilstatsache ist also das Wort (Röm. 10, 13—17), aber freilich nicht als Träger eines Ideengehaltes oder als Vermittler von historischem Wissen, sondern als Predigt, legitimiert durch die Person Jesu Christi, in eins mit ihr, aber so daß auch sie eins mit ihm ist und nur in ihm begegnet.

Man könnte sagen: dadurch, daß Paulus das Faktum der Geschichtlichkeit Jesu und seines Kreuzestodes mit dem Messiasgedanken vereinigen muß, hat er den jüdischen *Messiasbegriff* weiter entwickelt, umgestaltet. Aber das ist jedenfalls nicht in dem Sinne richtig, als handle es sich um die logisch-konsequente Entwicklung von im jüdischen Messiasbegriff angelegten Gedanken. Denn es war ja für Paulus nichts als eine Frage der Entscheidung, ob er den Ge-

1) Es ist m. E. deutlich, daß Paulus sich in 1. Kor. 15 (bes. V. 20—28 und V. 44—49) bemüht, den Gedanken zum Ausdruck zu bringen, daß Jesu Auferstehung nicht ein isoliertes in der Vergangenheit vorfindliches Faktum ist. Er bemüht sich, die Gegenwärtigkeit der Heilstatsache mit Hilfe des kosmologischen Mythos der Gnosis zum Ausdruck zu bringen. Die Exegese darf nicht bei der Reproduktion der mythologischen Vorstellungen stehen bleiben, sondern muß zur eigentlichen Intention des Textes vorzudringen versuchen. Sie muß sich in diesem Fall von den Ausführungen in 2. Kor. 2, 14—6, 10 leiten lassen (vgl. S. 51 ff.; 175—180; vgl. „Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament“, S. 27 f.).

kreuzigten als den Messias anerkennen wollte. Aber auch so liegt die Sache nicht, daß Paulus zwei heterogene Gedanken (den Gedanken eines Himmelswesens und eines geschichtlichen Menschen) verschmolzen hätte in einem Kompromiß. Man könnte eher sagen: er hat den jüdischen Messiasbegriff nur radikal erfaßt. Denn der Messias ist ja für das Judentum nicht eine Idee, sondern eine konkrete Gestalt der Hoffnung. Der Messias ist der König der Endzeit und als solcher der Träger des von Gott geschenkten Heils; und zwar wartet man auf den Messias als auf ein Faktum, das Ereignis werden wird. Nichts anderes ist der Messias bei Paulus. Aber die jüdische Gestalt bleibt solange ein Wunschbild, das in das Gewand phantastischer Mythologie gekleidet wird, als die Erwartung des Faktums nicht ernst ist, als man die Erfüllung der eigenen Wünsche erwartet und nicht bereit ist, ein kontingentes Faktum, eine geschichtliche Person als Messias anzuerkennen¹⁾. Paulus fand die Bereitschaft dazu, und insofern ist seine Christologie konsequent jüdisch, aber nicht als die ideelle Entwicklung des jüdischen Messiasglaubens, sondern als sein wirklicher Vollzug in der Anerkennung eines puren Faktums.

Aber eben in dieser Anerkennung war gesagt, daß der neue Äon angebrochen sei. Und der „Fortschritt“ der paulinischen Christologie beruht nicht in einer mehr oder weniger fortgeschrittenen mythologischen Ausmalung der Messiasgestalt, sondern darin, daß Paulus damit ernst macht, daß Jesus der Messias ist, d. h. aber, daß er sich dem Gericht des Kreuzes unterwarf und sich so als neue *κρίσις* verstehen lernte. Als neue *κρίσις*, also zum neuen Äon gehörig! Christus ist ja der neue Adam (Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 21 f. 45 f.), der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29). Wer zu ihm gehört, der gehört zur neuen Welt, der hat den Geist, die Sohnschaft, der ist gerecht, verherrlicht und heilig.

Und wie ist Paulus gesichert gegen den Einwand, daß solche

1) Sehr richtig scheint mir die Einsicht von *Oscar A. H. Schmitz* zu sein, der („Der jüdisch-christliche Komplex“ in „Der Jude“ IX, Sonderheft III, S. 69) gegen Buber den Satz verteidigt, „der Pharisäer Sorge dafür, daß möglichst nichts, auch der Messias nicht, Gestalt annehme“. Daß das kontingente Geschehen das Entscheidende ist, hat der Verfasser richtig erkannt. „Vom Gesetz aus muß der Messias verkannt werden, denn empirisch ist er zunächst einer in der Gemeinde, der anders und neu ist. Um ihn zu erkennen, muß man unbefangen zu der Wirklichkeit stehen.“

Sätze nur Phantasien und Spekulationen sind? Vermag er die behaupteten Tatsachen als Wirklichkeit des Lebens aufzuzeigen? Natürlich kann es sich nur um einen für den Glauben sichtbaren Aufweis handeln. Der Glaube aber sieht 1. daß der neue Äon darin wirklich ist, daß Christus gepredigt wird. Indem Paulus als *διάκονος τῆς καταλλαγῆς* Christus predigt, wird das Leben offenbar. Äußerlich gesehen trägt er nur die *νέκρωσις* Jesu an seinem Leibe umher; aber damit erweist er sich gerade als mit Christus gekreuzigt und auferstanden. Denn das heißt ja gerade, daß das, was äußerlich vorhanden und wahrnehmbar ist, in den Tod dahingegeben ist. *Ἄλλ' εἰ καὶ ὁ ἔσω ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα* (2. Kor. 4, 7—16). So wird eben das eschatologische Jetzt in der Predigt aktuell; so trägt der Apostel Tod und Leben durch die Welt. Auf ihn persönlich kommt es dabei gar nicht an; *οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον, ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν* (2. Kor. 4, 5). Ja, auch die „ethischen“ Qualitäten, die persönliche Lauterkeit des Apostels, — alles das geht grundsätzlich die Hörer nichts an; er ist ihr *δοῦλος* als beauftragter Prediger, als *οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ* (1. Kor. 4, 1). Weder hat die Gemeinde über ihn zu urteilen, noch darf er sich als treuen Diener vor sich selbst durch sein etwaiges gutes Gewissen legitimieren; *ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριός ἐστιν* (1. Kor. 4, 1—4). Niemanden soll man *κατὰ σάρκα*, d. h. in seiner menschlich beurteilbaren Vorfindlichkeit, kennen (2. Kor. 5, 16). Das ist gerade der Fehler der Korinthier, die auf Parteigrößen schwören; nur auf die Predigt kommt es an: *Τι γάρ; πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστὸς καταγγέλλεται* (Phil. 1, 18).

Dadurch ist also die Geschichte entscheidend qualifiziert, daß Gott diesen *λόγος κατὰ λαλῆς* aufgerichtet hat, der für jeden erklingt, und daß dieser *λόγος* nicht eine Idee von der Gnade Gottes verkündigt, sondern eine Tat Gottes, die schon getan ist und wieder getan wird, jetzt, indem das Wort zu uns gesagt wird. Daß dieses Wort gesagt wird, daß es dieses *Daß* gibt, darin ist der neue Äon Gegenwart, und dadurch stehen wir in einer Geschichte, über die der *λόγος* immer schon erklingt, und kommen so je in unsere Gegenwart als solche, denen schon vergeben ist in Kreuz und Auferstehung. Die Frage: ist das Alles? — wäre die gleiche Frage, die Paulus Röm. 5 zurückweist, und auf die er Röm. 8, 31 f. antwortet: *εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν; ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο,*

ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται;

Sichtbar ist der neue Äon nur für den Glauben. Aber darin ist er auch 2. *wirklich, daß es Glauben geben kann und gibt*. Glauben im Sinn der ὑπακοή, die sich ihre Situation durch das Kerygma aufdecken läßt, die die πεποιθήσις und καύχησις des Menschen preisgibt, die über sich selbst das Todesurteil spricht, um ihr Vertrauen allein auf den zu setzen, der die Toten erweckt (2. Kor. 1, 9). Im Glauben wird die Vergebung ergriffen, die Rechtfertigung empfangen. Im Glauben, der nicht eine Seelenhaltung, ein allgemeines Gottvertrauen ist, sondern der Glaube an Jesus Christus, der Gehorsam unter das Kerygma, und deshalb auch ein Vertrauen, weil er ein Befreitsein von sich selbst ist und ein Gebundensein an den, an den er glaubt. Dieser Glaube ist Bekenntnis, ὁμολογία (Röm. 10, 9), und in der ὁμολογία wendet sich der Glaubende von sich selbst weg und bekennt, daß er alles, was er hat und ist, durch das hat und ist, was Gott getan hat und tut im Kerygma.

Deshalb *gehört solcher Glaube zum Heilsgeschehen selbst, ist selbst Offenbarung*: πρὸ δὲ τοῦ ἔλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα, συνκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι (Gal. 3, 23). Wie die ἀκοή (= Predigt) als autorisiertes Wort διὰ ῥήματος Χριστοῦ zum Heilsgeschehen gehört, so auch die πίστις ἐξ ἀκοῆς (Röm. 10, 17). Der Glaube ist ja nicht Leistung, sondern Geschenk (Phil. 1, 29; Röm. 15, 13). Denn die πίστις, als echte Entscheidung, als neues Sich-verstehen, ist ja nicht ein einfaches Sich-überzeugt-haben oder Akzeptiert-haben, sodaß man einmal „zum Christentum übertritt“. Sondern als neues Sich-verstehen ist sie ein Wie des neuen Lebens selbst, das sich — wenn auch als solches nur wieder für den Glauben selbst kenntlich — im περιπατεῖν geltend macht. Paulus bezeichnet das durch den Begriff des πνεῦμα. Der Glaubende erhält das πνεῦμα, d. h. das neue Wie seines Lebens; er wandelt ἐν πνεύματι oder κατὰ πνεῦμα; die erste Frucht des πνεῦμα aber ist die Liebe (Gal. 5, 22; vgl. Röm. 15, 30).

Ist der neue Äon im κήρυγμα und in der πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Wirklichkeit, so heißt das eben: *durch den geschichtlichen Jesus*. Aber nicht durch die „Persönlichkeit“, sei sie als Charakter oder als eine ideenverkörpernde „Gestalt“ aufgefaßt, sodaß der neue Äon eine neue Epoche der geistesgeschichtlichen Entwicklung wäre. Nur durch das Kerygma ist Christus zugänglich, und nur im

Glauben wird der neue Äon gesehen. Wenn also Paulus sagt, daß *die entscheidende Heilstat Christi ὑπακοή und ἀγάπη* ist, so sind damit nicht die Charaktereigenschaften des historischen Jesus gemeint (Phil. 2, 6 ff.; 2. Kor. 8, 9; Röm. 5, 18 f.; 15, 1 f.), die ja als *ὑπακοή* und *ἀγάπη* gar nicht anschaulich sind. Die betreffenden Stellen reden vielmehr vom Präexistenten. Aber sind dessen *ὑπακοή* und *ἀγάπη* anschaulich? nein! aber *ὑπακοή* und *ἀγάπη* sind überhaupt nie als solche anschaulich, sondern werden nur so erfahren, daß man den Dienst des anderen erfährt, und zwar so, daß man sich selbst durch solchen Dienst erneuert weiß, erneuert zu einem neuen Verständnis seiner selbst in *ὑπακοή* und *ἀγάπη*. Daß Jesus, die geschichtliche Person, diesen Dienst für uns getan hat, und daß er es nicht aus persönlicher Sympathie und Liebenswürdigkeit für uns persönlich getan hat, sondern so, daß Gott in ihm gehandelt hat, indem Gott seine Liebe zu uns dadurch aufgerichtet hat, daß Christus für uns, die Sünder, starb (Röm. 5, 6—8), — das besagt die Rede vom Präexistenten. Darin, daß wir, vor das Kerygma gestellt, die Möglichkeit zu *ὑπακοή* und *ἀγάπη* haben, offenbart sich Christi *ὑπακοή* und *ἀγάπη*; anders ist sie nicht anschaulich. Christi *ὑπακοή* aber ist das Faktum seiner geschichtlichen Person zu unserem Dienst, und seine *ἀγάπη* ist Gottes Heilstat in ihm (Röm. 5, 8; 8, 35. 37. 39; Gal. 2, 20; 2. Kor. 5, 14 f.).

Zur Frage des Wunders *)

Im Begriff des Wunders ist zweierlei gesagt: 1. das Wunder ist ein *Tun Gottes* (der Gottheit, der Götter) im Unterschied von einem Geschehen, das aus natürlichen Ursachen oder menschlichem Willen und Wirken entspringt. 2. Das Wunder ist ein *wunderbares Ereignis contra naturam*, wobei als Natur das in regelmäßiger Ordnung verlaufende Naturgeschehen gedacht ist.

Nach beiden Seiten kann der Wundergedanke einseitig entwickelt werden. Entweder so, daß von einem falsch verstandenen Allmachtsgedanken aus jedes Weltgeschehen als *Tun Gottes* gedeutet und so der Unterschied von Weltgeschehen und *Tun Gottes* preisgegeben wird. Oder so, daß unter dem Wunder nur noch ein über- oder gegennatürliches Ereignis verstanden wird, das man freilich auf Gott zurückführt, jedoch so, daß man Gott dabei nur als den übernatürlichen Verursacher denkt, ohne das Ereignis als solches als Gottes Tat zu verstehen; man behält dann nur den Gedanken des Mirakels. In der theologischen Diskussion ist oft der eine Wunderbegriff gegen den andern ausgespielt worden, während sie faktisch nur in strenger Beziehung aufeinander den Gedanken des Wunders konstituieren.

I. Die Destruktion des Mirakelgedankens.

Der Gedanke des Wunders als Mirakels ist für uns heute unmöglich geworden, weil wir das Naturgeschehen als gesetzmäßiges Geschehen verstehen, also das Wunder als eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens; und dieser Gedanke ist uns heute nicht mehr vollziehbar. Und zwar nicht deshalb, weil ein solches Geschehen aller Erfahrung widerspräche,

*) Unveröffentlicht.

sondern weil die Gesetzmäßigkeit, die für uns im Gedanken der Natur eingeschlossen ist, nicht eine konstatierte, sondern eine vorausgesetzte ist, und weil wir uns von dieser Voraussetzung nicht nach subjektivem Belieben freimachen können.

Der Gedanke der Gesetzmäßigkeit bzw. der „Natur“ liegt explizit oder unexplizit all unserm auf die Welt gerichteten Denken und Handeln zugrunde. Er ist nicht eine „Weltdeutung“, „Weltbeurteilung“, „Weltanschauung“, eine subjektive oder auf einer Entscheidung beruhende Ansicht von der Welt, sondern er ist *mit unserem Dasein in der Welt gegeben* ¹⁾. Wir handeln stets so, daß wir uns auf die gesetzmäßige Verknüpfung des Weltgeschehens verlassen; und gerade wenn wir unter Verantwortung handeln, rechnen wir nicht damit, daß Gott etwa die Gesetze der Schwerkraft aufheben kann und dgl. „Der einfache Entschluß zur Arbeit schließt den Gedanken ein, daß die Dinge, an denen wir arbeiten wollen, in ihrem Entstehen und Wirken einer Gesetzmäßigkeit gehorchen, deren unser Denken sich bemächtigen kann“ ²⁾. Unser Verkehr mit den anderen, wenn wir ihnen etwas zeigen, sie zu einem Tun auffordern, usw., setzt diesen Gedanken des gesetzmäßig verlaufenden Geschehens voraus. Wir erkennen nur als wirklich in der Welt an, was sich in diesem gesetzmäßigen Zusammenhang nachweisen läßt, und halten Behauptungen, die sich nicht durch diesen Gedanken kontrollieren lassen, für Phantasien ³⁾.

Der Gedanke der Gesetzmäßigkeit, des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Natur, ist nicht etwa erst ein Gedanke moderner Wissenschaft, sondern er ist, da er zum Dasein selbst gehört, ein ganz primitiver Gedanke, der in der Wissenschaft nur ausgebildet und radikal gedacht ist. Das zeigt sich daran, daß auf primitiver Stufe der Gedanke der Kausalität auch auf den Gedanken des Wunders angewendet wird. Das Wunder wird auf eine andere Kausalität

1) *W. Herrmann*, Offenbarung und Wunder, 1908, S. 39 f.

2) *W. Herrmann*, a. a. O. S. 36 f.

3) Wider Willen liefern die Verteidiger des Mirakels dafür den Beweis, wenn sie ein Wunder als geschehen nachweisen wollen. Denn sie können das nur, wenn sie es als notwendig (wenn auch als notwendiges X) in einem bestimmten Zusammenhang nachweisen. Sie verknüpfen das „Wunder“ direkt mit den Welt-ereignissen, wenn sie behaupten, daß dies oder jenes Geschehen nicht ohne ein Wunder verständlich sei, daß die Beobachtung des betreffenden Geschehens auf jenes X, Wunder genannt, hinführe. Sie unterstellen also das „Wunder“ dem Gedanken der Gesetzmäßigkeit und lösen damit den Begriff des Wunders auf.

zurückgeführt als die des alltäglichen Geschehens, über die der Mensch verfügt und die er als Mittel für sein Leben in seinen Dienst stellt. Das Wunder beruht auf einer Kausalität, die er — wenigstens zunächst — nicht kennt. Der Gedanke von zwei miteinander konkurrierenden Kausalitäten ist nicht wirklich denkbar und wird auch gar nicht gedacht. Vielmehr wird, wenn das göttliche Handeln als sich in einer höheren Kausalität vollziehend vorgestellt wird, einfach Gott als ein Mensch gedacht, der mehr weiß und kann als andere Menschen; wenn die anderen nur dahinter kommen (z. B. Zauberer), so können sie es auch.

Auch verläuft die Entwicklung ja so, daß immer mehr Ereignisse, die zunächst als übernatürlich erschienen, unter dem Gedanken der Natur verstanden werden. Der Gedanke der Gesetzlichkeit des Geschehens, der implizit stets im Gedanken der alltäglichen Regelmäßigkeit vorhanden war, wird radikaler entwickelt. Damit wird freilich auch der Gedanke des Mirakels als eines Geschehens *contra naturam* radikaler gedacht. Aber zugleich wird die Unmöglichkeit, ein solches Geschehen *contra naturam* als wirklich zu denken, immer deutlicher.

Der Gedanke des Mirakels ist also unvollziehbar geworden und muß preisgegeben werden. Er muß das aber auch deshalb, weil er als solcher gar kein Glaubensgedanke, sondern ein rein formaler Gedanke ist. Bekanntlich können Mirakel nützen oder schaden, erwünscht oder gefürchtet sein. Wie es schwarze und weiße Magie gibt, so können Wunder vom Satan wie von Gott, von Zauberern wie von Propheten getan werden. Die „höhere“ Kausalität kann göttlich oder dämonisch sein, und dem einzelnen Mirakel kann man es nicht ansehen, ob es von Gott oder vom Teufel stammt. Man muß schon vorher Gott kennen, um sicher zu gehen; man muß ein Kriterium haben, um zu wissen, ob ein Wunder von Gott stammt oder nicht. Damit aber ist eingestanden, daß man, wenn man unter dem Wunder ein Mirakel versteht, den Gedanken des Tuns Gottes, der zum Wunder gehört, preisgegeben hat.

Der christliche Glaube scheint also am Mirakel nicht interessiert zu sein; er scheint vielmehr Anlaß zu haben, den Gedanken des Mirakels auszuschneiden. Dagegen ist nicht anzuführen, daß *in der Bibel* zweifellos Ereignisse erzählt werden, die als *Mirakel* bezeichnet werden müssen. Denn steht es so, so gilt es Kritik zu üben, etwa auch zu zeigen, daß von den biblischen Schriftstellern, den Vor-

aussetzungen ihres Denkens entsprechend, der Gedanke des Mirakels in seiner Konsequenz nicht durchschaut worden ist, daß aber die Autorität der Schrift nicht preisgegeben wird, wenn der Mirakelgedanke preisgegeben wird. Wie es damit steht, kann freilich erst durchschaut werden, wenn der Gedanke des Wunders als des Tuns Gottes geklärt worden ist.

II. Die Destruktion des entleerten Wundergedankens.

Es erhebt sich nämlich eine andere Schwierigkeit. Zweifellos ist der Glaube interessiert am Wunder, sofern „Wunder“ *Tun Gottes* bedeutet im Gegensatz zum Weltgeschehen, und es erhebt sich die Frage, ob nicht dieser Begriff des Wunders den des Mirakels impliziert, und ob nicht, wenn der Begriff des Mirakels preisgegeben wird, auch der Begriff des Wunders als Tun Gottes mit preisgegeben ist. Dies zu verhüten, ist jedenfalls das Motiv des Festhaltens am Mirakel. Eines leistet ja der Mirakelbegriff: er redet von einem Geschehen, das kein natürliches Weltgeschehen ist, und damit scheint er die Forderung des Wunderbegriffs zu erfüllen. Läßt sich der Wunderbegriff noch festhalten, wenn der Mirakelgedanke preisgegeben ist?

Beliebt ist es, mit der Preisgabe des Mirakelgedankens auch die Bestimmung des Wunders als eines im Gegensatz zum Weltgeschehen sich vollziehenden göttlichen Tuns preiszugeben und mit dem Hinweis auf den Schöpfungsglauben zu behaupten, *alles Weltgeschehen sei Wunder*. „Wunder“ wird dann „der religiöse Ausdruck für Begebenheit“ (Schleiermacher). „Dieser religiöse Begriff des Wunders hat nichts mit dem Widerspruch gegen die Naturgesetze zu tun. Diese Naturgesetze sind ihm die Formen und Mittel, in denen Gottes Wirken sich vollzieht“¹⁾. Dieser Gedanke nähert sich bedenklich dem katholischen, wonach Gott als die *prima causa* die *causae secundae* nach Belieben benutzen kann. Aber dieser Gedanke ist für niemanden mehr vollziehbar, der den Gedanken der Natur und ihrer Gesetzlichkeit radikal gedacht hat. Ist das Eigentümliche des Wundergedankens dieses, daß er Gottes Tun im Unterschied von Weltgeschehen bedeutet, und ist für uns das Weltgeschehen nur vorstellbar als gesetzmäßiges, so widerspricht der Gedanke des Wunders dem der Natur schlechterdings, und ich hebe den Gedanken der Natur auf, wenn ich von Wunder rede.

1) Herm. Schuster, *Lebenskunde* 2, 1927, S. 8.

Der Schöpfungsgedanke hilft dabei gar nichts; denn auch er hebt den Gedanken der gesetzmäßigen Natur einfach auf. In diesem nämlich ist das Weltgeschehen als ein in Raum und Zeit unendliches verstanden; jener kennt seinen Anfang und sein Ende. Will man also auf dieses unendliche gesetzmäßige Geschehen, das wir Natur nennen, die Gedanken der Schöpfung und des Wunders anwenden, so hebt man sie in Wahrheit auf. Wenn alles Geschehen wunderbar ist, so ist es in Wahrheit keines mehr, und Gott und Welt sind gleichgesetzt. Gott, Schöpfung und Wunder sind dann nur noch erbauliche Namen für Sachverhalte, die mir in meinem faktischen Leben ganz anders begegnen, nämlich als der wissenschaftlich erforschbare, unendliche Zusammenhang alles Geschehens, als Natur und Naturereignis.

Bei solcher pantheistischen Auflösung des Wundergedankens ist ein doppeltes verkannt: 1. *Der Schöpfungs- und Allmachtsgedanke ist kein wissenschaftliches Axiom*, unter dem alles Weltgeschehen betrachtet werden könnte. Er ist kein einsichtiger, allgemeingültiger Satz, der erkannt oder auch geglaubt und dann besessen wird. Er unterscheidet sich von einem wissenschaftlichen Gedanken als Glaubensgedanke nicht etwa dadurch, daß man auf eine merkwürdige, unrationale Weise zu ihm kommt, also durch seinen Ursprung (sofern Ursprung als *causa* verstanden und also zu einem Faktum der Vergangenheit wird), sondern dadurch, daß er nicht wie ein wissenschaftlicher Gedanke besessen und angewendet werden kann. Er kann immer nur neu gewonnen werden, kann nie von seinem Ursprung abgelöst werden, sondern hat diesen immer präsent in sich, ist immer nur als entspringender wahr. D. h. aber, ich kann in seinem Vollzuge nicht von meiner eigenen Existenz absehen und etwas außerhalb meiner als Schöpfung oder Gottestat verstehen, „deuten“, sondern ich sage in ihm primär etwas über mich selbst aus. Aber nicht über mich, sofern ich mich von außen als in der Welt vorkommendes Wesen ansehe, sondern sofern ich über meine konkrete Existenz hier und jetzt rede. Ich kann von Gottes Schöpfertat nur reden, wenn ich mich jetzt als Geschöpf Gottes weiß, und d. h. z. B., da Gottes Schöpfung doch gut ist, als gut, als ohne Sünde. Das kann ich aber offenbar von vornherein gar nicht, und so pflege ich auch gar nicht zu handeln. Ich handle vielmehr durchweg so, als wäre ich selbst Schöpfer. In der Alltäglichkeit meiner Arbeit, in der Disposition meiner Zeit usw. sehe ich

die Welt an als mir zur Verfügung stehend. Die Welt und mein Tun in ihr ist von vornherein gottlos. Ich kann vielleicht sagen, daß ich die ganze Welt als Schöpfung Gottes sehen *sollte*, daß jedes Geschehen oder Tun ein Wunder sein *sollte*. Aber ich befinde mich faktisch gar nicht in der Lage, daß ich das konstatieren könnte.

Daraus wird aber 2. klar, daß in jener Anschauung *der Gedanke der Welt* verkannt ist. Denn wenn „Wunder“ Gottes Tun im Gegensatz zum Weltgeschehen einschließlich meines eigenen Handelns bedeutet, so ist damit ein bestimmtes Verständnis von Welt ausgesprochen. Hier bedeutet Welt nicht primär die Natur, als gesetzmäßigen Zusammenhang alles Geschehens, sondern die Wirklichkeit, in der ich lebe, *meine* Welt. Der Gedanke Gottes und seines Tuns ist primär orientiert an meinem Leben, an meiner Existenz, an der Erkenntnis, daß diese eine gottlose ist, in der ich Gott nicht finde und nicht sehen kann. Er besagt, daß ich ihn nur sehen kann, wenn er sich mir zeigt durch seine Tat und daß ich nicht das Recht habe, beliebig von ihm zu reden und Beliebigen für sein Tun zu erklären.

III. Das Wunder als Tun Gottes.

a) Seine Verborgenheit.

Zunächst ist also klar, daß der Glaube auf das Wunder als vom Weltgeschehen unterschiedenes Tun Gottes angewiesen ist, daß er nur durch das Wunder begründet werden kann, ja, daß *der Glaube an Gott und an das Wunder überhaupt das Gleiche bedeuten*.

Wie damit ein pantheistischer Wunderbegriff abgeschnitten ist so natürlich auch ein dogmatistischer, also Erwägungen wie die: aus dem Glauben an Gottes Allmacht folgt, daß er Wunder tun kann. Denn den Glauben an Gottes Allmacht habe ich ja nur im Glauben an das Wunder, kann ihn also nicht apologetisch zur Rechtfertigung des Wunderglaubens benutzen. Den *Gedanken* von Gottes Allmacht kann ich wohl haben, d. h. ich kann mir Gott als ein allmächtiges Wesen vorstellen (das kann auch der Gottlose); aber damit habe ich *Gott*, den Allmächtigen, noch nicht, den ich nie und nirgends habe als im Wunder.

Damit ist für den Wunderbegriff zunächst dies gewonnen, daß Wunder in keinem Sinne ein irgendwo und irgendwie konstatier-

bares Ereignis in der Welt bedeutet. Ich hätte es sonst von Gott abgetrennt und als Welt verstanden; denn Gott ist nicht konstatierbar. *Das Wunder ist als Wunder verborgen*, verborgen für den, der nicht in ihm Gott sieht. Es ist also klar: 1. daß das Wunder, von dem der Glaube redet, in der Tat kein Mirakel ist; denn dies ist eben ein konstatierbares Ereignis; 2. daß das Wunder nicht in *dem* Sinne den Glauben begründet, daß es als konstatierbares Ereignis den Schluß zuläßt auf die Existenz des unsichtbaren Gottes. Denn dann wäre Gottes Verborgenheit wie die Unsichtbarkeit einer Naturkraft (etwa der Elektrizität) gedacht; Gott wäre also als Welt gedacht. Der Glaube kann nur auf das verwiesen werden, an was er glaubt, nicht auf etwas anderes, mittels dessen er glaube.

Ist aber die Frage, ob ich ein Wunder sehe, die gleiche wie die, ob ich glaube, d. h. aber die Frage, ob ich glauben bzw. ein Wunder sehen will, d. h. eine Frage der jeweiligen Entscheidung, so ist auch klar, daß *der Verborgenheit des Wunders als eines Wunders seine Sichtbarkeit als eines Weltereignisses korrespondiert*. D. h. die Behauptung, daß ein Ereignis ein Wunder sei, setzt sich in ausdrücklichen Widerspruch zu seiner Konstatierung als eines Weltereignisses ¹⁾. Da Glaube eben Glaube ist im Gegensatz zum Schauen, Glaube in ausdrücklichem Widerspruch zu allem, was ich sehe, muß auch Wunderglaube den Widerspruch zu allem, was ich in der Welt sehe, bedeuten. Da Glaube diesen Charakter deshalb hat, weil ich von Natur gottlos bin, muß offenbar auch das Unvermögen, die Weltereignisse als Wunder zu sehen, in meiner Gottlosigkeit seinen Grund haben. Da endlich mein Unvermögen, die Weltereignisse als Wunder zu sehen, sich in der Form des *Gedankens der Natur* als seines gesetzmäßigen Zusammenhangs herausgebildet hat, muß offenbar dieser Gedanke *als ein gottloser* gelten. Das kann aber nicht bedeuten, daß ich ihn einfach preisgebe; denn das kann ich gar nicht. Mir wird daran vielmehr nur klar, daß Gottlosigkeit nicht so etwas ist, was man mit kräftigem Entschluß abstreifen kann, sondern daß Gottlosigkeit ein Wie meines Seins ist, daß mein Sein durch die Sünde bestimmt ist.

Ich verstehe also wohl, was Wunder bedeutet: Gottes Tun. Ich ver-

1) Luther zu Röm. 8, 26; Fiecker S. 204, 11 ff.: *necesse est enim opus Dei abscondi et non intelligi, tunc quando fit. Non autem absconditur aliter quam sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis.*

stehe auch, daß mir im Weltgeschehen Gottes Wunder sichtbar sein sollten. Ich weiß aber, daß ich sie nicht sehe; denn die Welt erscheint mir als Natur, und ich kann mich davon nicht freimachen durch den Entschluß, daß es anders sein soll, und ich werde mich hüten, mich in eine Stimmung hineinzusteigern, als könnte ich es doch.

b) Die Wirklichkeit des Wunders.

Gottes Verborgenheit bedeutet nicht seine Unsichtbarkeit im allgemeinen; sie bedeutet nicht primär, daß er den Sinnen, dem Experiment unzugänglich ist, sondern daß er *mir* verborgen ist. Nicht von der Gottheit im allgemeinen ist die Rede, vom Wesen der Gottheit, von dem ich reden kann, ohne von mir zu reden. Deshalb heißt vom Wunder reden auch, nicht von Wundern im allgemeinen reden und über ihre Möglichkeit diskutieren ¹⁾. Vom Wunder reden heißt, von der eigenen Existenz reden, d. h. davon, daß in meinem Leben Gott sichtbar geworden ist, also reden nicht von einer allgemeinen Sichtbarkeit Gottes, sondern von seiner Offenbarung. Sehe ich, daß Gottes Verborgenheit bedeutet: er ist *mir* verborgen, so sehe ich auch, daß seine Verborgenheit meine Gottlosigkeit, mein Sündersein bedeutet. Denn er *sollte* mir nicht verborgen sein.

Es gibt also nur *ein* Wunder: das der *Offenbarung*. Das aber bedeutet: Offenbarung der Gnade Gottes für den Gottlosen, Vergebung. Aber streng verstanden als *Ereignis*, nicht als eine *Idee* von Vergebung, ein *Gedanke* von der Gnade Gottes als zum Wesen Gottes gehörig, sondern als Gottes *Tat* ²⁾. Aber dieser Sinn muß noch deutlicher entwickelt werden, damit klar wird, 1. daß Vergebung ein Wunder ist im Gegensatz zum Weltgeschehen und 2. worin die Möglichkeit begründet ist, Wunder und Mirakel zu verwirren.

Warum ist für den Juden die Frage nach dem *σημείον* charakteristisch (1. Kor. 1, 22)? Weil in ihrer Haltung das charakteristische Wesen ihrer Gottlosigkeit so rein hervortritt: das Streben nach der *ἰδία δικαιοσύνη*. Sie verstehen sich aus dem, was sie leisten, und verstehen den Anderen aus dem, was er leistet. Wie sie sich durch ihre Leistung vor Gott ausweisen wollen, so muß Gott sich vor ihnen durch seine Leistung ausweisen.

1) W. Herrmann, a. a. O. S. 33 f., 38.

2) Vgl. R. Bultmann, Der Begriff der Offenbarung im N. T. 1929.

Aber das ist im Grunde die Sünde der Welt überhaupt: *sich und Gott aus Leistung und Werk zu verstehen*. Deshalb ist für sie, sofern sie nach Gott fragt, das Mirakel ein Gegenstand der Sehnsucht, *das Wunder* aber, das nicht den Charakter der sich ausweisenden Leistung hat, ein Anstoß. Wir sahen: der primitive Mirakelgedanke korrespondiert dem Verständnis unserer Welt als der Arbeitswelt, in der wir die Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des Geschehens voraussetzen. Das Mirakel ist ein Verstoß gegen das Gesetz dieser Welt, aber es ist doch völlig im Sinn dieser Welt gedacht, weil es eine innerhalb ihrer ausweisbare Leistung Gottes ist. Der Wundergedanke aber hebt den Charakter der Welt als der verfügbaren Arbeitswelt radikal auf. Denn das Wunder ist gerade nicht eine ausweisbare Leistung Gottes, sondern es steht Jedem frei, das Ereignis, das ein Wunder zu sein behauptet, als gesetzmäßigen Vorgang innerhalb der Welt zu verstehen. Aber das Wunder richtet an den Menschen die kritische Frage, wie weit er die Welt richtig versteht, wenn er sie als die ihm verfügbare Arbeitswelt versteht; wie weit er sich selbst richtig versteht, wenn er sich aus seinem Werk versteht und durch sein Werk sichern will. Der Wundergedanke hebt den Charakter der Welt als der verfügbaren Arbeitswelt deshalb radikal auf, weil er das Verständnis des Menschen seiner selbst als durch sein Werk gesichert aufhebt.

Unser Tun hat von vornherein zwei Möglichkeiten, verstanden zu werden, nämlich als das Herstellen von etwas, also vom Getanen her, oder als vollziehendes Tun. Damit sind auch für das Verständnis unser selbst zwei Möglichkeiten gegeben: *aus dem Getanen oder aus dem Tun*.

Unser Tun nämlich geschieht entweder als die Erfüllung des an uns ergehenden Anspruchs, unter dem unser Jetzt jeweils steht. Dann ist es nichts als Gehorsam. Oder es geschieht, damit etwas hergestellt oder erreicht wird, in dem der Sinn des Tuns sich erschöpft. Geschieht es im Gehorsam und als Gehorsam, so wird freilich durch unser Tun auch etwas hergestellt oder erreicht, aber nicht im Werke liegt der Sinn des Tuns, sondern im gehorsamen Vollzug der Tat. Wie der Sinn des Schenkens nicht im Geschenk, sondern in der Tat des Schenkens liegt.

Ist das ernst genommen, so ist damit gesagt, daß der Mensch nicht jeweils nach der Tat bei dem Getanen bleiben, in dem Erreichten sich halten und sich aus ihm verstehen kann. Vielmehr kann der

Mensch nur sagen, daß er als *δοῦλος* getan hat, was er zu tun schuldig war (Luk. 17, 10). Er hat nicht nach rückwärts zu sehen auf das, was er getan hat, sondern nach vorwärts auf das, was er weiter zu tun schuldig ist, aber nicht, sofern er noch dies oder das hinter sich zu bringen hat, also in Hast und Angst, vielmehr einfach im Gehorsam.

Ist unser Tun ein Tun unter dem Anspruch Gottes, so ist es nie vollendet, und es ist uns also nicht möglich innezuhalten und uns neben uns selbst zu stellen als solche, die in irgendeinem Sinne fertig sind, sondern wir haben in der Unruhe zu bleiben, in die uns der Anspruch Gottes versetzt. Diese Unruhe aber ist die des Lebens. Denn so wenig wie zum Rückblick haben wir zum betrachtenden Vorblick innezuhalten, also ein Programm von alledem zu entwerfen, was noch getan werden muß. Denn dann würden wir uns ja eben wieder aus dem Getanen, Fertigen verstehen — als noch nicht Fertige gewiß — aber d. h. hier eben: wir sehen uns unter der Frage des Fertigseins, verstehen uns aus dem Getanen. Der Anspruch Gottes aber versetzt nicht in die Unruhe der Angst und Sorge, wie etwas vor uns Liegendes fertig gebracht werden soll, sondern in die Unruhe des Lebens. Denn er reißt uns von uns selbst los, so wie wir sind, d. h. er reißt uns los von unserer Vergangenheit und weist uns in die Zukunft.

Aber da unser Tun auch immer etwas fertig bringt, birgt es in sich die Versuchung, daß wir uns aus dem Getanen verstehen und uns am Getanen festhalten. Faktisch verfallen wir immer dieser Versuchung und verfallen damit der Vergangenheit, denn das Getane ist immer vergangen. Auch unser künftiges Tun ist, sofern wir uns überhaupt aus dem Getanen — und sei es ein künftiges — verstehen, immer schon ein vergangenes, von Vergangenheit und Tod gestempelt. Es steht ja vor uns als Werk, als hergestellter, erreichter Zustand ¹⁾. Daß wir alle in solchem Verständnis unser selbst stecken, wird uns daran deutlich, daß wir alle Todesfurcht haben, denn diese entspringt aus dem Wunsche, uns so zu halten, wie wir sind, und aus dem geheimen Wissen darum, daß wir das nicht können.

Wir stecken alle in solchem Verständnis unser selbst und können uns aus diesem Verfallensein an die Vergangenheit, an den Tod,

1) Luther zu Röm. 8, 26. S. 205, 5 f. Ficker: *semper ita fit, ut opus nostrum intelligamus, antequam fiat, Dei autem opus non intelligimus, donec factum fuerit.*

nicht durch eine Anstrengung von uns aus befreien. Denn die erstrebte Freiheit wäre dann ja wieder als unser Werk gedacht, das wir uns als letztes und höchstes abringen wollen. Ein solches Tun wäre auch schon, ehe es getan wäre, vergangen. Wir wären nur frei, wenn wir unser Werk vergessen könnten, wenn wir rein aus Gehorsam handelten. Und es ist die Frage, wie wir zu solchem Gehorsam kommen können, zu solchem reinen Hören auf Gottes Anspruch im Jetzt. Es ist die Frage, ob wir so hören können. Wir können offenbar nicht einfach bei uns beschließen, daß wir hören wollen, und können nicht warten, ob wir hören, denn wir sind immer schon mitten drin in einem Tun, durch das wir etwas erreichen wollen. Jedes Jetzt, in das wir kommen, ist immer schon verfälscht durch unser hergebrachtes Verständnis unser selbst; unsere Vergangenheit, aus der wir herkommen, hängt an uns.

Es gibt nur eine Möglichkeit, von der Vergangenheit frei zu werden zu einem reinen Hören des Anspruchs, der im Jetzt an uns ergeht: daß uns Freiheit geschenkt wird *durch Vergebung*. Denn so können wir als zeitliche Wesen ja nicht von ihr loskommen, daß die Vergangenheit einfach durchgestrichen und ignoriert wird, daß wir so etwas wie eine neue Natur erhielten, in der wir uns ja auch gar nicht würden halten können. Wir kommen immer in unser Jetzt aus unserer Vergangenheit und mit unserer Vergangenheit. Denn da wir nicht Pflanzen, Tiere oder Maschinen sind, ist unser Jetzt jeweils durch unsere Vergangenheit qualifiziert. Aber die Frage ist, ob unsere Vergangenheit in uns gegenwärtig ist als sündige oder als vergebene. Ist uns die Sünde vergeben, so bedeutet das, daß wir Freiheit haben für die Zukunft, daß wir Gottes Anspruch wirklich hören und uns ihm zur Verfügung stellen können (Röm. 6, 12 ff.).

Nun aber wird vollends klar, warum *die Vergebung als Wunder*, d. h. als Tun Gottes im Gegensatz zum Weltgeschehen verstanden werden muß. Die Welt, zu der es in Gegensatz tritt, ist ja unsere uns zur Verfügung stehende Arbeitswelt, in der von vornherein alles Tun als Bewirken von Getanem, als Leistung verstanden ist; in der alles Geschehen, auch das zukünftige von vornherein als vergangenes gedacht ist. Ist Gottes Wunder die Vergebung, d. h. hebt Gott im Wunder unser Verständnis unser selbst als der Leistenden und so immer der Vergangenheit Verfallenen auf, so hebt er damit auch den Charakter der Welt als der uns verfügbaren Arbeitswelt auf.

Da im Tun immer etwas getan wird, besteht immer die Möglichkeit, alles Tun als Getanes zu verstehen und alles Geschehen als Geschehenes. Für das Auge des Unglaubens ist auch Gottes Tun ein geschehenes Weltereignis, und sofern auch der Glaubende weiß, daß es so gesehen werden kann, und daß auch er selbst immer in der Möglichkeit steht, alles Geschehen so zu sehen, muß er, wenn er von Gottes Tun redet, von ihm als Wunder reden, das contra naturam geschieht; er muß sagen, daß er, indem er von einem Wunder redet, den Gedanken der gesetzmäßigen Natur aufhebt. Auf die natürlich verstandene Welt aber den Wunder- und Schöpfungsgedanken anzuwenden, ist sinnlos, denn die als vergangen gesehene Welt ist eben nicht als Schöpfung gesehen. Sie erhält ihren Schöpfungscharakter nur, wenn wir als solche, denen vergeben ist, für die Zukunft offenstehen und die Welt für uns offen sehen als das Feld, in dem wir Gottes Anspruch zu hören und zu verwirklichen haben.

Solcher Blick in die Welt ist *keine Weltanschauung*, d. h. keine Theorie über die Welt im allgemeinen, sondern er wird immer nur je im Hören des Anspruchs auf Grund der Vergebung gewonnen. Deshalb hat er sich stets durchzusetzen gegen die Verführung, uns und die Welt als vergangene zu verstehen. Das bedeutet, daß unsere „Arbeitsgedanken“, in denen wir mit der Verfügbarkeit und d. h. mit der Gesetzmäßigkeit der Welt rechnen, immer begrenzt sein müssen durch unsere „Glaubensgedanken“, und d. h. weiter, daß in unserem faktischen Leben Arbeits- und Glaubensgedanken miteinander abwechseln in der Weise, daß jene durch diese determiniert sind ¹⁾. Für seine Arbeitsgedanken braucht der Mensch die Vorstellung der Natur. Wie weit er sie braucht, läßt sich nicht allgemein sagen, er braucht sie so weit, wie er in eine konkrete Arbeit gewiesen ist. Läßt er sie zum Herrn werden, so wird sie Sünde.

Nun ist auch *der Mirakelgedanke* endgültig verständlich und seine Verschlungenheit mit dem Wundergedanken. Er ist entweder ein verzweifelter Ausdruck für das geheime Wissen um das Verfallensein an die Vergangenheit: es ist dem Menschen unmöglich geworden, die Welt als Schöpfung zu verstehen und Gottes Tun in ihr zu sehen; redet er von Gottes Tun, so kann er es nur nach

1) Vgl. W. Herrmann, a. a. O. S. 37. Luther, a. a. O. S. 265, 4 ff.

Analogie des weltlichen Tuns vorstellen als eine besondere Leistung, und bleibt dabei doch ganz gefangen in seinem alten Weltverständnis. Oder der Mirakelgedanke ist ein primitiver, unklarer Ausdruck dafür, daß Gottes Tun verstanden ist in seinem Gegensatz gegen alles Weltgeschehen und weltliche Tun.

Verständlich ist auch jener *entleerte pantheistische Wunderbegriff*. Denn in ihm wirkt das richtige Motiv, daß der Glaube die Welt als Schöpfung zu sehen vermag, daß er von immer neuen Wundern reden kann, weil er Gottes Tun im Weltgeschehen sieht. Aber das Mißverständnis muß abgewehrt werden, als hätte der Glaubende gleichsam einen Wechsel zu beliebiger Einlösung, als hätte er eine christliche Weltanschauung, kraft deren er nun alles Tun und Geschehen als Wunder deuten könnte. Denn einmal muß der Glaube ja immer im Kampf mit den Arbeitsgedanken, die ihn verführen wollen, neu gewonnen werden, sodann ist jedes Wunder ja immer nur sichtbar auf Grund des einen Wunders der Vergebung. Diese aber ist nicht ein Faktum der Vergangenheit, sondern ich habe sie als Vergebung immer nur als neu ergriffene. *Semper credendum*; immer ist der Christ in der *gratia*.

Steht es aber so, dann hat der Christ wirklich die Möglichkeit, *immer neue Wunder zu sehen*. Dies Weltgeschehen, das dem ungläubigen Auge als gesetzmäßiger Ablauf von Ereignissen erscheinen muß, gewinnt für ihn den Charakter einer Welt, in der Gott handelt. Und sofern er selbst Gottes Anspruch hört und im Gehorsam handelt, ist auch sein eigenes Tun nicht mehr ein weltliches Wirken, sondern ein Wundertun.

Alles also ist nur in der Beziehung des Glaubens zu dem *einen* Wunder der Vergebung in Christus wirklich. Es ist also falsch, abgesehen hiervon einen Unterschied zwischen dem *christlichen* und dem *heidnischen Wundergedanken* zu konstatieren. Beide können primitiv und beide können radikal gedacht sein; beide können am Mirakel haften, und in beiden kann der Gedanke des Tuns Gottes rein entwickelt sein. Der Unterschied von Christentum und Heidentum liegt nicht im verschiedenen Wundergedanken, so wenig wie im verschiedenen Gottesgedanken überhaupt, sondern nur darin, daß das Christentum vom wirklichen Gott redet, weil es vom wirklichen Wunder reden kann.

IV. Die Wunder des Neuen Testaments.

Im Neuen Testament werden Wunder berichtet, die den Charakter von Mirakeln haben, zumal Wunder Jesu. Sofern es sich dabei um Taten Jesu (Krankenheilungen usw.) handelt, sind es Taten, die für die damals Betroffenen Ereignisse waren. Wären sie alle historisch gesichert (bzw. soweit sie es etwa sind), so gilt doch, daß sie als Werke eines Menschen der Vergangenheit uns unmittelbar nichts angehen. So gesehen, sind sie keine Werke Christi, sofern wir unter dem Werk Christi das Werk der Erlösung verstehen¹⁾.

Deshalb sind in der Diskussion die „Wunder Jesu“, sofern sie Ereignisse der Vergangenheit sind, restlos der Kritik preiszugeben, und es ist mit aller Schärfe zu betonen, daß schlechterdings kein Interesse für den christlichen Glauben besteht, die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder Jesu als Ereignisse der Vergangenheit nachzuweisen, daß im Gegenteil dies nur eine Verirrung wäre.

Wird Christus uns zur Gegenwart als der gepredigte Christus, so können auch die Wunder Jesu nur in Frage kommen, sofern sie zur Predigt von Christus gehören, also als Zeugnisse. Und zwar insofern, als sie die ganze *Zweideutigkeit der christlichen Predigt* verdeutlichen. Sie zeigen, daß gerade das Wunder als konstatabares Ereignis nicht geeignet ist, den Glauben zu begründen; denn sie stellen jedem frei, sie auf eine ihm verständliche Kausalität zurückzuführen. Sie sind nicht dagegen geschützt, als teuflische Handlungen erklärt zu werden (Mark. 3, 22), oder als Leistungen, durch die Jesus sich ausweist (Mark. 8, 11 f.) und auf Grund derer man ihn zum König machen will (Joh. 5, 14 ff.), oder als Mittel, die man in den Dienst des eigenen Lebens stellen will (Joh. 6, 26). Sie sind also mit derselben Zweideutigkeit behaftet wie das Wunder des Christus selbst. Denn Jesus Christus ist für den Unglauben ein konstatabares Faktum der Vergangenheit, an einer bestimmten Stelle der Vergangenheit historisch einzugliedern und historisch

1) Luther zu Gal. 4 f. W. A. XL, I, S. 568, 9 ff.: daß Christus auch *praecepta* gibt, das ist nicht sein *officium proprium*, sondern *accidentale*; ebenso wie seine *beneficia*: *docere, consolari, benefacere*. Das sind nicht „*proprie Christi opera*“. „*Nam prophetae etiam docuerunt et fecerunt mirabilia. Sed Christus est Deus et homo, qui patitur legem Mosis, et tyrannidem externam, Mosen et hanc tyrannidem vincit, pugnat cum lege et patitur et postea resurgens damnavit, sustulit nostrum hostem.*“ Jenes andere sind „*opera vulgaria*“.

verständlich. Die Frage ist eben, ob wir ihn so als Faktum der Vergangenheit, als historische Gestalt, als Persönlichkeit oder dgl. sehen wollen oder als Gottes Wunder, d. h. als den, der für uns da ist, als das von Gott gesprochene Wort der Vergebung. Immer besteht die Verführung, aus seinem Da-sein in der Gegenwart ein Vorhandensein in der Vergangenheit zu machen. Immer ist der Anstoß des Fleischgewordenen zu überwinden. Wer in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Gottes Offenbarung konstatieren will, verfällt dem Spott Kierkegaards, daß er klüger ist als Gott selbst, der doch seinen Sohn in der Verborgenheit des Fleisches gesandt hat. Auf die historisch konstatierbare Persönlichkeit den Offenbarungsgedanken anzuwenden, ist ebenso sinnlos wie auf die als Natur gesehene Welt den Schöpfungs- oder Wundergedanken anzuwenden.

Zeugnisse sind Jesu Wunder aber auch als *Hinweise darauf, daß der christliche Gottesglaube kein Pantheismus und Monismus ist*; daß er nicht in der Lage ist, nach Belieben von Gottes Taten zu reden, sondern nur dann, wenn er Gottes Tun im einzelnen konkreten Fall wahrnimmt. Der christliche Gottesglaube ist keine Weltanschauung, sondern wird immer im Augenblick gewonnen, und er spricht: „Herr, ich glaube; hilf meinem Unglauben“ (Mark. 9, 24). Er ist also der Glaube, der nicht in einer seelischen Haltung des Menschen besteht, sondern immer nur als Glaube an den Gott, der nicht wie ein Welt Ding der beliebigen Betrachtung des Menschen zur Verfügung steht, sondern nur dann gesehen wird, wenn er sich zeigen will. Deshalb ist der Zweifel an Gott, der nach einem Kriterium fragt, mittels dessen er Gott konstatieren kann, verwerflich, und der Mensch muß in *den* Zweifel hineingebracht werden, in dem er an sich selbst zweifelt, d. h. irre wird daran, daß er über sich selbst und die Welt verfügen kann; er muß verzweifeln.

Das christliche Gebot der Nächstenliebe *) 1)

1930

Wir können das, was mit *sittlichem Handeln* gemeint ist, auf doppelte Weise charakterisieren: 1. es ist ein Handeln, das unter einem „du sollst“ steht; 2. es ist ein Handeln, das die Beziehung zwischen Mensch und Mensch, zwischen Ich und Du, betrifft.

Versuchen wir zuerst den *Sinn des sittlichen Handelns als eines gesollten* zu klären! Ist zugestanden, daß sittliches Handeln ein solches ist, das unter dem „du sollst“, und zwar als einem unbedingten, steht, so gibt es noch zwei Möglichkeiten, dies „du sollst“ zu verstehen ²⁾. *Im Blick worauf ist das „du sollst“ gesprochen?* Im Blick auf das, was beim Tun herauskommt, auf das Ergebnis? oder im Blick auf das Tun selbst, auf den Vollzug des Handelns? Im ersten Fall ist der Imperativ bestimmt durch den Gedanken des Zwecks, oder, da es sich um einen unbedingten Zweck handelt, durch den *Gedanken des Ideals*. Durch das Handeln soll der geforderte Zweck erreicht, der ideale Zustand verwirklicht werden, und sofern ein Handeln dieser Verwirklichung dient oder dienen will, ist es gut. Eigentlich gesollt ist der Zweck, das Ziel; es *soll* verwirklicht, erreicht werden, und um *seinetwillen* soll so und so gehandelt werden, soll der Abstand von einem jetzt seienden Zustand zu einem sein

*) In französischer Sprache veröffentlicht: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1930, S. 222—241.

1) Die folgenden Ausführungen berühren sich zum Teil mit den wichtigen Seiten 547—563 von E. Brunners Buch „Der Mittler“, 1927, stellen sich aber auch in manchen Punkten in Gegensatz zu ihnen, wie ich es im folgenden gelegentlich zum Ausdruck bringe.

2) Brunners Gegenüberstellung der christlichen Ethik als einer *Seins*-Ethik gegenüber jeder menschlichen Ethik als einer *Soll*-Ethik (S. 556—559) kann ich nicht für glücklich halten. Steht das christliche Handeln unter einem Imperativ, so ist auch die christliche Ethik eine Soll-Ethik.

sollenden Zustand überwunden werden. Der Abstand zwischen Sein und Sollen wird dabei also durch die sukzessive Erreichung des Zwecks, die sukzessive Verwirklichung des idealen Zustandes überwunden.

Es ist aber auch möglich, das „du sollst“, den Imperativ, anders zu verstehen denn als begründet in einem Ideal, das verwirklicht werden soll, nämlich als begründet in einer Autorität, in einem Willen, der den Menschen schlechthin in Anspruch nimmt, und nach dessen Warum? oder Wozu? nicht gefragt werden kann. Zwar kommt bei jedem Tun etwas heraus, wird etwas verwirklicht; aber *dies* ist es nicht was „gut“ und „gesollt“ ist, sondern *das Handeln in seinem Vollzuge*, der in solchem Vollzuge sich vollziehende *Gehorsam* gegen das Gebot. Hat das Handeln in seinem Vollzuge seinen Sinn, so wird der Abstand zwischen Sein und Sollen nicht durch sukzessive Verwirklichung des idealen Zustandes überwunden, sondern eben *im Vollzuge* der Tat selbst; sie und nur sie ist ja die gesollte. Dann besteht auch nicht, wie in jenem ersten Fall, grundsätzlich die Möglichkeit, daß das Sollen aufhört, wenn das geforderte Ziel erreicht, der ideale Zustand verwirklicht ist; vielmehr hat sich hier die Situation des Menschen durch das, was er erreicht hat, nicht geändert: er steht nach wie vor unter dem gleichen Gebot; das Sollen hört nicht auf. Denn das dem Handeln geltende Sollen erwächst hier nicht aus einem zu verwirklichenden Ideal, sondern aus einer Autorität, die das Jetzt des Menschen jeweils in Anspruch nimmt.

Wir wollen gleich sagen, daß *die christliche Forderung* ein Imperativ im zweiten Sinne ist, der also nicht durch den Blick auf ein Ideal, sondern durch den im Jetzt erklingenden Anspruch motiviert ist. Aber ganz deutlich wird das erst, wenn wir uns wieder daran erinnern, daß sittliches Handeln auch als ein solches charakterisiert werden kann, das *die Beziehung zwischen Ich und Du* betrifft.

Jedes menschliche Handeln spielt sich in der Welt ab, in der wir stehen, und trifft direkt oder indirekt die Menschen, mit denen wir in der Welt sind, hat deshalb auch stets die Möglichkeit sittliches Handeln zu sein. Denn sittliches Handeln nennen wir eben dasjenige Handeln, das (bzw. ein Handeln, sofern es) unser Miteinandersein betrifft, einerlei ob es geleitet ist vom Blick auf einen idealen Zustand der menschlichen Gemeinschaft, der durch unser Handeln verwirklicht werden soll, oder ob es jetzt in seinem Voll-

zuge den Anspruch erfüllt, den das Du für mich bedeutet. Das direkt sittliche Handeln ist das, was den Menschen bzw. die Menschheit unmittelbar im Blick hat. Es ist dadurch unterschieden von jedem andern Handeln in der Technik, der Kunst, der wissenschaftlichen Bewältigung der Welt, kurz allem Kultur-Handeln. Das Kulturhandeln kann nur indirekt sittliches Handeln sein und ist es auch, da natürlich durch dasselbe immer Menschen betroffen werden.

Jene Auffassung nun, die den sittlichen Charakter des Handelns in seinem Vollzuge, in seinem Gehorsam gegen den im Jetzt erklingenden Anspruch sieht, versteht das sittliche, das gesollte Handeln, sofern es ein vom Ich auf das Du gerichtetes Handeln ist, *aus einer primären Verbundenheit von Ich und Du heraus*. Das ist — wie gleich gesagt werden soll — auch die christliche Auffassung, die im *Begriff des „Nächsten“* ihren Ausdruck findet ¹⁾. Der Nächste ist einer, der immer schon da ist, den ich immer schon habe und den ich nicht erst zu suchen brauche. Es steht also nicht so, daß die Menschen als isolierte Subjekte in der Welt, wie in einem leeren Raum, stehen; daß ein Subjekt sich nach einem andern umsieht, mit ihm Beziehungen anknüpft, nachträglich zu ihm gelangt. Es ist nicht so, daß der Mensch erst fragen müßte, wie er zum andern kommt, und was er mit ihm machen muß. Vielmehr ist mein Sein von vornherein ein Sein mit Anderen; menschliches Sein ist *Miteinandersein*, und damit ist es *geschichtliches* Sein im Unterschied vom Sein der Natur. Deshalb ist schon mein *Fragen* nach dem andern („Wer ist denn mein Nächster?“ oder „Was soll ich an ihm tun?“) ein *Handeln* an ihm, und zwar ein falsches. Denn ich mißverstehe in solchen Fragen das Ich, als sei es je ohne das Du; und ich mißverstehe das Du, als sei es ein vorhandenes ²⁾ Weltphänomen, das es zu beobachten und zu behandeln gilt. Ich stelle in solchem Fragen das Du auf die Stufe des Vorhandenen, des Stillhaltenden, des Weltstoffes. Und ich mißverstehe endlich damit das Ich-Du-Verhältnis, als sei es etwas, was erst hergestellt werden muß. Ich mißverstehe also von vornherein die Situation des Menschen, die stets schon durch ein Ich-Du-Verhältnis, und zwar ein bestimmtes (denn ein

1) Das ist freilich nicht erst und nicht allein christliche Auffassung, wie Brunner, *Der Mittler* S. 561, behauptet, wenn er sagt, daß alle menschliche Ethik an der Frage: der Einzelne und die Gemeinschaft, zuschanden werde.

2) Zum Begriff des „Vorhandenen“ vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* I (Halle, Niemeyer), 1927, S. 52 ff.

anderes gibt es nicht) qualifiziert ist, durch ein richtiges oder falsches, sodaß der Mensch nie in einem neutralen Moment steht, von dem aus er sich erst für gutes oder böses Handeln entschließen könnte, sondern stets in einem Augenblick, der schon gut oder böse ist.

Ganz anders versteht die griechische Ethik das sittliche Handeln; sie versteht es nach Analogie des Handelns der τέχνη, also des herstellenden, schaffenden Handelns in Handwerk und Kunst; sie versteht es unter den Begriffen von Form und Stoff, Gestalt und Material. Für sie ist der Mensch (gleichviel ob das Ich oder das Du; denn diesen Unterschied gibt es hier eigentlich nicht) das Kunstwerk, das es zu formen gilt, das zu seinem τέλος zu bringen ist. Das Handeln ist geleitet vom Blick auf dieses τέλος, auf das Ideal, den idealen Endzustand. Dabei kann an den Einzelmenschen oder an die in der πόλις verbundene Gruppe von Menschen gedacht sein oder auch, wie später in der Stoa, an die ganze Menschheit. Das Ziel ist die ideale πόλις oder die κοσμοπολιτεία, oder, auf das Individuum gesehen, die καλοκάγαθία oder die δικαιοσύνη; und der damit bezeichnete ideale Zustand wird beschrieben als ein κόσμος, d. h. als eine geordnet-strukturierte, harmonische Gestalt, wie ein vollendetes Werk der τέχνη, wie denn die Terminologie des Sittlichen im Griechentum wesentlich von der τέχνη entnommen ist ¹⁾. Von da aus entsteht der Begriff der ἀρετή als der Tüchtigkeit des ἐργάζεσθαι, durch das jeweils ein ἔργον hergestellt wird ²⁾. Was ἀρετή konkret ist, bestimmt sich jeweils durch das ἔργον; auch der Verbrecher hat seine ἀρετή. Es ist charakteristisch, daß das Alte Testament kein Äquivalent für ἀρετή hat, und daß das Judentum diesen Begriff erst da aufnimmt, wo es hellenistisch beeinflusst ist. Die Verkündigung Jesu kennt ihn nicht, und sonst im Neuen Testament tritt er nur vereinzelt am Rande auf ³⁾. Das Griechentum faßt deshalb das Verhältnis von Mensch zu Mensch, sofern es unter

1) Vgl. z. B. die Termini κόσμος, εὐσχήμων, εὐνομος, εὐάρμοστος, die Begriffe μέτρον und σκευάζειν. Vgl. auch die Definitionen von σωφροσύνη und δικαιοσύνη z. B. bei Platon rep. 430 e. 433 b. 441 e. 442 d. 443 b d e. 444 b. Sehr charakteristisch ist der Satz rep. 430 e f, daß der Mensch in gewissem Sinne stärker und schwächer sei als er selbst! Er sieht sich eben selbst als Meister an, der sich selbst als seinen Stoff zu formen hat.

2) Vgl. z. B. Platon rep. 353 a b d.

3) Phil. 4, 8; 2. Pt. 1, 5. Anders ist der Sinn, wenn von Gottes ἀρεταί (ἀρετή) geredet wird 1. Pt. 2, 9; 2. Pt. 1, 3.

einem Sollen steht, unter dem Gesichtspunkt der *παιδεία*, der Bildung und Erziehung, auf. Der andere ist nicht mein „Nächster“, sondern er steht wie ich unter der Forderung der Idee; ich höre nicht *seinen* Anspruch, sondern den der Idee, und ich habe auch ihn zu seinem durch die Idee bestimmten *τέλος* zu bilden. Ich und Du sind hier nicht grundsätzlich verschieden.

Die griechische Ethik wirkt in der abendländischen Welt bis heute nach. Wie sie ist jede aufklärerische Ethik orientiert und ebenso jede sozialistische Ethik wie jede Ethik, die durch ein Persönlichkeitsideal bestimmt ist. Hier ist die Frage: was soll ich tun? ganz angemessen.

Nun hat sich freilich die griechische Ethik, wie jede ernsthafte Ethik, nie soweit vom geschichtlichen Leben entfernt, daß sie völlig von ästhetisch-technischen Begriffen beherrscht wäre, d. h. daß in ihr das Wissen vom menschlichen Sein als ein ursprüngliches Miteinandersein ganz verlorengegangen wäre. Überall, wo ein Denken und Reden über das sittliche Handeln laut wird, treten gewisse Forderungen auf, die *an dem ursprünglichen Verständnis des Handelns als eines zwischen Ich und Du sich abspielenden orientiert* sind, auch wenn sie etwa in falscher Systematisierung mißverstanden werden. Die Forderungen der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Reinheit z. B. beschreiben nicht einen idealen Zustand, sondern den Vollzug der Handlung. Ihr ursprünglicher Sinn ist offenbar nicht: ich soll für mich die Qualität eines Gerechten, Wahrhaftigen, Treuen usw. haben, sondern: ich soll gegen den Andern gerecht, wahrhaftig, treu usw. handeln. Ihr Sinn ist, daß das Du für das Ich nicht ein Stoff ist, sondern daß das Du dem Ich überlegen ist, sodaß überhaupt nicht von einem sittlichen Handeln die Rede sein kann, wo mein Verhalten nicht durch solche vom Du her ergehenden Forderungen bestimmt ist, wo z. B. nicht Wahrhaftigkeit herrscht. Denn in der Unwahrhaftigkeit wird das Miteinander von Ich und Du verdorben; das Ich sucht sich aus seiner Verbundenheit mit dem Du zu lösen.

Es ist aber klar, daß mit solchen Begriffen wie Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinheit *nur die formale Struktur des sittlichen Handelns beschrieben wird* und nicht eine Antwort auf die Frage: was soll ich tun? gegeben wird, sowenig die Frage nach dem Gegenstand des Denkens durch die Logik beantwortet wird. Solche Forderungen beschreiben nicht einen idealen Zustand, der sukzessive verwirklicht

wird, sondern sagen im Grunde nur, wie sittliches Handeln seiner Form nach beschaffen sein muß, um überhaupt als sittliches bezeichnet werden zu können; und sie sagen es von einem Verständnis des sittlichen Handelns aus, wonach dieses aus der ursprünglichen Verbundenheit von Ich und Du erwächst. Die Form sittlichen Handelns in der abstraktesten und allgemeinsten Weise so zu bestimmen, versucht bekanntlich der „kategorische Imperativ“ Kants¹⁾. Es ist auch die Frage, ob eine philosophische Ethik mehr tun kann und darf als eben dieses; ob die Frage nach einer Materialethik noch eine legitime philosophische Frage ist. Das muß in der Tat verneint werden; die Philosophie würde ihre Kompetenzen überschreiten, wenn sie die Frage beantworten wollte: was soll ich tun? Sie muß dabei stehen bleiben, die formale Struktur des sittlichen Handelns zu beschreiben, die Grundbezüge des Daseins herauszustellen, in denen überhaupt erst ein Miteinander als ein mögliches Sittliches verstanden wird. Sie kann die sittliche Situation nur *existential*, nicht *existentiell* interpretieren. Das heißt sie kann gerade zeigen, daß die Frage: was soll ich tun? nur jeweils von mir gestellt und beantwortet werden kann. Sie erkennt, wer einzig so zu fragen hat und wie einzig gefragt werden kann; aber sie fragt nicht selbst, und sie antwortet nicht.

Dann muß also jede Ethik, die *eine Antwort auf die Frage: was soll ich tun?* geben und dadurch dem Einzelnen die Antwort abnehmen will, als ein Mißverständnis der menschlichen Existenz, als ein Mißverständnis des ursprünglichen Verhältnisses von Ich und Du bezeichnet werden. Diesem Mißverständnis ist eben die griechische Ethik verfallen, sofern sie den Menschen oder die Menschheit als den Stoff ansieht, der nach einem Ideal geformt werden soll. Ebenso aber auch jede sogenannte Güter- und Wertethik, die den Sinn der Handlung statt im Vollzuge, in dem durch die Handlung Erreichten sieht. Ist das Ich-Du-Verhältnis nur in der zeitlich-geschichtlichen Lebendigkeit des Vollzuges wirklich, so ist jede Ethik

1) Wenn Brunner, Der Mittler S. 549, sagt, daß die idealistische Ethik unfähig sei, den Sinn des Guten zu enthüllen, so ist das nur in dem Sinne richtig, daß sie nicht auf die Frage antworten kann: was soll ich tun? Wenn sie sich selbst versteht (wie bei Kant), so weiß sie das auch, und beschränkt sich darauf, in einem formalen, aber radikalen Sinne „den Sinn des Guten“ zu enthüllen. Ganz falsch ist Brunners Satz S. 557: „In aller sonstigen ethischen Fragestellung ist immer nach dem Objekt, nach dem Was des Handelns gefragt.“ Dagegen wehrt sich ja gerade Kant, und nicht nur er, in vollem *Ernst*.

auf dem Irrwege, die die Verwirklichung eines Ideals, eines Wertes fordert, die auf einen Idealzustand, also auf Zeitlosigkeit tendiert. Denn das Sein des Menschen ist ein zeitlich-geschichtliches Miteinandersein.

Es bleibt also die Frage: was soll ich tun? dem Einzelnen, nämlich seinem jeweiligen Verständnis seiner jeweiligen Verbundenheit mit dem Du überlassen. Bedeutet nun *das christliche Gebot der Nächstenliebe* eine Antwort auf die Frage: was soll ich tun? Ja und Nein!

Nein! insofern mit der Liebe nicht ein Ergebnis des Handelns, nicht ein Zweck oder Ideal bezeichnet ist. Mit ihr ist nicht ein Was, sondern ein Wie des Handelns bezeichnet. Aber eben deshalb gilt auch: *Ja!* Denn das durch die Liebe bezeichnete Wie des Handelns geht darin über jene formalen Forderungen der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit usw. hinaus, daß es jeweils das Was der Handlung entdeckt. Die Liebe sagt nichts darüber aus, wie sittliches Handeln im allgemeinen beschaffen sein müsse, um als sittliches bezeichnet werden zu können. Sie ist ebensowenig das Materialprinzip einer Ethik; denn sie sagt nichts aus über ein zu verwirklichendes Ideal, über ein zu erreichendes Ziel. Sie gibt keine Grundsätze des Handelns an, gemäß denen ich mich dann, wenn ich sie *weiß*, verhalten kann ¹⁾. Man braucht sich nur an die Liebesforderung der Bergpredigt zu erinnern oder an die Schilderung der *ἀγάπη* durch Paulus 1. Kor. 13. Nirgends ist ein Was des Handelns angegeben. Die Liebe ist nicht und enthält nicht einen zu realisierenden Wert; sie ist vielmehr ein ganz bestimmtes *Verstehen* der Verbundenheit von Ich und Du und zwar nicht ein theoretisches, sondern ein praktisch-geschichtliches Verstehen, und so entdeckt sie das Was des Handelns, leitet so entdeckend den Vollzug der Handlung. Sie versteht nämlich die Verbundenheit von Ich und Du *nicht im allgemeinen* (so wie sie in den Forderungen der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit auch verstanden werden), sondern *sie versteht je meine Verbundenheit mit meinem Nächsten* in der jeweiligen Situation. Sie entdeckt nicht den *Begriff* des Nächsten, sondern sie entdeckt *je den Nächsten*, und sie entdeckt damit, was ich je tun soll. Liebe ist also, formal charakterisiert, ein von einem bestimmten (nämlich liebenden) Verstehen der Verbundenheit von Ich und Du geleitetes Tun. Ist aber dies

1) So wie etwa die Psychologie oder Psychiatrie Grundsätze für die Behandlung von Menschen aufstellen kann.

Verstehen ein liebendes, ist also Liebe eigentlich ein Sich-Verstehen in der jeweiligen Verbundenheit mit dem Du, so kann dies Verstehen eben nur im Lieben selbst ergriffen werden, d. h. indem ich mich in meiner Verbundenheit mit dem Nächsten verstehe. Was *Sittlichkeit* ist, kann entwickelt werden, wenn der *Begriff* des Nächsten geklärt wird. Aber was Liebe ist, kann nicht verstanden werden, indem der *Begriff* des Nächsten entwickelt wird, sondern nur, indem ich meinen Nächsten als Nächsten sehe.

Ist der Nächste der, der immer schon da ist, so hat es immer für alle Menschen je ihre Nächsten gegeben. Und sofern menschliches Miteinandersein sich selbst nie völlig mißverstanden hat, hat es immer auch in irgendeiner Weise die Forderung der Liebe gesehen. Die Forderung der Liebe tritt also im Christentum nicht als ein völliges Novum in der Geistesgeschichte auf; vielmehr rechnet die Selbstverständlichkeit der Liebesforderung im Christentum darauf, daß eigentlich jeder wissen sollte, was Liebe ist, und daß jeder weiß, wer sein Nächster ist, wenn ihm gesagt wird: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

Aber freilich ist überall da die Forderung der Nächstenliebe mißverstanden worden, wo der sittliche Imperativ durch den Gedanken eines Ideals bestimmt ist, so z. B. in der *griechischen und stoischen Ethik*. Wohl sagt Seneca: „Laßt uns nicht müde werden, uns für das allgemeine Wohl zu mühen, den Einzelnen zu helfen, Hilfe zu bringen auch den Feinden.“ Der Gegner wendet ein: „Aber der Zorn gewährt doch ein Behagen! es ist doch erquickend, den Schmerz zu vergelten!“ „Nein!“ antwortet Seneca, „wohl ist es bei Wohltaten ehrenvoll, Gutes mit Gutem zu vergelten; aber nicht ebenso, Unrecht mit Unrecht. Dort ist es schmäählich, sich besiegen zu lassen; hier ist es schmäählich zu siegen“¹⁾. Und zwar ist hier die Liebesforderung durch den Humanitätsgedanken begründet, durch das Ideal des Menschen, der sich auch durch widerfahrenes Unrecht nicht aus der Harmonie seines seelischen Gleichgewichts bringen läßt, durch das Ideal der Charakterstärke und menschlichen Würde. Dies Ideal als das des Menschen überhaupt schließt ein, daß auch der andere Mensch, der mir begegnet, nach diesem Bilde beurteilt, auch ihm die Würde der Idee zuerkannt wird: homo res sacra

1) Seneca de otio I, 4 (vgl. de benef. IV 26, 1; VII 31, 2. 5); de ira II 32, 1—3. Aber ebenso schon Platon, Kriton 49 b—e; Gorg. 508 de.

homini¹⁾. Der Mensch als Mensch ist etwas Wertvolles, Heiliges, Göttliches; darin gründet Forderung der Menschenliebe, deren höchste Krönung die Feindesliebe ist. Aber umgekehrt bringt auch solche Menschenliebe als „Tugend“ in mir selbst den Menschen zur vollendeten Ausbildung.

Im Christentum handelt es sich weder um allgemeine Menschenliebe, noch ist die Liebe eine Tugend, die zur Vollkommenheit des Menschen gehört. Sie ist *nicht eine Eigenschaft*, die der Mensch für sich haben kann wie Selbstbeherrschung oder Gelehrsamkeit; erst recht natürlich nicht ein Gefühl, ein Affekt, der den Einzelnen erfüllen kann. Das schon deshalb nicht, weil es dann sinnlos wäre, Liebe zu fordern. Sie ist von vornherein eine Weise seines Seins zu anderen. „Die Eigenschaft der Liebe kannst du nicht für dich selbst haben, denn durch sie oder in ihr bist du nur für andere“²⁾. Die Liebe ist überhaupt keine Eigenschaft, kein Was *am* Menschen, sondern ein Wie seines Miteinanderseins.

Die christliche *ἀγάπη* kann deshalb auch nicht die Richtung auf Lebenssteigerung des Menschen sein wie der antike *ἔρως*, das Kind der *πενία*, das Verlangen nach dem, was der Mensch noch nicht hat, das Streben vom Geringeren zum Höheren. Vom *ἔρως* ist die *ἀγάπη* schon dadurch unterschieden, daß *ἔρως* gar nicht primär das Verhalten zum Du bezeichnet. Er gehört als mein Drang nach der Steigerung meines Lebens nach christlichem Urteil zur Lebensrichtung des natürlichen Menschen, die umgekehrt werden soll; er ist *ἐπιθυμία*. Die christliche Liebe gibt; sie begehrt nicht³⁾.

1) Seneca ep. 95, 33.

2) S. Kierkegaard, Das Leben und Walten der Liebe (deutsch bei Diederichs, Jena 1924), S. 229 f.

3) Natürlich ist die christliche *ἀγάπη* auch ebenso streng vom Begriff der Liebe in der *Mystik* unterschieden. Wenn *Ev. Underhill* (Die *Mystik*, deutsche Übersetzung 1928, S. 61) die mystische Liebe so charakterisiert: „Die der Liebe eigentümliche Tätigkeit . . . ist ein Streben und ein Suchen nach einem ersehnten Gegenstand, der erst, wenn erreicht, voll erkannt, und erst, wenn voll erkannt, vollkommen angebetet werden kann. Ihr Wesen ist ebensowohl Einssein wie Anbetung. Freudiger Genuß ist ihre eigentliche Erfüllung“ — so ist damit der *ἔρως*, nicht die *ἀγάπη* charakterisiert. Die mystische Liebe ist „der letzte Ausdruck des innersten *Triebes* der Seele“, „das tiefwurzelnde Verlangen und Streben der Seele nach ihrem Ursprung“ (a. a. O. S. 113; vgl. S. 118 f.); sie ist das *Verlangen* der Seele, „zu jener Fülle des Lebens zu gelangen, für die sie geschaffen wurde“ (S. 124; vgl. S. 154 f., 177 f., 180 ff.). Das Ziel des Mystikers ist ja „nicht die Unterdrückung des Lebens, sondern die *Steigerung* des Lebens“ (S. 228). Mit „starkem und in-

Die christliche Liebesforderung fordert, was freilich erst *in der Liebe* entdeckt wird und vorher unverständlich ist, *die Umkehrung der Lebensrichtung des natürlichen Menschen*, da diese auf die Lösung des Ich vom Du zielt, auf die Durchsetzung des Ich gegenüber dem Du. Sie fordert die Selbstüberwindung und den Dienst am andern in der konkreten Lebenssituation, in der er mir begegnet. „Du sollst deinen *Nächsten* lieben wie dich selbst“; nicht allgemeine Menschenliebe also wird gefordert, die begründet wäre durch einen abstrakten oder idealen Wert des Menschen, sondern Liebe des wirklichen Menschen, mit dem ich verbunden bin, begründet durch nichts anderes als dadurch, daß er mein *Nächster ist*, den ich als solchen nur liebend verstehe.

Die Frage: „Was soll ich tun?“ kann also nicht in der Form wiederholt werden, daß man fragt: „Was soll ich als Liebender tun?“ oder „Was soll ich tun, um zu lieben?“ Wer noch so fragt, erhält die Antwort durch das: „*Wie dich selbst.*“ Oder auch in dem Wort: „*Was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihr ihnen.*“ Dies Wort ist zunächst eine einfache utilitaristische Klugheitsregel. Aber gerade als solche beschämt es den, der fragt. *Was* der Mensch tun soll, ist durch den Hinweis auf die natürliche Selbstliebe genügend gesagt. Da er sich selbst liebt, weiß er, wie er von andern geliebt sein will; würde er die andern lieben, so würde er auch wissen, was er an ihnen tun soll. Das Wort definiert also nicht, was Liebe ist; aber es weist den Frager zurück, der vorgibt, daß ihm das Liebesgebot noch nicht hinreichend sage, was er zu tun hat. Was Liebe ist, sagt es ihm freilich nicht; aber es bringt ihm zum Bewußtsein, daß er das deshalb nicht weiß, weil er nicht *liebt*. Die Frage: was ist Liebe? kann nur auf *eine* Weise beantwortet werden, nämlich durch das Tun der Liebe, das ein Sein in der Liebe ist. Die Frage ist, eben weil sie das nicht versteht, nicht nur töricht, sondern liebles¹⁾.

brünstigen *Verlangen*“ wird der „wahre Liebende“ zu Gott emporgehoben (S. 265) usw. Es macht dabei nichts aus, wenn diese „Liebe“ sich mit „Demut“ paart, und wenn das „Leben“, nach dem sie verlangt, als das göttliche bezeichnet wird; all das ist auch dem *ἔρωσ* eigen. Im Unterschied vom *ἔρωσ* ist die mystische „Liebe“ aber dadurch charakterisiert, daß ihr „Verlangen“ und seine Erfüllung nicht hinsichtlich ihres intentionalen Charakters (als *τόκος ἐν καλῶ*), sondern als Gefühlszustand gesehen wird (vgl. z. B. a. a. O. S. 405); sie bringt es nicht zu einem *ἔργον*, sondern bleibt als Gefühl in sich.

1) Vgl. Luther, EA. VII 147: „Darumb darfestu nicht fragen, was du tun sollst

Die Liebe ist also nicht ein einsichtiges ethisches Prinzip, aus dem einzelne Forderungen für eine ideale persönliche Lebensführung oder einen idealen Zustand der Menschheit abgeleitet werden könnten, wie beim humanistischen Liebesgebot, das auf der Vorstellung von einem Ideal des Menschen und der Menschheit beruht. Das Liebesgebot traut dem Menschen zu und mutet ihm zu, daß er in der konkreten Situation des Lebens seinen Nächsten sehe und wisse, was er zu tun hat ¹⁾. Es gibt also keine christliche Ethik im Sinne einer einsichtigen Theorie über das, was der Christ zu tun und zu lassen hat. Die Liebesforderung rechnet nicht mit einer zeitlosen Idee des Menschen, sondern mit dem *zeitlich-geschichtlichen* Menschen, dessen Sein jeweils jetzt auf dem Spiele steht, der in seinen Möglichkeiten steht und sich je in einem Jetzt für sich selbst zu *entscheiden* hat, ob er lieben will oder nicht.

Dann aber muß man von der *Verborgenheit* der christlichen Liebe reden in dem Sinne, daß ein liebendes Handeln nie dem Außenstehenden gegenüber als ein solches, als ein Handeln aus und in Liebe, ausgewiesen werden kann. Denn das Wirken der Liebe ist ja nicht die Verwirklichung von Etwas oder das Erreichen von Etwas; es ist nicht an einem *ἔργον* oder *κτῆμα* kenntlich ²⁾. Ja, auch sich selbst gegenüber kann der Liebende sein Handeln nicht als Liebe ausweisen. Er würde sich sonst neben sein Tun stellen und nicht mehr darin sein. Der Liebende steht in der vollen Ungesicherheit seiner zeitlichen Existenz und kann sich nicht durch ein vollbrachtes *ἔργον* sichern. Das bedeutet zugleich: das Liebesgebot ist immer

äußerlich; siehe auf deinen Nächsten, da wirstu zu tun finden, wenn deiner tausend wären.“ — Vor allem auch Kierkegaard a. a. O. S. 19 f.: „... Aber dieses wie dich selbst — ja, kein Ringer kann seinen Gegner so fest, so unentrinnbar umklammern, wie dies Gebot die Selbstliebe umklammert.“ Vgl. auch Brunner, Der Mittler S. 552.

1) Vgl. Augustins „Ama, et fae quod vis.“

2) Wie zweideutig jeder konstatierbare Liebeserweis ist, zeigt kraß ein Urteil von Ernst Troeltsch (Zum Gedenktage an Dostojewski, Kunstwart 35, 1921, S. 77): „Nichts hat (im russischen, von Dostojewski geschilderten Leben des Miteinander) Konsequenzen. Wird es zu arg, so bittet man sich um Verzeihung, wie denn alle beständig um Verzeihung bitten und jeder alles Schlimmste bei sich selbst für ebenso möglich hält als beim andern. Das mag vielleicht mit dem starken Einfluß des Mönchtums und mit der Mönchssitte zu tun haben und erscheint dann dem dessen ungewohnten Abendländer leicht als religiös. Es ist aber in Wahrheit doch mehr Sitte und ein „Pack schlägt sich, Pack verträgt sich“, ohne erhebliche praktische Folgen als etwa überraschende Freisprüche bei Schwurgerichten.“

unerfüllt; die Liebesforderung ist unendlich, und wir sind einander gegenüber immer in der Schuld, einander zu lieben (Röm. 13, 8). „Sobald die Liebe bei sich selbst verweilt, ist sie außerhalb ihres Elements . . . Wird sie sich selbst zum Gegenstand, so ist sie nicht mehr die unendliche Aufgabe, sondern nur noch ein endlicher Zustand“¹⁾. Sie hat keine Zeit dazu, sich selbst zu betrachten.

Es liegt also der Forderung der *ἀγάπη* ein Verständnis des menschlichen Daseins zugrunde, wonach der Mensch die eigentliche Möglichkeit seines Seins im *Tun* gewinnt; d. h. es ist nicht von der Idee des Menschen, vom abstrakten, geschichtslosen Menschen die Rede, sondern vom geschichtlichen, der in seinen Entscheidungen jeweils jetzt seine Möglichkeit ergreift. Das geschichtliche Sein hat eben deshalb auch die Möglichkeit, sich zu verirren und sich aus dem Getanen, statt aus dem Tun zu verstehen, sich neben sein Tun zu stellen und sich aus dem *ἔργον*, aus dem, was es macht, zu verstehen. Demgegenüber will die *ὁδός* der *ἀγάπη* die Möglichkeit zeigen, in seinem Tun zu sein.

Wie läßt sich also sagen, was Liebe ist? Überhaupt nicht. Versteht sich ein Mensch als isoliertes Subjekt, als abstrakten Menschen, so kann man ihm nicht durch begriffliche Ausführungen beibringen, was Liebe ist, weil Liebe eine Art des Miteinanderseins ist, die nur der versteht, der sich in seiner Verbundenheit mit den andern versteht. Könnte man es ihm beibringen, so wäre ein *Entschluß* zur Liebe kein Entschluß zur *Liebe*, es sei denn, daß der Entschluß zur Liebe selbst schon Liebe wäre, d. h. aber, daß die Voraussetzung, jener Mensch wisse nicht, was Liebe sei, falsch war, daß er in Wahrheit schon liebte. In der Tat kann dem Fragenden in Worten nur entweder geantwortet werden, daß er im Grunde schon weiß, wonach er fragt, da er ja liebt; oder daß er lieblos ist und es deshalb nicht wissen kann. Aber außerdem gibt es noch eine Antwort, nicht mit Worten, sondern mit der Tat, mit der Tat der Liebe.

Das aber bedeutet, daß Liebe als Existenzmöglichkeit des Men-

1) Kierkegaard, a. a. O. S. 190; vgl. überhaupt S. 183—214. — Man kann Schuster und Schneider sein, als einer der bestimmte *ἔργα*, Schuhe und Kleider, vorweist. Man kann nicht in gleichem Sinne ein *ἀγαπῶν* sein. Es gibt also auch keine christlichen Institutionen, Erziehung, Schule, Staat u. dgl. Was der Liebende und der Nicht-Liebende tun, kann ganz gleich aussehen (vgl. Kierkegaard, a. a. O. S. 189). Jenes alles, Schule, Staat usw. kann Gegenstand des *κόπος τῆς ἀγάπης* (1. Thess. 1, 3) werden. 1. Kor. 13, 4—7 ist unter dem Vorbehalt von 13, 1—3 zu verstehen.

schen nur dann von ihm ergriffen werden kann, wenn in dem Ich-Du-Verhältnis, in dem er steht, Liebe eine Wirklichkeit ist, wenn er sich in dem Miteinandersein, in dem er sich findet, als schon Geliebten verstehen kann. Der Mensch, der fragt: was ist Liebe? kann nur auf die Wirklichkeit seines faktischen Lebens hingewiesen werden¹⁾. Aber freilich ist Liebe nicht als ein nachweisbares Was in unserem Dasein vorhanden. Wie überhaupt dem von außen Fragenden Sinn und Wirklichkeit der Liebe nicht nachgewiesen werden kann, wie ich mir selbst gegenüber mein Verhalten nicht als Liebe ausweisen kann, so kann ich auch nie dem, den ich liebe, mein auf ihn gerichtetes Verhalten als Liebe ausweisen. Er vermag Liebe nur zu sehen, wenn er sich in seinem Mit-andern-sein als Geliebten zu verstehen vermag. Daß er das darf, dafür gewinnt er das Recht nicht aus unbezweifelbaren Kriterien; er kann Liebe nur *glaubend* empfangen. *Die Liebe ist nur dem Glauben an sie sichtbar.*

Woher aber soll dieser Glaube kommen? Ist Liebe die Umkehrung der natürlichen Lebensrichtung des Menschen, so wird es schwer fallen, zu glauben, daß die Menschen, mit denen ich verbunden bin, mich wirklich lieben. Sie sind doch natürliche Menschen wie ich selbst. Wer wäre der Mensch, der jene Umkehrung vollziehen sollte? Er selbst ist es ja, der umgekehrt werden soll; und er steht nicht neben sich, sodaß er diese Umkehrung von sich aus vollziehen könnte! Noch einmal: ein *Entschluß* zur Liebe wäre kein Entschluß zur *Liebe*. Die Liebe muß schon vorher da sein.

Oder genügt der Hinweis darauf, daß ja Liebe im menschlichen Miteinandersein in vielen Formen jederzeit begegnet? genügt es, den alten Einwand an die christliche Botschaft zu wiederholen, daß doch auch in der heidnischen Welt Liebe vorkomme? Dieser Hinweis hat soweit recht, als er sagt, daß Liebe jederzeit eine Möglichkeit menschlichen Miteinanderseins ist, daß wir also faktisch verstehen können, wenn von Liebe geredet wird. Aber über mein Verstehen des Jetzt als Liebender, über die Wirklichkeit der Liebe als einer mein Leben, weil das Miteinander, in dem ich stehe, bestimmenden Macht, sagt er nichts aus. Nichts, als höchstens ein Vielleicht! Aber wenn ich im Ernste nach Liebe frage, frage ich nicht nach geistes-

1) Dieser Sachverhalt kommt in der Ethik *Wilh. Herrmanns* darin zur Geltung, daß H. den, der verstehen will, was das Sittliche ist, auf das Erlebnis des Vertrauens hinweist, das ihm in der Begegnung mit anderen geschenkt wurde. Der Hinweis auf das „Erlebnis“ ist völlig legitim in diesem Sinne; denn nicht psychische Phänomene, Vorgänge des Seelenlebens, sind gemeint, sondern geschichtliche Vorgänge.

geschichtlichen Phänomenen, die ich etwa als Liebe benennen kann. Ich frage nicht nach Liebe im allgemeinen, die hier und dort vorkommen mag, sondern nach der Liebe, die mich in meinem Miteinandersein bestimmt, nach der Liebe, mit der ich geliebt bin. Und genügt dann der Hinweis auf etwa in meinem Leben vorgekommene Begegnungen von Liebe? Wenn ich diese Frage bejahen wollte, müßte ich den Mut haben, gleichfalls zu behaupten, daß ich ein Liebender sei. Denn Liebe wird nur liebend empfangen und sich geliebt wissen bedeutet auch lieben¹⁾.

Solange ich aber etwa nur Einzelne nennen könnte, die ich liebe, weil sie mich lieben, den Gatten, den Freund usw., ist meine Liebe keine echte Liebe, nämlich Liebe des Nächsten, weil sie auswählende Liebe ist, weil also in ihr auch immer mein Ich sich durchsetzt²⁾. Faktisch liebe ich den Nächsten nicht, weil ich mir nicht seine Liebe begegnen lasse, nicht begegnen lassen will. Denn der Empfang der Liebe ist selbst Tat, und diese Tat setzt den Glauben voraus. Diesen Glauben an den Nächsten aber habe ich nicht. Dieser Glaube ist bei uns stets durch das Mißtrauen gestört und zerstört. Daß die Liebe „alles glaubt“ (1. Kor. 13, 7), ist etwas von uns nicht Vollziehbares. Und zwar ist dies Mißtrauen, das uns hemmt, die Betätigung unserer eigenen Lieblosigkeit, des Hasses, der unser Leben faktisch charakterisiert.

Ein Glaube an die Liebe wäre nur möglich als Glaube an eine Liebe, der gegenüber Mißtrauen unmöglich ist, an eine Liebe, die unendlich ist, d. h. an *die Liebe Gottes*. Aber natürlich nicht an eine Idee der Liebe Gottes, an Liebe als eine „ewige“ Eigenschaft Gottes, von der ich ja faktisch nichts wissen könnte, sondern die eben meine Idee wäre, durch die ich nur den Gottesbegriff bestimmte. An die Liebe Gottes vermag ich nur zu glauben, wenn sie in der Geschichte, in der ich stehe, wirklich ist und mir begegnet. Zugleich müßte die Tat der göttlichen Liebe an mir die sein, daß sie mir die Lieblosigkeit, in der ich faktisch stehe, *vergibt*, sie müßte das Geschenk Gottes sein, das mich von meiner durch den Haß gezeichneten Vergangenheit, die ich in jede Gegenwart mitbringe, befreit.

1) Soweit hat *Brunner*, *Der Mittler* S. 549, ganz recht, daß es Liebe nur dort geben kann, wo sie *gegeben* wird. Aber er vereinfacht die Sache zu sehr, wenn er nicht zur Geltung bringt, daß im menschlichen Miteinander verstanden wird, was Liebe ist.

2) Vgl. *Kierkegaard*, a. a. O. S. 48—65.

Also ist Liebe nur möglich auf Grund des Glaubens, der die im Worte Gottes angebotene *Sündenvergebung* ergreift, in ihr sich geliebt und zum Lieben befreit weiß.

Das aber ist der Sinn der christlichen Botschaft, daß Gottes sündenvergebende Liebe schon da ist, gekommen durch *Christus*. „Nicht darin besteht die Liebe, daß wir Gott geliebt haben, sondern darin, daß er uns liebte und seinen Sohn sandte als Sühne für unsere Sünden“ (1. Joh. 4, 10) ¹⁾. Liebe wird unsere Existenzmöglichkeit nur dadurch, daß wir unsere Existenz als durch Christus in Gott gegründete bzw. neugegründete erfassen. Wie es christlichen Glauben an Gott erst gibt durch Christus, so auch christliche Liebe. Sie ist nur wirklich als *eschatologisches* Faktum, als Geschehen einer neuen Geschichte. In diesem Sinne, nicht als ein geistesgeschichtliches Novum, ist die Liebe *das neue Gebot*: sie ist zur Wirklichkeit geworden in der durch Christus aufgerichteten Liebe Gottes, und unser Lieben ist in unserem Geliebtwerden begründet: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebt, auf Grund dessen, daß ich euch liebte, damit auch ihr einander liebt“ (Joh. 13, 34). „Das ist mein Gebot, daß ihr euch untereinander liebt, auf Grund dessen, daß ich euch liebte“ (Joh. 15, 12). Diesen eschatologischen Charakter des „neuen“ Gebotes betont ausdrücklich das Wort: „Geliebte, nicht ein neues Gebot schreibe ich euch, vielmehr ein altes Gebot, das ihr von Anfang an hattet. Dieses alte Gebot ist das Wort, das ihr hörtet. Wiederum doch ein neues Gebot schreibe ich euch, was zur Wirklichkeit ward in ihm und in euch, denn die Finsternis vergeht, und das wirkliche Licht scheint schon“ (1. Joh. 2, 7. 8).

Dem Empfang der Liebe als des Geliebtwerdens entspricht die Liebe als Lieben. Dem „Bleiben“ in der Liebe als im Geliebtwerden muß das „Bleiben“ in der Liebe als dem Lieben entsprechen (Joh. 15, 9. 10). Das eine ist nur möglich, wo auch das andere der Fall ist. Dann aber ist *die Liebe zum Nächsten* nur echt und wahr, wenn sie *zugleich Liebe zu Gott* ist; denn nur dann ist sie ja möglich ²⁾. Nur als Gottes Liebe wird ja Liebe in ihrem eigentlichen Sinn, als Umkehrung der natürlichen Lebensrichtung, als Umkehrung meiner selbst, erfahren. Und nur in der Bejahung dieser Liebe Gottes kann

1) Vgl. Röm. 5, 6—8; 1. Kor. 8, 1—3; 2. Kor. 5, 14—16; Gal. 5, 6.

2) Vgl. *Kierkegaard*, a. a. O. S. 97—141; bes. S. 113 und 118. — *Brunner*, *Der Mittler* S. 550: „Ja, im Aufgenommen- oder Hineingenommenwerden in diese Bewegung (der göttlichen Liebe) besteht der Glaube.“

auch die Liebe zum Nächsten echte Liebe sein, d. h. Liebe die nicht auswählende Liebe aus Sympathiegefühlen ist, und die deshalb ewig ist und nicht hinfällt (1. Kor. 13, 8). Denn nur, wen die „Liebe Christi“ drängt und beherrscht (2. Kor. 5, 14), der kann sagen, daß er niemanden mehr „nach dem Fleische“ kennt (2. Kor. 5, 16), weder nach seinen Vorzügen, noch nach seinen Nachteilen; denn nur so wird unser Mißtrauen und unser Haß überwunden. Wir wissen uns mit den „Nächsten“ in gleicher Situation, als Sünder wie sie und als Begnadete wie sie. Auch für sie ist ja in Christus die Vergebung schon da, und als solche, denen vergeben ist, haben wir sie zu sehen; in ihnen begegnet uns die Liebe Christi¹⁾. Wir lieben sie, weil wir an ihre Liebe glauben, auch wenn wir sie nicht sehen, auch wenn sie selbst noch nicht daran glauben. Aber eben durch unsern Glauben an sie, sollen wir sie zur Liebe befreien. Aber dieser Glaube an sie ist nicht eine optimistische Überzeugung von der Güte der Menschheit, sondern er ist allein begründet in der empfangenen Vergebung. Sonst bleibt unsere „Liebe“ im eigenen Entschluß begründet, bleibt Leistung; Liebe als Leistung aber ist keine Liebe, ist ein tönendes Erz und eine klingende Schelle (1. Kor. 13, 1). Ja, „alles was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde“ (Röm. 14, 23).

Aber ebenso gilt, daß es wahren Glauben nur gibt, wenn er in der Liebe wirkt (Gal. 5, 6). Unsere Liebe zu Gott ist nur wahr, wenn sie zugleich Liebe zum Nächsten ist. Und diese Liebe hat, wie sie selbst auf der empfangenen Sündenvergebung beruht, ihren reinsten Ausdruck in der Bereitschaft zu vergeben. Im Vergeben wird die radikale Umkehrung der Selbstliebe am deutlichsten wirksam. Ja, indem der Wille zu vergeben, sieht, daß er eigentlich gar nicht zu vergeben hat, sondern daß dem andern schon vergeben ist, von Gott in Christus, wird dieser Wille eben zum Glauben an den Nächsten, der ihn und mich befreit zur Liebe.

„Laßt uns lieben, denn er liebte uns zuerst!

Wenn jemand sagt: ich liebe Gott, und er haßt seinen Bruder, so ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder, den er sieht, nicht liebt, kann auch Gott nicht lieben, den er nicht sieht.

Und dieses Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebt“ (1. Joh. 4, 19—21).

1) Brunner, Der Mittler S. 551: „Erst in Christus, dem Mittler sieht und liebt man den Nächsten . . . Lieben heißt: diesen, so wie er ist, annehmen als ‚in Christus‘, als den, der in ihm gerichtet und begnadigt ist . . .“

Die Christologie des Neuen Testaments *).

Die Frage nach der Christologie des Neuen Testaments fragt nach der Lehre des Neuen Testaments von Christus. Nun ist aber Lehre kein eindeutiger Begriff, und die wissenschaftlichen Diskussionen der neutestamentlichen Christologie leiden in der Regel daran, daß *der Begriff der Lehre* nicht diskutiert wird. Das leitende Verständnis von Lehre ist nämlich meist durch dasjenige Verständnis von Wissenschaft bestimmt, das in der alten Dogmatik herrschte. Dieser Wissenschaftsbegriff aber ist der der griechischen Tradition. Hier ist Gegenstand des Wissens die Welt des vorhandenen Seienden, das im *Sehen* wahrgenommen wird, und das verstanden wird, wenn es in seinem gesetzmäßigen Zusammenhang gesehen ist, als *σύσθημα*, *κόσμος* bzw. als Glied desselben ¹⁾. Dabei macht es grundsätzlich nichts aus, wenn der mit den Sinnen wahrnehmbaren und mit dem rationalen Denken beherrschbaren Welt ein oberes transzendentes Stockwerk konzidiert wird, die göttliche Welt, und wenn der Ursprung des Wissens um diese Welt als übernatürliche Offenbarung gilt. Es macht solange nichts aus, als die Seinsweise der höheren Welt und ihrer Phänomene ebenso als ein Vorhandensein wie das der Weltphänomene und die Art, es zu betrachten als ein Sehen verstanden wird ²⁾.

*) Unveröffentlicht.

1) Dieser entwickelte Begriff von Wissenschaft beruht natürlich auf einer naiven Weise, die Welt zu verstehen und alles Seiende als vorhandenes zu nehmen. Und dieses naive Seinsverständnis kann sich natürlich auch außerhalb der griechischen Tradition überall geltend machen, wo es noch zu keiner kritischen ontologischen Reflexion gekommen ist, auch da, wo es der eigentlichen Intention des Seinsverständnisses unangemessen ist, wie im Neuen Testament.

2) Vgl. für den Begriff des Vorhandenseins *M. Heidegger*, *Sein und Zeit* I, 1927, S. 44 f., 72 ff., 356 ff.

I. Die Persönlichkeit Jesu.

Wenn die historische Forschung die Lehre des Neuen Testaments von Christus untersuchte, setzte sie unwillkürlich diesen Begriff von Lehre als den des Neuen Testaments voraus, d. h. sie verstand *die Aussagen des Neuen Testaments über Christus als Aussagen über ein Weltphänomen*, als ein Wesen, dessen „Natur“ es zu beschreiben und dessen Verhältnis zu anderen Weltwesen es positiv und negativ zu bestimmen gilt ¹⁾. Mit den Worten Melanchthons: „Christum cognoscere“ war verstanden als „eius naturas, modos incarnationis contueri“. Da nun die Forschung naiv die Lehre des Neuen Testaments an der modernen Wissenschaft von der Welt mißt, erscheint sie ihr als Mythologie. Deshalb bedeutet die historische Erforschung der neutestamentlichen Christologie zugleich ihre Destruktion, so daß die Forschung am Neuen Testament die gleiche Destruktionsarbeit vollzog, wie an der altkirchlichen Dogmengeschichte, als deren Vorstufe die neutestamentliche Christologie ja auch gilt.

Die Forschung konstatierte nun *eine Entwicklung der Christologie im Urchristentum*, deren Spuren im Neuen Testament deutlich vorliegen, eine Entwicklung, deren Ergebnis dieses ist, daß aus dem Menschen Jesus, der sich als den von Gott erwählten König der Endzeit wußte oder doch dafür gehalten wurde, ein himmlisches göttliches Wesen wurde, dem man Präexistenz zuschrieb, das als kosmische Potenz schon bei der Weltschöpfung beteiligt war, das Mensch wurde, starb und auferstand, gen Himmel fuhr und dort als göttliches Wesen neben Gott thront, von der Gemeinde als Gottheit verehrt wird, Gebete erhört, wunderbare Kräfte spendet und wiederkommen wird, um Gericht zu halten und die widergöttlichen kosmischen Mächte, Tod und Teufel, zu besiegen. Eine Entwicklung, die dadurch so schnell zustande gekommen ist, daß längst im Judentum und Heidentum vorhandene mythologische Gedanken über ein Gottwesen, das der Erlöser der Menschen ist, auf Jesus übertragen wurden.

1) Vgl. z. B. J. Weiß, Christus, die Anfänge des Dogmas, 1909, S. 29: „Welcher Klasse von Wesen hat sie (die älteste christliche Theologie) ihn (den erhöhten Christus) eingereiht?“ S. 37: „Zu welcher Klasse von Wesen rechnet Paulus diesen himmlischen Sohn Gottes?“ — Daß ich die Ausführungen besonders durch Sätze meines verehrten Lehrers J. Weiß illustriere, hat seinen Grund darin, daß er, von jedem Versuch zur Verschleierung frei, die Sachlage so offen und mit einem deutlichen Empfinden für die Aporie sah.

Der Gang dieser Entwicklung, der durch die Begriffe Messias und Davidsson, Gottessohn und Menschensohn, Kyrios und Logos, durch die Geschichten von der wunderbaren Geburt, der Verklärung, Auferstehung und Himmelfahrt usw. charakterisiert ist, braucht hier nicht geschildert zu werden. Genug, das Ende war: οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ (2. Klem. 1, 1).

Neu waren alle diese Vorstellungen nicht, sondern sie stammten aus alten Mythologien, aus alten Hoffnungen und Träumen. Neu war nur die Tatsache, daß dies alles von diesem bestimmten geschichtlichen Menschen, von Jesus von Nazareth, ausgesagt wurde. Aber damit, daß das geschah, waren sie doch nicht entscheidend modifiziert. Vielmehr lag es so, daß diese geschichtliche Gestalt vermöge ihres starken Eindrucks der Anlaß geworden war, alte Wunschbilder und phantastische Träume für Wirklichkeit zu halten. Meinte man zunächst, in einer Hinsicht seien diese Bilder doch modifiziert, bereichert und vertieft worden, darin nämlich, daß auf Grund der geschichtlichen Ereignisse, des irdischen Wirkens und der Passion, des Kreuzes Jesu, in den alten Mythos der tiefe Gedanke von der Selbsterniedrigung der Gottheit vom leidenden Erlöser und seiner Selbstopferung für die sündige Menschheit aufgenommen sei, so hat sich das als Täuschung erwiesen. Nicht nur kennen heidnische Mysterien die Gestalt des sterbenden Erlösergottes, sondern vor allem kennt die heidnisch-gnostische Mythologie jene Gestalt des präexistenten Gottwesens, das sich, dem Willen des Vaters gehorsam, in das Gewand dieser Welt kleidet und Elend und Not, Haß und Verfolgung auf sich nimmt, um den Seinen den Weg in die himmlische Welt zu bahnen, — so wie es im Johannesevangelium von Jesus erzählt wird: die Gestalt des erlösten Erlösers.

Nach diesem Verständnis enthält also die Christologie des Neuen Testaments nichts spezifisch Christliches, sondern sie zeigt nur den Prozeß, in dem alte Mythologie auf eine konkrete menschliche Gestalt übertragen wurde, um ihre individuellen Züge so gut wie ganz zu überdecken.

Ein gewisses Erschrecken mußte die Folge sein; war nicht die Christologie in Mythologie aufgelöst? Aber gerade diese Forschung schien den Weg von der Lehre über Christus zum Glauben an Christus wieder freigelegt zu haben. Mit ihrer Destruktion schien der Zugang geöffnet zu sein zu der geschichtlichen Gestalt Jesu von

Nazareth, auf den der Glaube blicken müsse. Ja, der eigentliche Sinn der Lehre über Jesus schien jetzt erst deutlich zu werden. Er liegt gar nicht in ihrem mythologischen Vorstellungsgehalt; vielmehr sind solche Lehren nur ein für jene Zeit zwar naheliegender und notwendiger, aber für uns ganz unverbindlicher Ausdruck für die religiöse Bedeutung der Person Jesu. „Wir dürfen nicht vergessen, daß all diese Aussagen im Grunde nur ein vielgestaltiger Ausdruck sind für die Eine Überzeugung, daß in der Person Jesu das Höchste gegeben war, was denkbar ist, die endgültige Erfüllung aller Weissagung und Hoffnung, die abschließende unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes an die Welt, die ‚*Offenbarung*‘ schlechthin“¹⁾. „Das Urchristentum hat bereitliegende Formen und Begriffe benutzt, um den überwältigenden Eindruck der Person Jesu in gemeinverständlicher, aber zugleich absoluter, unüberbietbarer Weise zum Ausdruck zu bringen“²⁾. „Wir können aus all jenen stammelnden Versuchen, das Wesen Christi in Formeln auszudrücken, nur lernen, wie gewaltig die Persönlichkeit gewesen sein muß, daß sie die Menschen zu solchem Glauben begeistert, ihre Phantasie derart angeregt und ihr Denken auf Jahrtausende angeregt hat. Je weniger wir die Christologie verstehen und uns aneignen können, um so stärker werden wir auf die Person Jesu zurückgewiesen. Ihn zu verstehen, von ihm einen Eindruck zu gewinnen, uns von ihm in sein Leben mit dem Vater hineinziehen zu lassen, — das ist für uns wichtiger als eine Bekenntnisformel zu finden, mit der wir dogmatisch korrekt und geschichtstreu zugleich sein könnten“³⁾.

Es ergab sich also aus dieser Sachlage die Rückführung der Frage nach der Christologie des Neuen Testaments auf *die Frage nach der Religion, nach der Frömmigkeit des Neuen Testaments*. So ist es begreiflich, wenn J. Weiß seinem „Christus“ (1909) eine Schrift folgen ließ: „Jesus im Glauben des Urchristentums“ (1910), in der er zeigen will, „welche Stellung Jesus in der *Religion* der ältesten Christen eingenommen hat, wie ihr inneres Leben sich zu ihm verhalten und was sie an dem Glauben an ihn für ihre praktische Lebensaufgabe gehabt haben“ (S. 1). Die „Lehren“ sind nur „die Exponenten dieser ihrer praktischen Herzensstellung zu ihm“, statt über sie zu streiten, sollen wir lieber „die *Religion* studieren, aus

1) J. Weiß a. a. O. S. 6.

2) Ebenda S. 87.

3) Ebenda S. 88.

der sie hervorgewachsen sind als ein vielfach nur sehr unvollkommener Ausdruck für das, was die Herzen bewegte“ (S. 1).

Hierbei ist Religion als Gottesglaube verstanden, und zwar als ein atheoretisches Verhalten, als das Gefühl, von Gott abhängig zu sein, dem man sich als Kind in Liebe und Vertrauen hingeben kann ¹⁾. Was Jesus betrifft, so ist zunächst nicht von einem Glauben an ihn als einem Bekenntnis zu ihm die Rede, aber freilich von einem „persönlichen Verhältnis zu ihm“, „das man wohl Glauben an ihn nennen kann“ ²⁾. Der Eindruck seiner Leidenschaft und Originalität, seiner Sicherheit, seiner Wärme, Innigkeit und Menschenliebe gewinnt die Herzen, rührt die Gewissen und gibt jenes Gefühl der Nähe Gottes ³⁾. Also vom Glauben an ihn ist in der Urgemeinde nicht die Rede, sondern vom Gottesglauben unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit, der dazu führt, ihn als den Messias zu bekennen. Der Glaube, daß er der Messias ist, daß im Welthaushalt eine Neue Zeit begonnen hat, ist der Ausdruck ihrer Gegenwartseligkeit. Sofern sie noch auf eine Zukunft hoffen, ist das ein Rest jüdischer Denkweise ⁴⁾. Sie hoffen auf seine Wiederkunft, aber wichtiger ist, daß sie „seine Nähe unmittelbar in der himmlischen Kraft fühlen, die sie durchdringt“ und in der sie den Heiligen Geist erkennen ⁵⁾. „Wie Kinder von ihren Eltern unbewußt in ihre Art des Empfindens und Handelns kraft einer geheimnisvollen ‚Ansteckung‘ hineingezogen werden, so hat Jesus sein Leben in der Gotteskinderschaft, seine Art zu fühlen und zu denken, und bis zu einem gewissen Grade auch seine Weise des Handelns auf die Seinen — ich möchte sagen — überpflanzt. Es läßt sich doch nicht leugnen, daß seit den Tagen Jesu zum Segen der Menschheit unter uns ein Typus der Gotteskinder lebt, der in der Hauptsache die Kraft seines Lebens aus dem Urbild der Persönlichkeit Jesu zieht“ ⁶⁾. „Dies ist nun die eigentlich entscheidende Wirkung Jesu auf die Seelen der Seinen: er hat ihnen den *Mut zum Glauben an ihr Heil* gegeben — und zwar durch nichts anderes als dadurch, daß er nicht nur redete von dem liebevollen Vater im Himmel, sondern an seiner Person darstellte, wie sicher und freudig es sich in seiner Liebe ruht“ ⁷⁾.

In diesem Sinne ist die *Nachfolge Jesu* das eigentlich legitime Verhältnis zu ihm, während das Gebetsverhältnis zum Erhöhten

1) J. Weiß, Jesus im Glauben des Urchristentums, S. 3.

2) Ebenda S. 2.

3) Ebenda S. 3.

4) Ebenda S. 8.

5) Ebenda S. 10.

6) Ebenda S. 14.

7) Ebenda S. 16.

im Grunde schon ein Mißverständnis ist, weil es auf einer Vorstellung von seiner himmlischen Wesenheit beruht, die ihrerseits nur eine Projektion des Erlebnisses in die metaphysische Welt ist ¹⁾).

Es ist schon sehr fraglich, ob damit das Neue Testament auch nur nach einer Seite richtig interpretiert ist. Denn von solcher Nachfolge redet das Neue Testament nicht. Es kennt wohl eine Nachfolge ins Kreuz; sie wird gefordert, aber sie wird nicht motiviert durch den Eindruck seiner Persönlichkeit. Eine Nachfolge, die so etwas wäre, wie ein Sich-Ansteckenlassen von seinem Glauben, kommt nicht in Frage, wie denn auch nirgends in den Evangelien von Jesu Glauben die Rede ist.

Jesus bedeutet für solche Nachfolge, wie J. Weiß sie beschreibt, *die Garantie für den Gottesglauben*, d. h. für den Glauben an Gott den Vater, an die Sicherheit des Heils, an die Macht der Liebe und die Verpflichtung zu ihr. Und er bedeutet das kraft des Eindrucks seiner Persönlichkeit, in der solcher Glaube und solche Liebe lebendig waren. Gibt man das zu, so konnte Jesus diese Bedeutung doch nur für diejenigen haben, die persönlich mit ihm verkehrt hatten, für Spätergeborene nicht mehr. Denn vorausgesetzt, daß in der Gemeinde ein Bild seiner Persönlichkeit erhalten geblieben wäre: ein solches Bild kann höchstens dazu führen, daß Gottesglaube und Nächstenliebe mir als schön und wünschenswert erscheinen, kann sie mir aber, was nur Pietismus und Romantik verkennen können, nie geben. Gerade wenn sie mir zweifelhaft geworden sind, hilft mir die Anschauung, daß ein Anderer sie gehabt hat, und wäre es Jesus, kein Stück weiter; mir hilft höchstens der Glaube und die Liebe des mit mir gegenwärtig Verbundenen. Freilich auch an ihm kann ich irre werden, wie auch an mir, und er kann für mich nur Anlaß bedeuten. Ich kann aber nie meinen Glauben an Gott auf den Glauben, den ein anderer hat, gründen. Wäre der Glaube der Gemeinde in diesem Sinne Glaube an Gott gewesen, so wäre er Illusion gewesen; Jesus wäre als die Garantie verstanden, die den Einzelnen des eigenen Glaubens enthebt. Und faktisch ist Jesus im Neuen Testament auch nie so verstanden worden, daß er mich von der Glaubensentscheidung dispensiert; aber freilich wird ein Glaube *an ihn* gefordert, in welchem Sinne, wird noch zu fragen sein.

Aber zunächst ist zu sagen: jene Voraussetzung ist falsch; die Gemeinde hat gar kein Bild der Persönlichkeit Jesu bewahrt. Aus

1) Vgl. besonders ebenda S. 31 f.

seiner in den Evangelien enthaltenen Verkündigung läßt sich ein solches Bild nur mit Phantasie rekonstruieren; es bleibt höchst subjektiv und verfällt immer der kritischen Skepsis. Wenn die Bedeutung Jesu in seiner Persönlichkeit läge, so wäre sie mit der ersten Generation erschöpft.

Vergebens bemüht man sich links und rechts um den Nachweis, daß in den christologischen Aussagen des Paulus und Johannes der Eindruck der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu bestimmend sei. Was Paulus betrifft, so sieht z. B. J. Weiß natürlich, daß sein Verhältnis zu Christus ein Verhältnis zum Erhöhten ist. Dadurch nun, daß das Bild des himmlischen Christus durch das Bild des Gekreuzigten bereichert sei, gewinne das Verhältnis zum Erhöhten den Charakter hingebender Dankbarkeit. Aber ist es nicht eine phantastische Dankbarkeit, wenn doch das Bild des durch Erniedrigung zur Erhöhung Gelangten das Bild des Mythos ist? Jedenfalls: von einem Eindruck der Person Jesu auf Paulus, die seinen Glauben begründe, kann nicht die Rede sein. Weiß bemüht sich freilich, einen solchen Eindruck doch wahrscheinlich zu machen; Paulus müsse doch als Verfolger schon einen Eindruck von der Persönlichkeit Jesu gehabt haben. „Er müßte nicht der innerliche, nach Wahrheit ringende Mensch gewesen sein, als den wir ihn kennen, wenn nicht der Geist der ersten Zeugen und der in ihm nachwirkende Geist Jesu auf ihn einen tiefen Eindruck gemacht hätten. Und es heißt von der Person Jesu selber gering denken, wenn man ihr nicht zutraut, daß sie auch durch das Medium ihrer Anhänger wie ihrer Verleumder hindurchzuleuchten imstande gewesen wäre. Kurz — die einzig natürliche Annahme ist, daß Paulus schon vor Damaskus von der Persönlichkeit Jesu tiefer berührt worden ist, als er selbst es vielleicht gewußt oder sich eingestanden hat“¹⁾. Das ist keineswegs die einzig natürliche Annahme, sondern angesichts des Charakters der evangelischen Überlieferung wie angesichts der eigenen Aussagen des Paulus eine Phantasie. Und erst recht ist es eine Phantasie, wenn aus 2. Kor. 5, 16 geschlossen wird, daß Paulus dem irdischen Jesus einmal begegnet sei: „Eine Persönlichkeit, die soviel Begeisterung und soviel Haß entfesselt hat, *muß* auch rein menschlich in der äußeren Erscheinung und Haltung, in Blick und Miene, in Wort und Gestus die Aufmerksamkeit eines ernstesten, bedeutenden Mannes wie Paulus gefesselt haben“²⁾. Viel-

1) Ebenda S. 23.

2) Ebenda S. 23.

leicht hat Paulus Jesus im Leiden gesehen? „Ein Blick in Jesu Antlitz wiegt die Kenntnis vieler Worte und Lehren auf, der Anblick seiner Kreuzigung wäre wichtiger als die Kenntnis vieler Heilungs- und Wundergeschichten . . . Auch das Erlebnis des Paulus ist nicht denkbar ohne eine solche direkte oder indirekte Berührung mit Jesus . . . Er *muß* gehabt haben und hat wirklich gehabt ein leuchtendes, lebendiges Bild von der ethischen und religiösen Persönlichkeit Jesu“¹⁾).

So bringt J. Weiß auch für Paulus jenen Gedanken der Nachfolge heraus und meint den Gedanken vom Erhöhten dadurch seiner Mythologie zu entkleiden, daß das Bild des Erhöhten für Paulus „nicht nur die persönlichen, sondern auch die geistigen Züge Jesu“ trage²⁾. So werden denn auch für Paulus die eigentlich christologischen Lehren als „theoretische Hilfskonstruktion“³⁾ erklärt.

Solche Interpretation behauptet also, daß die paulinische Theologie ein ungeheures Mißverständnis ihrer selbst sei. Dasjenige, was Paulus selbst mit größtem Nachdruck betont, wird eliminiert bzw. in einem ganz anderen Sinne verstanden, als Paulus es gemeint hat. An Stelle des Glaubens an Jesus Christus, den Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen setzt sie eine Religion des Paulus, die in einem allgemeinen Gottvaterglauben besteht, von dessen Recht Paulus durch den Eindruck der hinreißenden Persönlichkeit Jesu überzeugt worden ist⁴⁾.

II. Der Christuskult.

Die Erkenntnis, daß solche Interpretation die Christologie des Paulus und Johannes und überhaupt des Neuen Testaments, mindestens außerhalb der Synoptiker, vergewaltigt, führte zu einem ganz anderen Versuch, die neutestamentliche Christologie zu verstehen, — ebenfalls freilich unter der Voraussetzung, daß die Christologie als Lehre nur der sekundäre Ausdruck der eigentlichen Religion sei. Großartig ist dieser Versuch in *W. Boussets Kyrios*

1) Ebenda S. 24.

2) Ebenda S. 25.

3) Ebenda S. 26.

4) Der gleichen Interpretation unterwirft J. Weiß die johanneische Christologie (ebenda S. 27–31). Das Jesusbild des Johannes beruhe auf dem „Ineinschauen der geschichtlichen Person mit dem übergeschichtlichen göttlichen Wesen“, und so findet J. Weiß im johanneischen Jesusbilde auch wieder die geschichtliche Gestalt Jesu mit ihren „menschlichen, warmen und herzwinnenden Zügen“.

Christos durchgeführt. Und zwar wird hier nun viel klarer gezeigt, worin denn diese Religion eigentlich bestehe. War das vorher ein allgemeiner Gottvaterglaube, der im Grunde so etwas wie optimistische, altruistische Weltanschauung ist, so wird von Bousset die Religion deutlich als ein bestimmtes und begrenztes Phänomen des psychischen Lebens aufgefaßt. Da die eigentliche Christologie eine Schöpfung des hellenistischen Christentums ist, gilt sein Hauptinteresse diesem, das er scharf vom palästinensischen Christentum unterscheidet. Seine Charakteristik des letzteren hat wesentlich die negative Bedeutung, zu zeigen, daß die palästinensische Gemeinde die für die hellenistische Christologie charakteristischen Vorstellungen, vor allem den Kyriostitel, nicht hat, und damit weder eine eigentliche Christologie, noch einen eigentlichen Glauben an Christus. Ihr gelte Jesus als der Messias im jüdischen Sinne, und sie übertrage auf ihn die jüdische Menschensohndogmatik, die im hellenistischen Christentum verschwindet. In der positiven Charakteristik des Glaubens der Urgemeinde unterscheidet sich Bousset nicht von der bisherigen Forschung ¹⁾. Das Negative ist das Wesentliche und bereitet die Darstellung der ersten Geschichte der Christologie vor. Diese ist eine Geschichte des Kyriokults und Kyrioglaubens.

Der Kyriokult erscheint als das eigentliche Rückgrat der christlichen Religion und als der treibende Faktor der Entwicklung. Auf die Entwicklung der Lehre gesehen, ist das Bild im Grunde kein anderes als früher: aus dem Menschen Jesus wird das Gottwesen Jesus Christus, der präexistente Gottessohn, eine kosmische Gestalt, der Mensch wird, Offenbarung bringt, gekreuzigt wird, aufersteht und als Erhöhter zur Rechten Gottes regiert. Aber das Wesentliche ist, daß all diese Aussagen von dem gelten, der für die Gemeinde gegenwärtig ist, der in ihr wirkt in Wundern und Zeichen, in Enthusiasmus und Heroismus, der seine Kraft in den Sakramenten spendet und göttliche Natur den Gläubigen einpflanzt. Eine Kultusreligion ist das hellenistische Christentum; es ist im Grunde eine ganz neue Religion gegenüber dem palästinensischen Urchristentum. Die Lehre dieser Religion ist nicht (Harnack) aus einer Hellenisierung des Christentums entstanden, d. h. aus dem spekulativen oder philosophischen Interesse der griechischen Christen unter dem Einfluß der griechischen Wissenschaft; vielmehr ist die

1) Vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos*, 2. Aufl. 1921, bes. S. 17 f.

Theologie bzw. Christologie nur der Exponent der Kultusfrömmigkeit. Der Notwendigkeit, die Christologie als Ausdruck einer persönlichen Verbundenheit mit dem geschichtlichen Jesus zu verstehen und so eine gewaltsame Umdeutung der Quellen vorzunehmen, ist Bousset enthoben. Ein wirkliches Phänomen, die kultische Frömmigkeit, ist sichtbar gemacht, als deren Ausdruck die Christologie verstanden werden kann ¹⁾.

Zu einer kultischen Religion ist das Urchristentum geworden auf dem Boden des hellenistischen Synkretismus, auf dem es unter den Einfluß der *Mysterienreligionen* geriet, ihrer Sakramentsfrömmigkeit und ihres Spiritualismus, ihrer dualistischen Weltanschauung, ihrer Spekulation und Mythologie. Im einzelnen differenziert sich das Bild, je nachdem, wie weit die Sakraments- und Kultusfrömmigkeit beherrschend ist, wie weit gnostisches Pneumatikertum und gnostische Mythologie Einfluß gewinnen, wie weit die Traditionen des hellenistischen Judentums einwirken, und wie weit endlich die Gedanken der rationalistischen, hellenistischen Aufklärungsphilosophie aufgenommen werden. Aber auch wo Jesus Christus in den Gemeinden zum Lehrer des wahren Gottesglaubens und der reinen Sittlichkeit wird (und wo also die synoptische Tradition ihre Rolle spielen kann), geschieht das doch unter der Voraussetzung, daß sich die Gemeinden um den Kult des gegenwärtigen Kyrios Christos sammeln. Auch das „so einfache und rationale Christentum, diese Frömmigkeit des entschränkten Diasporajudentums, für welche Jesus der Gesetzgeber, der Lehrer und Richter ist“, „erhebt sich auf dem Boden einer Gemeindepraxis und eines gottesdienstlichen Lebens, deren treibende und bestimmende Faktoren mehr und mehr Kyriuskult und Sakrament werden“ ²⁾. Und wenn bei den Apologeten der stoische Logosbegriff für die Christologie verwendet wird, geschieht das im Dienste des Christuskultes, nämlich um „die Tatsache zu verteidigen und zu rechtfertigen, daß die Christen dem hier unten auf Erden erschienenen und gekreuzigten Jesus von Nazareth göttliche Ehre erwiesen. Die Apologeten stehen durchaus auf dem Boden des Gemeindeglaubens und des Gemeindekultus in bezug auf diese Verehrung Jesu ³⁾.

1) Dem entspricht in der systematischen Theologie der Versuch von E. Troeltsch, die Bedeutung Jesu für die christliche Gemeinde in seiner kultischen Stellung zu bestimmen.

2) W. Bousset a. a. O. S. 302 f.

3) Ebenda S. 317.

Wichtiger ist eine andere Differenzierung, die nicht in den von außen wirkenden Faktoren ihren Grund hat, sondern aus der Sache selbst entspringt, sofern sich die Kultusfrömmigkeit in verschiedenen Individuen mit verschiedener religiöser Eigenart selbst differenziert. So steht neben naivem Sakramentsglauben feiner Spiritualismus, neben pneumatischem Enthusiasmus religiöse Spekulation; vom Untergrund der Gemeindefrömmigkeit hebt sich das einzelne religiöse Individuum ab. Alle sehen in Jesus Christus ihren Herrn, für alle verkörpert er die gegenwärtige Gottheit, sei es in den religiösen Erlebnissen der versammelten Kultusgemeinde, sei es in den pneumatischen Erfahrungen des Einzelnen, wiederum in dessen Lebensereignissen oder in seinen Seelenerlebnissen.

So setzt *die Frömmigkeit des Paulus* die Kultusfrömmigkeit der Gemeinde voraus und hebt sich aus dieser empor als eine spiritua- listische, individualistische Mystik. Seine Christologie besteht in der Hauptsache aus dem Satz: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμα*. Jesus Christus ist die göttliche Kraft, die in der Gemeinde waltet, und die ihn durchflutet und trägt, ihn verwandelt von *δόξα* zu *δόξα*, ihn zum Pneumatiker macht, der Wunder tut, der spekulierend in die Geheimnisse des göttlichen Heilsplans schaut, der den Gemeinden autoritativ gebietet, und die ihn über alle historischen Zusammenhänge hinaushebt: er ist schon jetzt ein wunderbares Wesen. Die Theologie des Paulus ist, sofern sie Anthropologie und Soteriologie ist, einfach die Explikation dieser pneumatischen Frömmigkeit, von der aus das ganze Leben vom Gesichtspunkt des Ekstatikers aus interpretiert wird; sofern sie Rechtfertigungslehre ist, ist sie eine apologetische Theorie, deren er für seine Missionspraxis bedurfte ¹⁾.

So wenig wie für Paulus der historische Jesus bedeutet, so wenig für *Johannes*. Die Christusmystik ist auch für seine Frömmigkeit bestimmend. Am Bilde Jesu, in welchem Geschichte und Mythos vereinigt sind, am Bilde des Gottmenschen, entzündet sich die Schau, die den Frommen selbst vergottet und ihm ewiges Leben gibt. Das Wort, das der Gottmensch spricht, ist wunderbar wirkendes Mysterienwort; Ihm glauben bedeutet schauen und das ewige Leben haben.

Die Unterschiede des Paulus und Johannes können hier auf sich beruhen. Jedenfalls tritt in ihnen als in Höhepunkten der Charakter

1) Diese Anschauung ist bekanntlich schon eine These von *W. Wrede*.

der urchristlichen Religion, wie Bousset sie versteht, deutlich heraus. Sie ist ein Phänomen des psychischen Lebens, sie ist Frömmigkeit, genauer Erlösungsfrömmigkeit auf dem Hintergrund einer dualistischen Weltanschauung; sie ist eine Mysterienreligion, die als solche in dem Bewußtsein lebt, aus der Finsternis und dem Elend, aus der Schlechtigkeit und dem Tode, wie sie mit der leiblich-materiellen Existenz gegeben sind, befreit zu sein und diese Befreiung zu erleben in psychischen Erlebnissen, im Kult, in der Vereinigung mit der Kultgottheit, die die Kräfte der Lichtwelt in sich enthält und im Kult an die Mysteren spendet; diese Befreiung aber auch zu erleben in individuellen Erlebnissen der Ekstase und mystischer Vereinigung. Die Christologie ist nichts anderes als die Explikation dieser Frömmigkeit unter dem Einfluß von Mysterienmythologie und anderen Traditionen. Glaube ist nicht eigentlich Glaube *an* Christus, sondern die Seelenhaltung (*διάθεσις*) solcher Frömmigkeit, wie denn Bousset den paulinischen Glaubensbegriff bei Philo vorgebildet findet. Wird ein spezielles Objekt des Glaubens genannt, so kann das eigentlich nur Gott sein, der dann nichts anderes als das Göttliche im allgemeinen bedeutet. Wie denn bei Johannes Glauben mit dem Schauen des Göttlichen identisch ist. Wird Christus als Gegenstand des Glaubens genannt, so ist diese eigentümliche Verdoppelung des Glaubensobjekts¹⁾ eigentlich illegitim, da doch Christus nichts anderes ist als die Verkörperung der göttlichen Kraft, als das Symbol des Einbruchs der göttlichen Lichtwelt in die Finsternis.

III. Der Glaube an Jesus Christus.

Es ist begreiflich, daß Bousset, so fein er diese Kult- und Erlösungsfrömmigkeit nachempfindet, sie doch als fremd empfindet und ihrem Supranaturalismus, das schlichte ethische Evangelium Jesu, so wie er es versteht, gegenüberstellt. Aber hier handelt es sich zunächst nicht um solche Urteile, sondern einfach um die Besinnung, ob die Christologie des Neuen Testaments, d. h. in erster Linie die des Paulus und Johannes, von Bousset richtig charakterisiert ist. Daß seine Darstellung der älteren liberalen Auffassung überlegen ist, daran ist kein Zweifel. Richtig ist sicher auch, daß, religionsgeschichtlich gesehen, das hellenistische Christentum etwas

1) *W. Bousset* a. a. O. S. 149.

Neues ist, gegenüber dem palästinensischen, und daß es in den Kreis der Mysterienreligionen und der Gnosis hineingehört. Es hat seinen Mittelpunkt im Kyrioskult, den das palästinensische Urchristentum noch nicht kannte. Aber wie steht es mit dem kultischen Charakter zunächst der *Paulinischen Frömmigkeit*?

Für Paulus ist die *ἐκκλησία* nicht in erster Linie die kultische Versammlung, sondern eine geschichtlich-eschatologische Größe, das wahre Israel, zu dem alle Einzelgemeinden verbunden sind. Sie ist durch die alttestamentlichen Heilstatsachen vorbereitet, und durch die letzte Heilstatsache, die Sendung Christi und sein Geschick, begründet und wartet ihrer Vollendung. Zu ihr gehören die durch die Predigt Berufenen (2. Kor. 5, 19). Die Sakramente konstituieren diese Gemeinschaft, nicht weil in ihnen die Berührung und Begabung mit himmlischer Kraft erlebt würde — die psychologische Betrachtung scheidet für Paulus ganz aus —, sondern weil sie Ereignisse sind, in denen das Heilsereignis, Tod und Auferstehung Christi, vergegenwärtigt wird als etwas, was objektiv an den Gläubigen geschieht. In den Sakramenten wird auch kein *φάρμακον ἀθανασίας* übermittelt, das die Unsterblichkeit garantiert; denn man kann trotz des Sakraments verlorengehen (1. Kor. 10, 1—13), ja, man kann es sich auch zum Gericht genießen (1. Kor. 11, 27—29). Wer es genießt, hat Teil am Heilsereignis, wenn er sich im Gehorsam Gott zur Verfügung stellt (Röm. 6, 3 ff. 13 ff.). Das Leben, das im Sakrament gespendet wird, steht gleichermaßen unter dem Imperativ wie unter dem Indikativ (Röm. 6, 13; Gal. 5, 25).

Die Christusgemeinschaft, von der Paulus redet, ist nicht eine mystische Lebensgemeinschaft, die den Mysten aus dem menschlichen Leben herausnimmt, sondern sie macht ihn *in* diesem Leben zum Leiden und Wirken fähig. Nicht *neben* seinem Leiden und Wirken in *besonderen* Erlebnissen der Versenkung oder Ekstase ist das „Leben Jesu“ für Paulus greifbar, sondern *in* diesem Leiden und Wirken, das er als Glaubender neu versteht, vollzieht sich die Lebensgemeinschaft mit Christus (2. Kor. 4, 7—18). Das *ἐν Χριστῷ* ist nicht die Formel der mystischen Gemeinschaft, sondern bedeutet, daß der Glaubende Christus gehört ¹⁾. Es wird 2. Kor. 5, 17 interpretiert: *εἰ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις*, d. h. nicht eine mystische, sondern eine eschatologische Tatsache wird durch das *ἐν Χριστῷ*

1) *Ἐν Χριστῷ εἶναι = Χριστοῦ εἶναι*, Gal. 3, 28 ff.; 5, 24; 2. Kor. 10, 7; Röm. 8, 9; 14, 8; vgl. 1. Kor. 6, 19; Röm. 14, 7 f.

bezeichnet: in Christus hat man die Gerechtigkeit (2. Kor. 5, 21; Gal. 2, 17), die Freiheit (Gal. 2, 4), gehört man zu dem neuen Äon, zur neuen Menschheit, die mit dem Heilsereignis ihren Anfang genommen hat. Ist Christus das *πνεῦμα*, so nicht als eine magische oder mystische Kraft, die die Gemeinde und den Einzelnen durchströmt, sondern als der, der die Gemeinde und damit den Einzelnen vom Gesetz und damit von der Sünde befreit. Wie die *σάρξ* das alte Wesen des Menschen, die Gottlosigkeit, charakterisierte, so das *πνεῦμα* die neue Möglichkeit des Lebens in der Freiheit: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν* (Gal. 5, 25). Unser neues Leben im Geist ist ein *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* (Röm. 8, 4—11; 12 f.)¹⁾. Ist *σάρξ* die Sphäre des weltlich Vorhandenen, und bedeutet ein Verhalten *κατὰ σάρκα*, das sich aus dem Vorhandenen Verstehen und Sichern, so bezeichnet *πνεῦμα* das nicht Vorhandene, und ein Verhalten *κατὰ πνεῦμα* das Leben, das sich preisgibt — weltlich verstanden an das Nichts —, um aus der Zukunft zu leben.

Was man als die Religion des Paulus bezeichnen könnte, ist also ein neues Sich-Verstehen und ein damit gegebenes neues Leben; es ist das Bewußtsein, in einer neuen Welt zu stehen, in der er sich frei von Gesetz und Sünde im Gehorsam unter Gott und in Liebe zum Nächsten bewegt; frei von der Vergangenheit, dem Tode, frei von sich selbst als einem, der gefangen war in einem durch das Vorhandene, durch Gesetz und Leistung, bestimmten Selbstverständnis. Dieses neue Leben wird nicht in besonderen Momenten, wie Kultus und Ekstase, ergriffen, sondern es ist die Bestimmtheit des ganzen geschichtlichen Lebens des Gläubigen.

Welchen Sinn aber Christus für dieses Leben hat, ist ganz deutlich. Es ist nämlich jetzt nicht mehr möglich, Frömmigkeit und Lehre zu trennen und die Lehre als Exponent der Frömmigkeit zu verstehen; vielmehr gründet das Leben im Glauben an Christus und das heißt zugleich an das, was in der Gemeinde von Christus gelehrt wird. Denn das neue Leben ist als Bestimmtheit des geschichtlichen Lebens weder ein mystischer Zustand besonderer

1) Wie für Paulus das Sein in Christus zugleich eschatologische Tatsache und konkrete Lebenshaltung ist, zeigt das Nebeneinander folgender drei Stellen:

1. Kor. 7, 19: *ἡ περιτομή οὐδέν ἐστιν καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐπιτολῶν θεοῦ*. Gal. 5, 6: *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*. Gal. 6, 15: *οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ κωνὴ κτίσις*.

Momente, noch eine geheimnisvoll eingeflößte Kraft, die die Unsterblichkeit garantiert; es ist aber auch keine Idee, die entdeckt ist, in der nun das bisher verkannte Wesen Gottes rein erkannt wäre, sodaß damit der menschliche Geist aufgeklärt und vom Wahne befreit wäre. Das neue Leben ist *eine durch das Heilsergebnis geschaffene geschichtliche Möglichkeit und ist Wirklichkeit, wo es im Entschluß ergriffen wird*. Eben dieser Entschluß ist *der Glaube*, der an Gottes in Christus geschehene und in der kirchlichen Verkündigung gelehrt Heilstat glaubt und ihr gehorcht. Durch diese Heilstat ist das neue Leben als Möglichkeit angeboten für die Menschen. Sie haben nicht von sich aus diese Möglichkeit, sodaß sie nur in aufklärender Belehrung darauf hingewiesen zu werden brauchten. Denn sie sind vor Gott Sünder, sind von ihrer Vergangenheit Gefangene, von dem, was sie geleistet haben, so gut wie von dem, was sie verfehlt haben, und sie gewinnen das neue Leben nur durch die in Christus erfolgte Vergebung. Sie gewinnen es also nicht durch eine Idee von der Gnade Gottes. Vergebung kann nur Ereignis sein, und sie ist Ereignis geworden — wie die Verkündigung sagt — in Christus, in dem Gott die Welt mit sich versöhnte (2. Kor. 5, 18 f.). Glaube bedeutet, die Vergebung annehmen, d. h. aber gehorchen, d. h. das Urteil über sich sprechen lassen, das Kreuz Christi übernehmen, nicht mehr sich selbst leben, sondern ihm und damit den Nächsten (Gal. 2, 19 f.; 6, 14; 2. Kor. 5, 14 f.).

An Christus glauben heißt also nicht, besondere Vorstellungen über sein Wesen haben, so gewiß man solche etwa auch haben kann. Es bedeutet auch nicht Nachfolge als ein Sichhineinziehenlassen in seinen Gottesglauben und seine Lebensführung. Der glaubende Jesus kommt für Paulus gar nicht in Frage; was er Glauben nennt, gibt es erst seit Tod und Auferstehung Christi, nicht vorher. Es ist aber wohl Nachfolge als Übernahme seines Kreuzes, freilich nicht im Sinne einer Imitatio, sondern als das Ergreifen der durch sein Kreuz beschafften Vergebung und Lebensmöglichkeit. Weder als menschliche Persönlichkeit kommt Jesus in Frage — das wäre der *Χριστός κατὰ σάρκα*, der vergangen ist (2. Kor. 5, 16) —, noch als himmlisches Gottwesen. Wohl hängt alles an der Person Jesu, aber so, daß Person und Schicksal in eins geschaut werden, m. a. W. Christus kommt in Frage *als geschichtliches Ereignis*, als das Ereignis, das geschah, als die Zeit erfüllt war (Gal. 4, 4), das den neuen Äon einleitet, das die Möglichkeit des neuen Lebens gibt, die in der

ὑπακοή πίστεως ergriffen wird. Dann ist klar, inwiefern Paulus vom Glauben an Christus reden kann, daß damit keine Verdoppelung des Glaubensobjekts gegeben ist, daß der Glaube an Christus weder der illegitime mythologische Ausdruck eines durch den Eindruck der Persönlichkeit Jesu geweckten oder gefestigten Gottesglaubens ist, noch daß damit ein mystisches Verhältnis zu einer kultischen Gestalt gemeint ist, in der die Gottheit symbolhaft repräsentiert ist, sondern daß er die Unterwerfung unter das ist, was Gott in Christus getan hat. In diesem Sinne und nicht im kultischen ist Christus für Paulus der Herr und Paulus ist sein Sklave.

Was heißt dann *Christologie*? Sie ist nicht der theoretische Exponent der praktischen Frömmigkeit, ist nicht Spekulation und Lehre über das göttliche Wesen Christi, sondern sie ist *Verkündigung, Anrede*. Sie ist die „Lehre“, daß durch Christus unsere Gerechtigkeit geschafft ist, daß er um unseretwillen gekreuzigt und auferstanden ist (Röm. 3, 24 f.; 4, 25; 10, 9; 2. Kor. 5, 18 f.).

Eben indem dies verkündigt wird, wird der Hörer angeredet und gefragt, ob er dies glauben, d. h. unter dieser Tatsache sich verstehen will: als Sünder vor Gott, der sich mit allem, was er von sich aus ist und hat, preisgibt und das Kreuz Christi übernimmt, und zugleich als den Gerechtfertigten, der am neuen Leben, an der Auferstehung Christi teilhat. Solche Verkündigung ist für den natürlichen Menschen zunächst der Ruf zur Buße, zur Einsicht, daß er unter der *ὀργή* Gottes steht. Sie richtet sich an das Gewissen des Hörers (2. Kor. 4, 1—6) und hat deshalb mit der Möglichkeit, das Leben zu verbreiten zugleich die Möglichkeit, den Tod zu verbreiten (2. Kor. 2, 14—16). In ihr wird für den Hörer das Heilsereignis Gegenwart, in der die von Gott durch Christus gestiftete Versöhnung jetzt für ihn aktuell wird: *δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ · καταλλάγητε τῷ θεῷ . . . ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπροσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας* (2. Kor. 5, 20; 6, 2). Sofern die Lehre Verkündigung, Anrede, ist, steht sie nicht *neben* dem Heilsereignis, weder als dessen theoretische Explikation, noch auch als einfache historische Mitteilung, sondern sie gehört *zum Ereignis selbst*; Christus ist im Wort gegenwärtig. Mit dem Kreuz Christi hat Gott zugleich die *διακονία τῆς καταλλαγῆς*, d. h. den *λόγος τῆς καταλλαγῆς* eingesetzt (2. Kor. 5, 18 ff.). Wie Christus als die *δύναμις* Gottes bezeichnet werden kann (1. Kor. 1, 24), so ist auch die Predigt selbst, das *εὐαγγέλιον*, eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* (Röm. 1, 16). Denn

aus der Predigt kommt der Glaube (*ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς*) (Röm. 10, 13—17).

Also nichts Anderes ist die paulinische Christologie als *die Verkündigung der in Christus geschehenen Heilstat Gottes*. Die Christologie ist *das Wort Gottes*. Dem Wort korrespondiert *der Glaube*, der Verkündigung das neue Sich-Verstehen des Gläubigen. Sofern nun auch dieses, der Glaube, das neue Verstehen, die *Antwort* also auf die Anrede, sich ausspricht, ist auch solche Antwort Christologie. Die Antwort kann in mannigfacher Weise gegeben werden, als das bloße Bekenntnis, daß Jesus der Kyrios ist (Röm. 10, 9; Phil. 2, 11), oder auch in ausführlichen Gedanken, in denen sich das neue Verstehen seiner selbst und der Welt ausspricht. Solche ausführlichen Gedanken sind, sofern sie nicht müßige Spekulationen sind, sondern aus der geschichtlichen Situation hervowachsen, aus den Notwendigkeiten der Gemeindeerbauung, des Kampfes, der Verteidigung, gleichfalls Christologie im Sinne der Anrede, aber freilich der indirekten Anrede. Paulus hatte zu solcher Gedankenbildung Anlaß sowohl im Kampfe gegen das Judentum wie gegen die Gnosis. In solchem Kampfe entwickelt er explizit seine christologischen Gedanken. Die Wrede-Boussetsche Theorie von der Rechtfertigungslehre des Paulus ist insofern ganz richtig, als sie *die Rechtfertigungslehre* als Kampfeslehre auffaßt, wie denn Theologie überhaupt nur als kritisch-polemische ihren Sinn hat. Aber sie hat darin völlig Unrecht, daß um deswillen diese Lehre etwas Nebensächliches sei und nicht die für Paulus zentralen christologischen und theologischen Gedanken enthalte. Sie expliziert vielmehr gerade, wie das menschliche Sein durch das Heilsereignis getroffen ist, und welches neue Verständnis der menschlichen Existenz mit ihm gegeben ist. Wie sehr die Gedanken der Rechtfertigungslehre die zentralen Gedanken sind, in denen Paulus seine neue Existenz versteht, zeigt die Tatsache, daß er mit den gleichen Grundgedanken das gnostische Pneumatikertum in Korinth bekämpft. Die Grundgedanken seiner Polemik gegen Judentum und Gnosis sind diese: das Kreuz ist *σκάνδαλον* und *μωρία*, weil in ihm das Urteil über alles menschliche Rühmen gegeben ist, mag es sich auf die *ἔργα νόμου* oder auf menschliche *σοφία* gründen. Und gerade im Kreuz mußte sich Gottes Gnade offenbaren, weil die Ursünde der Juden und Heiden die ist, daß sie Gott nicht die Ehre geben, sondern ihr eigenes *καύχημα* aufrichten. Durch das Gericht geht die Gnade; ist aller menschliche

Stolz zerbrochen — und er ist zerbrochen im Kreuz, durch das alle menschlichen Ideale in den Tod gegeben sind —, so steht der Mensch rein als Empfangender vor Gott und wird durch Gottes χάρις gerechtfertigt. Durch die Hingabe ins Kreuz kommt der Mensch von sich selbst los, und eben das ist sein Heil; dann ist er mit Christus gekreuzigt, ist ἐν Χριστῷ, ist neue Kreatur.

Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist, so könnte man sagen, seine eigentliche Christologie, denn „hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere“. In der Rechtfertigungslehre kommt zum deutlichen Ausdruck, daß die Christologie nicht in Wesensspekulationen, sondern in der Verkündigung des Christuserignisses besteht, und daß die verstehende Betrachtung dieses Ereignisses nicht Spekulation, sondern Selbstbesinnung, Durchdenkung der eigenen neuen Existenz ist.

Und wie verhalten sich dazu jene *mythologischen Vorstellungen*, die die Forschung bei Paulus festgestellt hat? Jede theologische Explikation des Heilsereignisses und der christlichen Existenz vollzieht sich in der Begrifflichkeit der betreffenden Zeit. Da sie immer auch Rede über den Menschen und seine Welt ist, bewegt sie sich in traditionellen anthropologischen und kosmologischen Begriffen. Da sich solche Begriffe im Laufe der Zeit wandeln, ist ohne Kritik weder Paulus noch irgendeine Theologie oder Christologie zu verstehen. Paulus übernimmt z. B. aus dem Sprachgebrauch die Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα* zunächst in ihrer traditionellen Ausgelegt-heit. Beide Größen bedeuten hier eine Stofflichkeit, die zugleich eine Macht ist. Wie weit sind sie dem, was Paulus sagen will, wirklich angemessen? Offenbar eben nicht, sofern sie eine Stofflichkeit bedeuten, denn Paulus will, wenn er von *σάρξ* und *πνεῦμα* redet, vom Wie des alten und des neuen Lebens reden. Also kritisch ist Paulus jedenfalls zu lesen, und der Fehler der früheren Forschung ist nicht der, daß sie überhaupt Kritik übte, sondern der, daß sie es tat auf dem Grunde einer modernen Weltanschauung, die sich selbst nicht vorher in Frage stellt, sondern sich zum Maßstab der Kritik macht statt der zentralen Intentionen des Textes selbst. Natürlich gibt es kein Kriterium dafür, daß man die Intentionen des Textes richtig getroffen hat, und jede Interpretation ist ein Wagnis. Aber sie kann gewagt werden, wenn man sich klar darüber ist, was man tut, und nicht mit einer festen Weltanschauung, sondern mit Fragen an den Text geht. Haben wir die Grundabsicht

des Paulus richtig verstanden, so ist der Maßstab der Kritik seiner anthropologischen, kosmologischen und christologischen Aussagen darin gegeben, daß die Lehre Verkündigung des Christusereignisses als Anrede ist und als ihre Explikation die Entfaltung des christlichen Seinsverständnisses. Begriffe und Vorstellungen, die nicht darin ihre Wurzel haben, verfallen der Kritik, auch wenn sie einst für Paulus echter Ausdruck seiner Absicht sein konnten. Die mythologische Vorstellung von Christus als einem präexistenten Himmelswesen brachte für Paulus zum Ausdruck, daß es sich im Christusereignis nicht um eine innerweltliche Person und ein innerweltliches Schicksal handelt, sondern daß uns hier Gottes Handeln begegnet. Wir bedürfen jener Vorstellung nicht mehr und meinen doch, die christologische Intention des Paulus festzuhalten.

Wir haben unterschieden zwischen der Christologie, sofern sie Kerygma, direkte Anrede ist, und der Christologie, sofern sie indirekte Anrede ist als theologische Explikation des neuen Selbstverständnisses der Gläubigen, so wie sie als kritisch-polemische in der geschichtlichen Situation des Paulus begründet war und mit den Mitteln der zeitgeschichtlichen Begrifflichkeit vollzogen wurde. Das ist freilich nicht so gemeint, als ob sich die Aussagen des Paulus glatt auf beide Gruppen verteilen ließen. Vielmehr liegen sie miteinander verschlungen vor; ja, das Kerygma wird durch Vermittlung des glaubenden Verstehens und aus seinem Verständnis heraus vorgetragen. Darin liegt die Hauptschwierigkeit der Interpretation, die es fest ins Auge zu fassen gilt, darin das eigentliche Wagnis, dem sich die Forschung nicht entziehen darf. Diese Aufgabe ist nie eindeutig und ein für alle Mal zu erledigen, so wenig wie die Aufgabe der dogmatischen Theologie, die sich dem kirchlichen Kerygma gegenüber in der gleichen Situation befindet. Entscheidend ist aber, daß diese Fragestellung als der allein sachgemäße Zugang zur Interpretation der neutestamentlichen Christologie verstanden wird.

Was für Paulus ausgeführt wurde, gilt auch für die Interpretation der *johanneischen Christologie*. Der Unterschied von Paulus in einzelnen mythologischen Vorstellungen ist nebensächlich. Das gilt auch für den Hauptunterschied, daß nämlich Paulus sich den irdischen Jesus als seiner göttlichen *δόξα* entäußert vorstellt, während nach Johannes gerade am Fleischgewordenen die *δόξα* zu schauen ist. Denn freilich, sofern *δόξα* als himmlischer Stoff und Glanz an-

gesehen wird, hat der irdische Christus nach Paulus keine *δόξα*, — der johanneische aber auch nicht. Die Schau der *δόξα* Jesu ist nach Johannes nur dem Auge des Glaubens möglich: Die *δόξα* ist eine paradoxe, gerade nicht himmlischer Glanz, sondern die Passion, das Wirken im Dienste des Vaters, nicht eine „Eigenschaft“, ein zuständliches „Wesen“, sondern das Wirken in Tat und Wort als der entscheidenden Anrede an den Hörer. Insofern läßt sich sagen, daß auch für Paulus der irdische Jesus und sein Kreuz die göttliche *δόξα* offenbaren, und Johannes hat, indem er das Wirken des irdischen Jesus als des Gottessohnes zeichnet, nur eine Möglichkeit ergriffen, die von vornherein in der Christologie des Paulus angelegt ist.

Daß aber für Johannes die Christologie Verkündigung, Anrede, ist, zeigt sich schon darin, daß Johannes — einen mythologischen Ausdruck aufgreifend — Jesus als den *Logos*, als das *Wort Gottes*, bezeichnet. Er ist und bedeutet nicht etwas *neben* dem Wort, sondern er *ist* das Wort: . . . *ἐγὼ οὐ κρινῶ αὐτόν . . . ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτόν . . .* (12, 47 f.). Das kommt in ganz paradoxer Weise darin zum Ausdruck, wie Johannes die Verkündigung Jesu darstellt. Was Jesus als Offenbarung Gottes verkündigt, ist er selbst, ist Christologie. Und der Inhalt der Christologie ist nicht ein besonderer Gedanken- oder Ideengehalt, sondern ist die Botschaft seines Gesendetseins, die Botschaft, daß dieses Gesendetsein die für die Welt entscheidende Tatsache ist, die *κρίσις* zum Gericht und zum Heil. Also auch hier ist das Christusereignis als die Tat des göttlichen Gerichts und der göttlichen Liebe zugleich der Inhalt der Christologie. Und gerade bei Johannes ist deutlich, daß diese Verkündigung und das in ihr gegebene Existenzverständnis ganz von selbst zu einer Kritik überkommener weltanschaulicher Vorstellungen führt, indem Johannes die eschatologische Mythologie, die Paulus noch festhält, preisgibt:

*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων
καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με*

ἔχει ζωὴν αἰώνιον

καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται,

ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν

*ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ
καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν (5, 24 f.).*

Sachlich freilich sind Paulus und Johannes in diesem Punkte ganz einig; denn auch für Paulus ist die Zeit erfüllt und der Tag des Heils Gegenwart; für beide ist der neue Äon angebrochen im Ereignis Jesus Christus.

Noch stärker als Paulus bringt Johannes die Einheit Jesu mit Gott zum Ausdruck, und auch bei ihm dienen dazu mythologische Vorstellungsformen. Aber nicht darum handelt es sich, daß die Vorstellungen über Jesu göttliche Wesenheit weiterentwickelt und auf die Spitze getrieben sind, sondern darum, daß zum Ausdruck gebracht wird, daß in Jesus Gott handelt, daß in Jesus und nur in ihm Gott begegnet: *ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* (5, 26). Man ehrt nicht den Vater neben dem Sohn, sondern wer den Sohn ehrt, der ehrt den Vater (5, 23), denn alles hat der Vater in seine Hand gegeben (3, 35; 13, 3). Wer den Sohn schaut, der schaut den Vater (14, 9), und mit dem Sohn zieht der Vater in die Herzen der Gläubigen ein (14, 23). Also nur in Jesus, d. h. nur in dem Ereignis der Offenbarung, nur in dem Wort, das Gott in Jesus spricht und das ihn verkündigt, ist Gott zugänglich für den Menschen.

Dann aber gewinnt jene ganze Entwicklung vom Menschen Jesus bis zum gottgleichen ewigen Sohn ein neues Licht, und auch der von Bousset ganz richtig erkannte Unterschied zwischen palästinensischem und hellenistischem Christentum erhält einen neuen Sinn.

Allerdings ist *Jesus* als reiner Mensch aufgetreten wie ein Prophet und Lehrer. Er trägt keine Lehre über seine Person vor, aber er sagt, daß das Faktum seines Wirkens das entscheidende sei. Seine Lehre ist nicht neu durch ihren Gehalt an Gedanken; denn in ihrem Gehalt ist sie nichts anderes als reines Judentum, reiner Prophetismus. Aber daß er es *jetzt* sagt, in letzter entscheidender Stunde, das ist das Unerhörte. Nicht das Was, sondern das Daß seiner Verkündigung ist das Entscheidende. *Jetzt* ist die Zeit, und

μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἐν ἐμοί (Matth. 11, 6).

λέγω δὲ ὑμῖν· πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοί ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων

καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.

ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων

ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ (Luk. 12, 8 f.; vgl. Mark. 8, 38).

Hat er sich als Messias gewußt oder nicht, das bleibt sich gleich. Es würde ja nur bedeuten, daß er den Entscheidungscharakter

seines Wirkens durch eine zeitgeschichtliche jüdische Vorstellung zum Bewußtsein gebracht hat. Aber freilich impliziert sein Entscheidungsruf eine Christologie, freilich weder als metaphysische Spekulation über ein Himmelswesen, noch als ein Charakterbild seiner Persönlichkeit mit einem etwaigen Messiasbewußtsein, sondern eine Christologie, welche Verkündigung, Anrede ist.

Nennt ihn *die Urgemeinde* den Messias, so bringt sie in ihrer Weise zum Ausdruck, daß sie ihn verstanden hat. Das große Rätsel der neutestamentlichen Theologie, *wie aus dem Verkündiger der Verkündigte wurde*, warum die Gemeinde nicht nur die Gedanken seiner Predigt, sondern dazu und in erster Linie ihn selbst verkündigte, warum vollends Paulus und Johannes den Inhalt seiner Verkündigung so gut wie ganz ignorieren, löst sich eben in der Einsicht, daß das Daß seiner Verkündigung das Entscheidende ist. Das „Rätsel“ entsteht ja nur dadurch, daß man den Blick auf „religiös-sittliche“ und weltanschauliche Gedanken richtet, statt auf das Ereignis. Dann konstatiert man ein doppeltes Evangelium, zwei Verkündigungen mit verschiedenem Gedankengehalt, und man konstruiert eine ideengeschichtliche oder durch äußere kausale Verhältnisse bestimmte Entwicklung, — ganz richtig, sofern es sich um die Vorstellungen handelt, und doch am Entscheidenden vorbeisehend.

Der Verkündiger muß zum Verkündigten werden, weil das Daß seiner Verkündigung ja das Entscheidende ist, seine Person, aber nicht seine Persönlichkeit, ihr Hier und Jetzt, ihr Ereignis, ihr Auftrag, ihre Anrede. Indem die Urgemeinde ihn den Messias nennt, versteht sie ihn als das entscheidende Ereignis, als die Tat Gottes, die die neue Welt heraufführt. Denn am Messiasbegriff ist wieder nicht das das Entscheidende, was von Wesensvorstellungen an ihm haftete, sondern der Messias ist der, der in der letzten Stunde das Heil bringt, Gottes Heil, das eschatologische Heil, das allem menschlichen Wesen und Wünschen ein Ende macht und nur für den Gehorsamen Heil ist, für den anderen Gericht.

Die Zukunft konnte nur die Aufgabe haben, diesen Tatbestand zu explizieren, vor allem zu zeigen, wie die Entscheidung gegenüber seiner Person durch seinen Tod am Kreuz einen besonderen Charakter gewonnen hat, und so *das Kreuz in die Verkündigung einzu-beziehen*. Treten in der hellenistischen Gemeinde an Stelle der Messiasvorstellung die mythologischen Vorstellungen und kultischen

Begriffe des hellenistischen Synkretismus, so sind auch das nur Mittel, um die Bedeutung der Person Jesu als der entscheidenden eschatologischen Heilstat Gottes zum Ausdruck zu bringen. Die Einheit der palästinensischen und der hellenistischen Christologie zeigt sich, sobald man im Auge behält, daß *die Titel Jesu* ihrem eigentlichen Sinne nach nicht konstatierend, beschreibend, sondern bekennd sind. Andererseits zeigt gerade die Differenz Recht und Pflicht der Kritik. Denn sie macht das Nebensächliche der weltanschaulichen Vorstellungen, die mit jenen Titeln verbunden sind, sichtbar, und zeigt zugleich, daß jede Zeit und Kultur notwendig in den ihr eigenen Vorstellungen das Entscheidende sagen muß.

So führt die Erforschung der neutestamentlichen Christologie zu dem positiven Ergebnis: diese Christologie ist Verkündigung, Anrede, als die Verkündigung der Heilstatsache, daß in Jesus Christus Gott die Welt mit sich versöhnt hat, daß er Gottes Wort ist, daß in der Predigt dieses Wortes die Stunde der Entscheidung da ist, daß, wer ihn hört, den Vater hört, wer ihn schaut, den Vater schaut, wer ihn ehrt, den Vater ehrt. Ebenso zeigt die Interpretation der neutestamentlichen Christologie, wie mit der Christologie des Kerygma eine Christologie gegeben ist, die nichts anderes ist als die Explikation des glaubenden Verständnisses des neuen Seins, wie also die ersten Verkündiger die Aufgabe gelöst haben, die für jede kirchliche Gegenwart neu gestellt ist, eine Christologie zu entwerfen, für welche es gilt: hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere.

Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament*)

Die im folgenden leitende Fragestellung ist nicht die, daß gefragt würde: wie versteht das Neue Testament das Phänomen, das wir als „Wort Gottes“ bezeichnen? Vielmehr soll gefragt werden: was meint das Neue Testament, wenn es vom „Wort Gottes“ (von Worten Gottes, von der Rede Gottes, vom Reden Gottes) redet? Bei dieser Fragestellung ist es notwendig, sich der für die neutestamentlichen Schriftsteller vorliegenden geschichtlichen Möglichkeiten zu versichern, also den Sprachgebrauch von „Wort“ und „Wort Gottes“, innerhalb dessen sich das neutestamentliche Reden vom Worte Gottes bewegt, zu überblicken¹⁾).

I. Der alttestamentlich-jüdische Sprachgebrauch.

Für den alttestamentlichen Sprachgebrauch von „Wort Gottes“ ist zweierlei bezeichnend: 1. „Wort Gottes“ kann gleichbedeutend

*) Unveröffentlicht. Vgl. Deutsche Theologie III. Vom Worte Gottes. 1931, S. 14–18.

1) Die Fragestellung ist hier also eine andere als in meiner Schrift: *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, 1929. Dort ist gefragt, was das Neue Testament zu dem sagt, was wir als Offenbarung bezeichnen. Dort mußte der Untersuchung der neutestamentlichen Gedanken eine Besinnung darauf vorausgehen, von welchem Vorverständnis des Begriffs der Offenbarung die Frage geleitet sei. Hier dagegen muß eine historische Besinnung vorausgehen. Indessen dient indirekt solche historische Besinnung zugleich dazu, das uns geläufige Verständnis von „Wort“ zu befragen und zu klären. Denn die Bezirke, deren Sprachgebrauch zu untersuchen ist, enthalten nicht nur die Bedingungen für den neutestamentlichen Sprachgebrauch, sondern weisen auch charakteristische Möglichkeiten des Verständnisses von „Wort“ überhaupt auf.

sein mit dem Tun bzw. den Taten Gottes 1); 2. „Wort Gottes“ kann die Weisung, die Forderung Gottes bedeuten.

Beide Bedeutungen lassen sich auf eine *primitive Anschauung vom „Wort“* zurückführen. *Das Wort enthält Macht*, und wie das Wort eines menschlichen Kraftträgers 2) wirksam ist, so wirkt Gottes Wort durch sein bloßes Aussprechen. Durch den Hauch seines Mundes ruft Gott die Dinge ins Leben 3), und von seinem Worte wird, wie im Babylonisch-Assyrischen gesagt, daß es unbeugsame Kraft und Dauer hat 4). Es ist wohl kaum immer deutlich zu sehen, wieweit das „Wort Gottes“ noch als ein verlaubliches 5), artikuliertes Sprechen Gottes gedacht ist, und wieweit nicht „Wort“ einfach die Machtäußerung Gottes bedeutet. Im Laufe der Zeit verschwindet natürlich die Vorstellung von einem eigentlichen Reden Gottes, wie schon die bildlichen Wendungen zeigen, daß Gott sein Wort „sendet“, daß es „fällt“ u. dgl. 6).

Wie ist nun dieses Phänomen zu verstehen? Daß die *Machtäußerung* Gottes als sein *Wort* bezeichnet wird? Ich meine das nicht als psychologische oder ethnologische Frage, wie der Ursprung vom machthaltigen Wort, vom Zauberwort, zu erklären sei, sondern so: woraufhin ist das Phänomen des Wortes in dieser Anschauung primär angesehen? Bestimmend ist hier für den Begriff des Wortes, das *Gesprochenwerden*, nicht sein Sinngehalt; bestimmend ist, daß das Wort gesprochen wird, als zeitliches Ereignis geschieht, nicht als ewige Wahrheit besteht 7). Und zwar ist das Wort gesprochen zu . . .; es ist *Anrede*, nicht Urteil im Sinne der Logik; und als Wort Gottes ist es Befehl:

„denn er sprach, da geschah's;
er befahl, da stand es da“ (Ps. 33, 9).

1) In synonymem Parallelismus stehen Gottes Wort und Tun z. B. Ps. 33, 4; 145, 13.

2) Z. B. des Königs, Jes. 11, 2—4 oder des Propheten, 2. Kön. 1, 10 ff. und Num. 22—24.

3) Ps. 33, 6; vgl. Jes. 40, 26. 4) Jes. 40, 8; 45, 23; 55, 10 f.

5) So z. B. der Donner als Stimme Jahves: Ps. 29, 3—9.

6) Jes. 9, 7; Ps. 107, 20.

7) Daß das Wort einen Sinngehalt hat, ist dabei freilich selbstverständlich. Gott sagt, *was* geschehen soll; und es geschieht, *was* er sagt. Dagegen ist die Vorstellung der Magie, wonach nur das Aussprechen des Wortlauts, der in seinem Sinn unverständlich sein kann, das „Wort“ konstituiert, schon eine verfallene Vorstellung.

Sofern nun das Natur- und Weltgeschehen auf Gottes Wort zurückgeführt wird, ist Gottes Wort sein kontingentes, willkürliches Walten und hat nichts mit dem *λόγος* im Sinne einer Gesetzlichkeit des Geschehens zu tun. Gottes Wort ist aber nicht etwa nur Anrede an die Dinge der Natur, die er durch das Wort ins Sein ruft und regiert, sondern dies in der Natur waltende Wort Gottes vernimmt auch der Mensch als ihn anredendes Wort. Gott spricht zu ihm in den Naturereignissen. Gottes Machterweis ist also auch und zwar vor allem deshalb Gottes Wort, weil die in der Natur dem Menschen begegnende Macht diesem „etwas sagt“, weil der Mensch sich durch dasselbe etwas „gesagt sein läßt“, nämlich, daß er als Geschöpf von einer die Welt durchwaltenden Macht, die ihm in gewaltigen Naturerscheinungen nachdrücklich vernehmbar ist, abhängig ist, sodaß er zu Gott flehen und ihn preisen muß ¹⁾.

Gottes Wort ist aber auch „Wort“ im eigentlichen Sinne als in menschlicher Sprache zu Menschen gesprochenes hör- und verstehbares Wort, nämlich das Wort, das für den Menschen „*Weisung*“ ist als Wort des Propheten oder Priesters. Gottes Wort ist sein direkt an den Menschen gerichteter Befehl. Es ist dem Menschen „gesagt“, was recht ist (Micha 6, 8); Gottes Gebote sind seine „Worte“ (2. Chron. 29, 15), wie denn die zehn Gebote oft auch einfach die zehn Worte heißen ²⁾.

Der Zusammenhang beider Bedeutungen ist klar: in jedem Falle ist Gottes Wort sein wirkungskräftiger Befehl. Der innere Zusammenhang tritt z. B. Ps. 147, 15 ff. deutlich hervor:

„... , der sein Gebot zur Erde sendet,
eilends läuft sein Wort;
der Schnee wie Wolle spendet,
Reif wie Asche streut;
der sein Eis wie Bissen hinwirft,
vor seiner Kälte stehen die Wasser.
Er sendet sein Wort und läßt sie schmelzen,
läßt seinen Hauch wehen, die Wasser rinnen.
Er kündete Jakob sein Wort,
seine Satzungen und Rechte Israel.“

Solcher Rede von Gottes Wort liegt eine bestimmte Erfassung des Daseins seiner selbst zugrunde. Geht man hinter die primitiven

1) Ps. 29 oder 145.

2) Ex. 34, 28; Deut. 4, 13 usw. Auch bei Philo und Josephus heißen die zehn Gebote *οἱ δέκα λόγοι*. Parallel stehen Jahwes *דְּבָרַי* und seine *דְּבָרָיו*, seine *מִשְׁפָּטִים* und *מִצְוֹת* oder *מִצְוֹתָיו*.

Vorstellungen vom Machtwort und inspirierten Propheten- oder Priesterspruch zurück und sucht zu erkennen, was in solchen Vorstellungen über das Verständnis des Menschen seiner selbst gesagt ist, und was von da aus der Gedanke Gottes und seines Wortes bedeutet, so ist deutlich: Gottes Wort bezeichnet Gott so, wie er für den Menschen da und vernehmbar ist. *Gottes Wort ist Gott*, sofern er den Menschen ins Sein ruft, ihn begrenzt und rätselhaft umfängt. Gottes Wort ist Gottes Wirken gerade nicht, sofern es einsichtig ist, sondern sofern es unverständlich ist. Gottes Wort ist aber ferner Gott, sofern er den Menschen in Anspruch nimmt, als verständliche Forderung, unter der der Mensch steht. Gottes Wort stellt den Menschen also ins Dunkel und stellt ihn zugleich in gewisser Weise ins Licht. Beide Bedeutungen hängen innerlich zusammen. Wie das Wort Gottes in der Natur Leben spendet und Leben vernichtet, so ist das Wort des Gesetzes kein „leeres Wort für euch, sondern euer Leben hängt daran, und durch dies Wort werdet ihr ein langes Leben haben“ (Deut. 32, 47)¹⁾. Gottes unverständliches, erschreckendes und willkürlich begnadendes Walten in der Natur *sagt* dem Menschen etwas, weist ihn an seinen Platz; er *versteht* sich gerade angesichts des rätselhaften Gottes als abhängiges Geschöpf. Und Gottes Wort als Weisung für das Leben ist zwar verständlich in seinem Was, aber unergründbar in seinem Warum. Gottes Gebote sind so wenig aus einer ethischen Idee abzuleiten, wie sein Machtwalten aus einem Naturgesetz. In beidem weiß sich der Mensch abhängig vom Walten und Willen Gottes. Deshalb gewinnt das Wort Gottes auch nicht den Sinn des Inbegriffs einer Theologie als einer Lehre über Gott und Welt. Nicht in der *θεωγία*, sondern im Hören gewinnt der Mensch das Verständnis seiner selbst; Gottes Wort lehrt ihn je, sein Jetzt verstehen.

Im *späteren Judentum* ist der formale Sinn von „Wort Gottes“ der gleiche. Gottes Wort ist sein Schöpferwort in den Apokryphen wie bei den Rabbinen²⁾. Oft ist ausgesprochen, daß Gottes Wort

1) Vgl. Deut. 30, 19: Mit dem Wort des Gesetzes ist das Entweder-Oder von Tod und Leben dem Volk vor Augen gestellt. Vor dasselbe Entweder-Oder stellt nach Jer. 21, 8 das Wort des Propheten. Deshalb ist mit dem Befehl auch die Verheißung verbunden, vgl. Prov. 19, 16: „Wer das Gebot bewahrt, der bewahrt sein Leben; wer aber das Wort verachtet, wird sterben.“

2) Im Targum ist nicht selten von der Schöpfung durch das Wort die Rede, wo im alttestamentlichen Text in allgemeinen Wendungen von Gottes Schöpferthat die Rede ist.

Macht hat ¹⁾. Bekannt ist der Sprachgebrauch des Targum, in dem Gottes Memra (Wort) für die Bezeichnung Gottes selbst, die der hebräische Text des Alten Testaments bietet, eintritt ²⁾. Diese Vorstellung tritt im Judentum freilich zurück hinter der beherrschenden, daß das Gesetz Gottes Wort ist ³⁾. Daß auch dieses Wort als machthaltig gedacht ist, zeigt sich z. B. daran, daß geschriebene Worte des Gesetzes als Amulette verwendet werden ⁴⁾. Vor allem aber gelten die geschriebenen und überlieferten Worte der Thora als Gottes Wort im Sinne seines Befehls. Festgehalten ist, daß Gottes Wort seine Anrede und Forderung an den Menschen ist, unableitbar und nicht nach seinem Warum zu befragen. Auch wenn in der Gegenwart Gottes Wort nicht mehr erklingt und keine Propheten mehr aufstehen ⁵⁾, so hat doch das vorliegende „Wort“ nicht seinen Ereignischarakter verloren. Die Thora enthält ja nicht ewige Wahrheiten und ist nicht die Verkörperung eines zeitlosen Sittengesetzes, sondern sie ist von Gott zu Mose gesprochen und wird weiter gesprochen in der jüdischen Gemeinde und trifft den Einzelnen als Anrede Gottes, die Gehorsam fordert ⁶⁾. Auch im Judentum ist deshalb „Wort Gottes“ nicht zum Inbegriff einer Lehre, einer religiösen Weltanschauung geworden; Gottes Wort wendet sich nicht an den Intellekt, sondern an den Willen; es wird

1) Vgl. Sap. 12, 9; 16, 26; 18, 15 f.

2) Mit Recht bestreiten jüdische Gelehrte und Billerbeck, daß hier „Wort Gottes“ als Hypostase gedacht ist. Falsch ist es freilich, die Redeweise als bloßes Übersetzungsphänomen zu verstehen, d. h. als eine Abkürzung der Gottesbezeichnung „der da sprach, und es ward die Welt“. Vielmehr ist klar, daß für den Sinn von Memra die alte Bedeutung des „Machtwortes“ bestimmend ist. Wie schon im Alten Testament דְבַר וְיָהוָה und רִיבּוֹן nicht selten parallel stehen, so hat im Targum der אֱלֹהִים הַיְיָ oft ersetzt, und so wird Memra parallel mit אֱלֹהִים, mit אֱלֹהֵיךָ und besonders mit אֱלֹהֵיךָ gebraucht, d. h. Gottes Wort ist die Kraftmanifestation, die Manifestation Gottes überhaupt, es ist die Gegenwart Gottes, das praesens numen.

3) Vgl. Sir. 24, 23; 36, 2; Bar. 4, 1.

4) Am rechten Türpfosten werden die Mezuzen angebracht, Kästchen, die eine Pergamentrolle mit Deut. 6, 4—9; 11, 13—21 enthalten. Beim Morgengebet werden von den männlichen Israeliten am linken Oberarm und auf der Stirne die Tephillin getragen, Kapseln, die auf Pergamentrollen Exod. 13, 1—10. 11—16; Deut. 6, 4—9; 11, 13—21 enthalten. Vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums ³, S. 179.

5) Von der אֱלֹהֵיךָ קָיָה kann in diesem Zusammenhang abgesehen werden.

6) Daher die unhistorische Exegese, die alles auf die Gegenwart bezieht.

nicht gesehen, sondern gehört; nicht wissenschaftliche Forschung, sondern Gehorsam vernimmt es.

In den Rahmen der alttestamentlich-jüdischen Auffassung gehört auch *Jesu Auffassung vom Wort Gottes*. Selbstverständlich ist für ihn, daß im Alten Testament Gottes gebietendes Wort dem Menschen begegnet ¹⁾. Aber selbstverständlich ist für ihn als gottgesandten Propheten auch, daß Gott durch das Wort, das er, Jesus, spricht, in der Gegenwart wirkt. Als predigend und lehrend, das Wort redend, stellt die synoptische Tradition ihn dar; und die Gemeinde sammelt und überliefert seine Worte. Es ist kein Zweifel, daß er sich selbst als Verkündiger des Wortes gewußt hat. Mag die Charakteristik seiner Predigt als *εὐαγγέλιον* erst auf die hellenistische Gemeinde zurückgehen, sollte selbst das Verbum *εὐαγγελίζεσθαι* ²⁾ ihm erst von der Gemeinde in den Mund gelegt worden sein, wird auch die Szene Luk. 4, 16—30, in der er sich als den Jes. 61, 1 f. geweissagten Freudenboten vorstellt, eine Bildung der Gemeinde sein, — daß er die Botschaft im Auftrage Gottes bringt, Gottes Herrschaft stehe vor der Tür, ja sie breche an, daran ist kein Zweifel. Er kommt mit dem Wort, und das Wort, nichts anderes, ist sein „Arbeitsmittel“ ³⁾. Er bringt nicht Riten und Praktiken, sondern das Wort. Das Wort aber nicht als eine Lehre über Gott, eine Weltanschauung, sondern als den Ruf zur Buße angesichts der kommenden Gottesherrschaft. Er verkündet den Willen Gottes; sein Wort ist Anrede, Ruf zur Entscheidung. Nichts, was er sagt, ist neu, entscheidend aber ist die Stunde, das Jetzt des Gesprochenwerdens, das Ereignis des Wortes.

Vom Hören hängt alles ab; wer Ohren hat zu hören, der höre! Seht zu, was ihr hört! Hört und erfaßt es! ⁴⁾. Das Hören ist also kein bloßes Anhören, sondern ein Gehorchen, mit dem das Tun verbunden ist. Wer hört und nicht tut, wer dem Manne gleicht, der auf den Sand baut, der hat im Grunde gar nicht gehört, obwohl er Ohren hatte ⁵⁾. Denn das Wort Gottes ist der Wille Gottes. Für Mark. 3, 35: „Wer den Willen Gottes tut“, sagt Luk. 8, 21: „Die das *Wort* Gottes hören und tun“ ⁶⁾. Das ist richtige Exegese: in

1) Vgl. Mark. 7, 13: ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν.

2) In der Spruchquelle begegnet es nur einmal Matth. 11, 5; Luk. 7, 22. Im übrigen vgl. J. Schniewind, Euangelion, 1927, 1931.

3) Vgl. A. Schlatter, Die Geschichte des Christus, 1921, S. 135.

4) Mark. 4, 9 usw.; Luk. 4, 24; Mark. 7, 14.

5) Matth. 7, 24—27; Mark. 8, 18; 4, 12.

6) Vgl. Luk. 11, 28.

seinem Wort begegnet der Wille Gottes, und diesen Willen zu verstehen, das allein heißt, *ihn* verstehen. Nichts anderes begründet ein Verhältnis zu ihm und nichts anderes legitimiert ihn als das jetzt gesprochene Wort. Die Forderung, sich durch ein Wunder zu beglaubigen, lehnt er ab (Mark. 8, 11 f.). Und auf seine persönlichen Qualitäten beruft er sich nicht. Nur das Wort stellt in die Entscheidung, das in seiner Anrede den Hörer trifft. Und dieses Wort hat die Macht, die dem Willen Gottes eigen ist. Denn in der Entscheidung des Hörens entscheidet sich das Schicksal des Hörers.

„Wer sich mein und meiner Worte schämt
in diesem ehebrecherischen und sündigen Zeitalter,
dessen wird sich auch der Menschensohn schämen,
wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln
(Mark. 8, 38).“

Wenn es statt dessen bei Luk. 12, 8 heißt: „Wer mich bekennt vor den Menschen . . . und wer mich verleugnet vor den Menschen . . .“, so zeigt sich, daß Jesu Person in seinem Worte aufgeht, d. h. aber auch, daß sein Wort Ereignis ist, Ereignis der Macht und des Willens Gottes wie das prophetische Wort in Israel.

II. Der griechisch-hellenistische Sprachgebrauch.

Natürlich kennt auch das Griechentum das magische Wort, die krafthaltige Formel und ebenso das Orakelwort, die inspirierte Gottesrede. Beherrschend für den griechischen Sprachgebrauch ist jedoch die Bedeutung von *λόγος* als dem *Sinngehalt des Gesprochenen*. Das Wort wird also primär nicht hinsichtlich des Ereignisses des Gesprochenwerdens, sondern hinsichtlich seines verständlichen Sinnes ins Auge gefaßt. Die ursprüngliche Bedeutung von *λέγειν* ist nicht anreden, sondern explizieren ¹⁾. Der beherrschende Sinn von

1) Die ursprüngliche Bedeutung von *λέγειν* ist colligere = auflesen, aber im Sinne eines auswählenden Auflesens, vgl. Hom. Od. 24, 107 f.

οὐδέ κεν ἄλλως

κρινάμενος λέξαιτο κατὰ πόλιν ἄνδρας ἀρίστους.

Die Entwicklung des Sprachgebrauchs verläuft so, daß das Moment des *κρίνειν* betont wird, so daß *λέγειν* den Sinn des Aufzählens, Rechnens, Zergliederns, Explizierens erhält, vgl. Er. Hofmann, Qua ratione ἔπος, μῦθος αἶνος, λόγος . . . adhibita sint (Diss. Gött. 1922). Vgl. noch [Epicharm] Fr. 56, Diels, Fragmente der Vorsokratiker, I⁴ S. 129, 8 f.:

ὁ βίος ἀνθρώποις λογιμοῦ κἀριθμοῦ δέεται πάνν·

ζῶμεν [δὲ] ἀριθμῶ καὶ λογιμῶ· ταῦτα γὰρ σφῆζει βροτούς.

λόγος ist, daß er *ἀπόφανσις* ist, d. h. daß er einen Sachverhalt sehen läßt. Daß der Logos dieses in verlautbarten Worten, im Gesprochenwerden tut, ist dabei sekundär, und es kann ganz wegfallen; *λόγος* gewinnt den Sinn von Begründung, Grund. Sein Sinngehalt, nicht sein Gesprochenwerden, ist das, was ihn konstituiert. Der einzelne, gesprochene *λόγος* gewinnt seine Geltung als *λόγος* daraus, daß er an den *κοινὸς λόγος* gebunden ist, an den zeitlosen Sinn des Ganzen. Solange solche Bindung nicht ausdrücklich vollzogen ist *αἰτίας λογισµῶ*, hat auch eine *ἀληθῆς δόξα*, eine an sich richtige Meinung, nur relativen Wert ¹⁾. Indem der *λόγος* seinen Sinn im Gesprochenen, im Sinngehalt, und nicht im Gesprochenwerden hat, kann vom *λόγος* schlechthin geredet werden ohne ergänzenden Genetiv, während das Wort im Alten Testament als das Wort je eines bestimmten Sprechers, eines Genetivs bedarf, einerlei, ob dieser ausgesprochen oder zu ergänzen ist.

Im Griechischen hat deshalb der *λόγος* nicht den Charakter der Anrede. Ja, vom Anredecharakter soll geradezu abgesehen werden: wer die Rede des Philosophen hört, soll nicht *ihm* beistimmen, sondern dem *λόγος*. Wer den *λόγος* hört, vernimmt also nicht einen je aus der Situation erwachsenden Anspruch, der ihm begegnet. Freilich wird er wohl eines Anspruchs inne, aber so, daß er ihn erst recht versteht, wenn er weiß, daß im Grunde er selbst es ist, der diesen Anspruch erheben muß, um über die *ἰδία φρόνησις* hinauszukommen. Er hört nicht ein Du, sondern sich selbst, dessen eigentliches Sein ein Sein im *λόγος* ist. Daher kann Sokrates die Weisung des delphischen Gottes: *γνώθι σαυτὸν* verstehen als die Weisung zu den *λόγοι* ²⁾. Deshalb wird nie wie im Alten Testament im einzelnen *λόγος* ein absoluter Anspruch laut; denn der einzelne *λόγος* bleibt immer in der Sphäre des *διαλέγεσθαι*, d. h. er muß immer wieder in Frage gestellt werden. Der Redende hat deshalb keine Autorität; man müßte selbst auf Bäume und Felsen hören, *εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν*.

Diese Auffassung vom *λόγος* beherrscht das griechische Denken bis zu seinem Ende. Der Mensch als ein *ζῶον λόγον ἔχον* hat sein eigentliches Sein in den *λόγοι*, im *λόγος*. Er versteht sein Sein nicht als geschichtliches, das durch das Miteinander von Ich und Du konstituiert wird, sondern er sucht vom denkenden Ich aus sein Sein in

1) Platon, Menon 97 C—98 A.

2) Platon, Phaidon 96 ff.

der Welt zu verstehen. Er braucht nicht zu „hören“; er will „sehen“; der *λόγος* ist nicht Anrede, sondern *ἀπόφανσις*. Die Voraussetzung ist diese, daß das Sein des *κόσμος* durch die gleichen *λόγοι* konstituiert wird wie das Sein des Menschen. Der denkende Mensch findet sich selbst im *κόσμος* wieder und findet darin die Sicherheit seines Daseins. Die Notwendigkeit, die in seinem Denken waltet, ist zugleich die Notwendigkeit des Bestandes und des Geschehens des All. Trennen und Verbinden, Messen und Begrenzen, Zusammenschauen zum einheitlichen Bilde ist das Tun des *λόγος* im Menschen wie im All, dessen Wesen eben *κόσμος* ist: *ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται* (Plat. Gorgias 507 E—508 A). Das „Worumwillen“ (*οὐ ἔνεκα*), das das menschlichen Denken leitet, scheint auch im *κόσμος* zu regieren und ihm seine *τάξις* zu geben. So ist der *λόγος* ebenso Begründung wie Grund, nicht nur der *Aufweis* der einheitlichen Struktur des Seienden, sondern zugleich diese Struktur selbst. So ist es verständlich, daß Heraklit das Gesetz in allem Werden den *λόγος* nennt, und daß für Parmenides Sein und Denken zusammenfallen.

Wie deshalb für Leukipp *λόγος* und *ἀνάγκη* zusammengehören, so fällt für die *Stoa* *λόγος* und *φύσις* zusammen. In dieser Kombination gewinnt nun freilich der Logosbegriff einen neuen Sinn, den er in seinem Ursprung — vielleicht bei Heraklit noch nachwirkend — einst hatte: der *λόγος* ist zugleich Machtträger. Das Problem des Dualismus von Form und Stoff, das — aus der Auffassung des *κόσμος* als eines Werkes der *τέχνη* herauswachsend — die griechische Philosophie seit ihrem Ursprung bewegt, wird in der *Stoa* in dem Sinne gelöst, daß der *λόγος* als *πνεῦμα* gedacht wird, als luftartiger Stoff, als *πῦρ* oder *αἰθήρ*, der das Weltganze durchströmt (*πνεῦμα διήκον*) als *τονικὴ δύναμις*, als *λόγος σπερματικός*, so daß also die verständliche und berechenbare Form und die zeugende Naturkraft in eins gedacht werden. Dieser *λόγος*, der der *κοινὸς νόμος φύσεως* ist und den *κόσμος* zu einem *ζῶον ἔμψυχον* macht, ist zugleich für das Individuum als *λόγος ὀρθός* der *νόμος*, den es in der *συνακατάθεσις* ausdrücklich bejahen soll, um so seiner Identität mit dem Weltlogos innewerden.

In dieser Anschauung, daß der Logos sowohl das immanente Weltgesetz ist, wie daß er andererseits dem Individuum insofern als jenseitiger begegnet, als dieses die Identität mit ihm immer erst ausdrücklich vollziehen muß, liegt die Anknüpfung für *die folgende*

Entwicklung des Logosgedankens. Denn einerseits wird der Gedanke vom Logos als einer der Welt immanenten göttlichen Kraft festgehalten, andererseits wird seine Jenseitigkeit gegenüber allem Einzelnen, Empirischen betont, zumal gegenüber dem menschlichen Individuum, das seine Eigentlichkeit im Logos finden soll, aber auch verfehlen kann. Dazu kommt aber noch, daß unter der Nachwirkung der platonischen und aristotelischen Tradition die Gottheit immer mehr als jenseitig gegenüber der Welt gedacht wurde. Indem Gott und Welt auseinandergerissen werden, gewinnt der Logos eine eigentümliche Zwischenstellung, da er sowohl auf die Seite Gottes gehört, den er in der Welt repräsentiert oder vertritt, als auch zur Welt gehört, die durch ihn ihre Wirklichkeit und Ordnung hat.

Die einzelnen Stadien und die vielfachen Differenzierungen der Ausbildung des kosmologischen Dualismus und des Logosgedankens in diesem Zusammenhang können hier nicht dargestellt werden ¹⁾. Sie werden bezeichnet durch die Namen des Autors *περὶ κόσμου*, Plutarch, Numenius, Plotin, das Corpus Hermeticum, aber auch Philon und die Gnosis. Das Wichtigste ist Folgendes: 1. Der griechische Gedanke, die Welt samt der Gottheit als Einheit unter dem Gesichtspunkt von Stoff und Form zu begreifen, wird preisgegeben, und dieser Dualismus von Form und Stoff wird abgelöst durch den *Dualismus von zwei Substanzen*, der göttlichen und der irdischen, aus denen dieser *κόσμος* gemischt ist. Das Verhältnis der göttlichen Kräfte oder der göttlichen Kraft in diesem Kosmos zur jenseitigen Gottheit kann nun nur unter dem Gedanken der Emanation gedacht werden. 2. Für die Verständlichmachung des Logos als eines Mittelwesens zwischen Gott und Welt bieten sich die *Mythologien* an, so daß er zu einem halb- und schließlich ganz-persönlichen Wesen wird. Und zwar wird der Logos mit solchen göttlichen Gestalten gleichgesetzt, die *kosmische und soteriologische Funktionen* haben. Denn der Logos ist ja immer noch der Inbegriff dessen, was man als die Welt konstituierend begreifen kann, der Kräfte und Gesetze, der Formen und Gestalten; und da man in diesen den sonst unsichtbaren und unerkennbaren Gott begreift, ist eben der Logos *der Offenbarer Gottes*.

Damit aber tritt eine Verschiebung im Logosgedanken ein, insofern das Gesprochenwerden des Wortes zur Geltung kommt. Der

1) Es bleibt sich dabei gleich, ob für den Terminus *Λόγος* der Terminus *Νοῦς* eintritt.

Logos ist Hermes, von den Göttern als κήρυξ und ἄγγελος zu den Menschen gesandt, ihnen den Willen Gottes kundzutun (Cornutus).

Ja, uralter Wortglaube bricht wieder hervor, indem der Logos als das krafthaltige, wirkende Wort der Urgottheit verstanden wird: der Logos wird zum *Weltschöpfer*. Wird ferner der Logos immer mehr nach Analogie des heiligen Wortes in den Mysterien gedacht, das zugleich magische Formel wie tradierte Lehre ist, so verliert auch die Erkenntnis, die er als Offenbarer vermittelt, immer mehr den Charakter der Wissenschaft von der Welt und ihren Gesetzen und gewinnt immer mehr den Sinn einer mysteriösen Lehre, die aus einem Gemisch von wissenschaftlicher Tradition und mythologischer Spekulation besteht. Je radikaler die Erkenntnis, die man auf den Logos zurückführte, als übernatürliche gedacht wurde, desto mehr mußte er selbst als Person gedacht werden, als der „Sohn“ und „Gesandte“ des höchsten Gottes, der unerkennbar jenseits der Welt thront.

Ist es von hier zu einer Analogie zum „Wort Gottes“ im Alten Testament gekommen? Von der mythologischen Hypostasierung des „Wortes“ könnte man ja absehen; denn das Wesentliche ist, daß das Gesprochenwerden zum Worte gehört, und daß dies gesprochene Wort dem Menschen seine Stellung in der Welt und seinen Weg zum Heil anweist. Aber das Entscheidende fehlt: *das Wort ist nicht im echten Sinne Anrede, und es ist nicht zeitliches Ereignis in einer bestimmten Situation, in einer bestimmten Geschichte*. Faktisch liegt doch alles an seinem Inhalt, an der mysteriösen Weisheit ¹⁾. Das Gesprochenwerden hat seine Bedeutung nicht als Anrede, sondern als mysteriöser Ursprung der Lehre, die ja angeblich nicht menschlicher Weisheit entsprungen sein kann. Symptomatisch dafür ist der Gedanke des *Schweigens* der Gottheit, der dem Gedanken des Wortes korrespondiert ²⁾. Die *σιγή* ist der dem Menschen unerfaßliche Hintergrund der Gottheit, der deus absconditus; der *λόγος* ist seine Offenbarung, der deus revelatus. Aber während für das Alte Testament Gott eben im Wort und nur im Wort für den Menschen da ist, ist in der Gnosis die Sehnsucht leben-

1) Daneben stehen freilich in den hermetischen Schriften einzelne Stücke, in denen das Offenbarungswort als Bußpredigt den Charakter der Anrede hat. Doch wird der Mensch nicht unter der Anrede festgehalten.

2) Vgl. Ign. Magn. 8, 2: ὅτι εἰς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας εαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελάθων.

dig, über den *λόγος* hinauszukommen in die *σιγή* Gottes, wie auch für Philon der *λόγος* nur bis zur Schwelle der Gottesschau Führer ist. Das Ziel ist die *σιγή*, und im kultischen oder ekstatischen Schweigen ist der Mensch eigentlich bei Gott, während im Alten Testament der Mensch gerade durch das Wort an den Platz gestellt wird, der ihm vor Gott gebührt und an dem er in seiner Eigentlichkeit ist, und während in der Predigt Jesu das Wort Gottes nicht von Gott getrennt ist, sondern Gott verstanden ist als mit seinem Wort „durch einen echten treuen Willen geeint“, so daß sein Wort „die „höchste Macht und das vollkommene Gut ist“¹⁾.

III. Das Wort Gottes im Neuen Testament.

Für das Neue Testament ist der im Alten Testament, im Judentum und in der Predigt Jesu herrschende Gebrauch von „Wort“ bestimmend. Der primitive Sinn, wonach ein ausgesprochenes Wort Macht enthält und als *Zauberwort* wirkt, findet sich teils in ursprünglicher Form, teils in übertragener Anwendung²⁾. So gilt Gottes Wort als das kraftvolle *Schöpferwort*³⁾ und damit auch als das vernichtende *Richterwort*. Gottes Wort ist aber ebenfalls sein *Befehl*, der im Alten Testament ausgesprochen ist, und in eins damit die *Verheißung*⁴⁾. Daß die Worte Gottes im Alten Testament *Anrede* sind und nicht eine theologische Lehre, eine in Betrachtung und Einsicht zu übernehmende Weltanschauung, ist selbstverständlich; es wird aber auch direkt ausgesprochen⁵⁾.

Ebenso ist nun im Neuen Testament der Begriff „Wort Gottes“ verstanden, wenn er *die* Größe bezeichnet, für die er überwiegend

1) Ad. Schlatter, Die Geschichte des Christus, 1921, S. 136.

2) Die die Heilung bewirkenden Worte Jesu werden als *ῥήσεις βαρβαρικῶν* beibehalten: Mark. 5, 41; 7, 34. Vgl. ferner Matth. 8, 8, 16; Luk. 4, 36; Act. 5, 5 für wunderwirkende Worte. Sakramentale Kraft hat das Wort Eph. 5, 26; 1. Tim. 4, 5; vgl. auch Apok. 6, 9; 12, 11. Übertragener Gebrauch Joh. 15, 3; 17, 17.

3) Schöpferwort: 2. Petr. 3, 5, 7; Hebr. 1, 3; 11, 3. Richterwort: Röm. 9, 28 (nach Jes. 10, 22 f.); Hebr. 4, 12; 2. Petr. 3, 7.

4) Gottes Befehlswort als im Alten Testament enthalten z. B.: Act. 7, 38; Hebr. 2, 2; 4, 2. Gottes Verheißungswort z. B. Röm. 3, 2; 9, 6, 9; 1. Kor. 15, 54.

5) Röm. 3, 19; 15, 4; 1. Kor. 10, 11. Die Schrift spendet den *λόγος παραλήσεως* so gut wie der gegenwärtige Prediger (Act. 13, 15; Hebr. 13, 22). Daher auch die unhistorische und allegorische Exegese: das Wort Gottes im Alten Testament ist zur Gegenwart gesprochen.

gebraucht wird: *das christliche Kerygma*¹⁾. Es ist ein Wort, das Macht hat²⁾, das wirksam ist³⁾. Das Gesprochenwerden ist wesentlich für dieses Wort, es wird verkündigt und muß gehört werden⁴⁾. Es ist Weisung, Befehl, und muß getan, gehalten werden⁵⁾.

Neu ist also im Neuen Testament der Begriff des Wortes Gottes in seinem formalen Sinne zunächst nicht. Im Unterschied vom Alten Testament wird freilich nicht vom Worte Gottes als einem im Naturgeschehen waltenden Willen gesprochen, abgesehen davon, daß gelegentlich von der Schöpfung durch das Wort geredet wird⁶⁾. Der Begriff des Wortes Gottes ist also so gut wie ausschließlich dadurch charakterisiert, daß es in menschlicher Rede an den Menschen ergeht.

Aus sonstiger Menschenrede hebt sich also solche Rede heraus, die Gottes Wort ist, die nicht in menschlichen Erwägungen und menschlichem Willen ihren Ursprung hat, sondern von Gott stammt. Sie gilt deshalb als von Gott eingegeben, als inspiriert, als vom Geist gewirkt. Dabei ist indessen auf das Ereignis des Gesprochenwerdens nicht als auf einen psychischen Vorgang reflektiert, und es ist deshalb damit nicht ein Kriterium angegeben, mittels dessen man Gottes Wort von anderen Worten unterscheiden kann. Vielmehr ist

1) Das Kerygma als *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*: 1. Kor. 14, 36; 2. Kor. 2, 17; 4, 2; Act. 4, 29, 31; Apok. 1, 9; 3, 8 usw. (*ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* Kol. 3, 16; Hebr. 6, 1; *τοῦ κυρίου* 1. Thess. 1, 8; 1. Petr. 1, 25; Act. 8, 25 usw.). *Ὁ λόγος* absolut gebraucht für das christliche Kerygma: Gal. 6, 6; Kol. 4, 3; Jak. 1, 21 ff.; Luk. 1, 2 usw. Andere Bezeichnungen: *ὁ λόγος τῆς βασιλείας* Matth. 13, 19; *τοῦ σταυροῦ* 1. Kor. 1, 18; *τῆς ἀληθείας* Eph. 1, 13 (vgl. Kol. 1, 5); 2. Tim. 2, 15; Jak. 1, 18; *τῆς ζωῆς* Phil. 2, 16 (Act. 5, 20; Joh. 6, 68); *τῆς σωτηρίας* Act. 13, 16 (Eph. 1, 13); *τῆς καταλλαγῆς* 2. Kor. 5, 19; *τῆς χάριτος (αὐτοῦ)* Act. 14, 3; 20, 32; vgl. *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* Röm. 10, 8 (Gal. 3, 2, 5) u. a.

2) Vom Worte wird ausgesagt: ein *ἐνεργεῖσθαι* 1. Thess. 2, 13; *τρέχειν* 2. Thess. 3, 1; *ἀξάνειν* Act. 6, 7; 12, 24 u. a. *καρποφορεῖσθαι* Kol. 1, 6. Es bleibt in Ewigkeit 1. Petr. 1, 25 (nach Jes. 40, 8). Vgl. ferner Aussagen wie Act. 20, 32; Jak. 1, 18, 21; 1. Petr. 1, 23.

3) Vgl. die Bezeichnungen als *λόγος τῆς ζωῆς* usw. Anm. 1.

4) *Κηρύττειν* Mark. 13, 10; 14, 9; Röm. 10, 8, 14 f. usw., *κήρυγμα* 1. Kor. 1, 21; 2, 4 usw., *κήρυξ* 1. Tim. 2, 7; Tit. 1, 11, *καταγγέλλειν* Act. 13, 5 usw., *εὐαγγελίζεσθαι* und *εὐαγγέλιον* oft; *λαλεῖν* Act. 4, 29, 31 usw., *ἀποφθέγγεσθαι* Act. 2, 4, 14; 26, 25 u. a. — *Ἀκούειν* Röm. 10, 14, 18; Gal. 4, 21 usw., *ἀκοή* (= die Predigt) Röm. 10, 16 f.; Gal. 3, 2, 5 usw.

5) *Ποιεῖν* Luk. 8, 21 (Jak. 1, 22 f.); *τηρεῖν* Joh. 8, 51 f. 55 usw., *φυλάττειν* Luk. 11, 28; Joh. 12, 47; *προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν* Hebr. 2, 1.

6) S. o. S. 279 Anm. 3.

der etwaige psychische Vorgang nur ein Hinweis auf die göttliche Determination und Autorität des Wortes. Das Wort ist nicht als Ausdruck einer Seelenverfassung oder eines persönlichen Charakters gedacht. Daß es vom Geist gewirkt ist, charakterisiert es nicht für den Beschauer, sondern für den Hörer, begründet seine Verbindlichkeit. Allerdings führt die primitive Anschauung der neutestamentlichen Zeit und Sphäre alle un- oder übernormal erscheinenden Phänomene direkt auf übermenschliche Kausalität zurück, und so erscheint auch ekstatisches Reden als geistgewirkt. Aber indem sich die Frage erhebt, ob Gottes Geist oder ein dämonischer solches Reden wirke, zeigt sich schon, daß die psychische Form als solche ein Reden noch nicht als Gottes Rede ausweist. Die Frage muß nach dem Inhalt des Gesagten bzw. nach seiner Bedeutung für die Gemeinde entschieden werden (1. Kor. 12). So sehr also Gottes Wort in ekstatischer Menschenrede laut werden und damit seinen übernatürlichen Ursprung dokumentieren kann, so wenig garantiert diese Form ihren göttlichen Ursprung. Genau wie im Alten Testament einerseits die Ekstase des Propheten nicht seine göttliche Autorisierung verbürgt, und andererseits das Wort Gottes keineswegs nur in der ekstatischen Rede des Propheten, sondern auch in seiner „vernünftigen“, nüchternen Rede und im trockenen Wort des Gesetzes laut wird, so auch im Neuen Testament. Der Versuchung, Gottes Wort in ausgezeichneter Weise in der ekstatischen Rede zu finden, tritt Paulus dadurch entgegen, daß er das glossolalische Reden einschränkt und zurückstellt hinter dem Reden *ἐν νοῦ*¹⁾). Wie durch das dem Menschen geschenkte *πνεῦμα* nicht primär eine psychische Verfassung des Menschen bezeichnet wird, sondern eine Weise des *περιπατεῖν*, eine Bestimmtheit der ganzen Lebenshaltung, wie jeder brüderliche Dienst und jede Leistung in der Gemeinde auf das *πνεῦμα* zurückgeführt wird, so ist nicht allein

1) Wenn Paulus meint, als einer, der das *πνεῦμα θεοῦ* hat, der Gemeinde Weisungen geben zu können (1. Kor. 7, 40), so denkt er keineswegs an das ekstatische Reden. Ebenso wenig wenn er 1. Kor. 2, 13 sagt: *ἀ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος*. Vor allem ist die Missionspredigt, die sich *ἐν πνεύματι* vollzieht (1. Thess. 1, 5; 1. Kor. 2, 4 f.), keine ekstatische Rede. Ebenso wenig ist an ekstatische Rede gedacht, wenn Act. 6, 10 erzählt wird, daß niemand widerstehen konnte *τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι*, in dem Stephanus redete. Auch wenn nach Mark. 13, 11; Matth. 10, 19 f. das *πνεῦμα* in den vor Gericht gestellten Bekennern redet, wird nicht an ekstatische Rede gedacht sein.

das ekstatische Reden, sondern jedes Beten und Singen, jede prophetische und erbauliche Lehre eine Gabe des πνεῦμα ¹⁾.

Was Gottes Wort in Menschenrede ist, kann überhaupt nicht von außen her konstatierend wahrgenommen werden. Denn *Gottes Wort ist immer Anrede* und wird als solches nur verstanden, wenn die Anrede verstanden, im eigentlichen Sinne *gehört* wird. Eben deshalb hat Gottes Wort keine Legitimation, sondern fordert Anerkennung. Aus der Neutralität heraus kann es nicht als Gottes Wort verstanden werden: ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται (1. Kor. 2, 14).

Dies πνευματικῶς ἀνακρίνειν ist aber nur dort möglich, wo der Mensch über *seine* Weisheit das Urteil μωρία fällen läßt, wo er auf alle Kriterien, Gottes Verkündigung als Gottes Weisheit begreifen und erweisen zu können, verzichtet. Denn das würde ja immer heißen: selbst reden und auf sich selbst hören. Es würde bedeuten: fordern, daß Gott sich vor dem Menschen legitimiert. Gottes Wort zu hören, ist also nur möglich, wo der Mensch auf alles *καυχᾶσθαι* verzichtet und die μωρία des λόγος τοῦ σταυροῦ als Gottes Wort gelten läßt, wo er Gottes Wort also schlechterdings nur als Anrede, als an *ihn* gerichtete Frage gelten läßt, vor der alles eigene Fragen verstummt. Das Gleiche ist gesagt 2. Kor. 4, 3 f.: εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ ἀγνόησαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ. Und zwar gilt das deshalb, weil sich die Predigt an das Gewissen der Hörer wendet ²⁾.

Damit ist aber zugleich gesagt, daß das Wort Gottes, so wenig es menschlichen Kriterien unterliegt, und so sehr es autoritatives Wort ist, ja gerade deshalb, *verständliches* Wort ist, daß es also weder durch seine Magie wirkt, noch als Dogma die blinde Unterwerfung, die Annahme von Absurditäten fordert. Ohne seine Verständ-

1) Daß 1. Kor. 14, 14—16 τῷ πνεύματι „in Ekstase“ bedeutet, ist nur aus dem Gegensatz zu τῷ νοῖ zu verstehen; denn faktisch führt Paulus in K. 12 und 14 jedes christliche Reden auf das πνεῦμα zurück, und gerade gegenüber dem verständlichen Reden, seinem ἀνακρίνειν und ἐλέγχειν, muß der ἰδιώτης und ἄπιστος bekennen, ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν (14, 25).

2) 2. Kor. 4, 2: συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων, 5, 11: ἐπιζῶ δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι.

lichkeit wäre es nicht im echten Sinne Anrede ¹⁾. Echte Anrede ist nur ein Wort, das dem Menschen ihn selber zeigt, ihn sich selbst verstehen lehrt, und zwar nicht als theoretische Belehrung über ihn, sondern so, daß das Ereignis der Anrede ihm eine Situation des existentiellen Sich-Verstehens eröffnet, ihm eine Möglichkeit des Sich-Verstehens eröffnet, die in der Tat ergriffen werden muß. Anrede stellt nicht dies oder das für mich zur beliebigen Wahl, sondern sie stellt in die Entscheidung, sie stellt gleichsam mir mich selbst zur Wahl, als ein welcher ich durch die Anrede und meine Antwort auf sie sein will.

Solchen Charakter hat also das Wort Gottes im Neuen Testament wie im Alten. Es ist nicht Orakelwort, das für die selbsterwogenen Möglichkeiten meines innerweltlichen Tuns Licht und Weisung gäbe; vielmehr handelt es sich um meine *σωτηρία* oder *ἀπόλεια*, um *ζωή* oder *θάνατος*, um *δικαιοσύνη* oder *κατάκριμα*. Und zwar wiederum nicht so, als würde im Wort Belehrung über diese Möglichkeiten als im allgemeinen offenstehende vorgetragen, sei es eine Sittenlehre, als *ὁδὸς τῆς ζωῆς* und *ὁδὸς τοῦ θανάτου*, sei es eine wissenschaftliche oder mysteriöse Weltanschauung, sondern so, daß im Augenblick der Verkündigung und des Hörens der Weg zum Leben und der Weg zum Tode offen daliegt. Das ist damit gesagt, daß die Predigt den *Glauben* fordert, daß dieser Glaube aber nicht bedeutet, daß der Mensch das Wort akzeptiert und hinterher danach sein Leben so einrichtet, daß es zum „Leben“ führt, sondern so, daß dieser Glaube selbst das Leben gibt und vor dem Tode rettet. Als die, die durch nichts anderes als durch das Wort die Möglichkeit des Lebens erhalten haben, heißen die Christen die *κλητοί* und als die, die durch nichts anderes als durch die Annahme des Wortes das Leben empfangen, heißen sie die *πιστεύσαντες* oder *πιστεύοντες*.

Um so klarer muß gemacht werden, daß *dieser Glaube wirklich ein Verstehen ist*. Denn wenn auch das Thema oder die Absicht des Wortes für jeden Menschen verständlich ist, sofern dieses Wort Leben, Heil, Gerechtigkeit bringt, so muß doch auch verstanden werden, wieso sich diese Möglichkeit gerade in diesem Worte eröffnet. Die Antwort ist die: das Wort ist deshalb das Wort des Lebens,

1) Dem Grundsatz der Verständlichkeit ordnet Paulus selbst die unverständlichen *γλώσσα* ein, nicht nur, sofern sie in der Gemeinde in verständliche Rede übertragen werden sollen, sondern auch sofern er sie als *σημείον* für die *ἄπιστοι* auffaßt, d. h. also als Phänomene, die diesen etwas „sagen“ (1. Kor. 14, 22).

weil es als das Leben *die Vergebung, die Rechtfertigung* verkündigt. Und das wird im Neuen Testament allerdings vorausgesetzt, daß jeder Hörer verstehen kann, was Vergebung ist, und daß er die Vergebung als das Leben verstehen kann. Und zwar deshalb, weil jedem Menschen zugemutet wird, daß er, wenn er nach seinem *Heil* fragt, nach *Gott* fragen müsse, und daß er, wenn er nach *Gott* fragt, nach seinem *Herrn* fragt, dem er *verantwortlich* ist, und daß er sich als *Sünder* vor *Gott* erkennen müsse. Daß das Wort Gottes dieses vermag: dem Menschen seine Sünde zugleich aufdecken und vergeben, das macht seinen Charakter als Wort Gottes aus. Aber dies vermag es als echte Anrede nur so, daß es den Hörer fragt, ob er sich so verstehen will, ob er seine Situation vor *Gott* so sehen will, ob er das hier und jetzt ihm begegnende Wort deshalb als Gottes Wort verstehen will. Da dies Wort reine Anrede ist und keine Legitimation bringt, da es nichts beweist, und nicht als *Theorie* von der Gnade Gottes, sondern als Gottes eben jetzt sich ereignender *Akt* der Gnade verstanden werden will, bringt es Leben oder Tod, ist es das Wort des Lebens wie des Gerichts. Die Möglichkeit des Wortes, verstanden zu werden, fällt zusammen mit der Möglichkeit für den Menschen, sich selbst zu verstehen. Ob er sich so verstehen *will*, wie ihm im Worte gesagt ist, danach ist er gefragt. Daß er sich so verstehen *kann*, darin liegt das einzige Kriterium für die Wahrheit des Wortes; oder besser gesagt: darauf ist der Mensch, der nach einem Kriterium fragt, allein hinzuweisen, und die Aufgabe der Predigt ist deshalb, das Wort so darzubieten, daß die Möglichkeit des Verstehens nicht zu einer Frage der Theorie, der Weltanschauung wird, sondern deutlich wird als eine jetzt durch das Wort eröffnete und vom Willen zu ergreifende Möglichkeit.

Im Neuen Testament ist dieser Charakter des Wortes auf die verschiedenste Weise deutlich gemacht. Schematisch z. B. Act. 2, 37 f.: „Wie sie aber das hörten, ging es ihnen durchs Herz und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: was sollen wir tun, ihr Männer und Brüder? Petrus aber sprach zu ihnen: Tut Buße, und lasse sich ein jeder von euch taufen in dem Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden.“ Wo in der korinthischen Gemeinde das Wort in Prophetenrede erklingt, da ergeht es dem *ιδιώτης* oder *ἄπιστος*: „Er wird von allen überführt, von allen beurteilt; was in seinem Herzen verborgen ist, wird offenbar; er aber fällt auf sein Antlitz, betet *Gott* an und bekennt, daß in Wahrheit *Gott* unter

euch ist“ (1. Kor. 14, 24 f.). Zusammenfassend heißt es Hebr. 4, 12 f.: „Denn lebendig ist Gottes Wort und wirksam und schneidender als ein zweischneidiges Schwert, und es dringt ein bis in die Fuge von Seele und Geist, Gelenk und Mark, und es vermag zu richten Gesinnungen und Gedanken des Herzens; und es gibt kein Geschöpf, das ihm verborgen wäre, sondern alles ist bloß und offengelegt vor den Augen dessen, mit dem wir es zu tun haben.“

Wie sich der Mensch, der vom Wort getroffen ist, verstehen kann und soll, macht vor allem die Theologie des Paulus klar; zunächst *den Juden gegenüber*, indem *das Gesetz als παιδαγωγός εἰς Χριστόν* aufgewiesen wird: „Die Schrift hat alles unter die Sünde eingeschlossen, damit die Verheißung auf Grund des Glaubens an Jesus Christus den Glaubenden geschenkt würde“ (Gal. 3, 22). „Das Gesetz aber ist daneben hineingekommen, damit die Übertretung voll werde; wo aber die Sünde voll ward, da ward die Gnade übertoll“ (Röm. 5, 20). In gleichem Sinne wird Röm. 7, 7 ff. gezeigt, wie sich unter der Gnade die Situation des Menschen unter dem Gesetz erhellt, und wie das Wort von der Gnade eben dem verständlich ist, der unter dem Gesetz steht. *Den Heiden gegenüber* steht es nicht anders. Die Missionspredigt des Paulus, von der wir uns nach Röm. 1, 18 ff. ein Bild machen können, setzt voraus, daß die Heiden die Möglichkeit haben, den über ihnen sich vollziehenden Zorn Gottes zu verstehen; haben sie doch eine Erkenntnis der Rechtsforderung Gottes (1, 32), und ist doch das vom Gesetz verlangte Werk in ihr Herz geschrieben, haben sie doch ein Gewissen (2, 14 f.); und als solche können sie auch das Wort von der Vergebung verstehen. Wie dies die entscheidende Frage ist: die Preisgabe des alten Selbstverständnisses, in dem der Mensch seiner eigenen Weisheit vertraut und seinen eigenen Ruhm sucht, zeigt deutlich *der Kampf des Paulus gegen die Gnosis in Korinth*, in welchem die Torheit des Wortes vom Kreuz der menschlichen Weisheit, der paradoxe Ruhm der Schwachheit dem menschlichen Stolz gegenübergestellt wird und die Kraft Gottes und das Leben Jesu als in unserem Dahingegebenwerden in den Tod sich vollziehend beschrieben wird.

In gleicher Schärfe wird bei *Johannes* der Charakter des Wortes herausgestellt, das in fremder Sprache (8, 43) in diese Welt hineinredet, insofern es ihr Selbstverständnis, ihr Verfügen über ihre Möglichkeiten in Frage stellt, das Urteil des „gesunden Menschen-

verstandes“ verwirft und die Beugung unter das Urteil, in Finsternis und Sünde zu sein, fordert. Jede Legitimation des Wortes wird verweigert: „Zeugnis“ ist es selbst, und es gibt kein „Zeugnis“ neben dem Wort, das der über sich selbst verfügende Mensch zunächst prüfen und für recht befinden könnte, um sich dann zum Glauben zu entschließen. Dazu läßt das Wort keine Zeit; es ist selbst *κρίσις*, und wenn das Wort einmal nicht mehr gesprochen wird — und diese Zeit kommt —, so ist es zu spät.

Soweit ist zwischen dem Alten und Neuen Testament kein Unterschied im Begriffe des „Wortes Gottes“, sofern es sich um das Wort Gottes handelt, das in Menschenrede begegnet. Denn alle genannten Charaktere des neutestamentlichen Wortes treffen grundsätzlich auch für die prophetische Predigt des Alten Testaments zu. Blickt man aber auf den Inhalt des Wortes, so scheint sich ein Unterschied herauszustellen. Er scheint darin zu liegen, daß *im Neuen Testament das Wort Gottes im Grunde ein einziges* ist, nicht ein vielfaches wie im Alten Testament, daß es immer nur *das Wort von Christus* ist. Damit eröffnet sich zugleich ein Problem, von dem bisher noch abgesehen war: der Inhalt des Wortes als Anrede ist Vergebung, Rechtfertigung, Leben. Aber ist das neutestamentliche Wort nicht außer der *Anrede* auch *Mitteilung*, und zwar eben nicht nur Mitteilung der jetzt angebotenen Gnade Gottes, sondern *Mitteilung von einem geschichtlichen Faktum*: dem Ereignis Jesus Christus? Es entsteht also die Frage, *wie sich Anrede und Mitteilung verhalten*, oder wie sich das Ereignis Jesus Christus, das in der Vergangenheit liegt, zum Ereignis der Anrede, die je im Jetzt erfolgt, verhält. Die Frage nach dem Verhältnis zum Worte des Alten Testaments und das Problem des Verhältnisses von Anrede und Mitteilung ist gleichsam programmatisch formuliert Hebr. 1, 1 f.: „Nachdem Gott vormals vielfach und vielartig zu den Vätern geredet hatte durch die Propheten, hat er jetzt am Ende der Tage zu uns geredet durch den Sohn.“

Der Unterschied vom Alten Testament besteht aber nicht in der Weise, in der er zunächst erscheint. Auch im Alten Testament ist Gottes Wort im Grunde *eines*, weil es *Gottes Wort* ist. Es ist *eines*, *sofern es fordert*: es sagt dem Menschen das, „was gut ist, und was Gott von ihm fordert, nämlich Recht tun, Güte lieben, demütig wandeln vor Gott“ (Micha 6, 8; vgl. Amos 5, 14 f.; Hos. 6, 6; Jes. 1, 16 f.). Ebenso ist es *eines*, *sofern es verheißt*, daß der, der danach

tut, leben wird (Deut. 32, 47; Prov. 19, 16; s. o. S. 271). In allen Formen und für alle Situationen ist doch dieses Eine gefordert, daß sich der Mensch in schlechthinigem Gehorsam ohne Selbstherrlichkeit von Gott seinen Weg weisen läßt, und zwar den Weg des Rechtes, der Gerechtigkeit, der Güte. Und zwar so, daß dieses Wort zugleich Gericht und Heil für den Menschen bedeutet.

Wichtiger aber ist, daß dieser Befehl, diese Drohung und Verheißung, ob ausgesprochen oder nicht, *zugleich Mitteilung* ist, und zwar Mitteilung *von geschichtlichen Ereignissen*, von dem, was Gott am Volke getan hat. Angeredet ist das Volk, das Gott berufen und zu einem Volk gemacht hat durch den Ruf aus Ägypten, den Zug durch das Schilfmeer, die Gesetzgebung und den Zug durch die Wüste in das Land Kanaan. Dieses Volk, das „erwählte Volk“, das diese Geschichte hat, ist im Worte angeredet, und die Anrede gründet sich, ob ausgesprochen oder nicht, auf das, was Gott in der Geschichte getan hat. Darin gründen Befehl und Verheißung:

„Ich aber vertrieb die Amoriter vor euch . . .
 ich wars, der euch führte aus Ägyptenland,
 ich leitete euch vierzig Jahre in der Wüste,
 der Amoriter Land zu erobern.
 Ich erweckte aus euren Söhnen Propheten,
 Nasiräer aus euren Jünglingen.
 Ist dem nicht so, ihr Kinder Israels, spricht Jahve?
 Und ihr . . .“ (Am. 2, 9—13.)
 „So spricht Jahve, dein Schöpfer, Jakob, dein Bildner,
 Israel;
 fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst,
 ich rief dich bei deinem Namen, du bist mein.“ (Jes. 43, 1.)

Als der, der das Volk durch die Geschichte geführt hat, wird Gott in den Psalmen gepriesen (Ps. 105. 135. 136).

Die Beziehung auf die Geschichte ist also ein konstitutiver Charakter des Wortes Gottes im Alten Testament. Und welche geschichtlichen Ereignisse genannt sein mögen, ob die Phantasie über die Befreiung aus Ägypten hinaus in die Patriarchenzeit zurückgeht, oder ob Gottes Taten in der jüngsten Vergangenheit genannt werden: die Geschichte ist als Einheit, als einheitliches Handeln Gottes gedacht, aus der heraus je das Jetzt erwächst, und die je dem Jetzt und damit auch dem in das Jetzt gesprochenen Wort Gottes seinen Charakter gibt. In diesem Sinne ist *das Wort als Anrede zugleich Mitteilung*, und beides bildet eine Einheit, weil das Mitgeteilte, weil *die Geschichte im Jetzt*

mitanredet. Deshalb ist die gehorsame Beugung unter das jetzt be-
 gegnende Wort zugleich Treue gegen das, was Gott am Volke und
 damit am Einzelnen getan hat. *Glaube ist Gehorsam, der zugleich
 Treue und Vertrauen ist*. Die Mitteilung von Vergangenen hat also
 nicht den Sinn eines historischen Berichtes, sondern ist Anrede, in
 der das Vergangene vergegenwärtigt wird. Die Vergegenwärtigung
 der Geschichte erfolgt weder in poetischer Erinnerung¹⁾, noch in
 forschender Rekonstruktion, sondern in anredender Tradition, in
 der die Geschichte selbst „zu Worte kommt“, gleichsam zum
 Worte wird. Damit ist aber gesagt, daß trotz des *πολυμερῶς* und
πολυτρόπως das Wort Gottes im Alten Testament eines und das
 gleiche ist, und zwar eben deshalb, weil es in Einheit steht mit einer
 bestimmten Geschichte. Was als Gottes Willen, als Gericht und
 als Gnade im Worte verkündigt wird, sind nicht allgemeine ewige
 Wahrheiten, kein Sittengesetz und keine Weltanschauung, sondern
 es ist je die Forderung Gottes an den Augenblick, der aus einer be-
 stimmten Geschichte erwächst.

Wenn nun *im Neuen Testament* der einzige Inhalt des Wortes
 Gottes, *Christus*, sein Kreuz und seine Auferstehung ist, so ist zu-
 nächst weder darin ein Unterschied vom Alten Testament zu sehen,
 daß ein einziges Thema der Inhalt des Wortes ist, noch auch darin,
 daß in diesem Worte Anrede und Mitteilung verbunden sind; denn
 auch im neutestamentlichen Worte bilden sie eine Einheit.

Deutlich ist das zunächst wieder *bei Paulus: Kreuz und Aufer-
 stehung* sind nicht zu verstehen als bloße Fakten der Vergangen-
 heit, sondern wie sie für den Einzelnen vergegenwärtigt werden in
 der Taufe, die ein Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus ist,
 so ist das ganze Leben der Glaubenden eine Teilnahme am Ge-
 kreuzigtwerden und ein Umhertragen des Sterbens Jesu am eigenen
 Leibe; und sofern es ein Leben des Glaubens ist, ist es zugleich die
 Teilnahme an seiner Auferstehung, die ja nicht ein Einzelfaktum in
 der Vergangenheit, sondern den Anfang einer neuen Menschheit be-
 deutet. Möchte man das zunächst so verstehen, daß das Christus-
 ereignis ein kosmisches Faktum ist analog den Schicksalen der
 Gottheit in den Mysterien und in der Gnosis, ein kosmisches Fak-
 tum, das für den Einzelnen in mysteriöser Weise wirksam wird
 durch die Sakramente, so ist doch deutlich, daß für Paulus diese

1) Natürlich kann die *Form* der Vergegenwärtigung sehr wohl eine poetische
 sein.

Möglichkeit der Teilnahme am Heilsereignis durch die Predigt und den ihr gehorchenden Glauben gegeben wird. In der Predigt wird Christus vergegenwärtigt. Die Versöhnungstat Gottes im Kreuze Christi ist zugleich die Einsetzung der *διακονία τῆς καταλλαγῆς*, des *λόγος τῆς καταλλαγῆς*, so daß im predigenden Apostel Christus selbst, ja Gott selbst, anredet: „Für Christus also werben wir, indem Gott gleichsam durch unsern Mund predigt: wir bitten euch für Christus, laßt euch mit Gott versöhnen“ (2. Kor. 5, 20). Wie das Christusereignis das eschatologische Geschehen ist, das den alten Äon endet und den neuen heraufführt, so ist es die Predigt des Apostels: „Siehe jetzt ist die willkommene Zeit, siehe jetzt ist der Tag des Heils“ (2. Kor. 6, 2). So wird im Evangelium als im gepredigten Wort, Gottes Kraft zum Heil für jeden Glaubenden offenbart (Röm. 1, 16). So ist der predigende Apostel, den Gott herumführt, um den Duft seiner Erkenntnis durch ihn zu offenbaren, der „Wohlgeruch Christi für Gott unter den Geretteten und unter den Verlorenen; den einen ein Duft vom Tode zum Tode, den andern ein Duft vom Leben zum Leben“ (2. Kor. 2, 15 f.). Indem Paulus das Wort verbreitet, verbreitet er das Leben ¹⁾.

In die er Auffassung, daß im gepredigten Wort das Christusgeschehen sich weiter vollzieht, ist die Auffassung von der Tradition und von der Kirche begründet. Weil der Inhalt des Wortes nicht allgemeine Wahrheiten sind, sondern eine bestimmte Botschaft, so gehört zum gottgewirkten Heilsgeschehen die Tradition des Wortes. Nur in ihr ist es da, und um dieser Tradition willen hat Gott in der *ἐκκλησία* die Verkündiger des Wortes eingesetzt (1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11). Auf dem Grunde der Apostel und Propheten ist die Gemeinde erbaut (Eph. 2, 20). Die Mauern der himmlischen Stadt haben zwölf Grundsteine, die die Namen der Apostel tragen (Apok. 21, 14). Die in solcher Tradition begründete Kirche ist der „Leib Christi“ ²⁾.

Setzt sich so das Christusgeschehen in der Verkündigung des Wortes fort, ist Christus im Wort der Kirche gegenwärtig, so drängt

1) Dies ist im Grunde das Thema von 2. Kor. 2, 14–6, 10. Die gleiche Anschauung herrscht in der deuteropaulinischen Literatur. Nach der unechten Doxologie Röm. 16, 25 f. wird im christlichen Kerygma das Geheimnis Gottes offenbart. Ebenso ist nach Kol. 1, 25 ff. die christliche Predigt das nunmehr offenbart gewordene *μυστήριον*. Nach 2. Tim. 1, 9 ff.; Tit. 1, 2 f. ist das Leben, das Gott der Welt geschenkt hat, durch die Predigt offenbart worden.

2) Vgl. 1. Kor. 12, 12 ff.; Kol. 1, 18, 24; Eph. 1, 23; 2, 16; 4, 4; 5, 23, 30.

gleichsam Alles zu der Aussage, *daß er selbst das Wort ist*, und so ist es ja schon Hebr. 1, 1 f. gemeint: Gott hat in Christus geredet. Ausdrücklich vollzogen ist die Gleichsetzung bei Johannes, wo *Jesus als der Logos* eingeführt wird. Es ist kein Zweifel, daß, wenn Jesus den Namen Logos erhält, dafür alte Mythologie als Vorbild gedient hat. Die Logosgestalt des Prologs ist jene Gestalt des Gottessohnes und Gottgesandten, der als Schöpfer und Offenbarer zwischen Gott und der Welt vermittelt. Jene Gestalt, die den Namen Logos = Wort trägt. In ihr hat der Evangelist den Ausdruck gefunden für das, was Jesus der christlichen Gemeinde bedeutet: er ist Gottes Wort, Gottes Offenbarung. Zwar hat er den Gebrauch des Logostitels auf den Prolog beschränkt. Aber um deswillen steht der Prolog nicht in einem unorganischen Verhältnis zum Evangelium, oder ist gar als sekundär zu beurteilen¹⁾; vielmehr ist das Evangelium gerade die Ausführung des Themas: *Jesus ist das Wort*.

Sein ganzes Wirken löst sich auf in das Wort; seine Werke sind seine Worte, seine Worte seine Werke. Wenn er den Willen seines Vaters tut und sein Werk vollendet²⁾, so besteht das eben darin, daß er das Wort spricht, daß er bezeugt, was er beim Vater gehört und gesehen hat:

„Mein Vater wirkt bis jetzt, und so wirke auch ich“ (5, 17).

„Denn der Vater liebt den Sohn
und zeigt ihm alles, was er selbst tut.

Und noch größere Werke als diese wird er ihm zeigen,
daß ihr euch wundern sollt“ (5, 20)³⁾.

Was aber sind das für Werke? Zu „richten“ und „lebendig zu machen“ hat der Vater in seine Hand gegeben. Und wie vollzieht sich das?

„Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat,
der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht,
sondern er ist vom Tode ins Leben hinübergangenen.

Wahrlich, wahrlich ich sage euch: die Stunde kommt, und jetzt ist sie da,
da die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören,
und die auf sie hören, leben werden“⁴⁾.

1) Das ist schon deshalb verfehlt, weil die Mythologie des Prologs das ganze Evangelium durchzieht.

2) Joh. 4, 34; 5, 36; 10, 25. 32 f. 37 f.

3) 3, 11. 32; 8, 26. 38. 40; 12, 49 f.; 15, 15 usw.

4) Wie Jesu Wort und Werk im Parallelismus nebeneinander genannt werden: 8, 28 (vgl. V. 38); 14, 10; 15, 22. 24; 17, 4. 6. 8. 14.

Wie man an *ihn* glaubt ¹⁾, so glaubt man seinen *Worten*, hört auf sein Wort ²⁾, wie man *ihn* „annimmt“ ³⁾, so nimmt man sein *Wort* oder sein „Zeugnis“ an ⁴⁾; wie man in *ihm* „bleibt“ ⁵⁾, so bleibt man in seinem *Wort* ⁶⁾. Wie er *Worte* des ewigen Lebens hat und sein *Wort* Leben gibt ⁷⁾, ja wie seine *Worte* Leben sind ⁸⁾, und wie sein *Wort* Wahrheit ist, so ist er selbst die Wahrheit und das Leben ⁹⁾. Und wie sein *Wort* richtet ¹⁰⁾, so hat *ihm* der Vater die Vollmacht gegeben, Gericht zu halten ¹¹⁾. Und er ist und wird alles dieses nicht, sofern er für *sich* etwas ist, sofern es sich um *seine* Ehre handelt. Wäre das der Fall, so würde sein Zeugnis nicht gelten ¹²⁾, so würde er nicht der Richter sein ¹³⁾; er ist es nur, insofern er das *Wort* spricht, insofern er das Wort ist. So kann die Person des *λόγος* von Joh. 1, 1 dem *λόγος τῆς ζωῆς* in 1. Joh. 1, 1 entsprechen. Wie es von Jesus heißt, „er ward offenbar“, (1. Joh. 3, 5. 8) ebenso von der *ζωή* (1. Joh. 1, 2).

In solcher Identifikation ist aber gesagt, daß das „Wort“ nicht in einem Komplex von Gedanken besteht, nicht kraft seines Sinngehalts Gottes Wort ist; denn Jesus bringt nicht eine Lehre, die man von ihm übernimmt, um sie dann zu wissen, und *ihn* entbehren zu können. Man geht ihn nicht wie einen Hierophanten um mysteriöses Wissen an, sondern man kommt zu *ihm*: er ist die Wahrheit; er ist das Wort. Das Verstehen ist daher nicht die Einsicht in einen Sinngehalt, sondern es ist Glauben; daß es wirklich wird, kann nicht menschlich begriffen werden, sondern nur als Gottes Wirkung bezeichnet werden. Es kann also der Inhalt seines Wortes nicht von seinem Ereignis- und Anredecharakter losgerissen werden. Ja, Johannes bringt das so stark zum Ausdruck, daß er seinen Jesusworten überhaupt kaum etwas vom Inhalt der Tradition gibt, daß vielmehr fast alles, was er Jesus sagen läßt, eben dieses ist, daß er das Wort Gottes sagt.

Was also Gottes Wort ist, läßt sich nicht beantworten durch den Aufweis bestimmter Gedanken. Es besteht nicht in zeitlosen Ideen,

1) Πιστεύειν εἰς αὐτόν 2, 11; 3, 16. 36; 4, 39; πιστεύειν αὐτῷ 5, 38. 46; 8, 31. 45 f.; 10, 37 f.; 14, 11.

2) 5, 47 bzw. 5, 24; 6, 60; 8, 43.

3) 1, 12; 5, 43.

4) 12, 48; 17, 8 bzw. 3, 11. 32 f.

5) 6, 56; 15, 4-7.

6) 8, 31; 15, 7.

7) 6, 68 bzw. 5, 25 f.; 8, 51 f.

8) 6, 63.

9) 14, 6.

10) 12, 48.

11) 5, 22. 57.

12) 5, 31.

13) 8, 15; 12, 47.

sei es auch die Idee des Zorns und der Gnade Gottes, des Gerichtes und der Vergebung. Sondern Gottes Wort ereignet sich da, wo Zorn und Gnade, wo Gericht und Vergebung Ereignis werden. Aber Johannes — und mit ihm das Neue Testament — behauptet, daß dies Ereignis sich nur vollziehe im Menschenwort und eben in dem Menschenwort, das Gericht und Vergebung verkündigt. Ist solches Wort nur das Wort Jesu, das Wort, das er selbst *ist*, so heißt das nicht, daß die konservierten Worte des historischen Jesus weitergegeben werden, so daß alles an der Frage nach deren Geschichtlichkeit und Echtheit läge. Es heißt auch nicht, daß sich neben dem Worte Jesu hier und dort ein Wort *wie* das Wort Jesu erheben könnte, — so wie im Alten Testament ein Prophet neben dem anderen steht. Dann wäre Jesus aufgefaßt als der „historische Jesus“, als ein Prophet und nicht als das „Wort“. Eben deshalb läßt Johannes Jesus fast immer nur sagen, daß er das Wort Gottes rede. Sein Jesus will von vornherein nicht der „historische Jesus“ sein, sondern er ist das „Wort“, das Wort der christlichen Verkündigung. Jesus spricht und ist dieses Wort der christlichen Verkündigung, aber deshalb, weil dieses Wort, in dem Gericht und Vergebung, Tod und Leben Ereignis werden, durch das Ereignis Jesus eingesetzt, autorisiert, legitimiert ist. Es braucht also inhaltlich von Jesus nichts gelehrt zu werden als dieses Daß, das in seinem historischen Leben seinen Anfang nahm und in der Predigt der Gemeinde weiter Ereignis wird.

Damit ist aber erst der Unterschied vom Worte Gottes im Alten Testament erreicht. Denn im Alten Testament fallen Wort und Geschichte zunächst auseinander. Die Geschichte ist die, die das Volk erlebt hat, aus der es je in sein Jetzt kommt, und das prophetische oder gesetzliche Wort¹⁾ redet in dieses Jetzt hinein. Die Einheit mit der vergangenen Geschichte wird dadurch hergestellt, daß das jetzt begegnende Wort an die vergangene Geschichte erinnert und sie dadurch vergegenwärtigt und fortsetzt. Das Wort der christlichen Verkündigung und die Geschichte, die es mitteilt, fallen zusammen, sind eins. Die Geschichte Christi ist keine schon vergangene, sondern vollzieht sich im verkündigenden Wort. Denn die Erinnerung an Jesus geschieht ja nicht so, daß an ihn erinnert wird wie an Moses, an das, was er gebracht hat, an das, was das Volk mit ihm

1) Damit verliert das Wort natürlich nicht seinen oben aufgewiesenen Charakter als eines geschichtlichen Ereignisses.

erlebt hat, und dem es Treue halten soll, sondern im gegenwärtigen Wort begegnet er selbst, beginnt je jetzt für den Hörer die Geschichte. Die Erinnerung an das, was damals geschah, ist nur die Berufung auf die Einsetzung des Wortes, nicht die Erinnerung an das, was an mir damals geschah, sofern ich zu jener Volksgemeinschaft gehöre, in deren Geschichte es sich ereignete. Die Predigt der Propheten hat ihren Sitz in der Geschichte des *Volkes*. Die Predigt von Jesus hat ihren Sitz in der *ἐκκλησία*, in der *Kirche*, die keine Geschichte im Sinne einer Volksgeschichte hat, da sie die eschatologische Gemeinde ist, die am Ende aller Weltgeschichte steht. Deshalb wird der Einzelne nicht an das erinnert, was Gott einst an seinem Volke und damit an ihm getan hat.

Das aber bedeutet: das Ereignis Jesus Christus ist *das Ende des alten Äon*; er ist das letzte Wort, das Gott gesprochen hat und spricht ¹⁾. Die Geschichte der Wortverkündigung ist nicht ein Glied der Weltgeschichte, sondern vollzieht sich gleichsam außerhalb oder oberhalb ihrer. Deshalb ist für Johannes Jesus nicht ein Prophet, sondern *der* Prophet, oder besser: der Sohn; er ist der offenbare Gott selbst (1, 1); nicht anders als in ihm ist Gott zugänglich (1, 18). Wer ihn sieht, der sieht den Vater (14, 9; 10, 44 f.); am Verhältnis zu ihm kommt das Verhältnis zu Gott zutage; denn wer ihn nicht kennt, kennt Gott nicht (5, 37 f.; 8, 19. 42. 47. 54).

Deshalb kann Johannes auch von der Präexistenz Jesu reden und den Mythos vom „Wort“ nicht nur darin akzeptieren, daß das Wort der Offenbarer, sondern auch darin, daß es der Schöpfer ist. Denn Gott ist Wort, d. h. er ist offenbar in der Schöpfung wie in der christlichen Verkündigung, und die Offenbarung ist *eine*. Der in der Schöpfung Offenbare ist derselbe, der in der Predigt als Licht und Leben offenbar wird.

1) Deshalb findet sich im Neuen Testament in bezug auf die christliche Verkündigung nicht mehr die alttestamentliche Wendung: „Das Wort Gottes geschah zu . . .“

Das Problem der „natürlichen Theologie“*)

In der *katholischen* Tradition bedeutet „natürliche Theologie“ die Lehre von Gott, soweit sie dem Menschen ohne die Offenbarung möglich ist. Gott gilt als dem Menschen auch *lumine naturalis rationis* erkennbar, nämlich Gottes Dasein „als des Urhebers und Rächers des natürlichen Sittengesetzes“¹⁾. Aus der Schöpfung wird der Beweis geführt²⁾, und er bildet den Unterbau der Dogmatik, sofern die Sätze der natürlichen Gotteserkenntnis, die in rationaler Argumentation gewonnen sind, als *praeambula fidei* fungieren.

Für die *protestantische* Theologie ist eine solche natürliche Theologie unmöglich. Nicht etwa nur und primär, weil philosophische Kritik die Unmöglichkeit der Gottesbeweise aufzeigt, sondern vor allem deshalb, weil diese Theologie ignoriert, daß die einzig mögliche Zugangsart zu Gott der Glaube ist. Jene Theologie muß die Offenbarung primär als Mitteilung von Lehren verstehen, die nicht der Art, sondern nur dem Grade nach der natürlichen Vernunft-erkenntnis überlegen sind; für sie gilt Gott als ein Seiendes nach Art der Welt, das wie die Phänomene der Welt Objekt der Erkenntnis werden kann. So wird denn — der stoischen Tradition getreu — Gottes Dasein aus der Welt bewiesen, d. h. aber, Gott ist wie für die Stoa im Grunde ein Seiendes nach Art der Welt. Der Glaube aber redet von Gott als dem Jenseits der Welt und weiß, daß Gott nur durch seine Offenbarung sichtbar wird, und daß angesichts dieser Offenbarung Alles, was vorher Gott hieß, nicht Gott ist.

Aber auch die Wiederholung der natürlichen Theologie in der *modernen theologischen Arbeit*, die zwar auf einen Gottesbeweis ver-

*) Unveröffentlicht.

1) *Joseph Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik I⁴, S. 11.

2) Dazu kommen dann noch die Beweise aus der „Übernatur“: die Erfüllung der Weissagungen, die Wunder beider Testamente, Christus und sein Werk; a. a. O. S. 18.

zichtet, die in Gott nicht ein Objekt der Erkenntnis sieht, die aber einen sogenannten religionsphilosophischen Unterbau für die Dogmatik liefern will, ist im Protestantismus unmöglich. Denn ein solches Unternehmen läuft darauf hinaus, die Religion mit ihrem Gottesglauben als ein allgemein-menschliches, zum vollen Menschentum gehöriges Phänomen aufzuweisen, sei es durch eine religionsgeschichtliche oder religionspsychologische Orientierung, sei es durch den Versuch, ein religiöses Apriori aufzuweisen. Dieses Unternehmen läuft also darauf hinaus, aus dem Glauben, der als Religion verstanden wird, eine menschliche Haltung zu machen, sein „Woran“ zu eliminieren und damit Gott als ein Jenseits und Gegenüber des Menschen zu eliminieren. Offenbarung und Glaube, die das Herüber und Hinüber zwischen Gott und Mensch bezeichnen, werden zu Vorgängen des Geistes oder gar des Bewußtseins. Die Dogmatik, für die diese Betrachtung den Unterbau liefern sollte, wird durch sie in Wahrheit aufgelöst.

Muß die protestantische Theologie gegenüber jedem offenen oder verschleierten „est Deus in nobis“ daran festhalten, daß Gott nur für den Glauben sichtbar ist, und daß Glaube die gehorsame Beugung unter Gottes Offenbarung im Worte der Verkündigung ist, so ist gleichwohl das Problem der natürlichen Theologie für sie nicht erledigt. Es erwächst aus drei Tatsachen:

1. Aus der *Tatsache des Verstehens*, nämlich daraus, daß das christliche Kerygma vom Menschen, dem es begegnet, verstanden werden kann, und daraus, daß offenbar Aussagen des Glaubens auch vom Unglauben als sinnvoll verstanden werden können.

2. Aus dem *Phänomen der Religion*, nämlich aus der Tatsache, daß auch außerhalb des Christentums und des Glaubens von Gott und zu Gott geredet wird.

3. Aus dem *Phänomen der Philosophie*, sofern diese beansprucht, das Dasein des Menschen verstehen zu können, so daß in gewisser Weise der Glaube als Bewegung des Daseins auch für sie sichtbar werden muß.

I.

Die Tatsache, daß *die christliche Verkündigung*, wenn sie einen Menschen trifft, von ihm *verstanden werden kann*, zeigt, daß er ein *Vorverständnis* von ihr hat. Denn etwas verstehen, heißt, es in seinem Bezüge auf sich, den Verstehenden, verstehen, sich mit oder

in ihm verstehen. Verstehen setzt den Lebenszusammenhang voraus, in dem der Verstehende und das Verstandene von vornherein zusammengehören. Ein Fremdes, Neues, begegnet mir in meinem Lebenszusammenhang, wird als ein Fremdes von diesem aus befragt und wird verstanden, indem es in diesen Lebenszusammenhang gestellt wird. Dabei ist es freilich möglich, daß durch dieses Fremde und Neue mir das alte Verständnis des Lebenszusammenhangs — etwa durch ein beglückendes oder erschütterndes Schicksal — fraglich gemacht, zerbrochen und erneuert wird. Auch dann aber wird das Neue vom Alten her verstanden, gerade wenn es seine Negation ist.

Kann man nun etwa sagen: durch die Offenbarung wird nicht nur das alte Verständnis des Lebenszusammenhangs zerbrochen und durch ein, ihm als Negation korrespondierendes, Neues ersetzt, sondern der Lebenszusammenhang selbst wird in einer Weise zerbrochen, daß in dem Alten überhaupt kein Vorverständnis für das Neue enthalten sein kann? So wäre es, wenn der Lebenszusammenhang ein Naturzusammenhang und demzufolge die Offenbarung ein Naturereignis wäre. Aber man kann den Lebenszusammenhang, in dem der Mensch lebt, nicht als ein Objektives nach Art der Natur dem Verstehen des Lebenszusammenhangs gegenüberstellen. Vielmehr wird durch das Verstehen der Lebenszusammenhang selbst erst voll konstituiert. Ist der Glaube ein Ereignis im geschichtlichen Leben, so steht er eben in dem durch Verstehen charakterisierten Lebenszusammenhang; und ist im Glauben ein alles frühere Verstehen verwerfendes und es ersetzendes Verstehen gegeben, so enthält eben jenes frühere Verstehen ein Vorverständnis. Es müßte denn sein, daß durch Offenbarung und Glaube der alte Mensch völlig vernichtet würde und ein neuer ohne Kontinuität an seine Stelle träte. Das wäre z. B. die Anschauung der hellenistischen Offenbarungsreligion der Hermetik. Aber gerade dieses bestreitet der Glaube, wenn er das Offenbarungsgeschehen als Vergebung der Sünde bezeichnet, denn in der Annahme der Vergebung übernimmt der Mensch seine Vergangenheit; die Vergebung setzt gerade die Kontinuität des Gläubigen als des neuen mit dem alten Menschen voraus. Er, der Mensch, ist es, der glaubt: simul peccator, simul iustus; der Sünder ist der Gerechtfertigte.

Auch der dogmatische Satz, daß der Glaube durch den Heiligen Geist gewirkt sei, der eben den Menschen neu mache, sagt nichts

dagegen. Denn neu ist der Mensch ja eben, sofern er glaubt, nicht als hätte er vorfindliche neue Qualitäten. Wenn das Wirken des Heiligen Geistes nicht als magischer Vorgang verstanden werden darf, so besagt es nicht, daß der Vorgang des Glaubens sich ohne Verstehen vollzöge. Vielmehr versteht der Mensch, wenn von Sünde und Gnade zu ihm geredet wird, wenn er zur Buße und zur Liebe gerufen wird. Bestreitet man das, so redet man eben nicht mehr vom Menschen, der Buße tut, der glaubt und liebt, sondern man redet von einem mysteriösen Etwas in ihm oder statt seiner.

Das alles bedeutet nicht, daß der Mensch ein für das Göttliche offenes „Organ“ in sich trägt, daß ein „besseres Selbst“ als Anknüpfungspunkt für die Offenbarung in ihm lebendig ist und dgl. Gerade das bestreitet der Glaube; er weiß, daß der Mensch ohne Offenbarung ganz Sünder ist. Aber sowenig der Unglaube ein gelegentlich am Menschen vorkommendes Phänomen, die Äußerung eines besonderen Organs oder Vermögens (etwa des religiösen) ist, sowenig ist das der Glaube. Wie der Unglaube das ganze Dasein durchherrscht, als die charakteristische Weise des natürlichen Menschen zu existieren, so ist auch der Glaube eine Weise der Existenz. Und deshalb versteht auch der Glaube die Offenbarung nicht als *etwas* Neues, sondern versteht sie nur, indem er *sich* in ihr neu versteht.

Das glaubende Existieren vollzieht sich in einem neuen Verstehen der Existenz, — und ebenso bestand ja der Unglaube nicht in der Abweisung irgendwelcher einzelner Glaubensobjekte, sondern in einem, in der Existenz sich vollziehenden, Verstehen ihrer selbst. Die Existenz ist ja nichts, was der Mensch hat und gelegentlich betrachten kann, sondern ist er selbst. So sinnlos es deshalb ist, von einem Organ für das Göttliche im Menschen, von einem Anknüpfungspunkt für die Offenbarung zu reden, so töricht ist es andererseits, das in der alten Existenz und ihrem Selbstverständnis gegebene Vorverständnis des Glaubens zu bestreiten; denn dieser selbst ist eine Weise des Existierens und des damit gegebenen Selbstverständnisses. Eben indem der Glaube dieses ist, und als dieses das alte Selbstverständnis in Frage stellt, ist er Verstehen und versteht er die Offenbarung. Gerade darin, daß der Mensch Sünder ist, liegt für ihn die Möglichkeit, zu Gott zu kommen. *Die Offenbarung kann nur in Frage stellen, was schon in Frage steht.* Sie aktualisiert die Fragwürdigkeit, in der die menschliche Existenz mit ihrem natür-

lichen Selbstverständnis immer schon steht, eine Fragwürdigkeit, die nicht eine dogmatische Etikettierung dieser Existenz bedeutet, sondern als die Unheimlichkeit des Existierens in ihr lebendig ist. Die von einer „natürlichen Theologie“ zu leistende Arbeit wäre eben die, aufzudecken, inwiefern die ungläubige Existenz und ihr Selbstverständnis von ihrer Fragwürdigkeit beherrscht und bewegt wird, die als solche erst dem gläubigen Daseinsverständnis sichtbar geworden ist. Als ein solches Phänomen wird sie z. B. das Gewissen interpretieren, und das entspricht der Tatsache, daß sich das christliche Kerygma an das Gewissen wendet (2. Kor. 4, 2). Eben deshalb kann das Kerygma Ruf zur Entscheidung und der Glaube Entscheidung sein.

Wie der Glaube ein Verstehen hat, so auch der Unglaube aus dem gleichen Grunde. Und zwar hat er es nicht nur, sofern der Mensch schon vor dem Glauben ein Vorverständnis für die Offenbarung hat. Auch vom Unglauben, wie er sich angesichts der Verkündigung neu konstituiert, gilt das Gleiche. Deshalb sind zwei Formen des nicht-glaubenden Hörens der Verkündigung möglich: Scheinglaube und ausdrücklicher Unglaube. Deshalb ist auch keine Exegese oder Theologie, die die Aussagen der Verkündigung und des Glaubens interpretiert oder entfaltet, gesichert, als sei sie im Besitz des Glaubens. Indem sie sich eingesteht, daß sie auch ungläubig sein könne, gesteht sie ein, daß ein ungläubiger Nachvollzug gläubigen Verstehens möglich ist. Das ist deshalb der Fall, weil Glaube als eine Möglichkeit zu existieren auch vom Unglauben, als einer Weise verstehenden Existierens, verstanden werden kann. Ja, wenn Unglaube im ausdrücklichen Sinn nach Johannes die Abweisung der christlichen Verkündigung ist, jeweils wenn sie begegnet, so ist deutlich, daß solcher Unglaube ein Vorverständnis hat. Er weist nur ab, was er versteht, und er versteht vom Glauben so viel, daß dieser eine Weise zu existieren ist, in der seine bisherige Weise zu existieren verneint ist. Er versteht den Ruf zum Glauben als den Ruf zur Preisgabe seines bisherigen Selbstverständnisses. Im Unterschied von diesem Unglauben, der in der ausdrücklichen Abweisung der Verkündigung besteht, kann die Existenz, die noch nicht von der Verkündigung getroffen ist, ja die Existenz überhaupt, sofern sie abgesehen von der Tatsache der Verkündigung ins Auge gefaßt wird, als vorgläubig bezeichnet werden (vgl. Joh. 9, 41).

II.

Was bedeutet es, *wenn andere Religionen oder wenn überhaupt Menschen außerhalb des Glaubens von Gott oder zu Gott reden*?

Der Glaube sagt, daß sie nicht wirklich von und zu Gott reden, weil sie nicht vom und zum wirklichen Gott reden. Alle Religion außerhalb des Glaubens steckt im Unglauben, im Götzendienst. Der Glaube weist den Gedanken ab, daß sich überall in den Religionen und in den Frommen Gott offenbare. Er muß dann doch wohl eine Antwort darauf geben können, von was und zu was in solchen Religionen und von solchen Menschen geredet wird.

Wie war und ist *die Praxis der Mission*? Mußte oder müssen die Missionare, wenn sie die Offenbarung Gottes verkünden, ein neues *Wort für „Gott“* erfinden? Oder gestehen sie nicht ein, wenn sie ein schon in der betreffenden Sprache vorliegendes Wort benutzen, daß überall ein Wissen von Gott vorhanden ist, und daß solches Wissen gerade auch in den Vorstellungen von dem Gott steckt, den die Missionare als Götzen, als Gegengott bezeichnen?

Von was ist die Rede, wenn außerhalb des Glaubens von Gott geredet wird? Muß der Glaube sagen: was man dort meint, sind Dämonen, ist *der Teufel*? Man ist dort nicht sehend, sondern geblendert, verführt? Aber wenn das z. B. Paulus 2. Kor. 4, 4 tut, und wenn das richtig ist, so redet man doch dort jedenfalls auch von einer jenseitigen Macht, die der Macht Gottes, wenn auch konträr, so doch analog ist. Wer vom Teufel redet, kann auch von Gott reden! Das bezeugt z. B. die seltsame Tatsache, daß für das Wort „Gott“ in der Bibelübersetzung eines afrikanischen Stammes dasjenige Wort gewählt wurde, mit dem die ersten Missionare das Wort „Teufel“ übersetzt hatten¹⁾. Freilich: jene Religionen wollen nicht vom Teufel reden, sondern eben von Gott. Wenn das, wovon sie wirklich reden, der Teufel ist, so meinen sie ihn doch nicht als Teufel, sondern eben als Gott. Aber was heißt das? Was meinen sie?

Genügt etwa die Antwort, *sie reden nicht von Gott, sondern von der Welt*? Sei es, daß in primitiven Religionen die Weltbestandteile oder Weltphänomene und Weltelemente (Gal. 4, 8 f.) als Götter gelten, sei es, daß — wie in der Stoa und der stoischen Tradition — die Welt in ihrer Einheit und Gesetzlichkeit als Gott gelte, oder sei

1) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, S. 92.

es, daß in moderner Erlebnisreligion in Bewußtseinsvorgängen und Seelenzuständen etwas Göttliches gesehen wird: hier wird von der Welt geredet. Gewiß! Aber warum wird denn überall eben doch von *Gott* geredet statt von der *Welt*? Warum wird auch da, wo sich die Religion als Bewußtseinsphänomen versteht, zu *Gott* geredet? Mag also immer, was hier *Gott* heißt, vom Glauben demaskiert und als *Welt* erkannt werden, — gemeint ist immer und überall etwas Anderes als *Welt*. Was ist gemeint?

Oder genügt die Antwort: *man redet dort von Illusionen*? von einem Nichts? Ja, mag all solches Reden von christlicher oder Feuerbachscher Kritik als Illusion entlarvt werden, was aber meint die Rede, die Illusion? Was ist es, das hier als Nichts enthüllt wird? Was ist gemeint?

Nun, Verschiedenes ist möglich! Sieht man auf das Vorstellungsmäßige in all solchem Reden, so könnte man sagen, überall ist „*Gott*“ die Bezeichnung eines bzw. des „*Höchsten Wesens*“. Und zwar kann sich in diesem Reden vom höchsten Wesen Verschiedenes verbergen.

Das höchste Wesen kann in Anspruch genommen werden vom Egoismus des Menschen, von seiner Angst und seinen Wünschen, seinem Selbsterhaltungs- und Glückstrieb. Gemeint ist dann, wenn von *Gott* die Rede ist, nichts anderes als das, was der Mensch begehrt, zugleich mit dem Wissen darum, daß er selbst der Erfüllung seines Begehrens nicht mächtig ist. *Der Mensch redet von Gott, weil er von seinem Wünschen und Fürchten umgetrieben wird, weil er sich dem Unheimlichen, dem Rätsel ausgeliefert weiß* und seine Wunsch- und Angstträume hypostasiert zu einem Wesen, das seinem Leben Erfüllung und Vernichtung bringen kann. Dieses höchste Wesen ist allerdings nicht der *Gott*, von dem der Glaube redet. Aber könnte man vielleicht sagen, daß sich in dieser Vorstellung ein Wissen meldet, in dem der *Gott* des christlichen Glaubens intendiert ist? Ja und nein. Nein, insofern gerade die Intentio des natürlichen Menschen im Glauben gebrochen wird. Aber gerade, wenn im Glauben das, was einst erstrebt wurde, jetzt gefürchtet, und das, was einst geflohen wurde, jetzt gesucht wird, dann gilt auch: ja! Des Menschen Reden von *Gott* offenbarte doch ein bestimmtes Verstehen seiner selbst, und zwar ein Verstehen seiner selbst, als eines dem Rätsel, dem Übermächtigen, Ausgelieferten. In eins mit einem Verstehen seiner selbst als eines auf sich Bedachten, sich Sichernden, der jene Macht zugleich anerkennt und sich zu eigen machen will.

Gerade für diesen Menschen ist Gottes Offenbarung da; gerade er kann sie verstehen. Wurde er von Wunsch und Angst umgetrieben, so wurde er von Gott umgetrieben. Er meinte Gott in eins mit sich selber.

Ist das „höchste Wesen“ in Anspruch genommen vom Verstande, der *Ursprung und Einheit der Welt* begreifen will, so ist Gott freilich nichts anderes als die *prima causa*, als die Idee der Einheit, der Gesetzlichkeit, der Unbedingtheit, des Ursprungs. Nichts Anderes ist erfragt, wenn nach Gott gefragt wird. Indessen, wie ist das Fragen selbst motiviert? Ist es eine rein intellektuelle Angelegenheit, wenn man nach Grund und Einheit der Welt fragt? Oder zeigt sich nicht auch hier, wenn in der Offenbarung die menschliche Antwort, ja die menschliche Frage zerbrochen wird, indem sich der Glaube dem Schöpfer der Welt beugen soll, daß die Frage eigentlich auch nach Gott fragte? Verraten nicht auch hier Frage und Antwort, daß ein Selbstverständnis zugrunde liegt, welches durch das Wort der Verkündigung zur Entscheidung über sich selbst gerufen wird? Entspringt nicht die Frage dem Wissen um das Rätsel des Augenblicks? und will sich nicht die Antwort des Augenblicks bemächtigen? so daß in Frage und Antwort in Einem das Wissen um das Gefordertsein und das Wollen der Freiheit läge? Und ist nicht der Glaube an den Schöpfer der Gehorsam unter den Augenblick? Treibt also dort nicht zum Fragen ein verdecktes Wissen um den Anspruch des Augenblicks, und ist nicht die Flucht vor Gott in die Kosmologie, in die Weltanschauung, die sich selbst verborgene Anerkennung des Schöpfers?

Oder das „höchste Wesen“ wird in Anspruch genommen als *der Garant des Sittengesetzes*, als der Ursprung des Wissens um Gut und Böse, als die Stimme des Gewissens. Es ist hier in der Tat nicht mehr gemeint als die Idee des Sittengesetzes, die Idee des Guten, als das Gewissen, das als solches nicht die Stimme Gottes ist, sondern der aus dem Dasein selbst erwachsende Ruf zu sich selbst. Aber gilt von denen, die so reden, nicht, was Paulus von den Juden sagt, daß sie Eifer um Gott haben, freilich nicht in rechter Erkenntnis (Röm. 10, 2)? Und interpretiert er nicht die jüdische Gesetzlichkeit als den Weg zur Gnade: „Das Gesetz aber ist daneben hineingekommen, damit die Übertretung reichlich werde; wo aber die Sünde reichlich ward, da ward die Gnade überreich“ (Röm. 5, 20). „Was soll nun das Gesetz? Um der Übertretungen willen ward es hinzugefügt, bis

der Same käme, für den die Verheißung gilt“ (Gal. 3, 19). „Aber die Schrift hat alles unter die Sünde eingeschlossen, damit die Verheißung auf Grund des Glaubens an Jesus Christus denen, die glauben, geschenkt werde“ (Gal. 3, 22). — Ist nicht im Wissen um Gut und Böse, um das Sollen, unter das der Mensch sich stellt, das Wissen um die Forderung Gottes im Augenblick verborgen? Ist nicht die Interpretation dieser Forderung als eines Sollens, das der Mensch in Freiheit über sich selbst spricht, gerade die Ablehnung der Gebundenheit, um die der Mensch, wenn er sie ablehnt, dunkel weiß? Und wenn das Gewissen faktisch im geschichtlichen Miteinander der Menschen erwacht, ist nicht das Phänomen des Gewissens das Anzeichen dafür, daß der Mensch darum weiß, daß die Forderung Gottes im Augenblick im begehrenden Du laut wird?

Oder wenn die Vorstellung vom „höchsten Wesen“ möglichst vom Gottesgedanken als dessen rationalistische Verhüllung abgestreift wird, wenn *Gott als das Irrationale, als das Numinose* und dgl. bezeichnet wird, so entgegnet der Glaube freilich, daß damit nur das Rätsel des menschlichen Daseins als solches bezeichnet sei, und daß Gott dem Glauben gerade verständlich werde als offenbar in der Liebe. Aber bedeutet Gottes Offenbarung seine Offenbarkeit? Ist er durch die Offenbarung verfügbar geworden für Beobachtung oder Verstand? Liegt nicht im Reden vom Irrationalen und Numinosen der richtige Protest gegen theologischen Rationalismus und Moralismus? Und wenn auch hier wieder das menschliche Reden umgebrochen wird zur Anerkennung des offenbaren Gottes, wird nicht die Tendenz jenes Redens gerade darin anerkannt, daß es unwissend wußte: der Weg zu Gott ist nicht von Menschen aus zu finden, der Mensch steht im Rätsel und im Unheimlichen? Ist nicht die Offenbarung Gottes die Rettung des Menschen aus diesem Dunkel, das in jenem Reden bewußt zu werden beginnt? Und ist nicht das Wissen hier wie überall dadurch verkehrt, daß der Mensch seine Abhängigkeit in Freiheit umlügt; hier indem er raffiniert des Rätsels dadurch Herr wird, daß er es für Gott erklärt? ¹⁾

Wird nun etwa durch all diese Erwägungen doch wieder eine natürliche Theologie im alten Sinne konstituiert? Wird ein religionsphilosophischer Unterbau zur Dogmatik konstruiert? Nein!

1. Es handelt sich ja *schlechterdings nicht um einen Gottesbeweis*,

1) Vgl. Fr. Gogarten, *Zeitwende* VII, (1931) S. 31 f.

etwa *ex consensu gentium*. Ist es richtig, daß in allen Religionen Gott intendiert ist, und daß deshalb, wenn die Verkündigung von Gott redet, sie eben das Wort dafür jeweils der Sprache der Religionen entnimmt, so ist damit ja in keiner Weise gesagt, daß dieser intendierte Gott wirklich ist. Es wird nicht aus der Intention auf die Wirklichkeit geschlossen; vielmehr ist dem Glauben an den Gott der Offenbarung die Intention erst sichtbar geworden. Weder soll also für die Heiden durch den Hinweis auf ihre Gottes-Intention die Wahrheit der christlichen Verkündigung begründet werden — sie kann dadurch nur, wie es in der Gesetzeslehre des Paulus geschieht, verständlich gemacht werden —, noch soll für die christliche Apologetik die Wahrheit des christlichen Glaubens durch den Hinweis auf den religionsgeschichtlichen Tatbestand gesichert werden. Ist im außergläubigen Reden von Gott der Gott des christlichen Glaubens intendiert, so kann ja gleichwohl dieser Gott eine Illusion sein. Seine Anerkennung ist immer nur die des Glaubens als der sich entscheidenden Anerkennung seines Wortes, das ihn verkündigt.

2. Es ist keineswegs gemeint, daß der christliche Glaube in der reineren Entfaltung der in allen Religionen sich findenden Gotteserkenntnis bestehe. Das würde nur heißen, daß das Christentum die Gottesidee in reinsten Ausprägung enthalte, daß der christliche Gottesgedanke die reifste und höchste Stufe menschlichen Gottesbewußtseins wäre, sodaß das Christentum als Religion in eine religions- oder ideengeschichtliche Entwicklung hineingestellt würde und dadurch seine Rechtfertigung erhalte, ganz abgesehen davon, wie eine solche Behauptung grundsätzlich gerechtfertigt werden könnte, selbst wenn sich diese Konstruktion am historischen Material durchführen ließe.

Die Erfassung des Gottesgedankens ist nicht der Besitz Gottes denn Gott wird nur durch seine Offenbarung dem ihr antwortender Glauben zugänglich. Oder anders ausgedrückt: das ungläubig sich verstehende Existieren kann nicht von sich aus in das gläubig übergehen oder umschlagen. Es bleibt also dabei, daß alles menschliche Reden von Gott außerhalb des Glaubens nicht von Gott redet sondern vom Teufel. Aber es bleibt auch dabei, daß es von Gott reden möchte, auch und gerade dann, wenn es sich sträubt, vor Gott zu reden. Gott ist außerhalb des Christentums nicht in dem Sinne unerkennbar (*ἀγνωστος*), daß der Mensch nicht den Gottes

gedanken fassen könnte. Auch der natürliche Mensch kann von Gott reden, weil er in seiner Existenz um Gott weiß.

Wie kann er um ihn wissen, wenn Gott das Jenseits der Welt ist? Aus der Welt kann sich das Wissen um ihn doch nicht erheben! Nun, auch der Unglaube erhebt sich nicht aus der Welt, sondern er konstituiert diese Welt erst als die Welt des sich ungläubig verstehenden Daseins. Und der Unglaube ist nur ein sich selbst vernichtender Glaube, er ist das „Niederhalten der Wahrheit Gottes durch die Bosheit“ (Röm. 1, 18). Unglaube ist Ungehorsam. Ist der Glaube das Hören der Forderung Gottes in dem, durch das in ihn gesprochene richtende und vergebende Wort Gottes und durch den begegnenden Nächsten, konstituierten Augenblick, so ist der Unglaube der Ungehorsam gegen die Forderung des Augenblicks. Auch der Unglaube als das Sichverstehen des geschichtlich existierenden Daseins kennt den Augenblick. Sein Ungehorsam besteht entweder darin, daß er ihn verleugnet, oder darin, daß er ihn sich zu eigen macht. Er verleugnet ihn, indem sich der Mensch je im Jetzt an sich festhält in naivem Egoismus oder in weltanschaulicher Selbstrechtfertigung. Er macht ihn sich zu eigen, wenn er ihn in der todbereiten Übernahme des Da versteht als den Ur-Augenblick, in dem das Dasein verstehend sich selbst konstituiert. Indem er also die Urbewegung des seine Freiheit gründenden Daseins wiederholend sie als die einzige Bewegung des Daseins versteht, in der es seine Eigentlichkeit gewinnt.

Der Mensch vernichtet weder durch Verleugnung noch durch Aneignung den Augenblick, d. h. er kann die Geschichtlichkeit seines Seins nicht zunichte machen. Er weiß gerade in der philosophischen Existenz um seine Geschichtlichkeit und weiß insofern um Gott. So ist es verständlich, daß er auch nach Gott fragt, und daß er doch den Gottesgedanken der eigenen selbstgegründeten Freiheit dienstbar macht. Sowenig das ungläubige Dasein von sich aus in das gläubige umschlagen kann, so sehr hat es als geschichtliches die Möglichkeit, das Wort der Verkündigung zu verstehen, welches den Augenblick neu qualifiziert. Die *Frage* ist nicht die *Antwort*, wenn gleich das ungläubige Dasein stets der Versuchung unterliegt, sie als die Antwort zu interpretieren. Erst der Glaube vermag zu sagen: die Frage ist die Antwort, und indem er das sagt, treibt er „natürliche Theologie“.

III.

Die philosophische Ontologie als existentielle Analytik läßt das Problem der natürlichen Theologie akut werden, indem sie über das Dasein, seine Geschichtlichkeit, den Augenblick, das Verstehen analoge Aussagen macht wie die Theologie, die den Glauben mit solchen Begriffen charakterisiert. Steht es nicht sogar so, daß die Theologie die philosophische Daseinsanalyse übernimmt? daß sie sie „einbaut“ und mit spezifisch theologischen Aussagen „krönt“, sodaß die Philosophie dann doch in dem alten Sinne eines Unterbaus als natürliche Theologie fungieren würde?

Offenbar geraten Philosophie und Theologie in Konkurrenz, sofern sie sich beide wissenschaftlich mit dem Dasein beschäftigen. Denn was auch sonst über den Inhalt der Dogmatik zu sagen sein mag, auf jeden Fall gehört doch zu ihrem Thema die gläubige Existenz. Da es die gläubige *Existenz* ist, d. h. der *Mensch*, der glaubt, so entsteht die Konkurrenz mit der Philosophie, in deren Kreis — welche Aufgaben er auch sonst umfassen möge — auf alle Fälle die Analyse der menschlichen Existenz gehört, wie auch immer diese Aufgabe hier motiviert sein mag.

An zwei Beispielen sei die Sachlage illustriert. *Ed. Thurneysen* behauptet in einem Aufsatz über die Zukunft Christi¹⁾, daß durch Jesus Christus der menschliche Begriff der Zukunft entscheidend verändert werde und zwar so, daß durch ihn das Kontinuum der Zeit zerbrochen werde, sodaß die Zukunft Christi statt eines noch unbekanntem kommenden Zeitabschnittes, der einmal Gegenwart und dann Vergangenheit sein wird, die Zukunft sei, die immer eine absolute Grenze setzt und immer „aller jemals denkbaren und möglichen Gegenwart gegenüberliegt“. Es ist deutlich, daß hier unter der Zukunft Christi nichts anderes gemeint ist — mindestens gemeint zu sein braucht — als Zukünftigkeit überhaupt, die immer aller jemals denkbaren und möglichen Gegenwart gegenüberliegt. Daß also hier — freilich minder klar — ein Verständnis der menschlichen Zeitlichkeit gegenüber der Naturzeit zur Geltung gebracht werden soll, wie etwa bei Heidegger. Es ist zwar richtig, daß die theologische Explikation des christlichen Seins des Begriffes der geschichtlichen Zeit oder der Zeitlichkeit bedarf; aber es ist ebenso

1) Zwischen den Zeiten 9 (1931), S. 187–211: Christus und seine Zukunft.

klar, daß dieser Begriff schon in der philosophischen Daseinsanalyse gewonnen wird. Der Protest dagegen, das Verständnis der menschlichen Zeitlichkeit von der Naturzeit aus zu verstehen, wird nicht erst und allein von der Theologie erhoben. Wenn ferner nach Thurneysen Jesus Christus, obwohl eine Erscheinung der Vergangenheit, Zukunft ist, als ein auf uns Zukommendes, uns Bereitetes und Ereilendes, so ist damit noch nichts Weiteres gesagt, als daß die in der Entscheidung jeweils zu ergreifende Möglichkeit des Augenblicks mitkonstituiert wird, durch die Vergangenheit. Solange hier nicht Klarheit geschaffen wird über das Verhältnis der philosophischen und theologischen Aussagen, die die Zukunft bzw. die Geschichtlichkeit des Menschen betreffen, kann auch über die Zukunft Christi nichts Deutliches ausgesagt werden. Daß die Theologie Aussagen macht, die die Philosophie auch macht, bzw. daß die Philosophie schon gesagt hat, was die Theologie auch zu sagen hat, geht aus Thurneysens Ausführungen ganz deutlich hervor: beide interpretieren eben die menschliche Existenz.

Paul Althaus hat im Lutherjahrbuch 1931 über Gottes Gottheit als den Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers gehandelt, um nachzuweisen, daß die Rechtfertigungslehre theozentrisch gedacht sei. Althaus will zeigen, daß für Luther die Verwerfung der Gesetzesgerechtigkeit und die Statuierung der Gnadenordnung ihren eigentlichen Grund nicht in der faktischen Lage des Menschen als eines Sünders habe, sondern daß sie darüber hinaus im Willen Gottes bzw. in der Gottheit Gottes begründet sei, d. h. weil Gott Gott und der Mensch Mensch ist, will und kann Gott nicht anders mit dem Menschen handeln als durch Gnade. Die Rechtfertigungslehre bedeutet insofern eine „einfache Anwendung des Satzes von der Alleinwirksamkeit Gottes“. „Luthers Rechtfertigungslehre ist zutiefst in seinem Gedanken von Gottes Gottheit begründet“, dieser Gedanke besagt, daß der Weg des Moralismus als angeblicher Weg zur Rechtfertigung nicht nur und erst in ethischer, sondern auch und schon in religiöser Hinsicht eine Fiktion ist, daß der Weg der Rechtfertigung nur durch Gottes Gnade erschlossen werden kann. Nun ist aber klar, daß dieser Gottesgedanke als *Gedanke* nicht an die Offenbarung gebunden ist, sondern daß er als solcher menschlichem Denken ohne weiteres möglich ist. Bei Luther kommt das darin zum Ausdruck, daß er von Gottes natura redet: „Gottes natura est, quae omni dat et iuvat“ (W. A. 17 I 233, 4), oder von Gottes officium

(Althaus S. 21 A. 29). Vor allem aber darin, daß er „den theozentrischen Charakter seiner Lehre als Beweis ihrer Wahrheit geltend macht“: „Meine Lehre läßt Gott einen Gott sein, darum kann sie nicht lügen, als welche Gott die Ehre gibt“ (Althaus S. 23). Ebenso wird speziell die *theologia crucis* mit diesem Gedanken begründet (Althaus S. 25 f.: „Denn weil er Gott ist, ist dieses sein eigentliches Amt, aus dem Nichts Alles zu machen“¹⁾). Die Rechtfertigungslehre ist in ihrem „theozentrischen“ Gehalt also nichts spezifisch Christliches, sondern versteht sich von selbst für ein Denken, in dem die Gedanken Gott und Mensch konsequent gedacht sind. Was ist das spezifisch Christliche daran? Es besteht in einem Doppelten:

1. Die Rechtfertigung ist *Vergebung der Sünde*. Offenbar redet das rein menschliche oder philosophische Denken nicht von der Sünde, sondern einfach von der Menschlichkeit und ihrer Endlichkeit. Aber wenn sich für die Theologie *formal* nichts ändert dadurch, daß sie statt Menschlichkeit „Sünde“ sagt, so muß doch wohl der Begriff der Sünde nur eine bestimmte theologische Interpretation der Menschlichkeit sein, in der ein Phänomen radikal deutlich gemacht wird, das als solches der Philosophie auch nicht verborgen ist. Ja, es läßt sich wie in bezug auf den Begriff „Gott“ (s. o. S. 299) auch hier sagen: das menschliche Reden redet doch auch von Sünde, und wenn die Theologie von Sünde redet, so nimmt sie ein traditionelles Wort auf. Redet sie in einem radikaleren Sinn von Sünde, in welchem sich Sünde nicht auf Menschlichkeit und Kreatürlichkeit reduziert, so muß offenbar dieser Sinn in seinem Unterschiede von dem traditionellen deutlich bestimmt werden.

2. Die Theologie lehrt nicht nur den *Begriff* der Rechtfertigung, sondern sie lehrt ihr *Ereignis*, indem sie von Jesus Christus redet, d. h. das spezifisch theologische Reden von Rechtfertigung ist gerade „christozentrisch“. — Wiederum aber: wenn die Theologie den Charakter des Ereignisses der Rechtfertigung bestimmen will — ist sie ein juristischer Akt, ein kosmisches Ereignis, ein magisch-sakramentaler Vorgang, ein symbolischer Akt, ein echt geschichtliches

1) Die Sachlage wird z. B. auch dadurch illustriert, daß Heinr. Frick den „katholisch-protestantischen Zwiespalt als religionsgeschichtliches Urphänomen“ darstellen konnte (Kairos 1926, S. 345–384); vgl. besonders die Ausführungen über die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade in der indischen Bhakti-Frömmigkeit (S. 346 ff.) und im japanischen Amida-Buddhismus (S. 352 ff.).

Ereignis? —, so kann sie gar nicht anders, als in Kategorien reden, die von der Philosophie erarbeitet oder ausgearbeitet werden.

Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob solche Begriffe und Gedanken historisch zuerst im Christentum und seiner Theologie auftauchen. Denn ist es überhaupt richtig, daß die Theologie auch philosophisch redet, so enthält die Tatsache solcher etwaigen historischen Priorität nichts weiter als eben das Problem. Und entscheidend ist, daß die theologischen Sätze offenbar von einer ungläubigen Philosophie verstanden werden können. So kann Feuerbach z. B. das Christentum echter verstehen als eine gewisse christliche Theologie ¹⁾, so können Kierkegaards auf dem Grunde des Glaubens vollzogene Daseinsanalysen von Jaspers und von Heidegger verstanden und philosophisch fruchtbar gemacht werden.

Offenbar kommen *Philosophie und Theologie* in gewissen Aussagen zusammen; in der Philosophie scheinen gewisse Aussagen der Theologie präformiert zu sein. Wie ist das Verhältnis zu beurteilen?

Müßte man etwa sagen: ihr Gegenstand ist ein verschiedener: die Philosophie hat *das ungläubige*, die Theologie *das gläubige Dasein* zum Thema, sodaß die Aussagen der Philosophie zwar richtig sind, aber auf einen andern Gegenstand gehen? Mag die Frage dahingestellt sein, wie sich die Philosophie zu dieser Behauptung verhalten würde; sie beansprucht doch jedenfalls, das Dasein als solches zu verstehen, und müßte also auch beanspruchen, die Möglichkeit für die Bewegung des Glaubens, wofern diese überhaupt eine Bewegung des Daseins ist, aufweisen zu können.

Die faktische Situation zeigt, daß das gläubige und ungläubige Dasein nicht einfach wie zwei Dinge, die nichts miteinander zu tun haben, nebeneinander stehen. Denn indem die Theologie z. B. von der Geschichtlichkeit des Daseins, vom Verstehen und dem Entscheidungscharakter des Daseins redet, sind offenbar die gleichen Phänomene gemeint, wie wenn die Philosophie davon redet. Sie gesteht doch damit ein, daß man vom Dasein schlechthin reden kann, und daß also die Daseinsstrukturen, die die Philosophie aufweist, auch für das gläubige Dasein gelten.

Aber das zeigt doch nicht nur die faktische Situation, die ja durch eine Verirrung der Theologie verursacht sein könnte, sondern auch

1) Vgl. Karl Barth, *Zwischen den Zeiten*, 5 (1927), S. 11 ff.

die Behauptung des Glaubens selbst, daß es das ungläubige Dasein ist, welches zum Glauben kommt, daß der Glaube nicht die menschliche Natur verändert, daß der Gerechtfertigte nicht neue aufweisbare Qualitäten hat, sondern daß der Sünder der Gerechtfertigte ist.

Offenbar kann man auch nicht sagen, daß die philosophische Analyse durch die theologische ergänzt und damit korrigiert werden müßte. Die philosophische Analyse verträgt ihrer Art nach solche Ergänzung nicht, sondern beansprucht, das Dasein als ganzes im Blick zu haben, und ihr Bild kann nur als ganzes richtig oder unrichtig sein. Sowenig die Theologie sie im einzelnen korrigieren kann — etwa indem sie an Stelle der „Sorge“ als Grundverfassung des Daseins die Agape setzen will ¹⁾ —, sowenig kann sie sie ergänzen. Sie würde sich damit auf die gleiche Ebene mit der Philosophie begeben und selbst Philosophie werden. Sie kann die philosophische Analyse nur übernehmen oder verwerfen bzw. ignorieren.

Oder könnte etwa doch ein Phänomen des Daseins genannt werden, das erst die Theologie entdeckt und das für die Philosophie unsichtbar ist? Der Unglaube bzw. der Glaube? Sofern Unglaube und Glaube als Phänomene innerhalb des Daseins begegnen, ist gar nicht einzusehen, warum die philosophische Analyse sie nicht verständlich machen könnte. Für Glaube und Unglaube als einzelne Akte des Daseins kann sie vielmehr die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufweisen. Aber die Theologie muß erwidern, daß der Unglaube gar nicht ein gelegentliches Verhalten ist, das im Dasein vorkommt, daß er gar nicht die Entschließung zu einem konkreten Verhalten ist, die philosophisch von der Entschlossenheit aus (als der Haltung des Daseins in seiner Eigentlichkeit) verstanden werden könnte. Die Theologie behauptet vielmehr, daß der Unglaube die Grundverfassung des menschlichen Daseins überhaupt ist, ja daß er es als solches konstituiert.

Aber wird nun nicht erst die Konkurrenz eine endgültige? und wird nun nicht die völlige Unmöglichkeit klar, daß die Theologie von der Philosophie die Beschreibung der Struktur des Daseins übernimmt, wenn doch die Philosophie, die auch die Grundverfassung des Daseins beschreiben will, dasjenige Phänomen gar nicht sieht, das für die Theologie gerade die Grundverfassung des Daseins konstituiert? Nein! Denn die Philosophie sieht sehr wohl das-

1) Vgl. W. Koepf, Merimna und Agape, Reinhold-Seeberg-Festschrift 1929, S. 99—139.

jenige Phänomen, das die Theologie als Unglauben bezeichnet. Aber für sie ist es die Freiheit, die ursprüngliche Freiheit, in der sich das Dasein konstituiert.

Aber wie steht es mit dem Glauben? Behauptet nicht die Theologie, daß auch er eine Grundverfassung des Daseins sei, welches nur entweder als gläubiges oder als ungläubiges existieren könne? Muß nicht auch der Glaube, wenn das richtig ist, in den Blick der Philosophie fallen? oder wenn nicht, erhebt sich dann nicht wieder die anscheinend erledigte Frage, ob nicht gläubiges und ungläubiges Dasein so verschiedene Dinge sind, daß man nicht vom Dasein als einem der Theologie und Philosophie gemeinsamen Thema reden darf?

In der Tat weiß die Philosophie um den Glauben, und zwar gerade indem sie um die Freiheit des Daseins weiß; denn damit weiß sie um die dieser Freiheit wesenhaft zukommende Fraglichkeit. Gerade wenn sie den freien Entschluß kennt, in dem sich das Dasein selbst übernimmt, weiß sie von einer anderen Möglichkeit, jenen Entschluß abzuweisen. Aber wie weiß sie vom Glauben? Als um eine verlorene, sinnlose Möglichkeit; verloren, sofern das Dasein, in seiner Urgeschichte sich konstituierend, in dieser Freiheit steht und nur in ihr seine Eigentlichkeit haben kann; sinnlos, sofern alles, was für sie Sinn hat, eben durch das sinngebende Dasein in seiner Freiheit selbst konstituiert ist.

Die Philosophie kann daher, wenn sie vom Glauben als einer jeweils jetzt vorliegenden Möglichkeit und Wirklichkeit reden hört, ihn nicht anders verstehen, denn als einen innerhalb des durch seine Freiheit konstituierten Daseins sich vollziehenden Entschluß, also als ein innerhalb des Daseins sich ereignendes Geschehen, für das sie die Bedingungen seiner Möglichkeit im Dasein aufweisen kann. Aber eben dieses entspricht dem Charakter des Glaubens, so wie er sich selbst versteht. Er versteht sich ja als einen konkreten Entschluß, als eine konkrete Entscheidung, in einer konkreten Situation, die durch das Wort der Verkündigung und durch den Nächsten konstituiert wird. Die Behauptung des Glaubens, daß ein solcher konkreter Entschluß die Grundverfassung des Daseins neu konstituiere, so daß es hinfort außer einem ungläubigen auch ein gläubiges Dasein gebe, ist sein Spezifikum, sein Ärgernis. Denn diese Behauptung ist nicht nur nicht ausweisbar — weil ja offenbar das Dasein weiter läuft und auch das gläubige Dasein ontologisch ver-

ständig gemacht werden kann —, sondern sie *darf* auch im Sinne des Glaubens gar nicht ausgewiesen werden. Denn der Glaube versteht sich als eschatologisches Ereignis.

Das besagt aber zweierlei:

1. Der Glaube ist in seinem eigenen Sinne als das Dasein umgestaltend nicht wahrnehmbar, er ist als das Ergreifen Gottes und *als rechtfertigender Glaube kein Phänomen des Daseins*. Die Glaubensgerechtigkeit ist im Dasein nicht aufweisbar; denn der Gerechtfertigte ist nur bei Gott und immer nur bei Gott gerecht und ist auf Erden Sünder. Auch der Glaubende steht im Dasein und erhält nicht neue Daseinsstrukturen anerschaffen. Sein Glaube als geschichtlicher Akt ist immer der konkrete Entschluß im Augenblick, d. h. Glaube ist immer nur im Überwinden des Unglaubens; denn als Mensch kommt der Glaubende immer aus dem Unglauben und steht immer in der Paradoxie des „ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“!

2. Als eschatologisches Ereignis, in dem die Versöhnung wirklich wird, *führt der Glaube zur ursprünglichen Schöpfung zurück*; d. h. jene verlorene, sinnlose Möglichkeit des Glaubens als eines ursprünglichen Gehorsams, um die die Philosophie weiß, ist im christlichen Glauben verwirklicht.

Man könnte deshalb sagen: der Unglaube, als der das Dasein begründende Entschluß zur Freiheit, ist von vornherein auf den Glauben angelegt. Enthält die vorchristliche Existenz ein nichtwissendes Wissen von Gott, so enthält sie damit ein Vorverständnis der christlichen Verkündigung; und arbeitet die Philosophie dieses Existenzverständnis aus, so arbeitet sie damit eben jenes Vorverständnis aus. Sofern dieses in die theologische Arbeit eingesetzt wird, wird es neu, sofern es in seinem Charakter als Vorverständnis aufgeklärt wird. Und eben die Interpretation der vorgläubigen Existenz und ihres Selbstverständnisses vom Glauben aus ist „natürliche Theologie“.

Daß *diese natürliche Theologie* nicht den Sinn eines Unterbaus für die Dogmatik hat, wird daran klar, daß sie überhaupt im Grunde *nicht einen besonderen Abschnitt vor oder innerhalb der eigentlichen Theologie* bildet. Ist der Charakter des Glaubens als steter Überwindung des Unglaubens richtig beschrieben, so kann der Glaube und die Entfaltung des Glaubensverstehens nur in ständiger Auseinandersetzung mit dem natürlichen Daseinsverständnis theologisch expliziert werden. Mit anderen Worten: die natürliche Theologie ist

ein ständiger Bestandteil der dogmatischen Arbeit selbst, wie es an Paulus und Luther deutlich ist.

Damit ist endlich auch die letzte Frage geklärt, wie es nämlich mit der Brauchbarkeit der ontologischen Arbeit steht, wenn doch die Ontologie ontisch verwurzelt ist. Dies ist sie nämlich nicht in dem Sinne, daß von einer beliebigen Weltanschauung aus eine ihr entsprechende Ontologie entworfen werden könnte ¹⁾. Vielmehr zeigt sich im Entwerfen von Weltanschauungen überhaupt das Daseinsverständnis, in dem die Ontologie wurzelt. Das Dasein, das sich in der Philosophie ontologisch versteht, tut das auf Grund des ursprünglichen Seinsverständnisses, in dem es sich schon konstituiert. Da es kein anderes Dasein gibt, als dieses in seiner Freiheit sich konstituierende, sind die formalen Strukturen des Daseins, die in der ontologischen Analyse aufgewiesen werden, „neutral“, d. h. sie gelten für alles Dasein. Sie gelten also auch für das Dasein, an das sich die Verkündigung wendet, für das ungläubige Dasein wie für das gläubige, das nur in ständiger Überwindung des Unglaubens glaubt.

Sofern also die Theologie, indem sie die philosophische Daseinsanalyse benutzt, selbst die Bewegung des Philosophierens vollzieht, muß sie eine Bewegung des Unglaubens bewußt vollziehen. Und nur, wenn sie weiß, was sie tut, und sich nicht einbildet, sie könnte je auf irgend eine Weise etwas anderes sein als eine Bewegung des Unglaubens, die nur gerechtfertigt sein kann, wenn sie als solche glaubt, hat sie ihr Recht. Als aus dem Glauben entspringende Bewegung des Unglaubens steht sie unter dem *ὡς μή* von 1. Kor. 7, 29—31. Sie kann nur begründet sein durch den Augenblick, also nicht als Spekulation von einer Idee des Systems der Wissenschaften aus, sondern nur als konkreter Vollzug des Glaubens im Gehorsam gegen die Forderung einer konkreten Situation ²⁾. Da mit der theologischen Aufgabe die natürliche Theologie von vornherein gegeben ist, und da sie die theologische Arbeit ständig durchzieht, so muß die Frage nach der natürlichen Theologie also zuletzt zurückschlagen in die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit von Theologie überhaupt.

1) Dieses Mißverständnis von Heideggers Ontologie scheint mir in *K. Löwiths* Darstellung (Theol. Rundsch. N. F. II 1930, S. 26 ff. 333 ff.) zu bestehen.

2) Vgl. S. 181f.

Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben*)

I.

Die Frage nach dem Verhältnis des Neuen zum Alten Testament kann so gestellt werden, daß das Alte und das Neue Testament als *Quellen* aufgefaßt werden, aus denen *die Religion Israels und die Religion des Urchristentums* rekonstruiert werden und nach dem Verhältnis der beiden Religionen gefragt wird. Der Oberbegriff der *Religion* als eines historischen Phänomens bestimmt dann die Frage und den Vergleich der beiden Religionen, und ihr Verhältnis wird dann unter dem Gedanken einer geschichtlichen *Entwicklung* verstanden ¹⁾. Dabei braucht der Entwicklungsgedanke nicht notwendig mit dem Fortschrittsgedanken kombiniert zu werden. Man kann das Entwicklungsprodukt etwa mehr oder minder als Verfallserscheinung bezeichnen; man kann — etwa vom jüdischen Standpunkt aus — das Urchristentum und vor allem die paulinische Religion mit ihrer Christologie und ihrem Sakramentsglauben als eine Korruption des alttestamentlichen Monotheismus auffassen oder man kann etwa den Paulinismus mit seiner Rechtfertigungslehre und ihren juristischen Begriffen als einen Rückschritt hinter das Evangelium Jesu auffassen, weil in ihm jüdische Gedanken wieder lebendig werden, die im Evangelium Jesu überwunden waren.

*) Unveröffentlicht.

1) Um eine einfache Entwicklung handelt es sich, soweit beide Religionen in historischer Kontinuität stehen. Soweit sie es nicht tun, soweit das Phänomen des Urchristentums also nicht als eine Stufe der in der alttestamentlichen Religion sich vollziehenden Entwicklung verständlich ist, werden, zu seinem Verständnis noch fremde Einflüsse aus dem Orient und aus griechischer Tradition zu Hilfe genommen. Das Urchristentum als komplexes Phänomen erscheint dann als das Ergebnis der ganzen antiken Religionsgeschichte, in der das Alte Testament nur ein, wenngleich wesentlicher Faktor ist.

Mit solcher Rekonstruktion unter dem Entwicklungsgedanken kann sich eine jeweils sehr verschiedene Auffassung vom Phänomen der *Religion* verbinden. Sie kann als eine illusionäre Ideologie aufgefaßt werden, die mit der Entwicklung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustände und der Wissenschaft verschwinden wird, oder als ein interessantes und zum Wesen menschlichen Seelenlebens notwendig gehörendes psychisches Phänomen. Sie kann als das höchste Phänomen menschlichen Geisteslebens überhaupt verstanden werden, als das Innwerden des Sinnes von Welt und Leben und der Einheit menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist, der alles Seiende wirkt und trägt, und damit als das Innwerden des Gesetzes, dem sich das Individuum in sittlichem Wollen zu beugen hat. Für jede solcher Betrachtungen kann das Urchristentum ein wichtiger Entwicklungspunkt sein, aber keine von ihnen hat Relevanz für die christliche Theologie.

Man meint das freilich vielfach, indem man *die im Urchristentum erreichte Stufe der Religionsentwicklung als den Höhepunkt des zum vollen Menschentum gehörigen religiösen Lebens*, der „Frömmigkeit“, versteht, als einen Höhepunkt, der für alle Folgezeit den kritischen Maßstab bietet und ein unverlierbares Erbe bedeutet. Hier ist der Gedanke des Einen Gottes klar erfaßt als der Gedanke des Gottes, der Geist ist und auf rein geistige Weise verehrt wird, des Gottes, der heiliger Liebeswille ist, und dem man dient, indem man das Gebot der Liebe in den eigenen Willen aufnimmt, des Gottes, der Gnade ist, und der den Sünder, der reuig an seine Brust schlägt, väterlich aufnimmt. Ein universaler ethischer Gott-Vater-Glaube — das ist die christliche Religion, und sie hat ihre höchste Darstellung in der Person Jesu gefunden, der von solchem Gottesglauben getragen war und dessen Verkündigung ihn predigt.

Das Verhältnis zum Alten Testament stellt sich dann so dar: in der alttestamentlichen Religion ringt dieser Monotheismus um seine Durchsetzung gegen Kultusfrömmigkeit und Nationalismus und kommt zur Entfaltung in der prophetischen Predigt. Denn hier wird ja gegen den Kultus und gegen den nationalistischen Dünkel gekämpft, hier ringt sich die Einsicht zur Klarheit durch, daß Gott der Gott aller Welt und aller Nationen ist, hier wird Gottes Heiligkeit als die seines sittlichen Willens gesehen und vom Menschen verlangt, daß er ihm sich beuge, hier wird Gottes vergebende Gnade für die, die zerbrochenen Herzens sind, verkündigt. Diesen ethi-

schen Monotheismus, der durch die jüdische Gesetzlichkeit verschüttet war, hat Jesus wieder zur vollen Klarheit gebracht, indem er ihn von der Gesetzlichkeit befreite, wie einst die Propheten von der kultischen Frömmigkeit. Ein Neues liegt in Jesu Religion nicht vor, sondern das Gleiche, wie bei den alttestamentlichen Propheten. So ist er der Abschluß, die Krönung vielleicht, einer Entwicklung, die im Alten Testament anhebt. Was im Neuen Testament darüber hinausgeht, die Eschatologie und Christologie der Gemeinde, die Rechtfertigungslehre des Paulus usw., ist eine gefährliche Verschleierung des Wesentlichen; es ist im besten Falle eine mythologisierende Verkleidung des reinen Gottesglaubens Jesu, so wie sie für die damalige Zeit vielleicht notwendig war, damit in dieser Hülle wenigstens die Grundgedanken erhalten blieben. Reifere Einsicht muß diese Verkleidung wieder abstreifen, damit das Wesentliche rein heraustritt.

In eine eigentümliche Schwierigkeit gerät diese Anschauung angesichts der Aussagen des Neuen Testaments. Sie muß die Aussagen über die Gottheit Christi, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch das Kreuz Christi, von dem Anbruch des neuen Äon und dgl. als Mythologie interpretieren, die in Wahrheit den ethischen Monotheismus verschleiert. Sie muß alle neutestamentlichen Lehren kritisch auf die Verkündigung Jesu reduzieren, wobei dann das meiste, was Paulus und Johannes sagen, eliminiert wird und das merkwürdige Faktum befremdlich ist, daß Paulus und Johannes die Verkündigung Jesu so gut wie gar nicht wiederholen ¹⁾.

Nun muß freilich jede Interpretation kritisch sein, da sich die Aussagen des Neuen Testaments ja nicht in einfacher Reproduktion wiederholen lassen. Sollen sie sinnvoll nachvollzogen werden, so müssen sie in der Tat von der mythologischen Begrifflichkeit befreit werden, in die sie, der damaligen Zeit entsprechend, gefaßt sind, gerade damit ihre eigentliche Intention zu ihrem Recht gebracht wird ²⁾. Aber es fragt sich, welches der Maßstab und die dadurch gegebene Grenze der Kritik ist; der Maßstab kann nur die eigene Intention des Neuen Testaments selbst sein, sowenig der Ausleger je versichert sein kann, sie endgültig erfaßt zu haben ³⁾.

Als charakteristischer Gedanke des Neuen Testaments gegenüber dem Alten ist doch jedenfalls der zu bezeichnen, daß das Gottesver-

1) Vgl. S. 190f.

2) Vgl. S. 262.

3) Vgl. S. 262f.

hältnis des Menschen an die Person Jesu gebunden ist. Ist dieser Gedanke Mythologie? Gewiß mögen Vorstellungen von der Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne und von der Jungfrauengeburt, von der Präexistenz und der Wiederkunft auf den Wolken des Himmels beim Schall der letzten Posaune Mythologie sein. Aber darf auch der Gedanke, daß Gott durch das Kreuz Christi der Welt Vergebung gewirkt hat, als Mythologie eliminiert werden? Darf der Gedanke eliminiert werden, daß Gott nur in Jesus Christus zugänglich ist? Oder steht und fällt damit der christliche Glaube? Und weiter: indem das Neue Testament dies behauptet, behauptet es zugleich, daß mit Jesus Christus der neue Äon angebrochen sei, d. h. es teilt die ganze Geschichte in zwei Hälften, die grundsätzlich verschiedener Art sind: Weissagung und Erfüllung. Wie weit ist das zu eliminierende Mythologie? Wieweit ist es wesentlich für den christlichen Glauben?

Aber *Jesu Verkündigung selbst* behauptet doch Derartiges nicht? Seine Predigt des Vatergottes und seine Forderung der neuen Gesinnung, der Liebe, ist doch davon unabhängig? Und ist nicht damit der kritische Maßstab für die Eliminierung der Mythologie gegeben? — Aber einmal ist Jesu Predigt ja zugleich eschatologische Predigt, d. h. sie weist auf den Anbruch des neuen Äon hin, und unter der Gewißheit, daß Gott alsbald diesen Äon heraufführen wird, verkündigt Jesus Gottes Vatergesinnung und seine Forderung. Man würde also nach jenem kritischen Maßstab auch ein Stück der Predigt Jesu beseitigen müssen. Und sodann müssen wir ja Jesu Predigt aus den Synoptikern erst rekonstruieren; d. h. das Neue Testament selbst gibt *diese Predigt nur in der Einheit mit der Christus-Verkündigung*. Es kann kein Zweifel sein: das Neue Testament wiederholt nicht einfach die Verkündigung Jesu, sondern mit ihr, und zwar in erster Linie, verkündigt es *ihn*, d. h. es bindet das Gottesverhältnis an seine Person. Und es kann kein Zweifel sein: dies ist das spezifisch Christliche des Neuen Testaments und hat in den Jahrhunderten der Kirche dafür gegolten. So hat schon Luther richtig gesehen, daß Jesus, sofern er gelehrt hat, nicht von den alttestamentlichen Propheten unterschieden ist, sondern wie sie das Gesetz verkündigt hat und also in das Alte Testament hineingehört ¹⁾.

1) Vgl. S. 201. 227.

Ist also jene kritische Reduktion notwendig, so ist damit das spezifisch Christliche eliminiert. Über das sachliche Recht dieser Reduktion ist damit freilich nichts entschieden, aber darüber muß man sich klar sein, daß in solchem Falle dasjenige, was für das Neue Testament und die christliche Kirche als das spezifisch Christliche gilt, preisgegeben ist. Die Religion, die dann bleibt, ist ein geläutertes Judentum oder ein Humanismus. Das Verhältnis zum Alten Testament ist dann natürlich kein Problem mehr, sowenig wie übrigens das Verhältnis zum Heidentum. Denn in der Anerkennung dieses ethischen Monotheismus können sich fast alle Religionen zusammenfinden.

Über Recht oder Unrecht dieser Betrachtungsweise soll hier gar nicht geredet werden. Vielmehr soll das theologische Problem des Verhältnisses des Neuen Testaments zum Alten, so wie es nur innerhalb des spezifisch christlichen Glaubens erwächst, behandelt werden, also die Frage, ob für den Glauben, der in Jesus Christus die Offenbarung Gottes sieht, das Alte Testament noch eine Glaubensbedeutung hat.

Ist aber dies die spezifisch theologische Fragestellung, so ist *jene Betrachtungsweise, die nach dem Verhältnis der neutestamentlichen zur alttestamentlichen Religion fragt, überhaupt nicht theologisch relevant*. Sie fragt von außen her, indem sie Beides, die alt- und neutestamentliche Religion, als historische Phänomene in den Blick nimmt und von höherer Warte aus ihr Verhältnis bestimmt. Sie fragt nicht vom Glauben aus: was bedeutet für mich, für die Kirche das Alte Testament? Sie fragt nicht, ob das Wort des Alten Testaments von der Kirche verkündigt und von mir als an mich gerichtetes gläubig gehört werden muß, so daß es meinen Glauben mitkonstituiert. Sie sucht hinter dem Alten Testament eine vergangene Epoche der Geschichte der Religion, die sie rekonstruiert. Sie nimmt das Alte Testament nicht als ein gegenwärtig redendes Wort, das die Auseinandersetzung mit ihm fordert. Und sie macht deshalb auch die eigene Religion zu einem von außen betrachtbaren Phänomen, das man in eine historische Entwicklungsreihe einordnen kann, und sie endigt, ob sie sich darüber klar ist oder nicht, in einem Relativismus. Es ist, wie wenn ein Mensch, der über seine Entwicklung reflektiert, Worte seines verstorbenen Vaters, die aus der Erinnerung auftauchen oder in alten Briefen vorliegen, danach befragt, welche Bedeutung sie dafür hatten, daß er sich zu der gegenwärtigen geistigen

Verfassung entwickelt hat, statt daß er sie als ihn direkt anredende, fordernde oder beglückende Worte hört.

II.

Völlig anders stellt sich das Problem für eine andere, *echt geschichtliche Fragestellung* dar, die im Alten Testament nicht das Dokument einer vergangenen und aus ihm selbst zu rekonstruierenden Zeit sieht, sondern die es unter der Frage interpretiert, *welche Grundmöglichkeit menschlichen Daseinsverständnisses in ihm ihren Ausdruck finde*. Als echt geschichtlich bezeichne ich eine solche Interpretation des Alten Testaments, weil sie auf dem ursprünglichen und naiven Motiv, sich fragend zur Geschichte zurückzuwenden, beruht. Nämlich nicht um vergangene Phänomene an ihrem Orte innerhalb des großen weltgeschichtlichen Relationszusammenhangs einzureihen, sondern um unmittelbar aus der Vergangenheit über die Sachverhalte zu lernen, die auch uns angehen, die uns fraglich sind und uns bedrängen ¹⁾. Echt geschichtlich ist die Befragung der Vergangenheit, die unter der Frage nach dem Wohin? nach dem Woher? fragt. Echt geschichtlich ist z. B. die Befragung Platons, die nicht Platon im Zusammenhang einer Problemgeschichte verstehen, sondern in der Auseinandersetzung mit ihm lernen will, was der Mensch ist und wie er zu existieren hat. Echt geschichtlich ist eine Befragung des Alten Testaments, die, geleitet von der eigenen Frage der Existenz, das im Alten Testament sich aussprechende Verständnis menschlichen Daseins vergegenwärtigen will, um dadurch ein Verständnis des eigenen Daseins zu gewinnen. In solchen Dialog mit dem Alten Testament einzutreten, ist um so mehr notwendig, als das christliche Daseinsverständnis auf Grund des Glaubens behauptet, die einzige, durch Gottes Offenbarung geschenkte Möglichkeit echten Daseinsverständnisses zu sein, und als solches stets nur in der ständigen Auseinandersetzung

1) Die Erforschung und Reproduktion des weltgeschichtlichen Relationszusammenhangs hat nur soviel — damit freilich aber auch eine eminente — Bedeutung, als sie der echt-geschichtlichen Interpretation dient. Sie tut das insofern, als sie im Dienst der Vergegenwärtigung steht, sofern sie nämlich die *Übersetzung* aus einer vergangenen in die gegenwärtige Begrifflichkeit ermöglicht. Ihre Bedeutung ist deshalb eine kritische, insofern sie die gegenwärtige Begrifflichkeit kritisch in Frage stellt, da wir mittels ihrer ein Dokument der Vergangenheit gar nicht oder falsch verstehen würden.

mit anderen Verstehensmöglichkeiten echt und lebendig bleiben kann.

Zeiten, die noch ein echt geschichtliches Verhältnis zum Alten Testament hatten, haben das in ihm zu Worte kommende Daseinsverständnis dem christlichen gegenübergestellt in der Antithese: *Gesetz und Evangelium*. So erscheint für Luther wie für Paulus das Alte Testament als ganzes unter dem Begriff des Gesetzes, d. h. als Ausdruck des fordernden Gotteswillens. Steht der Mensch des Alten Testaments unter der Forderung, so der des Neuen unter der Gnade Gottes, die ihn als Sünder annimmt.

Das Sein unter dem Gesetz, unter der Forderung, ist dabei als *die Voraussetzung für das Sein unter der Gnade* verstanden. Nur wer sich durch Gottes Forderung begrenzt weiß, wer sich die Augen dafür öffnen läßt, daß er dieser Forderung nie genügt und nie genügen kann, nur der kann die Predigt des Evangeliums verstehen. Sofern das Alte Testament das Gesetz ist und die Forderung Gottes verkörpert, zwingt es den sündigen Menschen in ein Sein, von dem aus ihm das Wort von der Gnade Gottes verständlich wird. Deshalb steht auch die im Alten Testament verkörperte Forderung Gottes beständig über dem Menschen, um das Verständnis des Evangeliums zu sichern, und ist nicht, seit es das Evangelium gibt, erledigt.

Das Alte Testament ist also die Voraussetzung des Neuen, nicht in dem Sinne *historischer* Betrachtung, als sei das historische Phänomen der christlichen Religion nur möglich geworden auf Grund der durch das Alte Testament bezeugten religionsgeschichtlichen Entwicklung. Sondern in dem *sachlichen* Sinn, daß der Mensch unter dem Alten Testament stehen muß, wenn er das Neue verstehen will. *Der sachliche Zusammenhang zwischen Gesetz und Evangelium* bedeutet, daß das Evangelium nur gepredigt werden kann, wenn der Mensch unter dem Gesetz steht. Gewiß ist Christus des Gesetzes Ende; aber gerade deshalb, damit er als des Gesetzes Ende verstanden werden kann — sonst wird er ja überhaupt nicht verstanden —, muß auch jeder, der von Christus hört, vom Gesetz gehört haben. Ja, noch mehr: er muß es immer wieder hören. Denn wohl ist der Glaubende ein für allemal frei vom Gesetz und steht unter dem Geist. Aber der Glaube als stets neuergriffene Möglichkeit christlichen Seins ist stets nur in der Überwindung des alten Seins unter dem Gesetz wirklich. Ja, noch mehr: die Freiheit vom Gesetz bedeutet nicht, daß der Mensch aus der göttlichen Forderung ent-

lassen wäre, daß er nicht mehr unter dem „Du sollst“ stünde, sondern daß dieses „Du sollst“ begründet ist durch ein „Du kannst“, „Du bist“. Vom Gesetz ist der Mensch befreit als einem Gesetz, dessen Erfüllung ihn erst der Gnade versichern soll, aber nicht, sofern es gerade durch die Gnade neu begründet wird.

Dann aber entsteht die Frage, wenn das Alte Testament als stets gültige Voraussetzung des Neuen, nämlich als die stets den Menschen umfangende Forderung Gottes bleibt, — *bleibt es dann in seinem spezifisch alttestamentlichen Charakter?* Diese Frage ist offenbar zu verneinen.

Die konkreten Forderungen des Alten Testaments, soweit sie kultische und rituelle Forderungen sind, sind entweder an eine primitive Stufe menschlichen Zusammenlebens, der Wirtschaft, des Staates usw. oder an eine spezielle Volksgeschichte gebunden, und sie sind schon zur Zeit Jesu, ja der Propheten, in Konflikt mit anderen Forderungen geraten, unter denen der Mensch als Mensch unentrinnbar steht. Sie sind vergangen. Sie haben ihre Analogie stets in den Forderungen, die aus den konkreten Bedingungen einer Zeit, ihrer Kultur, ihres staatlichen und gesellschaftlichen Lebens erwachsen und den Einzelnen bald mehr bald weniger peinlich binden als Recht, Sitte und Konvention. Wir brauchen uns nicht erst im Alten Testament nach solchen Forderungen umzusehen, um unserem Leben Grenzen und Zäune zu geben. Und die eigentlich sittlichen Forderungen des Alten Testaments? Sie sind keineswegs hingefallen. Die sittlichen Forderungen der Propheten wie diejenigen Jesu, die aus dem Miteinander der Menschen überhaupt und nicht erst aus einer konkreten historischen Form dieses Miteinander erwachsen, sind gültig, solange es ein solches Miteinander auf Erden gibt. Aber eben deshalb sind sie auch keine spezifisch alttestamentlichen Forderungen. Selbst dann, wenn sie in Israel zuerst in Klarheit erfaßt worden wären, würden sie für uns nicht erst durch das Alte Testament begründet. Begründet sind sie im Miteinander der Menschen selbst und werden von der ernstesten Besinnung auf dieses alle Zeit gefunden; nicht erst der zufällige historische Ursprung ihrer Formulierung kann ihr Recht begründen. Und faktisch sind sie auch nicht erst und nicht allein im Alten Testament erfaßt worden.

Das kommt auch bei *Paulus* zur Geltung. Denn so gewiß er, um den Heiden Christus zu verkündigen, sie als Sünder anreden muß,

also als solche, die verstehen können, daß sie Gottes Gebot übertreten und seinem Zorn verfallen sind, so gewiß er also voraussetzt, daß sie unter dem Gesetze stehen im grundsätzlichen Sinn, sowenig kann er voraussetzen, daß sie unter dem Gesetz im konkreten Sinne des Alten Testaments stehen, und sowenig bemüht er sich, sie erst unter die konkreten Gebote des Alten Testaments zu stellen. Er weiß, daß auch die Heiden Gottes Rechtsforderung kennen (Röm. 1, 32). Er braucht sie nicht an das Alte Testament zu weisen, sondern sie nur zu erinnern an alles das, „was wahr, was sittlich, gerecht, gut, beliebt und anerkannt ist, was es an Tugenden gibt und was Lob verdient“ (Phil. 4, 8). Er weiß, daß die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur wissen, was das Gesetz gebietet; ihr Gewissen bezeugt, daß ihnen das Wort des Gesetzes ins Herz geschrieben ist (Röm. 2, 14 f.).

Also: das Neue Testament setzt das Alte voraus, das Evangelium setzt das Gesetz voraus. Aber *dieses Gesetz, das sich im Alten Testament verkörpert, braucht keineswegs das konkrete Alte Testament zu sein*. Das Vorverständnis für das Evangelium, das unter dem Alten Testament erwächst, kann ebensogut unter anderen geschichtlichen Verkörperungen des göttlichen Gesetzes erwachsen, überall da, wo sich ein Mensch gebunden und begrenzt weiß durch die konkreten oder die allgemeinen sittlichen Forderungen, die aus seinem Miteinander erwachsen, und die er im Gewissen anerkennen muß. Überall ist die Möglichkeit gegeben, daß der Mensch seines Nichts inne werde und in Demut oder Verzweiflung gerate, überall auch die Versuchung, daß er gerade die Forderung zum Mittel der eigenen Gerechtigkeit mache und meine, als durch Kampf und Leistung, durch Selbsterziehung und sittliche Bildung gewachsene sittliche Persönlichkeit seine Eigentlichkeit zu erreichen oder doch erreichen zu sollen und zu können. Überall ist der Eifer um Gott, den Paulus einen Eifer im Unverstand nennt (Röm. 10, 2), und der gerade vom Wort vom Kreuz getroffen wird, möglich.

Es kann also nur *pädagogische Gründe* haben, wenn in der christlichen Kirche gerade das Alte Testament benutzt wird, um dem Menschen zum Bewußtsein zu bringen, daß er unter Gottes Forderung steht; wenn also der Dekalog als klassische Formulierung dieser Forderungen weiterlebt, die den Menschen in seine Gebundenheit und Verantwortlichkeit innerhalb der Gemeinde wie innerhalb seines weltlichen Miteinander hineinweisen; und wenn die Forderungen der

Propheten in der christlichen Verkündigung weiterleben, weil in ihnen, wie nur noch in Jesu Predigt, der Imperativ des göttlichen Gebotes in unvergleichlicher Wucht und Klarheit erklingt.

Aber es kommt doch noch eines hinzu. Gewiß, das Alte Testament *braucht* uns, sofern es Gesetz ist, gar nicht als direktes Wort Gottes anzureden, und faktisch *tut* es das auch gar nicht. Es redet *zu einem bestimmten Volke, das in einer bestimmten Volksgeschichte steht, die nicht die unsere ist*¹⁾. Sofern wir es als Gesetz verstehen, tun wir das eben in jener Betrachtungsweise, die wir als die echt geschichtliche bezeichneten; d. h. im Alten Testament begegnet uns der starke und konsequente Ausdruck einer bestimmten Auffassung des menschlichen Daseins als eines unter dem unbedingten „Du sollst“ stehenden Seins. Erklingt dieses „Du sollst“ auch nicht erst aus dem Alten Testament, sondern ist uns vielmehr umgekehrt die Möglichkeit, das Alte Testament zu verstehen, dadurch gegeben, daß das Hören dieses Du sollst und ein von ihm bestimmtes Daseinsverständnis von vornherein eine Möglichkeit unseres eigenen Daseins ist, so erhält doch faktisch dies Verständnis seine Klarheit in der Auseinandersetzung mit der Geschichte, aus der wir kommen, und in ihrer bewußten Aneignung. Als ein Stück dieser Geschichte aber ist uns auch das Alte Testament gegeben, und die geschichtliche Auseinandersetzung mit ihm macht uns die Möglichkeit jenes bestimmten Daseinsverständnisses in seinen Konsequenzen erst deutlich.

Denn im Alten Testament ist dieses Wissen, daß der Mensch unter dem „Du sollst“ steht, in einer Radikalität durchgeführt, daß es das ganze Daseinsverständnis durchherrscht. Wir unsererseits stehen zufolge der in unserer Geschichte wirksamen Traditionen unter den verschiedensten Einflüssen, und nicht nur in der modernen Menschheit als ganzer, sondern auch im Einzelnen liegen verschiedene Möglichkeiten des Selbstverständnisses verschlungen vor. Wer die Pflicht zur Klarheit empfindet, ist damit eben auf den Weg der geschichtlichen Besinnung gewiesen. Und gerade *die geschichtliche Befragung des Alten Testaments* läßt das in ihm verkörperte Verständnis menschlichen Daseins in einer Weise deutlich werden, daß auch für uns *die Frage nach dem Entweder-Oder unseres Selbstverständnisses* radikal deutlich wird. Wie das der Fall ist, kann hier natürlich nur skizzenhaft gezeigt werden.

Im Alten Testament ist jede idealistische oder utilitaristische

1) Vgl. S. 292 f.

Interpretation der sittlichen Forderung, wie sie sich uns immer anbietet, abgewiesen. Wer das Alte Testament liest, steht vor der Frage, ob er das Wissen um das „Du sollst“ verstehen muß als das Wissen um seine Würde oder um seine Geschöpflichkeit; ob er die Forderung, unter der er steht, verstehen soll als einen Rechtstitel, als den Weg, auf dem er seine Würde und die Vollendung seiner Persönlichkeit gewinnt, oder als die Forderung, die ihn im Gehorsam unter Gott in den Dienst des Nächsten stellt, und die ihn stets seiner Halbheit und Schuld überführt. Das alttestamentliche Verständnis des Menschen findet seinen Ausdruck zunächst im *Schöpfungsglauben*. Denn dieser besagt, daß der Mensch auch nicht im Denken über die Welt verfügen kann, sondern in seiner Geschöpflichkeit ganz dem Herrn der Welt ausgeliefert ist. Und da der Mensch sein Schicksal vorzüglich in der *Geschichte* hat, versteht das Alte Testament die Geschichte nicht als die gesetzmäßige Bewegung menschlichen Leistens und Denkens, als die Bewegung, der Menschheit, der Kultur, des Geistes, sondern als Gottes Wirken, das dem Menschen sein Schicksal gibt und ihm seine Aufgaben stellt. Und zwar erfaßt der Mensch in der Geschichte Gott nicht in der verstehenden Betrachtung ewiger Ordnungen, sondern in dem Anspruch, der aus den konkreten Ereignissen erwächst. Im Alten Testament hat sich — im Unterschied vom Griechentum — ein eigentümliches Geschichtsbeußtsein ausgebildet als das Bewußtsein, daß dem Menschen je aus seiner konkreten Geschichte seine konkrete Antwort auf die Frage der Zukunft erwächst. Gerade in der Zeit, im konkreten Augenblick gewinnt der Mensch seine Eigentlichkeit und nicht in der Flucht in die Zeitlosigkeit, für die die konkrete Geschichte zum Schein wird. Deshalb entsteht in Israel nicht das Idealbild der menschlichen Persönlichkeit, des *καλὸς κάγαθός*, das als zeitlose Idee vor dem Einzelnen steht und nach dem er sich formen soll; es entsteht nicht der abstrakte Begriff der *ἀρετή* und *δικαιοσύνη*, sondern der Mensch ist in seiner konkreten Stellung vor Gott und dem Nächsten gesehen. Sowenig das Bild einer idealen Persönlichkeit entwickelt ist, sowenig kennt Israel Heroen und Heilige im griechischen Sinne. Die Propheten haben ihre Bedeutung nicht darin, daß sie eine Höhe edlen Menschentums verkörpern oder *homines religiosi* repräsentieren, sondern darin, daß sie das Volk ihrer Gegenwart anreden und zu einem konkreten von Gott geforderten Verhalten rufen, in dem sich die Treue zu seiner gottgeschenkten Geschichte bewährt.

Der Mensch ist also hier in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit gesehen. Er wird, um sich zu verstehen, nicht auf das Allgemeine verwiesen, den Kosmos, um sich als dessen Glied zu erfassen, auf den Logos, um im Zeitlosen das eigentlich Seiende zu finden, sondern er wird in seine konkrete Geschichte gewiesen, in ihre Vergangenheit und Zukunft, in ihre Gegenwart, die in dem konkreten Miteinander der „Nächsten“ ihm die Forderung des Augenblicks entgegenbringt. Er weiß sich also nicht in einen kosmischen Rhythmus eingegliedert, dessen Bewegung sich nach ewigen Gesetzen vollzieht und in dem alles Drängen, alles Ringen ewige Ruhe in Gott dem Herrn ist, so daß es die höchste Möglichkeit des Menschen wäre, in der *θεωρία* dieses Gottes inne zu werden, sondern er weiß sich durch den göttlichen Willen an eine bestimmte Stelle des zeitlichen Geschehens gestellt, das für ihn die Möglichkeiten des Gerichtes und der Gnade hat, je nachdem er in gehorsamem Tun das tut, was Gott von ihm fordert. So ist das Verhältnis zu Gott nicht ein Sehen, sondern ein Hören, ein Gott-Fürchten und ihm Gehorchen, ein Glauben, d. h. nicht eine optimistische Weltanschauung, sondern ein Auf-sich-nehmen der Vergangenheit in Treue, ein vertrauendes Warten auf Gott gegenüber der Zukunft, treuer Gehorsam in der Gegenwart.

Dieses Verständnis des Daseins ist aber das gleiche wie das des Neuen Testaments, das gleiche wie das christliche gegenüber dem griechischen, dem humanistischen oder idealistischen Daseinsverständnis. Unsere eigene geschichtliche Situation ist durch die Auseinandersetzung mit der doppelten Tradition, in der wir stehen, charakterisiert: mit der griechischen und der der Bibel. Deshalb gewinnt für uns das Alte Testament nicht nur den Charakter eines einzelnen historischen und zufälligen Falles, in dem ein bestimmtes Daseinsverständnis exemplarisch zum Ausdruck gebracht ist; sondern für uns bleibt das Alte Testament, als ein Stück unserer eigenen Vergangenheit, unserer Geschichte, aus der wir kommen — denn wir kommen ja aus der Geschichte des Mittelalters, in der antike und biblische Tradition zu einer eigentümlichen Einheit verbunden sind —, eine stets lebendige geschichtliche Macht. Und *nur in kritischer Auseinandersetzung mit dem Alten Testament,* falle sie positiv oder negativ aus, *läßt sich die Klarheit eines unser eigenes geschichtliches Wollen und Tun leitenden Daseinsverständnisses überhaupt gewinnen.* Und nur in solcher Auseinandersetzung läßt sich die in der

Gegenwart verschleierte Frage überhaupt klären, welche Bedeutung das Christentum für die Gegenwart, ja ob es solche überhaupt beanspruchen kann ¹⁾. Für Jemanden, der überhaupt geschichtliche Besinnung für notwendig hält, um über sich und seine Gegenwart einen klaren Blick zu gewinnen, für Jemanden, der auch nur ein Minimum von geschichtlicher Besinnung vollzogen hat, ist es sinnlos, das Christentum festhalten zu wollen, und das Alte Testament zu verwerfen. Er kann sicher sein, daß das Christentum, das er festhalten will, kein Christentum mehr ist. Es gilt Entweder-Oder, Beides oder Keines von Beiden. Es ist dann also zu sagen, *daß unsere Geschichte einen Anspruch des Alten Testaments an uns begründet*; den Anspruch, es zu hören und in der Auseinandersetzung mit ihm die eigene geschichtliche Gegenwart zu erfassen.

III.

Dieser Anspruch ist jedoch ein völlig anderer als der, den das Neue Testament und die christliche Kirche dem Alten Testament zuschreiben, wenn sie es *als Offenbarung, als Wort Gottes* bezeichnen. Jene kritische geschichtliche Besinnung und jenes Vernehmen des Anspruchs unserer eigenen Geschichte ist nicht Hören auf das Wort Gottes und nicht Glaube. Aber was damit gemeint ist, daß das Alte Testament Offenbarung sei, und ob und inwiefern sich wirklich die christliche Verkündigung auf das Alte Testament als auf Gottes Offenbarung beziehen kann, das ist die weitere Frage. Und sie wird deutlich, wenn wir uns darauf besinnen, welches neue Problem aus dem Gesagten für die Frage nach dem Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten erwächst. Denn wenn das Daseinsverständnis des Neuen Testaments das gleiche ist, wie das des Alten, wenn Glaube im Neuen Testament dasselbe bedeutet, wenn — so kann ich fortfahren — Gerechtigkeit und Gnade, Sünde und Vergebung im Neuen Testament dasselbe bedeuten wie im Alten, — wo bleibt dann überhaupt ein Unterschied? *Was ist dann überhaupt das Neue des*

1) Wer das Alte Testament daraufhin ansieht, inwiefern es Ausdruck eines bestimmten völkischen Geistes (des israelitisch-jüdischen) ist, der ist bei der Fragestellung einer romantischen Geschichtsbetrachtung stehen geblieben, die für die Gegenwart wertlos ist. Er hat noch nicht gesehen, daß im Alten Testament eine bestimmte Erfassung menschlichen Daseins überhaupt lebendig ist, die kraft unserer eigenen Geschichte stets eine aktuelle Frage an unser eigenes Selbstverständnis bedeutet.

Neuen Testaments gegenüber dem Alten? Ist das Problem des Verhältnisses dann nicht als ein Scheinproblem entlarvt?

Oder wird nicht der Unterschied doch an jenem Gegensatz von *Gesetz und Evangelium* deutlich? Steht nicht das Neue Testament dem Alten gegenüber als das Evangelium dem Gesetz? Wenn das so ist, dann ist doch aus dem bisher über Gesetz und Evangelium Gesagten der eigentliche Unterschied noch nicht deutlich geworden. Uns wurde die ständige sachliche Beziehung deutlich, die zwischen Gesetz und Evangelium besteht, derart, daß das Evangelium nicht ohne das Gesetz zu verstehen ist, daß das christliche Sein zwar ein Sein nicht unter Gesetz, sondern unter der Gnade ist, jedoch so, daß dieses Sein unter der Gnade nie als ein abgeschlossen verwirklichtes, sondern nur als ein stets neu ergriffenes, sich im echten Ergreifen der Gnade und im steten Gehorsam realisierendes lebendig ist. Aber wie das Sein unter der Gnade stets rückbezogen ist auf das Sein unter dem Gesetz, so gilt auch für das Alte Testament, daß es kein Sein unter dem Gesetz kennt, das nicht zugleich ein Sein unter der Gnade wäre.

Ist es also richtig, das Alte Testament ausschließlich unter den Begriff des Gesetzes zu stellen? Oder wieweit ist es richtig?

Zunächst ist *im Alten Testament das Sein unter dem Gesetz schon als ein Sein unter der Gnade verstanden*. Denn Gottes Gnade ist es, die das Volk berufen und ihm das Gesetz gegeben hat, durch das es am Leben bleibe. Das Gesetz als solches ist ein Erweis der Gnade Gottes, und deshalb besteht schon für das Alte Testament das Problem, daß das Sein unter dem Gesetz als unter der Gnade Gottes stets das Sein unter dem Gesetz als Gesetz, d. h. als unter der bloßen Forderung, zu überwinden hat. Indessen ist auch das noch nicht genug gesagt. Denn Gottes Gnade besteht im Alten Testament ja nicht einfach darin, daß er das Gesetz gegeben hat, daß er fordert, daß also das Sein unter dem Gesetz mit dem Sein unter der Gnade identisch wäre. Das Gesetz ist einem bestimmten Volk in einer bestimmten Geschichte gegeben worden. Und Gottes Gnade ist primär darin wirksam, daß er dieses Volk erwählt und einen Bund mit ihm geschlossen hat, daß er seine Väter berufen hat und weiterhin Führer des Volks und Propheten beruft, kurz: daß er diesem Volk seine Geschichte als eine Geschichte des Heils gegeben hat. *Das Gesetz ist Gnade nur in seinem Zusammenhang mit dieser Geschichte*. Nicht erst durch seinen Gesetzesgehorsam konstituiert sich das

Volk als Volk, sondern Gottes Gnade geht voraus, so daß der Gehorsam immer im Glauben an Gottes zuvorkommende und erwähnende Gnade geschehen soll. Gottes Gnade konstituiert das Gottesverhältnis des Menschen und begründet seinen Gehorsam ¹⁾. So ist das Sein unter der Forderung Gottes immer zugleich als ein Sein unter der Gnade Gottes verstanden.

Ja, noch mehr! Indem das Gesetz als die Forderung Gottes verstanden wird, der dem Volk seine Geschichte gibt, wird Gottes Gnade auch *als die Gnade der Vergebung* verstanden. Denn die Einheit der Geschichte wird darin gefunden, daß Gott nicht nur das Volk dauernd unter seiner Forderung festhält, sondern vor allem darin, daß trotz aller Untreue des Volks Gottes Treue nicht wankt. Gott ist in Einem der zornige Gott, der die Übertretungen bestraft, und der gnädige Gott, der reichlich vergibt, und zu dessen vergebender Gnade die Zuflucht stets offen steht. Nicht erst das Neue Testament kennt den Gott, der „barmherzig und gnädig, langmütig und reich an Treue ist, der nicht nach unseren Sünden mit uns handelt und uns nicht nach unserer Schuld vergilt“, der sich „über die, die ihn fürchten, erbarmt, wie sich ein Vater der Kinder erbarmt“ ²⁾.

Sofern Evangelium die Verkündigung der Gnade Gottes für den Sünder bedeutet, kann man nicht sagen, daß im Alten Testament das Evangelium fehlt, und daß dem Gesetz nicht Gottes Gnade korrespondiere. Man kann freilich darauf hinweisen, daß dieses Evangelium nicht überall rein und ungehemmt erklinge; man kann sagen, daß der Gedanke der Sünde und der Vergebung Gottes nicht immer radikal erfaßt sei. Das zeigt sich z. B. daran, daß die Bitte um Gottes Gnade gelegentlich durch die Berufung auf die Kreatürlichkeit des Menschen motiviert wird, z. B. Ps. 103, 14—16:

„Denn er weiß, woraus wir bestehen,
er bedenkt, daß wir nur Staub sind . . .“

Denn solange der Mensch noch etwas an sich vorweisen will, auf das hin er Gottes Gnade erhofft, und wäre es auch eben seine Schwäche und Nichtigkeit, die Gottes Erbarmen verdient, solange

1) Vgl. meine Auseinandersetzung mit K. Holl, Theol. Rundsch. N. F. 4 (1932), S. 12 f.

2) Ps. 103, 8—13. Deshalb kann sich ja auch die christliche Kirche ohne weiteres die alttestamentlichen Worte, besonders der Psalmen und Propheten, die um Vergebung bitten und Gottes Gnade verheißen, aneignen. Sie findet hier ihren eigenen Gottesglauben ausgesprochen.

hat er sich nicht radikal als Sünder vor Gott gebeugt und Gottes Gnade nicht radikal verstanden.

Aber neben solchem Hinweis auf die Kreatürlichkeit des Menschen steht doch auch ein Wort, in dem gerade diese kreatürliche Nichtigkeit auf den Zorn Gottes zurückgeführt wird:

„Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen,
und dein Grimm, daß wir so plötzlich dahin müssen;
du hast unsere Sünden dir vor Augen gestellt,
unsere geheimen Fehler vor deines Antlitzes Licht.“ (Ps. 90, 8 f.)

Gott ist der, „der die, die zerbrochenen Herzens sind, heilt und ihre Wunden verbindet“ (Ps. 147, 3; vgl. Jes. 55, 15). Und in schlechthiniger Demut beugt sich der Beter vor ihm:

„Erbarme dich, Jahve, mein nach deiner Gnade,
nach deinem reichen Erbarmen tilge meine Frevel.
Wasche mich rein von meiner Schuld,
und entsündige mich von meiner Missetat!
Denn ich selber bekenne meine Frevel,
und meine Missetat tue ich allzeit kund:
„An dir allein hab ich gesündigt
und, was dir mißfällt, getan“;
Damit du recht behältst mit deinem Spruch,
rein dastehst in all deinem Richten . . .
Schaffe mir, Jahve, ein reines Herz,
gib einen neuen festen Geist in meine Brust!
Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,
und deinen Heiligen Geist nimm nicht von mir . . .
Denn du hast nicht am Teilopfer Gefallen,
und brächte ich ein Ganzopfer, du möchtest es nicht.
Mein Teilopfer ist ein zerbrochener Geist,
ein zerschlagenes Herz, verschmähst du, Jahve, nicht.“
(Ps. 51, 3—6. 12—13. 18—19.)

„Aus der Tiefe schreie ich Jahve zu dir;
höre meine Stimme!
Laß deine Ohren lauschen
auf mein lautes Flehen!
Wenn du, Jahve, Sünde behieltest,
wer bestünde!
Doch dir gehört die Vergebung,
daß man dich fürchte!
Ich hoffe auf Jahve mit der Seele
und harre auf sein Wort.
Meine Seele hofft auf den Herrn
mehr als der Wächter auf den Morgen;

Denn Jahve gehört die Gnade,
 und viel Erlösung,
 Und er wird Israel erlösen
 von allen seinen Sünden.“ (Ps. 130.)

Diese Auffassung von der *Gnade* Gottes korrespondiert der Auffassung von der *Sünde* und der Forderung des *Glaubens* im Alten Testament. Denn die Sünde ist primär verstanden nicht als das moralische Vergehen des Menschen, sondern als die Verletzung der Ehre Gottes, als das Mißtrauen gegen Gottes Gnade, das Murren und Zweifeln, als die Empörung des selbstherrlichen Menschen, — kurz als der Unglaube. Denn gefordert ist vom Menschen der Verzicht auf die Eigenmacht und den Eigenruhm, das Stillesein und Warten auf Gott, kurz der Glaube:

„Nicht an der Stärke der Rosse hat er Lust,
 nicht an den Schenkeln des Mannes Gefallen.
 Jahve hat Gefallen an seinen Frommen,
 die harren auf seine Gnade.“ (Ps. 147, 10 f.)

Ihm soll sich beugen jedes Knie, und jede Zunge soll schwören: „Nur in Jahve habe ich Erfolge und Macht“ (Jes. 45, 23—25). Und wie Paulus verkündigt: „Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn“ (1. Kor. 1, 31), so schon Jer. 9, 22 f.:

„So spricht Jahve: ein Weiser rühme sich nicht seiner Weisheit,
 und ein Starker rühme sich nicht seiner Stärke,
 noch rühme sich ein Reicher seines Reichtums.
 Sondern dessen rühme sich, wer rühmen will:
 daß er klug sei und mich erkenne,
 daß ich, Jahve, es bin, der Gnade, Recht und Gerechtigkeit übt auf Erden“.
 „Durch Umkehr und Ruhe wird euch geholfen,
 im Stillesein und Vertrauen liegt eure Kraft“. (Jes. 30, 15.)
 „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.“ (Jes. 7, 9.)
 „Wer glaubt, wird nicht zuschanden.“ (Jes. 28, 16.)

In solchem Glauben unterwirft sich der Beter schlechthin der Gnade Gottes. Er hofft auf sie und erfährt sie darin, daß Gott ihn in Gnade annimmt und sein Leid wendet, daß Gott die feindlichen Heere vor Jerusalem vernichtet, daß er die zerbrochenen Mauern Zions wieder baut und das Volk in die Heimat wieder zurückführt. Und er erfährt in alledem die Vergebung Gottes. Aber wenn er sie in solchen Gnadenerweisungen Gottes in seinem persönlichen Leben und in der Geschichte seines Volkes erfährt, — erfährt er sie immer? Kann er der Vergebung Gottes glaubend gewiß sein? Wenn er sie

nicht erfährt, so hofft er doch auf sie. Und diese Hoffnung wird zur eschatologischen Hoffnung.

Die eschatologische Hoffnung ist im Prophetismus erwachsen auf dem Grunde der radikalen Erkenntnis der Sünde des Volkes, das nichts als Gottes vernichtendes Gericht verdient hat, das nichts vor Gott vorweisen kann, auf Grund dessen es Anspruch auf Gottes Gnade hätte. Wenn sich hinter dem Gericht der Ausblick auf eine Zukunft des Heils öffnet, so ist diese Zukunft reine Vergebung und Gnade.

„Um meinetwillen tat ich's!

Denn wie könnte ich selbst mich entweihen lassen?

Und meine Ehre gebe ich keinem Andern.“

(Jes. 48, 11; vgl. Ezech. 36, 22 f.)

Es gibt vom Menschen und vom Volk aus gesehen keine Kontinuität zwischen Jetzt und Einst; Israel ist tot; Gottes Gericht hat es vernichtet. Aber Gottes Geist kann die Totengebeine wieder lebendig machen und wird es tun (Ezech. 37, 1—14). Gottes Gnade wird das Volk erneuern:

„Dann gebe ich euch ein neues Herz,
lege euch in euer Inneres einen neuen Geist,
schaffe fort aus eurer Brust das Herz von Stein
und gebe euch ein Herz von Fleisch.

Meinen Geist lege ich in euer Inneres.

Ich wirke es, daß ihr in meinen Gesetzen wandelt
und meine Gebote bewahrt und danach tut.“ (Ezech. 36, 26 f.)

Dann wird Gott einen neuen Bund mit dem Volk schließen:

„Ich lege mein Gesetz in sie hinein,
in ihr Herz schreibe ich es.

Dann bin ich ihr Gott,
und sie sind mein Volk!

Dann brauchen sie nicht mehr zu lehren
der Eine den Andern,
zu sagen: ‚Erkennt Jahve.‘

Denn sie alle kennen mich dann,
klein und groß unter ihnen,
ist Jahves Raunen.

Ja, ich vergebe ihnen ihre Schuld und an ihre Sünde
denke, ich nicht mehr!“ (Jer. 31, 33 f.)

Dann gilt:

„Nichts Böses und nichts Verderbliches tut man
überall in meinen heiligen Bergen;
das Land ist voll der Erkenntnis Jahves,
wie die Wellen das Meer bedecken!“ (Jes. 11, 9.)

Sofern in Israel der Gedanke Gottes radikal gedacht ist, indem die Gedanken der Sünde und der Gnade radikal erfaßt sind, ist der Glaube des Alten Testaments Hoffnung und ihm steht *der Glaube des Neuen Testaments gegenüber als der Glaube, der die Erfüllung hat*. Denn dies ist das Entscheidende des Neuen Testaments und des christlichen Glaubens, daß Gott in Jesus Christus jene eschatologische Tat getan hat, daß er in ihm die Sünde vergeben, das neue Israel berufen, seinen Geist gegeben hat. Das bedeutet es, wenn im Christentum das Gottesverhältnis an die Person Jesu gebunden ist: der christliche Glaube glaubt daraufhin an Gott, daß Gott durch Christus die Welt mit sich versöhnt hat (2. Kor. 5, 19). Es ist nicht neben Gott noch eine andere göttliche Person da, so daß der jüdische Glaube an den Einen Gott vervollständigt würde durch den Glauben an eine zweite göttliche Person; und der Glaube ist nicht die Bejahung von metaphysischen Spekulationen über die Gottheit Christi und seine Naturen. Sondern der Glaube an Christus ist nichts anderes als der Glaube an Gottes Tat in Christus¹⁾.

Was bedeutet das aber für das Problem des Verhältnisses des Neuen Testaments zum Alten? Ist Christus als die Tat der Vergebung Gottes verstanden, und ist dies eben die eschatologische Tat Gottes, so ist damit *der Begriff der Gnade Gottes radikal erfaßt*, d. h. die Vergebung wird dem Menschen nicht erst zuteil in der Wendung des Schicksals im Leben des Einzelnen oder des Volkes. Gottes Gnade ist rein nichts als Vergebung, und diese macht den Menschen neu und stark. „Meine Gnade ist dir genug, denn die Kraft kommt zur Vollendung in der Schwachheit“ (2. Kor. 12, 9). Das Gericht ist geschehen, der neue Äon ist angebrochen, und eine mythologische Spekulation über künftige Endereignisse ist grundsätzlich abgeschnitten²⁾. In nichts anderem ist Gottes Vergebung und Gnade da als in dem *Wort der Verkündigung*, das Gott durch Jesus Christus in der Welt eingesetzt hat (2. Kor. 5, 18 f.). Das Wort ist das Licht, das in die Welt gekommen ist, und ihr einen neuen Schein gegeben hat; Jesus ist das „Wort“³⁾.

1) Vgl. S. 259 ff.

2) Hier, im Grundgedanken des neutestamentlichen Glaubens ist *der Maßstab der kritischen Eliminierung* der urchristlichen Mythologie gegeben, und sie muß vollzogen werden, wie ja schon Johannes sie vollzieht, und wie sie indirekt selbst K. Barth vollzieht, wenn er die mythologische Eschatologie von 1. Kor. 15 gewaltsam uminterpretiert (s. S. 57).

3) Vgl. S. 289 ff.

Ist Jesus so verstanden, *so ist er Gottes Gnadenerweis in grundsätzlich anderer Weise als die Gnadenerweise Gottes, von denen das Alte Testament redet*. Denn in ihnen ist die Vergebung und das Schicksal des Volkes (in dem auch der Einzelne sein Schicksal hat) unauflöslich verknüpft; d. h. Gottes Offenbarung ist für das Alte Testament an eine bestimmte Volksgeschichte gebunden. Sofern der Mensch zu diesem Volke gehört, kann er sich der Gnade Gottes getrösten. Was Gott in dieser Geschichte getan hat, hat er je am Einzelnen getan, sofern dieser mit seinem Volk und seiner Geschichte zu einer Einheit zusammengehört. Was Gott an den Vätern getan hat, was er an dem Volk tat, als er den Moses erweckte, das Volk aus Ägypten führte, durch die Wüste leitete, und in das heilige Land brachte, das hat er je jetzt an Jedem getan, da diese Geschichte keine vergangene, sondern Gegenwart ist, je im gegenwärtigen Bestande des Volkes ¹⁾.

Die Tat Gottes in Jesus Christus wird im Neuen Testament nicht in analoger Weise verstanden als ein für die Geschichte Israels entscheidendes geschichtliches Ereignis, sodaß vermöge der geschichtlichen Verbundenheit jeder späteren Generation dasjenige zugute kommt, was Jesus für seine Generation bedeutet hat. An Jesus kann nicht erinnert werden wie an Abraham oder Mose, an sein Kreuz nicht wie an den Durchzug durch das Rote Meer oder an die Gesetzgebung am Sinai. Denn *er ist die eschatologische Tat Gottes*, die aller Volksgeschichte als der Sphäre des Handelns Gottes mit den Menschen ein Ende macht. Die Gegenwärtigkeit des in ihm vollzogenen Heilsgeschehens ist nicht durch die kontinuierliche Volksgeschichte und durch die sie begleitende und sie mitkonstituierende Tradition vermittelt. Die Botschaft von der vergebenden Gnade Gottes in Jesus Christus ist kein geschichtlicher Bericht über ein vergangenes Ereignis, sondern sie ist *das verkündigende Wort der Kirche*, das jetzt jeden unmittelbar als Gottes Wort anredet, und in dem Jesus Christus als das „Wort“ gegenwärtig ist ²⁾. Denn unmittelbar in diesem Wort begegnet dem Einzelnen Gott, Gottes vergebende Gnade. Er soll nicht Gnadenerweise Gottes, die in geschichtlichen Ereignissen der Vergangenheit vorliegen, anschauen, und daraus den Schluß ziehen, daß Gott gnädig ist und also auch

1) Das kommt z. B. in der jüdischen Pascha-Liturgie deutlich zum Ausdruck; vgl. Strack-Billerbeck IV, S. 68.

2) Vgl. S. 289 ff.

wohl für ihn gnädig sein wird, sondern Gottes Gnade begegnet ihm direkt im verkündigten Wort.

Die Gemeinde, *die Kirche*, ist nicht eine soziologische Größe, eine durch die Kontinuität der Geschichte verbundene Volks- oder Kulturgemeinschaft, sondern sie wird durch das verkündigte Wort von Gottes Vergebung in Christus konstituiert und ist die Gemeinschaft dieser Verkündigung, des Redens und des Glaubens. Sie hat keine Geschichte wie völkische, staatliche und kulturelle Gemeinschaften ihre Geschichte haben. Es ist nicht möglich in der Kirche von den Vätern, etwa Augustin oder Luther, so zu reden wie von Christus, da er die eschatologische Tat Gottes ist. Es ist also nicht möglich, von den Vätern der Kirche so zu reden, wie Israel von seinen Vätern redete. In Israel setzte sich Gottes Gnadenwirken in den einzelnen Führern und Propheten fort, die Gott jeweils erweckte. Diese Geschichte hat aufgehört. Das Alte ist vergangen; es ist neu geworden ¹⁾.

Das heißt aber auch: *für den christlichen Glauben ist das Alte Testament nicht mehr Offenbarung*, wie es das für die Juden war und ist. Wer in der Kirche steht, für den ist die Geschichte Israels vergangen und abgetan. Die christliche Verkündigung kann und darf die Hörer nicht daran erinnern, daß Gott ihre Väter aus Ägyptenland geführt hat, daß er das Volk einst in die Gefangenschaft führte und wieder zurückbrachte in das Land der Verheißung, daß er Jerusalem und den Tempel neu erbaute usw. Israels Geschichte ist nicht unsere Geschichte, und sofern Gott in jener Geschichte gnädig gewaltet hat, gilt diese Gnade nicht uns. Gerade deshalb ist es ja auch möglich, das Alte Testament vom christlichen Blickpunkt aus als Gesetz zu bezeichnen; von seinem eigenen Blickpunkt aus ist es ebensogut Gesetz und Evangelium.

Das heißt aber, daß *die Geschichte Israels für uns nicht Offenbarungsgeschichte* ist. Die Ereignisse, die für Israel etwas sagten, Gottes Wort waren, sagen uns für uns nichts mehr. Selbstverständlich kann man sagen, daß für eine geschichtliche Besinnung, für eine kritische Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Vergangenheit, aus der wir kommen, auch die Geschichte Israels etwas Wesentliches sagt. Insofern ist auch uns der Auszug aus Ägypten, die Gesetzgebung am Sinai, der Tempelbau des Salomo, die Wirksamkeit der

1) Vgl. S. 292 f.

Propheten zugute gekommen, sofern das alles geschichtliche Momente sind, die unsere abendländische Geschichte mitkonstituieren. Aber im gleichen Sinne kann man auch sagen, daß jene Spartaner in den Thermopylen für uns gefallen sind und Sokrates den Giftbecher für uns getrunken hat. Und in diesem Sinne ist Jerusalem für uns nicht eine heiligere Stadt als Athen oder Rom. Aber das ist etwas grundsätzlich Anderes als von Gottes Offenbarung in Christus als dem Wort der Vergebung reden. Daß die Auseinandersetzung mit unserer Geschichte in kritischer Besinnung für uns fruchtbar ist, — diese Tatsache auf ein Wirken Gottes in der Geschichte zurückzuführen, dazu sind wir doch nur dann berechtigt, wenn wir schon glauben! Denn was wir in jener Auseinandersetzung mit der Geschichte sehen, sofern sie uns nämlich die Möglichkeiten menschlichen Selbstverständnisses zeigt und aktuell macht, das sieht auch der Unglaube. Der Glaube muß einen anderen Grund haben.

Israels Geschichte ist für den christlichen Glauben nicht Offenbarungsgeschichte. Davon ist freilich die Frage immer noch zu unterscheiden, *ob und inwiefern das Alte Testament für den christlichen Glauben Offenbarung heißen könne*, nämlich das Alte Testament selbst, gelöst von seiner Geschichte, als uns direkt anredendes Wort Gottes, also nicht so, wie es Israel und das Judentum anredete und von ihm verstanden werden mußte. Eines ist klar: von sich selbst aus kann sich das Alte Testament diese Legitimation nicht geben. Wenn sie ihm nicht dadurch gegeben wird, daß uns in ihm die Tradition unserer eigenen Geschichte anredet, so kann sie ihm *nur von Christus her* gegeben werden. Das bedeutet: der christliche Glaube reißt gleichsam das Alte Testament an sich und behauptet, daß das, was hier gesagt wird, einst nur in einem vorläufigen und beschränkten Sinne gesagt und verstanden werden konnte, daß es erst jetzt recht gesagt und gehört werden kann. Aber das heißt eben: Gottes Wort im eigentlichen Sinne ist das Alte Testament für den christlichen Glauben nicht. Sofern die Kirche es als Gottes Wort verkündigt, findet sie in ihm nur wieder was sie aus der Offenbarung in Jesus Christus schon weiß.

So verfährt jedenfalls das Neue Testament und das Urchristentum selbst. Es meint, daß das im Alten Testament Geschriebene um unsertwillen geschrieben sei, über die das Ende der Zeiten gekommen ist (1. Kor. 10, 11; vgl. Röm. 15, 4). *Es interpretiert also das Alte Testament von dem eschatologischen Bewußtsein aus*, daß alles

Frühere etwas Vorläufiges war, was erst jetzt seinen eigentlichen Sinn erhält.

Ist das sinnvoll und möglich, und inwiefern ist es das? Eine im Neuen Testament und sonst im Urchristentum selbstverständliche Weise, das Alte Testament zu benutzen, ist *der Schriftbeweis*. Die Wahrheit des christlichen Glaubens, die Notwendigkeit und die Heilsbedeutung des Schicksals Jesu wird dadurch begründet, daß dieser Glaube, daß diese Ereignisse schon im Alten Testament geweissagt seien. Ein solcher Schriftbeweis ist faktisch unmöglich. Die angeblichen Weissagungen des Alten Testaments sind in dessen eigenem Sinne zum Teil überhaupt keine Weissagungen, zum Teil gehen sie nicht auf Jesus und die christliche Gemeinde, sondern enthalten einfach das israelitisch-jüdische Bild der Zukunftshoffnung. Die meisten Stellen müssen — etwa mit Hilfe der allegorischen Methode — gegen ihren ursprünglichen Sinn verstanden werden, damit sie eine geeignete Weissagung hergeben. Das aber zeigt ja, daß der Glaube ohne den Weissagungsbeweis feststand; er entdeckt ihn erst nachträglich. Es steht also nicht nur so, daß faktisch der Schriftbeweis, zumal heute, keinen Menschen überzeugen kann; er *darf* auch keinen überzeugen. Der Glaube, der auf solche Beweise hin glauben würde, ist überhaupt kein echter Glaube, und die Schriftbeweise des Neuen Testaments müssen fallen, nicht erst auf Grund rationaler historischer Kritik, sondern schon, weil sie den Charakter des Glaubens nur verdunkeln können.

Kann aber in anderem Sinne das Alte Testament als Wort Gottes vom Glauben verstanden werden? Eines ist klar: das Alte Testament dürfte dabei *nicht gegen seinen ursprünglichen Sinn*, so wie ihn allein die geschichtliche Forschung feststellen kann, verstanden werden. Denn wenn dieser Sinn umgedeutet würde, so würde ja gar nicht mehr das Alte Testament reden; und das ist ja gerade unsere Frage, ob das Alte Testament noch zu denen als Gottes Wort redet, die das Wort des Neuen Testaments gehört haben und hören. Jede Allegorese ist Spielerei oder Unfug.

Wenn allein Jesus Christus, als Gottes eschatologische Tat der Vergebung, Gottes Wort an die Menschen ist, so kann man sagen, daß alle die Worte, die dazu dienen, dieses Wort verständlich zu machen, indem sie den Menschen in die Situation bringen, in der er es verstehen kann, und indem sie das darin gegebene Daseinsverständnis entfalten, *in vermittelter Weise Gottes Wort* sind. In diesem

Sinne kann das Alte Testament Gottes Wort sein. In ihm ist jenes Verständnis von Gesetz und Evangelium in ihrer Korrelation enthalten, so wie es für das christliche Seinsverständnis maßgebend ist. In ihm hat jenes Daseinsverständnis des Menschen als des Geschöpfes, das in seiner Geschichtlichkeit unter Gottes Anspruch steht, klaren Ausdruck gefunden. In ihm spricht sich das Bewußtsein der Sünde und die Hoffnung auf Gottes Gnade aus, die auf dem Grunde der christlichen Glaubensgewißheit als überwunden und erfüllt, als stets wieder zu überwinden und zu erfüllen, ruhen. Wir, als die zum Glauben Aufgerufenen, sind es gewissermaßen, die ihr Spiegelbild im Alten Testament sehen. So kann die christliche Verkündigung uns das Alte Testament als unser Spiegelbild vorhalten, so wie Paulus 1. Kor. 10 die Wüstengeneration seiner Gemeinde als Spiegelbild vorhält, nicht als Schriftbeweis, sondern *πρὸς ἰουδαίους* (10, 11). Der Glaube also ergreift das Alte Testament und wagt es in der Kraft und mit dem Recht des Glaubens, die Worte des Alten Testaments, die einst nicht für uns gesprochen waren, an uns zu richten, damit wir das Verständnis für unsere Situation gewinnen und für das Wort Christi, das in diese Situation hineingesprochen ist. In diesem Sinne kann man das Alte Testament *Weissagung*, das Neue Testament *Erfüllung* nennen.

So *kann* es sein, und so wird es vielleicht normaler Weise sein; so *muß* es freilich nicht sein. Auch im Neuen Testament selbst besteht in dieser Hinsicht ein großer Unterschied. Manche Schriften des Neuen Testaments, einige Paulusbriefe, das Johannesevangelium, der erste Johannesbrief, nehmen kaum oder gar nicht auf das Alte Testament Bezug. Das richtet sich je nach der Situation des Verkündigers und der Hörer. Wird aber das Alte Testament als Gottes Wort in die kirchliche Verkündigung aufgenommen, so ist unverbrüchliche Bedingung: 1. daß das Alte Testament in seinem ursprünglichen Sinne, wenngleich ohne seine ursprüngliche Beziehung auf das israelitische Volk und seine Geschichte, verwendet wird, daß also jede Allegorese unterbleibt. 2. Daß das Alte Testament nur soweit aufgenommen wird, als es wirklich Verheißung ist, d. h. als es wirklich das christliche Seinsverständnis vorbereitet. Soweit, mag man sagen, redet Christus schon im Alten Testament.