

Helmut Thielicke · Der Glaube der Christenheit

HELMUT THIELICKE

Der Glaube der Christenheit

Unsere Welt vor Jesus Christus

Fünfte Auflage

EVANGELISCHE BUCHGEMEINDE
STUTT GART

Mit Genehmigung des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen

Buchausstattung: Ottmar Frick

Druck: Clausen & Bosse, Leck/Schleswig

Bindearbeiten: Wilh. Osswald & Co., Neustadt

Dem Gedächtnis
des Württembergischen Bischofs
D. THEOPHIL WURM
in bleibender Dankbarkeit

Zum Geleit für den Leser

Das vorliegende Buch setzt sich aus Vorträgen zusammen, die der Verfasser während der schlimmsten Bombenzeit des Krieges, zumeist in der später zerstörten Stiftskirche zu Stuttgart, gehalten hat. Die Vorträge wurden stenographiert und die Stenogramme dann für den Druck stilistisch überarbeitet. Der Charakter der «Rede» sollte aber erhalten bleiben.

Sachlich habe ich nichts geändert, weil die Vorträge «nebenbei» auch ein Zeitdokument bleiben sollten: Es ist im letzten Stadium des Dritten Reiches vor einer gewissen Öffentlichkeit, nämlich vor etwa dreitausend meist jüngeren Zuhörern, der Versuch gemacht worden, die Gebote Gottes in die Zeit hinein zu sagen und den Protest gegen charakteristische Sünden unserer Epoche, den diese Gebote enthalten, nicht zu verschweigen oder abzuschwächen.

Der Verfasser hat es besonders dankbar empfunden, daß gerade diejenigen Kreise ihm zuhörten, die mitten im Leben standen und darum der geistigen Bedrohung besonders ausgesetzt waren. Denn die Hörergemeinde umschloß nahezu alle Stände, vom General bis zum Landser, vom Universitätsprofessor bis zum Schüler, vom Großunternehmer bis zum Arbeiter.

Ich habe den alten Wortlaut nicht nur deshalb im wesentlichen beibehalten, weil ich den Charakter des Zeitdokumentes erhalten wissen wollte, sondern auch darum, weil diese Zeit viele Fragen des Glaubens, der menschlichen Natur, der Geschichte und des Lebens überhaupt in einer Tiefe aufleuchten ließ, wie es in ruhigen Zeiten wohl schwerlich geschieht.

Diesen für die Erkenntnis fruchtbaren Augenblick möchte ich erhalten wissen. Die *eine* schreckliche Stunde unserer Geschichte enthält gleichsam *alle* Stunden in sich. So bezieht sich die gelegentliche Zeitgebundenheit der Darstellung wirklich nur auf die Form. Aber weil diese Form eben durch jene gültige und über alles Maß enthüllende Stunde geprägt war, darum habe ich sie auch dort beibehalten, wo der Text ohne Schwierigkeit durch leichte Retuschen in eine zeitlose Darstellung hätte verwandelt werden können. So habe ich z. B. die Auseinandersetzung des Schöpfungsglaubens mit der biologischen Weltanschauung nicht «abstrakt» vollzogen, sondern habe sie in das Erlebnis der nationalsozialistischen «Schulung» hineingezeichnet, wie sie gerade der Jugend so peinlich vertraut war. Ich glau-

be auch keineswegs, daß diese Auseinandersetzung einfach deshalb erledigt wäre, weil diese Gestalt der Schulung nicht mehr existiert. Vielmehr meine ich einigen Grund zu der Annahme zu besitzen, daß es nicht nur in den Köpfen der *jungen* Generation viele Restbestände jener Ideologie auszuträumen gilt; denn die meisten von uns leben ungleich mehr von diesen Residuen jungen und älteren Datums, als wir selber und als die polternden Artikelschreiber unserer Zeitungen es wohl ahnen.

Es ist bei alledem schmerzlich zu sehen, wie die Generation der «Erwachsenen» – von rühmlichen Ausnahmen abzusehen – wieder einmal zu versagen scheint, weil sie nicht müde wird, in Zeitung und Rundfunk, in den Schulen und nicht selten auch an den Universitäten, diese verbliebenen Spukerscheinungen in den jungen Köpfen nur mit Ironie, Zynismus oder mit einer diskussionslos abrupten Schocktherapie zu behandeln. Man darf aber jemanden, der noch in diesem benommenen Trancezustand lebt und mit seinem irrlichternden Traum keineswegs fertig ist, nicht einfach «anbrüllen», sondern man kann ihn nur vorsichtig an die Hand nehmen und leiten. Man wird dabei sehr barmherzig sein und eine große Liebe spüren lassen müssen.

Wenn man Wahrheit und Wirklichkeit zu verkündigen hat, werden Lüge und Traum ganz von selbst in nichts zerrinnen. Ich habe den Eindruck, daß man heute immer wieder gegen Lüge und Traum wettet und die schmerzlich Erwachten dann alleine stehen läßt. Jesus Christus hat in der Bergpredigt *zuerst* das vielfache «Selig» gesprochen und die Menschen ihrer Gotteskindschaft versichert, ehe er die schmerzliche Operation vornahm und ihnen die Abgründe ihres Herzens offenbarte.

Jedenfalls gilt auf alle Fälle dies: Wer keine erneuernde, Freude schenkende und positive Wahrheit zu verschenken hat, ist nicht berufen, Lügen und Illusionen zu zerstören; sonst macht er den Träumer nur zum Nihilisten.

Doch auch diese Bemühung: die Restbestände der Vergangenheit aufräumen zu helfen, bildet nicht den einzigen Grund dafür, daß wir manche Auseinandersetzung mit dem biologischen Materialismus seit Anfang der dreißiger Jahre beibehalten, sie weiterführen und ihr vor allem die verharmlosende Etikette «museal» beharrlich versagen. Vielmehr bin ich der begründeten Überzeugung, daß jene Weltanschauung in anderer Kostümierung immer neu auftauchen wird. Denn sie stammte ja selber aus einer viel umfassenderen und keineswegs erledigten Geistes- oder besser Ungeistesbewegung. Diese Bewegung besteht in der konsequenten Verdiesseitigung des Lebens, die sich in immer neuen Formen aussprechen wird.

Alle Kampfgespräche, die im folgenden geführt werden, beziehen sich darum auch weniger auf die aktuelle *Gestalt* jener Verdiesseitigung, wie sie etwa im Nationalsozialismus – aber keineswegs nur in ihm! – vorlag, sondern auf die Verdiesseitigung *selbst*. Hier muß der Hebel für die großen geistigen und geistlichen Kämpfe angesetzt werden, die wir in Zukunft zu führen haben und der sich jeder geistig bewegte Mensch, nicht nur in Deutschland und nicht einmal nur in Europa, zu stellen haben wird.

Zum Umkreis des Stofflichen ist zu bemerken, daß das Buch nur einen Teil (etwa die Hälfte) der zu behandelnden Themen enthält und insofern ein Fragment bildet. Nachdem ich in meinen wissenschaftlichen Beruf zurückgekehrt bin, weiß ich nicht, ob es mir möglich sein wird, den zweiten Teil noch einmal in ähnlicher Form zu bearbeiten. Doch sind in dem vorliegenden Bande so viele Verbindungslinien nach fast allen Stücken der christlichen Lehre aufgewiesen, daß ich hoffe, das Ganze doch wenigstens angedeutet zu haben. Auf jeden Fall aber bieten die behandelten Lehrstücke der «Gebote» und der «Schöpfung» in besonderer Weise Gelegenheit, die Gesamtheit des heutigen Lebens mit seinen Problemen *sub specie aeternitatis* zu behandeln.

Den Vorträgen hat stets auch eine große Zahl von sogenannten «Randsiedlern» und von Menschen *vor* den Toren der Kirche zugehört. Ich habe mich bemüht, sie von ihrem fernen und manchmal auch schwer zugänglichen Standorte «abzuholen». Ich meinte damit einen schuldigen Liebesdienst zu üben. Unter diesem «Abholen» verstehe ich vor allem die Bemühung, diesen ferner stehenden Hörern – und nunmehr auch den entsprechenden Lesern – die primitivsten Vorurteile zu nehmen, die sie daran hindern, wirklich hören zu können oder auch nur die Bereitschaft dazu aufzubringen. Derartige Vorurteile, deren massive Isolierkraft durch die Propaganda der letzten Jahre noch gesteigert wurde und die sich wohl auch in Zukunft ihres Bundesgenossen «Propaganda» (nach deren leichter Überholung) weiter erfreuen dürfen, bilden ja kein *echtes* Ärgernis der Botschaft, sondern hindern gerade die Menschen, bis zu jenem Punkt vorzustoßen, an dem das *echte* Ärgernis der Botschaft beginnt und an dem Jesus das Wort spricht: «Selig ist, wer sich *nicht* an mir ärgert.» Ich habe den Eindruck, daß viele Kirchenchristen und auch nicht wenige meiner Brüder im praktischen Amt, die allzu gesichert auf den sanften Auen der neunundneunzig Gerechten leben, sich von den Sklavenketten jener Vorurteile keine rechte Vorstellung machen. Wer viel mit der Jugend aller weltanschaulichen Richtungen zusammen ist, kommt aus dem Erschrecken und aus der Trauer dar-

über schwer heraus, daß Unzählige solche Ketten der Sklaverei tragen, während sie doch zu freien Kindern im Hause ihres Vaters berufen sind.

Leser, die den Dingen näher zu stehen und jene Abholung nicht nötig zu haben glauben, sind gebeten, sofort mit der Vertiefung in die eigentlichen Glaubensfragen zu beginnen und die ersten Vorträge zu überschlagen.

Für theologisch vorgebildete Leser folgt am Schluß des Buches ein besonderes Nachwort.

AUS DEM VORWORT ZUR VIERTEN AUFLAGE

Es liegt im Wesen eines solchen Buches, dem ein ganz bestimmtes Zeitkolorit anhaftet und auch anhaften *soll*, daß es nicht «umgearbeitet», sondern entweder in der einmal vorliegenden Gestalt erhalten bleiben oder aber ganz neu geschrieben werden muß. Da die andern Arbeiten des Verfassers, vor allem die Fortführung seiner mehrbändigen «Theologischen Ethik», fürs erste nicht erlauben, den Stoff ganz neu zu konzipieren, soll denn das Buch auf Bitten seiner Leser in einer weiteren Auflage hinausgehen. Nur an einer Stelle (Seite 154 ff) hat der Verfasser aus seiner heutigen Sicht der Dinge den Gedankengang über den Krieg ergänzt. Diese einzige Ausnahme schien mir unumgänglich zu sein, weil das Atomzeitalter dazu nötigt, die klassischen Fragestellungen der Theologie gegenüber dem Kriege neu zu überprüfen. Auch wenn sich hier wesentliche Revisionen ergeben müssen, sind jene «klassischen» Überlegungen zur Kriegsfrage nicht einfach überflüssig. Denn sie behandeln den Krieg als ein Symptom «dieses Äons», in dem «nicht aufhören werden Krieg und Kriegsgeschrei». So behält das Problem seinen exemplarischen Rang.

Die eingefügte Ergänzung «Die Wandlung des Kriegsproblems im Atomzeitalter» stammt aus der «Zeitschrift für Evangelische Ethik» 1957, Heft 2. Sie ist ihrerseits erweitert um einen Abschnitt, der in einem Aufsatz zum gleichen Thema im «Sonntagsblatt» 1957 Nr. 18 erschienen ist.

Davon abgesehen ist die neue Auflage ein unveränderter Abdruck der früheren Ausgaben.

ERSTES BUCH

Glaube und Wirklichkeit

Erster Abend

Dogma und «Christentum»

Die erste Stunde unserer Vortragsreihe über die Grundgedanken des christlichen Glaubens möchte ich so aufbauen, daß wir unsere *Aufgabe* klären. Diese Aufgabe können wir so umreißen, daß wir das «christliche Dogma» miteinander durchdenken wollen. Es würde zwar etwas vornehmer und weniger anstößig klingen, wenn wir statt dessen sagten: Wir wollen über «Das Wesen des Christentums» sprechen. Trotzdem möchte ich diese Ausdrucksweise mit Fleiß vermeiden. Aus folgendem Grunde:

Das Wort «Christentum» ist ein unglücklicher Begriff: Es meint nämlich *nicht* so sehr das Evangelium selbst, sondern es meint den großen Komplex all jener geschichtlichen Erscheinungen, die «irgendwie» in Zusammenhang, und zwar manchmal in einem sehr *losen* Zusammenhang, mit dem Evangelium in Erscheinung getreten sind.

Wenn in der «Spaziergang»-Szene von Goethes «Faust» Mephistopheles einmal sagt:

Die Kirche hat einen guten Magen,
Hat ganze Länder aufgefressen
und doch noch nie sich übergessen –,

dann ist der Sammelbegriff «Christentum» gegenüber diesem Stichwort «Kirche» ein Moloch mit einem noch ungleich größeren Magen: In ihm ist schlechterdings *alles* vereinigt: von den Orthodoxen bis zu den liberalen Kulturprotestanten, von der römischen Kirche bis zu den Ernstern Bibelforschern, von der Tiara des Papstes bis zu den höchsten Ketzerhüten, von der «Bekennenden Kirche» im Getto bis zum Metropoliten von Moskau. Das alles marschiert unter der Fahne des «Christentums». Dieser Begriff hat ein gigantisches, eben darin aber auch beängstigendes Fassungsvermögen.

Schon bei einer Zusammenstellung dieser verschiedenen Kontraste merken wir, daß wir uns mit dem Schlagwort «Christentum» auf eine gefährliche Ebene begeben haben: nämlich auf die Ebene des

Menschlichen vielleicht sogar des «*All-zu-Menschlichen*». Denn das «Christentum» ist der Inbegriff dessen, was die Menschen aus dem Evangelium gemacht haben, wie sie es umgeschmolzen, retouchiert und entstellt haben. Dostojewski hat in seiner Novelle «Der Großinquisitor» diese entstellende Bedeutung des «Christentums» erschütternd dargestellt: jenen Prozeß nämlich, in dem das Christentum – in diesem Falle das römische – aus dem Evangelium einen Mythos der Macht und eine Praxis ideologischer Machtausübung gemacht hat. Der taktische Kunstgriff, mit dem diese Umwandlung vollzogen wird, besteht darin, daß das Christentum sich der menschlichen Natur, ihren Schwächen und Trieben anpaßt und anbequemt, «assimiliert».

Von hier aus gesehen, wird man es zwar als eine Übertreibung, aber immerhin als eine *klärende* Übertreibung bezeichnen dürfen, wenn wir den Satz wagen: *Das sogenannte «Christentum» sei die Summe der Mißverständnisse, die sich um Jesus Christus gebildet haben.* Daher kam und kommt es, daß sehr viele Menschen, die in der Geistesgeschichte und in den akuten Weltanschauungskämpfen das Etikett «Antichristen» tragen, z. B. Nietzsche, eine falsche und tragische Entscheidung gefällt haben:

Sie haben sich nämlich nicht eigentlich gegen Jesus von Nazareth entschieden – oft sind sie ihm gar nicht begegnet –, sondern gegen das «Christentum», d. h. gegen die Summe alles dessen, was die Menschen aus jener Gestalt gemacht haben, eine Entscheidung gegen die oft miserablen menschlichen und institutionellen Repräsentanten jener Gestalt: vom «unmöglichen» Pfarrer bis zur «unmöglichen» konkreten Kirche oder jeweiligen Theologie.

Sie haben sich gegen den Komplex dessen entschieden, was ihnen – berechtigter- oder unberechtigterweise – alles im Namen des Jesus von Nazareth entgegentrat. Damit ist die Entscheidung nicht selten statt gegen Christus *selbst* gegen den verzerrten Schatten gerichtet gewesen, den seine hohe Gestalt auf die Ebene der Geschichte warf, manchmal auch nur gegen die Parolen, Schlagworte und Karikaturen, die in verwirrten Köpfen herumsputen.

Christoph Schrempf sagt in seinem Nietzsche-Buch deshalb einmal von Nietzsche: Christus und Nietzsche verhalten sich zueinander wie zwei windschiefe Gerade im Raum. Sie gehen aneinander vorüber, ohne sich zu treffen.

Freilich muß man sich hüten, jene antichristliche Entscheidung mit Hilfe der genannten Gründe zu verharmlosen. Es ist keineswegs gesagt, daß diese Gegner dann gewonnen worden wären, wenn sie Christus *selber* begegnet sein würden. Nicht nur das Christentum,

sondern auch Christus selbst kann zum Ärgernis werden – wird es sogar in erhöhtem Maße, weil er weniger – – «menschlich» ist. Jedenfalls *zwingt* er den Menschen nicht zur Anerkennung, sondern stellt ihn in die *Entscheidung*. Er will keine «Kreaturen», sondern Jünger. Auch seine Erdenzeit illustriert ja dieses Prinzip: Er ist gekommen, um zur Entscheidung zu rufen, und entsprechend haben sich dann Scheidungen an ihm vollzogen. Er ist nicht gekommen, «Frieden zu bringen, sondern das Schwert» (Matthäus 10, 34). Er steht wie ein Brückenpfeiler im Strom der Geschichte und scheidet die Fluten. Zum Teil ist er selbst seiner nächsten Umgebung zum Skandalon (zum «Skandal», zum Ärgernis) geworden. Wir brauchen nur an die Gestalt des Judas Ischarioth zu denken. Gott hat auch Adam und Eva nicht vom Sündenfall zurückgehalten, sondern hat sie ihre Entscheidung vollziehen lassen. Er wollte Personen und keine Marionetten. Es gehört gleichsam zum «Stil» des göttlichen Handelns, daß er *väterlich* handelt und nicht tyrannisch und terrorisierend, daß er also Freiheit schenkt und keinen herrischen Druck ausübt. Aber gerade damit ist die Möglichkeit des Ärgernisses gegeben: die Möglichkeit nämlich, daß der Mensch *für* sich selbst und seine Selbständigkeit – und damit eben *gegen* Gott – entscheidet.

Unsere Aufgabe kann deshalb nicht darin bestehen, das Ärgernisnehmen der Antichristen zu verharmlosen, sondern es an die richtige Stelle zu verlagern. Mit anderen Worten: Wir haben dafür zu sorgen, daß das unechte Ärgernisnehmen an jenem Dschungel des Christentums, von dem die Heilandsgestalt überwuchert ist, *überwunden* wird und daß das wahre Ärgernis der Christusgestalt *selbst* in Erscheinung tritt. Nur so lassen sich echte Entscheidungen vollziehen und gültige Fronten zeitigen.

Vielleicht verstehen wir jetzt, warum ich das Wort «Christentum» ängstlich zu vermeiden suchte. Es ist ein gefährliches Wort. Und ich halte es für möglich, daß unter den großen Scharen um diese Kanzel heute abend nicht wenige sich finden mögen, die ein Opfer dieses gefährlichen Wortes geworden sind.

Es kommt also darauf an, daß wir dieses wirre und verwüstete Vorfeld des Christentums möglichst schnell überqueren und zur Begegnung mit dem Meister selbst vordringen.

Wir tun das am besten so, daß wir möglichst unmittelbar der *Botschaft* der Kirche gegenüberreten.

Die Botschaft der Kirche kristallisiert sich um das *Dogma*. Ohne daß ich mich auf geschichtliche Ableitungen dieser Bezeichnung oder auf detaillierte Begriffsunterschiede einlasse, möchte ich nur soviel sa-

gen, daß das Dogma sozusagen die lehrmäßigen Satzungen der Kirche darstellt, wie sie sich im Laufe ihrer Geschichte gebildet haben, meist in Abwehr gegen drohende Verfälschungen. Durch das Dogma soll die Lehre in ihrem zentralen Gehalt gesichert werden und gleichsam eine kantige Physiognomie bekommen.

Wenn ich dabei das Gleichnis von den Vereinessatzungen gebrauche, so kommt darin noch ein Charakteristikum zum Ausdruck: Die Satzungen beschreiben nicht das strömende Leben selbst, das die von ihnen bestimmte Gemeinschaft durchpulst. Sie grenzen dies Leben nur ab und geben dem lebendigen Strome die Richtung. Noch anders ausgedrückt: Sie bilden das Knochengestüst im Leib der kirchlichen Lehre und Verkündigung.

Zweifellos wird das Wort «Dogma» trotz dieser «schonenden» Andeutung bei dem einen oder anderen unter uns gewisse Beklemmungen auslösen. Wenn ich vorher sagte: Das Christentum sei zu sehr mit dem Leben vermischt und von ihm umgeformt, als daß es noch ein zuverlässiges Bild des Meisters böte, so schmecken «Dogma» und «Lehre» umgekehrt nach Lebens-Fremdheit, eben nach «Knochen». Wenn von einem nicht unmaßgeblichen Manne die Dogmen als «Zwangsglaubenssätze» bezeichnet werden, dann kommt in diesem Schimpfwort sogar noch *mehr* zum Ausdruck als der bloße Vorwurf der Lebensfremdheit. Es steckt darin die Anklage der Lebens-Vergewaltigung.

Diese Vergewaltigung des Lebens vollzieht sich – nach den genannten Vorstellungen – in drei Richtungen:

1. Einmal so, daß meine «Art» durch sie vergewaltigt wird. Sind Religionen (und *also* auch das Christentum, und *also* auch sein Dogma) nicht der ideologische Überbau, d. h. die geistige Spiegelung einer andersartigen Lebenssubstanz? Indem ich aber gezwungen werde, in einem fremdgeistigen Haus zu wohnen, wird meine eigene Art unterdrückt. Und daraus wiederum ergeben sich innere Zerrungen, Komplexe und Erkrankungen.

2. Die Vergewaltigung soll *ferner* darin bestehen, daß meine Gegenwart zum Anachronismus gezwungen wird: Ich werde zur Übernahme von Lebensfragen gezwungen, die vor 2000 und mehr Jahren einmal echt gewesen sein mögen, die aber nicht mehr *meine* Fragen sind. *Uns* beschäftigt die technische Bewältigung des Lebens, *uns* bedrängen das Massenproblem, die soziale Frage, der Zusammenhang von Bios und Logos, von Blut und Geist, das Nationalitätenproblem in den vielfachen Spiegelungen und Abwandlungen unserer Gegenwart –, aber nicht mehr die Rettung der Seele, nicht mehr die Gedanken vom Weltende und nicht mehr der Kampf Gottes und Satans

um unser Herz. Unser Fortschrittsglaube, oder jedenfalls der Glaube an die Wandelbarkeit des Geistes und seiner Fragen, fühlt sich aufs tiefste beunruhigt und geärgert durch die Zumutung, jene scheinbar so museal gewordenen Fragen ins Heute zu übernehmen; um so mehr beunruhigt, als doch die Vorstellung im Hintergrunde zu stehen scheint, als sei die Menschheit bezüglich der letzten Lebensfragen in all den Jahrtausenden menschlicher Entwicklung auf der Stelle marschiert und nicht weitergekommen. Ist es nicht ein Prokrustesbett, wenn man verlangt, daß eine Zeit, die vom heißen Atem geschichtlicher Umwälzungen und von einer Lebensintensität sondergleichen durchglüht ist, in die Normen einer geschichtslosen Zeit und eines geschichtslosen Landes hineingepreßt wird?

3. Endlich fühlt sich (nach jener Anschauung) auch meine *Vernunft* vergewaltigt, so gewiß ihr zugemutet zu werden scheint (scheint!), daß sie Harakiri machen und ihr geistiges Hoheitsrecht ausliefern soll an die merkwürdigsten und völlig unbeweisbaren Doktrinen über eine angeblich bestehende jenseitige Welt.

Ich komme auf diese Fragen im Laufe unserer Abende immer wieder zurück.

Lassen Sie mich heute nur zwei Gesichtspunkte herausstellen über das *Verhältnis von Dogma und Leben* – in der Hoffnung, schon bei diesem ersten Anlauf einigermaßen deutlich zu machen, daß das Dogma nicht abseits vom Leben oder in Opposition zu ihm steht, sondern lediglich darein verschlungen ist.

1. Ich nenne nur drei Lebensfragen, um diese Verbindung zu zeigen: Die Frage des *Leides*, des *Todes* und der *Schuld*.

Zunächst die Frage des *Leides*:

Müssen wir in einer Zeit, die so durchwogt ist von einem Meer des Blutes und der Tränen, überhaupt noch erörtern, warum das Leid eine Frage stellt? Es stellt ja verhältnismäßig wenig Fragen, wenn man für eine *Idee* leidet und stirbt. Dann ist die Idee eben das sinngebende, haltende und tröstende Moment im Leiden. Aber das weitest aus meiste Leid, das gelitten wird, geht ja nicht in einer solchen Idee auf. Das meiste Leid wird auf der Ebene des Persönlichen und Privaten gelitten. Ich denke an lange «sinnlose» Krankheit, an das Hinweggerafftwerden in den besten Jahren, an schuldlosen Bankrott, an die Tragödie des Alterns und Ärmerwerdens an Hoffnungen. Den Sinn eines *solchen* Leides können wir mit menschlichen Augen nicht erkennen. Um *ihn* ringen auch die biblischen Menschen. Die Psalmen schreien nach ihm, wenn die «sinnlosen» Ungerechtigkeiten des Lebens den Frommen schmerzen, wenn er sieht, wie es ihm schlecht geht und die Gottlosen sich im Glücke blähen. (Psalm 37; 49; 73.)

Auch Hiob erlebt seine größten Krisen und Zusammenbrüche ja nicht durch die Übergewalt und Intensität seines Leidens, sondern durch seine Sinnlosigkeit: Er konnte die Hand Gottes darin nicht mehr entdecken. Das *ist* überhaupt das eigentlich Leidenmachende im Leiden, daß wir die Regie des Welttheaters in ihm immer wieder *nicht* erkennen. Deswegen ist das relativ seltene Leiden für eine Idee gar kein «typisches» Leiden, weil man – sei es nun zu Recht oder Unrecht – mit Hilfe der deutenden Idee eben sehr wohl eine sinnvolle Regie über seinem Leben walten sieht.

Wahrhaftig: Das Rätsel des Leidens schreit nach Antwort, schreit nach «höheren Gedanken», die darüber walten und es sinnvoll machen. Es ruft die Fittiche herbei, unter denen es Ruhe finden kann. Das «Dogma» – ich behalte den ärgerlichen Ausdruck gerade bei, obwohl ich sachgemäßer in diesem Augenblick wohl besser «Evangelium» sagen würde – das «Dogma» weiß um dieses Rätsel und seine Hintergründe. Als Jesus am Kreuze ruft: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?», nimmt er die ganze Rätselhaftigkeit des Leidens auf sich, macht sie zu seiner eigenen Sache und Not und gibt ihr durch sein Sterben, durch das «Dogma vom Kreuz» seinen Sinn. Wir werden das noch bedenken müssen.

Ich denke an die zweite Lebensfrage, an das *Sterben*.

In ruhigen Zeiten, wo wir in einer Art Etappe lebten und das Schicksal Windstille zu halten schien, konnten wir uns freilich den Charakter des Todes als eine Frage verbergen. Wir konnten meinen – und viele Zeitschriften und flammende Reden haben das tönend ausgesprochen –: der Tod ist Ausdruck des Lebensrhythmus von Frühling und Winter, Werden und Vergehen. Aber in solchen Katastrophenzeiten wie den unsren merken wir, daß das keine Lösung, sondern eher eine Verdeckung des Todesproblems ist. Es geht eben nicht so «natürlich» mit dem Sterben zu, daß man sich mit dem natürlichen Ablauf zu trösten vermöchte. Fäden der Liebe und der Freundschaft werden unnatürlich und jäh zerschnitten, und Liebe, mehr noch als Lust, will doch «Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit».

Jedes Sterben ist ein Hinweis darauf, daß der zur Grenzenlosigkeit drängende Mensch hinter die Grenze seiner Zeitlichkeit, seines Staub- und Ascheseins zurückverwiesen wird. Und wir lernen es wieder zu ahnen, daß der Tod – biblisch gesprochen – eine Unnatur, ein Einbruch in die Schöpfung und eben: wirklicher *Tod* ist. Unser Herz weiß: er ist ein «Feind», aber unser Kopf sagt uns: er ist «Natur». Aus diesem Zwiespalt ruft das Todesrätsel nach Lösung und Antwort. Aus der Richtung, in die hinein unsere Frage kommt, die Frage aller Sterblichen, die Frage aller Hinterbliebenen – aus dieser Rich-

tung kommt uns die Botschaft von Ostern entgegen: Das Dogma von der Auferstehung.

Das dritte der schrecklichen grauen Weiber ist die *Schuld*. Wir kennen Beispiele genug, wie die Menschen aller Zeiten nach Befreiung aus den Ketten der Schuld schrien, und ich brauche nur wenige Bilder vor Ihrem geistigen Auge zu beschwören, um Sie lebendig daran zu erinnern: Zu allen Zeiten und in jedem Volk ist der Rauch von den Sühnopferaltären emporgestiegen. Alle Religionen kennen das graue Gewand der Büsser, in allen Nächten steigt in Millionen Worten die Bitte empor: Vergib uns unsere Schuld. In Shakespeares Dramen kommt das Inferno schauerlicher Gewissensqualen zum Ausdruck, das die großen Verbrecher und Bluthunde durchleiden müssen und demgegenüber die volkstümlichen Bilder von versengenden höllischen Bränden nur ein Kinderspiel sind.

Aber nicht nur die einzelnen werden vom Schuldproblem gepeinigt, auch die Völker. Und gerade die chaotischen Zeiten großer Kriege und Katastrophen lassen die Schuldfrage immer wieder zu eruptiven Entladungen kommen: Jeder Krieg weiß von Schuld und Vergeltung. Er weiß ferner davon, daß die Vergeltung auch ihrerseits Schuld wird und neue Vergeltung erheischt. (Prinzip der Blutrache, unter einzelnen und ganzen Völkern.) Nicht nur die einzelnen, auch die Völker wissen vom Fluch der bösen Tat, die fortlaufend Böses muß gebären, wissen vom Lawinencharakter anwachsender Schuld, wissen von der Ausweglosigkeit und Endlosigkeit des Vergeltungsprinzips, wissen vom Schrei nach Erlösung und von der Hoffnung der Menschheit, aus diesem Meer des Irrwahns aufzutauchen.

Hören wir als derart Rufende nun auf das «Dogma», so vernehmen wir, wie in gewaltiger Monotonie das Wort «Schuld» durch die Welt der Bibel schwingt: Wir kennen das Dogma von der Erbsünde, das Dogma von der Erlösung. In alledem wird der Anspruch erhoben, daß hier die peinigende, die peinigendste Frage der Menschheit zur Ruhe kommt. Und die Antwort, die das Dogma gibt, heißt: «Friede sei mit euch.» Von diesem Brunnen des lebendigen Wassers heißt es: «Du fändest Ruhe dort.»

Wir sehen also und werden es hoffentlich von Abend zu Abend deutlicher merken, daß das Dogma die lebendigste Sache von der Welt ist, weil es die Frage *allen* Lebens zu seiner eigenen macht. Das Dogma steht in jenem geheimnisvollen Mittelpunkt, wo die letzten Lebensfragen aller Menschen zusammenlaufen. Wie die Radien des Kreises zeigen sie alle auf diesen Punkt. *Die Menschheit wartet auf das Dogma*, weil sie auf den Frieden wartet. Sie seufzt nach ihm, sie hungert und dürstet nach der Gestalt, die eine Antwort auf die Fra-

gen der Schuld, des Leides und des Todes gibt – oder vielmehr: die eine Antwort auf diese Fragen ist.

2. Ich sagte: Das Dogma sei eine Antwort auf unser aller Lebensfrage. Das ist aber nur richtig, wenn man auch das Umgekehrte sagt: daß nämlich das Dogma ebenso die *Menschen fragt*.

Jeder von uns, der irgendwie in das Kraftfeld Jesu Christi tritt, merkt es sofort, daß er von dieser Gestalt mit Fragen bestürmt wird. Er sieht sich sehr scharf ins Auge gefaßt, und in den Augen des andern steht eine Frage.

Um das zu verstehen, braucht man nur die Szenen zu beobachten, die sich um Jesus herum abspielen.

Jesus wird da immer wieder von vielen Menschen gefragt; z. B. fragt ihn einer: «Was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?» oder auch: «Bist Du Christus?»

Jesus gibt kaum jemals eine direkte Antwort darauf, sondern er pflegt im allgemeinen eine Gegenfrage zu stellen, der nun umgekehrt der fragende Mensch standhalten muß.

Ich führe als Beispiel die Geschichte Matth. 21, 23 an:

Da fragen ihn die jüdischen Volksführer: «Aus was für Macht tust du das?» «Wer hat dir die Macht gegeben?»

Jesus antwortet nun keineswegs geradlinig und direkt, sondern stellt seinerseits eine *Gegenfrage*: «Ich will euch auch ein Wort fragen: Woher war die Taufe des Johannes, war sie vom Himmel, oder war sie von den Menschen?»

Die Gesprächspartner sind aufs höchste bestürzt über diese Wendung der Verhandlungen. Sie gedachten bei sich selbst: Sagen wir «Vom Himmel», so wird er uns fragen: «Warum glaubet ihr ihm dann nicht?» Sagen wir aber «Von den Menschen», so müssen wir uns vor dem Volk fürchten. Denn sie halten Johannes für einen Propheten.

Angesichts dieser Zwickmühle, in der sie sitzen und nun Farbe bekennen müssen, sagen sie einfach: «Wir wissen es nicht.» Jesus schließt dann das Gespräch mit der abrupten Abfuhr: «So sage ich euch *auch* nicht, aus welcher Macht *ich* meine Taten tue.»

Was hat sich in diesem kurzen Dialog ereignet? Nichts anderes als ein Akt der Drückebergerei gegenüber Jesus. Man versuchte, sich einer klaren Stellungnahme gegenüber Johannes und damit indirekt natürlich auch gegenüber Jesus selbst zu *entziehen*. Man weigerte sich, *Farbe* zu bekennen. Man weigerte sich, eine Entscheidung zu fällen und die mit einer Entscheidung gegebenen Risiken auf sich zu nehmen.

Jetzt verstehen wir, *warum* Jesus seine Gegenfrage stellt und warum

er das fast *immer* zu tun pflegt: *Er will damit die Menschen zu einer Stellungnahme zwingen.* Diese Stellungnahme erfolgt in der Tat *immer*. Auch die Volksführer in dem angeführten Gespräch haben sie ja faktisch und sozusagen gegen ihren eigenen Willen vollzogen; denn keine Antwort ist ja auch eine Antwort. Und sich für desinteressiert zu erklären, bedeutet meist, ein höchstes *Interesse* daran haben, daß man desinteressiert ist und bestimmten Gefahrenherden nicht zu nahe kommt. Jesus appelliert also durch seine zwingenden Gegenfragen an das *ganze* Leben und die *ganze* Existenz. Wenn sie nicht bereit sind, sich im ganzen Einsatz ihrer selbst ihm zur Verfügung zu stellen, wenn sie mit «Vorsicht» operieren, wo es um die Wahrheit geht, und wenn sie Opportunitätserwägungen anstellen, wo die Ewigkeit in Frage steht, dann entzieht er sich. Nur wer bereit ist, aus der Wahrheit zu *sein*, wird seine Stimme hören. Ein anderer hört nichts. Ein anderer kommt nie dahinter, wer Jesus ist.

Etwas modern ausgedrückt, könnte man sagen: Das Evangelium ist nichts für bloß religiös Interessierte, die beim Tee über prickelnde Themen diskutieren möchten – in aller Unverbindlichkeit natürlich und vor allem, ohne sich festzulegen. Sondern es ist für solche, die es mit ihrem ganzen Leben ernst zu nehmen bereit sind. Es ist weder für «religiöse Menschen» noch für spintisierende Grübler, noch für blasierte Anbeter von Schlagworten und Weltanschauungsmoden, sondern für solche, die aus ganzem Herzen nach ihm fragen und zur *Nachfolge* bereit sind. Ich sagte: Im Evangelium – oder im Sinne unseres Sprachgebrauchs: im Dogma – wird uns nicht nur *geantwortet*, sondern wir werden auch *gefragt*.

Das ist die *zweite* Verbindung zwischen Dogma und Leben: Wir werden gefragt, weil wir mit unserem ganzen Leben gefordert werden. Wir sollen kein Opfer unseres Intellekts, wir sollen das Opfer unseres Lebens bringen und darin das neue und viel lebendigere Leben gewinnen. Aus diesem Grunde tritt uns im Neuen Testament auch Jesus nicht eigentlich als *Lehrer* entgegen, der unseren Intellekt anregt (auch für unser Denken ist freilich im reichsten Maße gesorgt; die Literatur zweier Jahrtausende legt davon Zeugnis ab), sondern deshalb heißt er der *Herr*. Er ist nicht der Lehrmeister unseres Verstandes, sondern der Herr unseres Lebens.

Darum fragt er uns; darum kommt er angreifend und verhaftend auf uns zu. Und siehe da – wir werden das im einzelnen noch genau verfolgen –: Indem wir selber gefragt *werden*, bekommen wir oft genug keine direkte Antwort auf *unsere* Fragen, einfach deshalb nicht, weil diese Fragen falsch gestellt zu sein pflegen und weil wir in ihnen unsere verdorbene Einstellung gegenüber Gott – *gegen* Gott! –

verraten. Dann muß auch unser *Fragen* bei der Begegnung mit dem Dogma korrigiert werden. Das jedenfalls ist der letzte Grund dafür, daß wir im Dogma keine gradlinige Antwort auf unsere Lebensfragen suchen dürfen. Denn es liegt ja gar nicht auf der Linie unserer zutiefst erkrankten Fragestellungen. Darum müssen wir uns zunächst einmal von ihm fragen *lassen*.

Zweiter Abend

Die innere Lage der Gegenwart

Wir haben am ersten Abend gesehen, wie das Dogma in einer doppelten Beziehung zu den entscheidenden Fragen unseres Lebens steht. *Einmal* insofern, als es auf diese Frage unseres Lebens *antwortet*, und *ferner* insofern, als es uns selber Fragen stellt, denen wir standhalten müssen. Nach dieser doppelten Richtung vermittelt es unserem Leben entscheidende Impulse.

Heute wollen wir uns die Lebensnähe und Lebensfülle der Botschaft noch an einem *andern* Punkte verdeutlichen: Wir müssen nämlich die Frage prüfen, in welcher Beziehung das Dogma zu *derjenigen* Frage steht, die speziell *unsere* Zeit bewegt.

Ich könnte mir denken, daß wir im ersten Augenblick in Verlegenheit geraten, wenn wir diese Fragen bedenken, von denen in der christlichen Botschaft die Rede ist, und wenn wir diese Fragen mit denen vergleichen, die uns heute bewegen. Lebt unsere Kirche nicht mehr oder weniger von den Fragestellungen des 16. Jahrhunderts?

Vor einigen Jahren war im Briefkasten einer christlichen Jugendzeitschrift das Eingesandt eines jungen Mannes zu lesen, das ungefähr folgendermaßen lautete:

Die Ausgangsfrage unserer evangelischen Kirche sei die Frage Luthers gewesen: «Wie kriege ich einen gnädigen Gott?» Er müsse gestehen, daß das auf keinen Fall eine Frage sei, die noch in irgendeiner Weise unsere Zeit ernstlich bewege. Er müsse sogar gestehen, daß sie ihn selbst nicht bewege, obwohl er von sich zu sagen wage, daß er in der Gefolgschaft Jesu Christi stehen möchte und mit Gottes Hilfe auch wohl stehe. Es sei aber doch irgend etwas «faul im Staate Dänemark», wenn die schöpferische Ausgangsfrage der evangelischen Kirche ihm so wenig zu sagen habe. Könne er sich denn überhaupt im strengen Sinne noch als evangelischen Christen bezeichnen?

Der junge Mann hat wohl irgendwie in unser aller Namen gesprochen. Und seine Briefkastenäußerung hat denn auch entsprechend eingeschlagen.

Bei jener Frage Luthers steht unwillkürlich die ganze uns fremdge-

wordene Geistigkeit des Mittelalters vor unseren Augen: Menschen, die vor dem Richtergott und der jenseitigen Qual bangen; Menschen, die um die Gnadenmittel der großen und einzigen Heilsanstalt, der katholischen Kirche, ringen und die mit der Spannung, wie man etwa einer Katastrophe oder aber einer eben noch möglichen Rettung entgegenseht, den Prozeß der sakramentalen Begnadung verfolgen und die nun beobachten möchten, wie er bei ihnen einschlägt und wie ihr Leben dadurch geändert wird. Die richtige oder vermeintliche Beobachtung Luthers: «Es geht so nicht, man kann der Katastrophe mit Gott auf diese Weise eben *nicht* entgehen», hat Luther schließlich zu der äußersten Konsequenz greifen lassen und ihn ins Kloster getrieben. So wird hier ein ganzes Leben durch diese befremdliche Frage in eine andere Bahn gelenkt; ein ganzes Leben wird unter vollem Einsatz an sie gewagt. Und schließlich entsteht dadurch, daß Luther diese Frage anders und neu beantwortet gegenüber der bisherigen Tradition, eine neue *Kirche*, ja ein ganz neues Blatt der Geschichte.

Wie fremd uns diese Frage geworden ist und wie schwer die Probleme also werden, die unserem christlichen Denken dadurch heute aufgegeben werden, wird einem wohl erst dann klar, wenn man seinerseits versucht, einmal die *heute* geltende religiöse Frage zu formulieren und mit derjenigen Luthers zu vergleichen.

Ich werde bei vielen von Ihnen gewiß auf Zustimmung stoßen, wenn ich die heutige Frage formuliere: Wo ist Gott? Wo ist in dem Weltentchaos ohnegleichen noch ein höherer Gedanke zu entdecken? Wie steht es mit der Weltgeschichte als Weltgericht, in dem Gott walten und als Waltender erkennbar sein müßte? Ist das Schweigen Gottes über den rasenden Sinnlosigkeiten des eigenen Lebens und des Völkerlebens nicht eine Anklage gegen ihn, vielleicht sogar eine unerhörte und nicht widerlegbare Demonstration seiner Nicht-Existenz? Wir sehen also eines: Für Luther war die Tatsache «Gott» eine unbestrittene Realität. Atheismus im heutigen Sinne ist für ihn ein schlechterdings unvollziehbarer Gedanke. Und erst von jener unbezweifelbaren Basis aus, daß es einen Gott gibt, daß es sogar einen *zornigen* Gott gibt, mit dem wir zerfallen sind, erst von jener unbezweifelbaren Basis aus fragt er nach einem *gnädigen* Gott, fragt er danach, wie man denn dann noch Gemeinschaft mit ihm bekommen und innerlich wieder heil werden könne.

Für den heutigen Menschen aber ist die Tatsache «Gott» selber in Frage gestellt. Man darf sich durch die selbstsicher klingende Bezeichnung «gottgläubig» nicht täuschen lassen. Diese Bezeichnung ist in den meisten Fällen nur die Blume, durch die man seine eigene Hilflosigkeit zu verstehen gibt oder ihr ein bekränzttes Versteck zu

besorgen hofft. Nicht selten geschieht es, daß in Großstädten nach einem Bombenangriff die Kirchen leerer werden; offenbar deshalb, weil dieses drastische Geschehen menschlicher Sinnlosigkeit in einem nicht mehr auflösbaren Widerspruch zu der Tatsache Gott und erst recht zu der Tatsache eines *lieben* Gottes zu stehen scheint.

Hier dürften wir wohl auf der richtigen Fährte sein, wenn wir den Unterschied der mittelalterlichen und der modernen religiösen Frage feststellen wollen.

Das wird noch deutlicher, wenn wir uns klarmachen, daß Luthers Frage: «Wie kriege ich einen gnädigen Gott?» *selbst* schon wieder eine heimliche *Antwort*, oder besser, selbst schon wieder ein heimliches Echo ist auf eine andere Frage: auf die Frage Gottes nämlich an den Menschen: «Adam, Mensch, wo bist du?» Diese Frage steht bekanntlich in der Sündenfallgeschichte (1. Mose 3), als Gott den aus der Ordnung gebrochenen, den abgefallenen Adam verhaftet. Derjenige also, der fragt: «Wie kriege ich einen gnädigen Gott?», ist dem verhaftenden Richtergott begegnet. Er hat der leibhaftigen Majestät Gottes standhalten müssen.

Zweifellos stimmt es also, daß die Frage nach dem gnädigen Gott nicht mehr unsere Zeitfrage ist. Jedenfalls ist sie nicht mehr in der Öffentlichkeit zu hören. Auf keiner Straße, in keinem Café, in keinem Kino kann man ihr begegnen. Und man wird zweifellos auch sagen dürfen, daß unser Lebensgefühl im allgemeinen anders geworden ist.

Aber nun frage ich: Ist damit irgend etwas über die Richtigkeit dieser Frage ausgesagt? Kann die Tatsache, daß sie verstummt ist, wirklich bedeuten, daß der «alte Gott» tot ist, auf den sie sich einmal bezog, und daß eine Götterdämmerung des christlichen Abendlandes eingesetzt hat, in der man nicht mehr so fragen kann?

Oder ist die Sache nicht vielleicht umgekehrt? Ist nicht an uns *selbst* etwas gestorben oder betäubt? Gewiß: Das Lebensschifflein des heutigen Durchschnittsmenschen stößt nur noch selten auf das scharfe Riff, das man Gott nennt. Im allgemeinen scheitert ein Lebensschiff nicht mehr an Gott dem Richter. Ganz andere Riffe beunruhigen uns auf unserem Kurs: Das Riff «Nächster Bombenangriff»; das Riff der Fragen: «Wie bringe ich mein Geschäft durch den Krieg?» «Wie mag es meinem Mann, meinem Sohn an der Front draußen gehen?» «Wie kann ich mit meiner Familie eine drohende Hungersnot überstehen?»

Das alte Riff «Gott» ist verdrängt von den Zacken und Kanten anderer Felsen, an denen ich mich leck zu stoßen fürchte.

Aber nun frage ich wieder: Liegt das daran, daß das «alte Riff» nicht

mehr da ist, oder besser, daß es überhaupt nie dagewesen ist, daß also frühere Geschlechter einer optischen Täuschung erlegen sind, wenn sie etwas von der Furchtbarkeit Gottes, von dem Riff Gottes, an dem man scheitern kann, zu sehen meinten und zu sagen wagten? Ich frage: ist das Riff gar nicht da – oder ist unser Kiel vielleicht flacher geworden, daß er das Riff nicht mehr berührt?

Ich glaube, daß wir der Frage Luthers gegenüber jedenfalls eines nicht tun dürfen: Wir dürfen uns nicht auf unsere Fortschrittlichkeit berufen, d. h. nicht darauf, daß wir über die Frage Luthers hinausge-
langt seien. Wir haben vielmehr von unserer Verarmung und Verflachung zu reden.

Lassen Sie mich bei dieser Frage noch einen Augenblick verweilen. Es kommt nämlich in diesen ersten Stunden alles darauf an, unseren Standpunkt richtig zu fixieren. Das wird sich später lohnen. Denn das Evangelium, das wir hier miteinander durchsprechen wollen, bedeutet ja nicht, daß von der höheren Warte des Himmels aus einige nicht nachkontrollierbare Aussagen über das Jenseits, über unser irdisches «Jammertal» und den «Vater überm Sternenzelt» gemacht werden. Sondern Evangelium heißt, daß etwas *passiert*, nämlich dies, daß Gott uns *abholt*. Und zwar holt er uns genau dort ab, wo wir stehen. Man könnte sogar die gesamte evangelische Geschichte unter dem Gesichtspunkt darstellen, daß Gott zu uns auf dem Weg ist. Weihnachten z. B. heißt ja nichts anderes, als daß Gott in die Niederungen des Lebens steigt, daß er dorthin kommt, wo die Überflüssigen, die armen Existenzen wohnen, wo diejenigen sind, die man aus dem Gasthaus hinausgeworfen hat und die in höchster Bedrängnis einen armen Viehstall aufsuchen. Dort in der Tiefe ist Gott zu finden. Dort sucht er die Menschen auf und holt sie ab. Der Gottessohn stirbt am Kreuz und durchschreitet die Abgründe des Todes. In ihrem Sterben holt er die Menschen ab.

Deshalb müssen wir den Standort kennen, an dem wir stehen. Wir müssen wissen, wo wir abzuholen sind. Freilich kann man auch diesen Standort erst ganz ermessen, wenn man ihn von Gott her sieht. Darum ist es mehr und anderes als eine menschliche Statistik, die wir in diesen ersten Stunden versuchen. Auch dieses Erste ist schon unausgesprochen eine Wertung vom Worte Gottes her.

Ich sagte: unsere Lage sei durch eine große Verarmung bestimmt. Diese Verarmung kommt darin zum Ausdruck, daß weithin selbst jene magere Frage: «Wo ist Gott?» nicht mehr gestellt wird, sondern die Frage nach den letzten Dingen, nach der Wahrheit, nach dem Sinn des Lebens überhaupt verstummt.

Dafür gib es mehrere Gründe:

Man sagt etwa: Es gibt eigentlich gar keine religiöse Frage, denn alles, was mit Religion zu tun hat, ist *Gefühl*. In diesem Sinne antwortet auch der junge Faust auf die berühmte Gretchenfrage: Wie hältst Du's mit der Religion?:

«Nenn's Glück, Herz, Liebe, Gott,
ich habe keinen Namen dafür,
Gefühl ist alles!
Name ist Schall und Rauch,
umnebelnd Himmelsglut.»

Im gleichen Sinne würden auch heute die meisten Menschen antworten. Die letzte Frage ist für sie ein *Gefühl* geworden. Man braucht dieses Gefühl ebenso wie andere, wie z. B. musikalische Gefühle, Gefühle der Rührung, der Erschütterung, der Freude. Man ist ja förmlich und ständig auf der Jagd nach Gefühlen, vom Kino angefangen bis zum Straßenbahnunfall, zu dem man hinzuläuft.

Das religiöse Gefühl sucht man an den verschiedensten Orten, vor allem wohl in der Natur. Nicht selten wird im Hinblick auf den Kirchenbesuch am Sonntagmorgen polemisch zum Ausdruck gebracht: ich halte meinen Gottesdienst in der Natur.

Eine andere Form, sich religiöser Gefühle zu bemächtigen, besteht für den heutigen Menschen etwa darin, in das mystische Dämmerlicht einer katholischen Kirche einzutreten und die Schauer einer aus der Ferne angesehenen Messe über sich ergehen zu lassen. Dieser nur «religiöse» Mensch besucht freilich die Messe aus einem anderen Grunde als das der fromme Katholik tut. Er möchte in keiner Weise einen verpflichtenden Impuls für sein Leben mitbekommen, er möchte in keiner Weise angesprochen, er möchte nur nervös «angerührt» werden. Er möchte auf keinen Fall, daß aus den ihn geheimnisvoll umschauern den Weihrauchschwaden plötzlich der Blitz Gottes herabführe und ihn ins Herz trafe. Das, was der religiöse Gefühlsmensch sucht, ist die *Atmosphäre der Unverbindlichkeit*. Er möchte nicht, daß ihm ein Richter entgegentritt.

Darum kann man sich auch in der *Natur* ohne Gefahr eines angefochtenen Gewissens aufhalten und ebenso ohne Gefahr als der alte Mensch zurückkehren. Kein «Du» des Richters tritt mir gegenüber. Wir stehen hier vor einer Flucht ins Ästhetische. (Überflüssig zu sagen, daß es keineswegs hier um abfällige Bemerkungen über Freude und meinetwegen auch über die Erbaulichkeit und meinetwegen sogar über die *Romantik* des Naturgefühls geht; es geht nur darum, daß die Natur zum Surrogat Gottes werden kann und damit gegen ihn ausgespielt wird.)

Jetzt verstehen wir auch, warum der junge Faust den «Namen» haßt und von ihm sagt, er umneble nur die Himmelsglut.

Der religiöse Gefühlsmensch will keinen Gott, der einen Namen hat und der ihm als Du leibhaftig und lebendig gegenübertritt. Vor allem aber möchte er selber nicht bei seinem Namen gerufen sein, denn das würde ihn verpflichten und festnageln.

Er möchte nicht verpflichtet werden, sondern er möchte *genießen*. Luther hat deshalb den religiösen Menschen, der Gottes genießen will (*frui Deo*), noch unter den prometheischen Trotz hinunter verdammt. Denn wenn einer trotzt, entscheidet er sich wenigstens noch. Der religiöse Gefühlsmensch dagegen bezieht einen Druckposten, er flieht auf das neutrale Territorium des Gefühls und will sich damit verflüchtigen und unangreifbar machen.

Wir können nun zweifellos auch im Raum der christlichen Kirche die Beobachtung machen, daß viele kirchliche Amtshandlungen (Taufe, Eheschließung usw.) aus Gründen solcher Gefühlswallung begehrt werden. Man möchte auf die Höhepunkte seines Lebens den Zauber einer inneren Erhebung herabrufen. Man pflegt das «Feierlichkeit» zu nennen. Der Pfarrer, dem nach solcher Handlung bezeugt wird, daß es «so feierlich» gewesen sei, findet sich häufig betroffen darüber, daß gegenüber dieser Gefühlswirkung der *Inhalt* dessen, was er sagte, vollkommen zurücktritt, ja sogar gleichgültig wird. Die Worte, die er sprach, werden nicht als Bezeugung der Wahrheit aufgefaßt, sondern als akustische Stimulantien, die den Eindruck der Feierlichkeit und den Effekt einer inneren Erhebung verursachen. Er sieht mit Schrecken, daß er oft genug nicht der Prediger des Evangeliums, sondern der Zeremonienmeister eines Kultus der Empfindung ist. Auch die Imitationen christlicher Kulte in neuheidnischen «Lebensfeiern» gehen ja vor allem auf diesen Eindruck der Feierlichkeit hinaus: die Kerzen brennen und wissen nicht recht wofür, die Nerven schwirren und wissen nicht warum.

Hier wird der ganze Abstand des religiösen Gefühlsmenschentums zu Luthers Frage nach dem gnädigen Gott deutlich oder auch zu der Frage der Bibel: «Mensch, wo bist du?» Beide Fragen sind durch den höchsten Grad der Verbindlichkeit ausgezeichnet. Sie sind dadurch charakterisiert, daß hier jedes schützende Medium des Gefühls vermieden wird und daß es hier nur das harte, auf keine Verflüchtigung bedachte Gegenüber von zwei Personen gibt: Einmal der Person Gottes, die da spricht: «Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist *mein*», und dann der Person des Menschen, der dieser Verhaftung standhalten muß.

Dieses höchst verbindliche Gegenüber der Personen ist ein kennzeich-

nender Zug biblischen Denkens. Und es ist auch nicht umsonst, daß Luther, wenn er den christlichen Schöpfungsglauben auslegt, nicht mit einer romantischen Verherrlichung der geschaffenen Natur, nicht mit Lichtjahren und dem Zauber der schöpferischen Fruchtbarkeit im Pflanzen- und Tierreich beginnt, sondern mit dem abrupten und nüchternen Satz: «Ich glaube, daß *mich* Gott geschaffen hat.» Hier steht der Mensch dem lebendigen Gott gegenüber und ist ihm verpflichtet. Er flieht nicht (an dieser Stelle jedenfalls nicht!) in den Zauber der «*Schöpfung*», sondern er sieht sich dem «*Schöpfer*» gestellt. Der *zweite* Grund, warum der heutige Mensch die nächste und verpflichtende Frage nach Gott verlernt hat, besteht darin, daß er alles, was mit Glauben und Religion zusammenhängt, nur noch als *Ausdruck seiner selbst* betrachtet:

Karl Marx hat im kommunistischen Manifest die drei Mächte «Religion», «Sittlichkeit» und «Kunst» als Ideologien, d. h. als «Spiegelbilder» bezeichnet. Spiegelbilder existieren bekanntlich nicht selbst, sondern sind nur das unwirkliche Abbild wirklicher Dinge. Unter den wirklichen Dingen, die allein existieren, versteht Marx die ökonomisch-wirtschaftlichen Vorgänge. Er will also sagen: je nachdem, wie eine Zeit in wirtschaftlicher Hinsicht bestimmt ist, drückt sich das auf religiösem, sittlichem und künstlerischem Gebiet aus. Ein kapitalistisches Zeitalter hat z. B. einen anderen Glauben und eine andere Religion als ein sozialistisches.

Im heutigen Weltverständnis glaubt man nicht mehr so sicher an die alleinige Wirklichkeit des Wirtschaftlichen, sondern man mißt der biologischen Lebensgrundlage den entscheidenden Anteil am Leben zu. Man hat gleichsam das Wirtschaftliche mit dem Biologischen vertauscht. Aber nun geht der Gedankengang bei vielen Menschen in durchaus «marxistischer» Weise weiter, nämlich so, daß man sagt: Die Religion hängt von der «Art», von der biologischen Substanz ab. Man fragt deshalb nicht, ob sie *wahr* sei, sondern ob sie *artgemäß* sei. Daraus ergibt sich eine wichtige Folgerung: Denn nun kann man tatsächlich nicht mehr ernsthaft nach der Wahrheit fragen, da die Wahrheit ja nicht mehr *über* mir, sondern *aus* mir existiert. Ich frage deshalb letzten Endes immer nur nach mir selbst und lande mit allen Gedanken auch wieder bei mir selbst. So lebt der Mensch in einem Zeitalter der Gemeinschaft und des Anti-Individualismus im Grunde in völliger Einsamkeit mit sich selbst. Und wenn ich ein Bild gebrauchen darf, das ich in anderem Zusammenhang schon einmal gebrauchte¹, möchte ich sagen: «Der Mensch steht todeinsam und

¹ Vgl. 1. Kap. meines Buches «Fragen des Christentums an die moderne Welt».

allein mit sich selber im Spiegelsaal von Versailles.» Seine Welt ist durch glänzende Wände nach draußen und drüben abgeschlossen, und diese glänzenden Wände werfen nur immer sein eigenes Bildnis zurück, geben immer nur das Echo der eignen Stimme wieder.

Es ist also verständlich, daß der heutige Mensch nur zu einem kleinen Prozentsatz nach der Wahrheit, die sein Leben bestimmt, und nach dem Sinn seines Lebens und nach Gott fragt. Er hat das Fragen aufgegeben, weil es keinen Sinn zu haben scheint. Ohne *Warum* und *Wozu* steht er in einem großen Dunkel, in das hinein man nicht mehr fragen kann. So lebt er nur noch dem Augenblick, der von ihm den ganzen Einsatz verlangt. Alles, was über den Augenblick nach vorwärts und rückwärts hinausliegt, ist dunkel und nicht zu erforschen. Resigniert macht er vor dem Dunkel halt, ausgerechnet er, der nach außen so heroisch und aktivistisch wirken möchte.

Um sich an ganz konkreten und lebensnahen Beispielen davon zu überzeugen, braucht man ja nur nach einem Bombenangriff oder nach einem Gefecht oder auch nur nach einem höchst bürgerlichen Examen oder einer beruflichen Bewerbung die Betroffenen oder die glücklich Davongekommenen zu fragen. Ist man gut davongekommen, so ist das eben «Glück» gewesen. Dieses Glück pflegt man mit dem Namen eines niedrigen Tieres als «Schwein» zu bezeichnen. Schon damit gibt man zu erkennen, daß es beim Glück um eine Größe durchaus niedriger Ordnung und nicht etwa um *höhere* Gedanken geht, die dahinter ständen.

Ist es *schiefgegangen*, so ist es eben «Schicksal» gewesen. Auch das Schicksal ist ohne Gedanken, die es leiten. Es ist blind. So ist auch hier die Existenz nach beiden Seiten von völligem Dunkel umgeben, in das hinein man nicht mehr fragen kann. *Der heutige Mensch lebt einsam in einem schaurigen Niemandsland zwischen «Schwein» und «Schicksal»*. Diese innere Lage ist mir kürzlich klargeworden an dem viel gerühmten und technisch glänzenden Film «Die goldene Stadt» (dieser Film wird noch schneller vergessen sein, als der «Ruhm des Mimen»). Alle Filme werden schnell vergessen. Aber er hat einen bleibenden inneren Zustand der neueren Zeit offenbart. Darum erwähne ich ihn von der Kanzel):

Ein reizendes Mädel, Tochter eines großen Bauern, lebendig frisch, charmant, hat den Traum, in die große Stadt, in das «goldene Prag» zu kommen. Prag hat sich in der Phantasie dieses Mädels zu einem zauberhaften Märchen geformt.

Als sie endlich ans Ziel ihrer Sehnsucht kommt, gerät sie, halb schuldig, halb unschuldig, halb laufend, halb getrieben, auf die schiefe Bahn. Es ergibt sich eine Fülle menschlicher Konflikte und Nöte.

Schuld und Schicksal greifen ineinander. Am Ende ihres jäh zerstörten Lebens und nachdem auch der Vater sie verstoßen hat, begeht sie Selbstmord. Sie stürzt sich in das Moor, das auch schon ihre unglückliche Mutter in sich aufgenommen hatte.

In dieser kurzen Filmgeschichte steht der Mensch also zweifellos den letzten Fragen gegenüber, den Fragen von «Schuld und Schicksal». Wie *löst* nun der Film diese Fragen? Wir könnten diese Fragen noch genauer so formulieren: Was ist der Mensch, daß sein Leben immer wieder an den Abgründen entlang geht und sein Absturz oft genug unvermeidlich scheint? Wie steht es mit den zerstörerischen Mächten, die in unser Leben brechen und die Liebe und den Tod so nahe aneinanderrücken?

Das Erstaunliche an diesem Zeitfilm ist, daß diese Fragen nicht nur nicht gelöst, sondern nicht einmal gestellt werden. Etwas ganz anderes geschieht. Der Vater läßt das Moor kultivieren. Er beseitigt den *Ort* des Scheiterns, aber er fragt nicht nach dem *Grund* des Scheiterns.

Zeigt sich an dieser «Lösung» des Films nicht die schauerliche Hilflosigkeit unserer Zeit gegenüber den letzten Fragen, und damit gegenüber dem Leben überhaupt?

Gibt es eine trostlosere Lösung, als daß man die Folgen der Schuld, nämlich den Selbstmord, *bekämpft* (das Moor), aber die Ursache ohne Erörterung und ohne Heilung läßt?

Das ist genau so, wie wenn jemand in höchster innerer Not, von seinem Gewissen oder von auswegloser Trauer gepeinigt, schließlich beim Nervenarzt oder Seelsorger endet und ihn mit brennenden, flehenden Augen ansieht. Der aber nimmt ihm die Hosenträger ab, damit er sich nicht aufhängen kann und schickt ihn mitsamt seinem seelischen Trauma wieder nach Hause, um ihn hier allein zu lassen.

Der Film schließt endlich mit einer packenden Vision: Ein wogendes Ährenfeld über dem Gelände, das einst von Mooren und Sümpfen bedeckt war. Aber diese Ähren haben für den, der tiefer sieht als der Film selbst, etwas Erschütterndes: Sie sind wie Blumen über Gräbern, in denen ungelöste Rätsel liegen: das Rätsel «Schuld», das Rätsel «Tod» und das Rätsel «Gott». Tief unter der blumigen Fassade, die wir unserem Leben zu geben wissen, rumort das Moor mit seinen Geheimnissen, und wir müssen der Frage standhalten, ob der Fortschritt der Landwirtschaft, die das Moor kultiviert, ob der Fortschritt unsrer technischen Kultur und die Errungenschaften unseres 20. Jahrhunderts nicht vielleicht eine glänzende Tarnung und ein leuchtender Firnis sind über einer abgründigen Hilflosigkeit.

Wer mit Seelsorge zu tun hat oder wer auch nur mit wissendem

Blick solche Filme ansieht, weiß, wie abgründig in der Tat die Hilflosigkeit unserer so fortgeschrittenen Zeit ist, wenn die drei grauen Weiber Schuld, Leid und Tod an die Pforten unseres Lebens pochen. Es sind die uralten Menschheitsfragen. Wir sind nicht über sie hinausgewachsen. Der Industriemagnat, der Gelehrte und die Führer der Völker stehen ihnen genauso ausgeliefert gegenüber wie die unbekanntenen Arbeiter und die kleinen Helden oder auch Versager des Alltags. Und jetzt genauso wie vor Jahrtausenden.

Ich sage: wir sind nicht über diese Fragen hinausgewachsen. Wir sind nur ins Träumen und Schlafen geraten, und wenn nicht alles trägt, dann schickt Gott in dieser aufgewühlten Zeit seine apokalyptischen Reiter nur deshalb über unsern Globus, weil wir unter ihrem Hufschlag aufwachen und wieder den letzten Fragen standhalten sollen.

Einmal wird die Frage nach Gott wieder erwachen: Wenn wir es in der Eiszone des Schicksals nicht mehr aushalten. Wir werden es auf die Dauer nicht ertragen, daß unsere Herzen zu Stein gefrieren, wir möchten wieder fleischerne Herzen haben und auch um das Herz eines Vaters wissen, dessen Gedanken die Welt regieren.

Wir warten auf den Tauwind, der unsere eingefrorenen und harten Herzen befreit – unsere Herzen, die im Schicksalsglauben und vor lauter Haltung hart geworden sind. Das Gegenteil eines harten Herzens aber ist nicht das weiche Herz, sondern das offene Herz. Wir möchten wieder *glauben* können, wir möchten heim, wir möchten wieder Frieden haben. Der Religionsphilosoph Peter Wust schreibt in seinen Abschiedsworten kurz vor seinem Tode, daß auf den Gesichtern der abendländischen Intelligenz ein Zug der Unseligkeit bemerkbar sei, der daher rühre, daß sie den Weg des Abfalls, der Aufklärung und der Lösung von Gott als eine Irrung zu empfinden beginne. Es gehe eine Stimmung des Advents, eine Stimmung der Heimkehr durch die Welt der heutigen Intelligenz. So wird die Stunde kommen, wo in unserem Volke wieder der Ruf aufbricht: «Wo ist Gott?»

Wenn aber dieser Ruf ertönen wird, so ist das noch nicht ein Zeichen dessen, daß wir heimgefunden hätten, sondern zunächst wird es ein Zeichen dessen sein, daß wir in einer großen Ferne sind und Gott *verloren* haben. Sonst würden wir ja nicht nach ihm rufen. Wir werden aber nach ihm rufen wie Kinder, die ihre Mutter verloren haben.

Gott wird uns dann bei der Hand nehmen; aber vorher fragt er uns noch: «Mensch, wo bist du?» Mit dieser Frage wird er sich nach der Fremde erkundigen, in der wir sind. Wir sollen ja selber die Fremde

verstehen lernen, wir sollen erkennen, daß wir aus einer großen Tiefe rufen, daß wir in einem dunklen Tal sind, wir sollen erkennen, daß wir verlorene Söhne sind.

Dieser Ruf Gottes, mit dem er uns unsere Verlorenheit klarmacht, heißt in der alten kirchlichen Sprache «das Gesetz Gottes». Das Gesetz ist der Spiegel, den Gott uns vorhält. Nun müssen wir unserem eigenen Porträt standhalten; es ist wahrlich kein schmeichelnder Toilettenspiegel, es ist nichts Geringeres als das Auge der Majestät Gottes, in dem wir uns spiegeln.

Dritter Abend

Das Wesen des Katechismus

Mit dieser Szene unter den Augen Gottes setzt der Katechismus Luthers ein, dessen Gedankengang wir in unseren Vortragsabenden im großen und ganzen folgen wollen.

Damit verbunden ist die Frage: Ist der christliche Glaube lehrbar? Wir zerlegen dieses Kapitel in drei Sinnabschnitte:

- a) Der Sinn des Katechismus
- b) Das Problematische des Katechismus
- c) Der Aufbau des Katechismus

a) Der Sinn des Katechismus

Evangelium und Religion

Der Katechismus hat eine Doppelfunktion. *Einmal* steht er in den Bekenntnisschriften und stellt damit eine gültige Zusammenfassung kirchlicher Lehre dar. Er bedeutet gleichsam ein Kompendium der Heiligen Schrift. *Sodann* ist er aber unter einem *pädagogischen* Gesichtspunkt abgefaßt: Er soll die Grundlage für die kirchliche Unterweisung der Kinder und Erwachsenen bilden. Er ist ganz aus der kirchlichen Praxis Luthers entstanden, und sein äußeres Motiv liegt wohl in dem großen Erschrecken des Reformators über die Unkenntnis in geistlichen Dingen, die er allenthalben auf seinen Visitationsreisen antraf.

Bei dem Stichwort «Unterricht und Unterweisung» stutzen wir. Unwillkürlich mag vor unserem Blick die Vorstellung des Religionsunterrichts unserer Jugend auftauchen, durch den uns so viel vergällt und eingerissen wurde. So stehen wir gleich von vornherein sehr stark unter dem Eindruck des Problematischen dieses Unterrichts. Wir machen uns deshalb zunächst einige Gedanken über die Frage, ob und inwieweit solcher Unterricht – den wir ja selbst an diesen Abenden betreiben wollen – *möglich* oder gar notwendig sei.

1. Der religiöse Gefühlsmensch, den ich in der letzten Stunde bereits

vorstellte, wird den Unterricht prinzipiell ablehnen. Schiller sagt in seinen «Votivtafeln» das bekannte Wort:

«Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
die Du mir nennst. Und warum keine?
Aus Religion.»

Die hier zugrunde liegende Einstellung ist doch offenbar die: Religion ist eine gewisse Stimmung und Haltung des Herzens, ganz entsprechend unserer heutigen Einstellung und Empfänglichkeit für Musik. Die einzelnen Religionen selbst, also auch das Christentum, sind nun nichts anderes als ein Versuch, das Unsagbare in Worten auszudrücken.

Mit diesem Versuch aber beginnt sogleich ein Prozeß der Verfälschung. Ein passendes Beispiel dafür sind etwa die Konzertkritiken, die wir in der Presse finden. Wir sehen, wie der Kunstschriftsteller sich bemüht, den musikalischen Eindruck des Abends in Worten wiederzugeben und damit nicht nur in eine andere «Ton»-, sondern in die «Wort»-Art zu transportieren. Wir lesen da etwa, daß der Künstler einen «perlenden» Anschlag besaß, daß er es verstanden habe, «Lichter» aufzusetzen, daß seine «farbige» Instrumentierung zu rühmen sei, daß er der Melodie «zarte Konturen» oder auch eine «scharfe Profilierung» verliehen habe. Er macht also dauernd den Versuch, die musikalischen Eindrücke in die Welt des Optischen zu übersetzen, und gerade hier zeigt sich, daß es offenbar nicht angeht, etwas Unsagbares, wie hier das Musikalische, auf eine völlig andere Ebene zu transportieren; kein Mensch kann auf Grund einer wortmäßigen Schilderung musikalische Eindrücke in sich nachvollziehen.

Ganz Ähnliches wirft man nun den «Dogmen» und «Lehren» und «Namen» vor; man sagt von ihnen, sie seien wortgewordenes religiöses Gefühl, sozusagen eingepökelttes Gefühl, und deshalb *verfälschten* sie die ursprünglich unsagbare Wirklichkeit. (Ähnliches führt Schleiermacher aus in der zweiten seiner «Reden über die Religion».) Dann aber – wenn das so sein sollte – hat es wirklich keinen Sinn, diese Dogmen irgend jemandem unterrichtlich beizubringen. Man würde ihm dann nicht nur statt der wahren Wirklichkeit Schatten vorsetzen, sondern würde ihn sogar in ein Reich gespenstisch verzerrter Schatten einsperren.

Wir sahen aber nun schon, daß das Dogma ein ganz anderes Interesse hat: daß wir nämlich hier bei unserem Namen gerufen und mit unserer ganzen Person dem lebendigen Gott gegenübergestellt werden. Das aber ist eine höchst nüchterne Sache.

Wir können auch so sagen: Im Evangelium geschieht es, daß mir Gott vorgestellt wird. Eine Vorstellungsszene ist aber wiederum eine höchst nüchterne Angelegenheit. Es pflegen da die beiden Namen der sich begegnenden Partner genannt zu werden. Natürlich ist auch bei einer solchen Szene ein Gefühl dabei: in dem einen Fall empfinden wir Freude, im anderen Fall Ärger bei einer solchen Vorstellung. Und auch das Evangelium drückt dadurch, daß es *frohe* Botschaft sein will, ja aus, daß es eine Freude höchster Art bedeutet, wenn mir Gott vorgestellt wird, wenn ich also inmitten der mich umklammernden Schicksals-, Schuld- und Todesmächte plötzlich erfahre, daß der lebendige Gott vor mir steht und daß der lebendige Gott mein Vater ist und um alles weiß und mich bei der Hand nimmt.

Aber zunächst jedenfalls ist auch diese Szene fröhlicher Vorstellung eine nüchterne Sache: Ich werde «unterrichtet», mit wem ich es zu tun habe.

Was also das Evangelium will, findet auf einer ganz anderen Ebene statt, als diejenige ist, auf der Schiller das Wesen der «Religion» verkündet. Evangelium ist keine gefrorene und in die Eisform menschlicher Worte gepreßte Religion, sondern unter dem Evangelium findet eine persönliche Begegnung statt, eben eine Vorstellung. Es entsteht mit dem Augenblick dieser Vorstellung eine Gemeinschaft, in die ich nun immer tiefer hineinwachse, denn der Glaube, den die Vorstellung in mir erweckt, ist ja ein dauerndes Wachsen und Weiterschreiten, bis er schließlich vom Schauen überboten wird.

Jetzt verstehen wir, warum und wieso hier *Unterricht* notwendig ist, warum ich einfach über bestimmte Tatsachen Bescheid wissen muß.

2. Vielleicht gibt mir aber nun einer zu, Religion sei in der Tat etwas anderes, als was Schiller meine, nämlich folgendes: Religion bedeute, daß man zu den letzten Geheimnissen des Lebens vorstoße, daß man um diese Geheimnisse ringe, oder auch: die Religion habe es mit dem letzten Sinn des Lebens und der Geschichte zu tun. Man möge dann diesen Sinn nennen, wie man wolle; man könne «Vorsehung» sagen oder «Schicksal» oder «Gott». Die Hauptsache sei, daß es eben um den Weltgrund selbst ginge.

Vielleicht – würde derselbe Vertreter weiter argumentieren –, daß da so etwas wie Unterricht vorübergehend möglich oder sogar nötig sei: damit man nämlich in seinem Suchen auf die richtige Fährte komme.

Ähnlich hat Lessing gedacht, und weil er sich zum Sprachrohr eines großen Teiles der «religiösen Menschheit» macht, zitiere ich seine entscheidenden Gedanken.

Lessing meint, letzten Endes könne der Mensch ganz allein das religiöse Wesen aus sich produzieren, er bedürfe nur eines Anstoßes, um

auf die richtige Fährte gesetzt zu werden, sowie einer gewissen erzieherischen Beschleunigung dieses Prozesses. In seinem Buche «Die Erziehung des Menschengeschlechts» stellt er sich die Sache so vor: Gott hat das Volk Israel durch eine Fülle von Offenbarungen und durch viele Gottesmänner einige Jahrhunderte hindurch erzogen. Das Ziel einer Erziehung – also auch der Gotteserziehung – ist es aber, daß der Erzieher sich schließlich selbst überflüssig macht. Deshalb steht am Ende des göttlichen Erziehungsprozesses das ewige, reine Evangelium der Vernunft, d. h. der selbständig gewordene und der göttlichen Erziehung nunmehr entwachsene Mensch. In der Sprache der Aufklärung heißt das «der autonome Mensch», der keine Autorität mehr über sich kennt, sondern sich selbst verantwortliche Autorität ist.

Das letzte Geheimnis muß der Mensch also selber finden. Vor allen Dingen muß er allein im Angesicht des letzten Geheimnisses verharren. Da kann ihm keiner helfen, das kann ihm auch keiner verkünden, er muß *selber* suchen.

An einer anderen Stelle sagt deshalb Lessing: «Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Betrieb nach Wahrheit . . . verschlossen hielte und spräche zu mir: Wähle!, ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater, gib, die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein.»

Wir stellen also fest, daß der Mensch, der diese Auffassung von Religion hat, schließlich und endlich doch allein und einsam gegenüber der letzten Nacht steht. Und weiter: Er kann sich das letzte Geheimnis des Lebens nicht verkünden lassen, sondern muß es selber finden. Das einzige, was Gott tun kann, ist dies, daß er ihm einen pädagogischen «Richtungsstoß» versetzt, damit er die Orientierung bei der Tätigkeit seines Suchens nicht verliert.

Aber nun haben wir schon gesehen, was dabei herauskommt, wenn der Mensch seinem eigenen Suchen überlassen bleibt. Nämlich ein Doppeltes:

Entweder

man versucht das Geheimnis der letzten Wirklichkeit so zu lösen, daß man einfach eine oberste, alles bestimmende Macht annimmt. Dabei aber zeigt sich etwas Merkwürdiges: Man wählt sich immer diejenige Macht aus, die einem im Augenblick besonders wichtig ist und auf den Nägeln brennt. Man erkennt plötzlich, daß der Mensch durchaus nicht angewiesen ist auf eine göttliche Autorität, auf ein göttliches, übernatürliches Gesetz und auf angebliche Offenbarungen, die man nicht nachkontrollieren kann. Man freut sich seiner Entdeckung, daß die Vernunft vollauf genügt, das Leben zu bestehen

und es in einem Ausmaße zu erhellen, daß man sein ganzes Gelände überschauen und den Pfad seiner Wanderung richtig finden konnte. Im Rausch dieser Entdeckung erklärt man diese Vernunft, welche die Autorität Gottes zu stützen schien, selber zum Gott, zur sinngebenden Macht des Lebens überhaupt. Und die französische Revolution sah das groteske Schauspiel, daß die Göttin Vernunft in Gestalt eines schönen Mädchens durch die Straßen von Paris gefahren und zum Gegenstand religiöser Orgien wurde.

Etwas Ähnliches zeigt sich in der Weltanschauung des *Marxismus*. Zur Zeit der werdenden Industrialisierung erkannte man auf einmal ganz neu die Welt des Wirtschaftlich-Ökonomischen. Man stellte fest oder *glaubte* jedenfalls feststellen zu können, daß die größten Bewegungen der Geschichte, einschließlich ihrer geistigen Hervorbringungen, auf *wirtschaftlichen* Veränderungen beruhten; eine kapitalistische Welt schien eine andere Kultur, eine andere Religion zu zeitigen als etwa eine sozialistische. Weil nun die Struktur der Geschichte in Wirklichkeit die Struktur ihrer wirtschaftlichen Zustände zu sein schien, wurde plötzlich die Macht des Wirtschaftlichen sozusagen *selber* zur letzten, die Geschichte bestimmenden Lebensmacht erhoben. Ihr wurden gleichsam göttliche Ehren beigemessen.

Heute ist es wieder anders. Oswald Spengler meinte in seinem epochemachenden Werk über den «Untergang des Abendlandes» feststellen zu können, daß die Völker nach biologischen Gesetzen wachsen, blühen, welken und wieder zugrunde gehen, daß ihre Lebenskraft allmählich erlösche, so wie auch die Lebenskraft botanischer und zoologischer Individuen erlösche. Auf Grund dieser Erkenntnisse, die nicht nur er gefunden hat, die vielmehr in der Luft lagen und inzwischen die öffentliche Meinung sehr stark beherrschen, besinnen sich jetzt einige Völker des Abendlandes darauf, daß eben die *biologische* Macht die eigentliche Basis des Lebens sei, daß angeblich Religion, Sittlichkeit, Kunst und jegliche Kultur in ihr gründeten. Wem es gelänge, seine biologische Lebenssubstanz aufrechtzuerhalten, habe ein ewiges Leben und werde zu einer geschichtsbestimmenden Macht. Der bekannte Satz, daß die Rassenfrage der Schlüssel der Weltgeschichte sei, ist aus diesem Denken heraus zu verstehen.

Es liegt uns fern, die Berichtigung dieser biologischen Gesichtspunkte zu bestreiten: es kommt mir vielmehr auf einen ganz anderen Gesichtspunkt an: auf die Beobachtung nämlich, daß immer gerade diejenige Größe zur letzten Wirklichkeit erhoben wird, die einen gerade bedrängt oder beglückt, die jedenfalls besonders «naheliegt». Im Augenblick ist das bei uns noch die Wirklichkeit der biologischen Mächte, der man jene lebens- und geschichtsbestimmenden Werte

beimißt. In anderen Zeiten werden wieder andere Mächte auf die Throne und Altäre erhoben werden.

Aber ich frage: Dürfen wir nur aus dem *einen* Grunde, weil eine Macht uns besonders naheliegt und auf den Nägeln brennt, eine *Religion* aus ihr machen: Ist das nicht verdächtig? Haben wir es wirklich mit der letzten Wirklichkeit, mit Gott, zu tun, wenn wir die genannten Faktoren geschichtlichen Lebens zur Absolutheit erheben? Oder haben wir statt dessen nicht – nun, sagen wir – ein wichtiges Ordnungsprinzip für das Leben und seine Gestaltung gefunden? Haben wir vielleicht eine Größe entdeckt, die wir unbedingt als Faktor in das geschichtliche Leben einkalkulieren müssen: Genauso einkalkulieren müssen, wie man etwa die Zellen seit ihrer Entdeckung durch Virchow in das Leben einkalkulieren muß, oder wie wir das heute mit den Hormonen tun?

Natürlich sind das wichtige Faktoren des Lebensprozesses, aber sie haben ebenso natürlich nichts zu tun mit der letzten tragenden Wirklichkeit oder mit Gott.

Ich fasse zusammen: Dieser Irrweg, Größen und Mächte aus Natur und Geschichte zur letzten Wirklichkeit zu erheben, ist die *eine* Möglichkeit, die uns offensteht, wenn wir dem eigenen Suchen überlassen bleiben. Es zeigt sich in der Weltanschauungsbildung der modernen Welt immer der gleiche Vorgang, daß wir eine an sich berechnete Größe (das Biologische, die Zellen, die Hormone) einfach soweit umdichten, bis sie aussehen wie Gott, wie der Weltgrund selbst.

Und es gibt ja auch heute nicht wenige Exemplare in der Welt der Medizin, die meinen, das Weltgeschehen und seine höchsten Erscheinungen aus den Hormonen ableiten zu können, und die am liebsten auch Goethes «Faust» auf ein bestimmtes Milligrammgewicht seiner Schilddrüse zurückführen möchten. Wir verstehen jetzt, warum das ein Irrweg ist, wir verstehen, warum wir hier einer Verzerrung der Perspektive zum Opfer gefallen sind, warum wir kraft dieser Verzerrung das Nächstliegende ungebührlich vergrößert und zu Gott aufgebläht sehen. Was wir als Produkt dieses verzerrten Sehens vor uns haben, nennt Luther den «Apfelgott», im allgemeinen spricht man von einem Götzen. Die einzige Wirklichkeit in der ganzen Welt dieser Schatten, Illusionen und Verzerrungen ist die, daß unsere Augen sich bei alledem in ihrer Ohnmacht, unser Gang sich in einer falschen Richtung und unser Herz sich in seinem götzendieuerischen Drang enthüllt haben. Wir werden bei der Auslegung des ersten Artikels noch genauer darüber handeln müssen.

Oder –

das ist die *andere* Möglichkeit, die wir ergreifen können, wenn wir

unserem eigenen Suchen nach der letzten Wirklichkeit überlassen bleiben – wir kommen nicht einmal bis zu dieser Illusion und Verzerrung, wir bleiben schon vorher im Verzichte stecken und stellen fest, daß der Horizont unseres Lebens ja *doch* verdunkelt und auf keinen Fall überschreitbar ist. «Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt.» Wir wissen nicht, ob ein blindes Schicksal oder ob höhere Gedanken über unserem Leben walten. Darum ist es am besten, im Dunkeln stehen zu bleiben und sich, ohne zu fragen und in die Nacht hineinzurufen, mit ihm *abzufinden*.

Diese beiden Beobachtungen über den eigenmächtig suchenden und scheiternden Menschen geben uns einen doppelten Gesichtspunkt an die Hand, der uns bei der Klärung der Frage helfen kann, warum man im *Evangelium unterrichtet* werden muß und warum ich auch diese Vortragsabende als eine zentrale Form kirchlicher Verkündigung und Unterweisung verstehen möchte.

1. Im Evangelium wird uns etwas klargemacht, das wir uns unter keinen Umständen selber sagen können: Es wird mir nämlich keine *Idee* von Gott beigebracht – die könnte ich ja in mir selbst produzieren –, sondern es wird mir berichtet, *wieso Gott eine Geschichte mit mir eingegangen ist*.

Was damit gemeint ist, kann uns schon ein schlichter Überblick über die biblische Heilsgeschichte lehren. In dieser Geschichte der beiden Testamente tritt uns ja keineswegs eine mit Gott ringende Menschheit entgegen, die nach den letzten Fragen suchen würden. Im Gegenteil, wir sehen ein verhärtetes, störrisches, ein ungehorsames Volk. Wir sehen Menschen, die immer wieder in Eigennutz, in Genußsucht und in den vitalen Rausch primitiver Lebenskulte verfallen. Wir sehen ein Volk, das auch rein zahlenmäßig keine imposante Größe repräsentiert. Immer wieder haben die Propheten und Gottesmänner darauf hingewiesen und dem Starrsinn Buße gepredigt: «Nicht hat euch der Herr angenommen und euch erwählt darum, daß euer mehr wäre als alle Völker – denn du bist das kleinste unter allem Volk –, sondern darum, daß er euch geliebet hat» (5. Mose 7, 7). Wir sehen also keineswegs ein faustisches Suchen des Menschen nach Gott, den sich der Mensch im Endakt seines selbständigen Suchens dann selber sagen und vorstellen könnte, sondern wir sehen das Umgekehrte: wir sehen den Gott, der die *Menschen* sucht, den Gott, der sie liebt und aus der Fremde ihres Starrsinns und ihrer Empörung nach Hause und an sein Herz bringen will.

Dieses Suchen Gottes geht durch die ganze Geschichte des Alten Bundes bis hin zu Jesus Christus. Denn Jesus von Nazareth ist ja nichts anderes als die Hand Gottes selber, die er über den Abgrund reckt.

Und irgendwo auf der Linie dieses Suchens stehe auch ich und stehst du.

Es ist also eine «*Geschichte*», die Gott mit dem Menschen eingegangen ist, eine Geschichte mit einer deutlich erkennbaren Linie und Tendenz, die durchgeführt ist von den Anfängen her über unsere Gegenwart bis hin auf den Jüngsten Tag.

«*Geschichte*» aber muß man *lernen*, wenn man um sie wissen will, sonst erkennt man sie nicht, sonst erkennt man vor allem auch die entscheidende Linie nicht, die sie durchzieht.

Den Pythagoreischen Lehrsatz, «daß das Hypothenusenquadrat gleich der Summe der beiden Kathetenquadrate sei», kann ein findiges Bürschchen – theoretisch wenigstens – selber finden. Pythagoras, der freilich ein Genie war, hat ihn ja auch selber gefunden. Kein Mensch jedenfalls würde daran zweifeln, daß man auch ohne Unterricht eines Tages dahinterkommen muß, daß zwei mal zwei gleich vier ist.

Die geschichtliche Tatsache aber, daß Cäsar Gallien eroberte und Napoleon auf die Insel St. Helena verbannt wurde, können wir niemals selber finden, das müssen wir uns *sagen* lassen. Genauso müssen wir uns sagen lassen, welchen Weg *Gott* in die Geschichte hineingegangen ist, was er getan hat, um uns alle zu finden und nach Hause zu bringen.

2. Prüfen wir nun den zweiten Gesichtspunkt, also den Gedanken der «*Resignation*», die den Menschen veranlaßt zu meinen, er müsse bei seinem Suchen nach der letzten Wirklichkeit im Dunkel des Schicksals stehenbleiben und jede Aussicht nach drüben sei ihm verannt.

Zunächst ist als Tatsache ganz einfach die klare Aussage des Evangeliums zu vermerken, daß Gott kein schweigendes, zur Resignation zwingendes Geheimnis und daß er keine undurchsichtige Nacht ist. Er hat zu reden begonnen und hat Menschen durch sein Wort in Dienst genommen, hat also klare und eindeutige Furchen in die Welt der Geschichte gezogen. Dieses Reden und Indienstnehmen können wir uns gar nicht realistisch genug vorstellen. Es ist so realistisch auf die Menschen zugekommen, daß sie auf Scheiterhaufen und Guillotinen und in den Rachen der Löwen als Märtyrer gestorben sind. Dieses Reden war ihnen realer und näher als alle Sehnsüchte und Anhänglichkeiten dieses Lebens, um die sie als lebendige Menschen doch auch wußten. Es war ihnen realer und näher als «*Gut, Ehr', Kind und Weib*».

Es ist auch vorgekommen, daß sie sich *weigerten*, dem Rufe Gottes Folge zu leisten. Aber die Geschichte, in die Gott sie hineinrief, war

realer als ihre Weigerungsgründe und ihre Angst. Sie durchschlug allen menschlichen Sicherungswillen (Jesaja 6, Jeremia 1).

Es ist vorgekommen, daß ein Mensch (139. Psalm) wünschte, es möge dunkel um ihn her werden, damit er sich verstecken und der Geschichte Gottes entziehen könne. Aber Gott sprach zu ihm im Dunkel und machte die Nacht licht.

So real bricht Gottes Geschichte aus dem Dunkel der Nacht heraus, so deutlich hat Gott zu reden begonnen. Er ist kein schweigender Weltgrund, er ist der Richter, er ist der Vater, er ist ein Gott, der redet und sich vorstellt.

Wir sehen also: Daß man über Gott unterrichtet werden muß, steht nicht im Widerspruch dazu, daß es schließlich um die lebendigste Sache von der Welt geht, daß es um eine Entscheidung, um mein neues Leben geht.

Jede Entscheidung setzt einfach gewisse Kenntnisse voraus. Ich muß schließlich wissen, zwischen wem und über was ich mich zu entscheiden habe.

Hier aber zeigt sich die Hilflosigkeit der abendländischen Intelligenz gegenüber dem Phänomen der christlichen Kirche, gegenüber der Tatsache Gott schlechthin. Ich habe das an einem überaus sprechenden Beispiel erlebt, das ich um seiner Prägnanz willen erzählen möchte:

Ein Mann, der auf der Höhe unserer Bildung steht, mit einem werdenden Ruf als Wissenschaftler, hat mich einmal gebeten, sein Kind zu taufen. Da ich aber aus freundschaftlichem Umgang mit ihm wußte, daß er zwar auf allen Lebensgebieten ein warmherzig und lebendig interessierter Mensch war, daß er aber dem ganzen Fragenkreis «christlicher Glaube» wie einem schockierenden, magischen Zirkel auswich und sich scheinbar nicht dafür interessierte (obwohl man sich für einen solchen Zirkel in der Regel ja aufs höchste interessiert), so habe ich ihm die Taufe abgeschlagen mit der Begründung, es komme bei der Taufe ja nicht auf das Wasser und ebensowenig auf die Feierlichkeit der Zeremonie an, nach der er vielleicht Verlangen trage, sondern es komme darauf an, daß hier ein junger Mensch unter die Gewalt des Evangeliums gestellt und einer Gemeinschaft einbeschlossen werde, die ihm dieses Evangelium nicht schuldig bleiben dürfe. Das aber sei doch bei ihm nicht der Fall. Er bat mich dann dringend, die Taufe *doch* zu vollziehen, und zwar mit folgender Begründung: Er spüre es genau, daß wir in einer Zeit der Entscheidung lebten, daß auf der *einen* Seite die Tradition des Abendlandes stehe mit ihren Kulturgütern, zu der das Christentum doch «auch» gehöre, und zwar als schöpferischer, verbindender Faktor; auf der *anderen*

Seite aber stehe die *Auflösung* aller Werte mit ihrem schauerlichen Ende im Nihilismus. Wenn er sich aber schon für eine der beiden Welten entscheiden müsse, dann wolle er beim christlichen Abendland stehen. Er drücke sich absichtlich so unbestimmt aus, denn zu der Gestalt des Christus, die im Hintergrund dieses christlichen Abendlandes als bestimmende Macht stehe, habe er keinerlei Verhältnis.

Nicht wahr: auch wenn man den Ernst dieser Entscheidung respektiert, muß man erschüttert sein über den ungeheuren Mangel an primitivsten Kenntnissen, der ihr zugrunde liegt, und wir lernen verstehen, warum zum Evangelium *Unterweisung* gehört. Eine unbestimmtere Form der Entscheidung läßt sich ja schwerlich finden, aber der Mann spricht im Namen unzähliger moderner Taufbewerber. Der Mann scheint mir ein Repräsentant der deutschen Intelligenz überhaupt. Sein Instinkt sagt: es muß eine Entscheidung fallen, aber wir haben nicht die genügenden Voraussetzungen in der Hand, um die Entscheidung bewußt zu prüfen und uns nach allen Seiten klarzumachen. Deswegen sind wir unsicher, darum sind wir auch anfällig gegenüber den Schlagworten, die über die Gasse gellen und uns die größten Werte des Abendlandes madig machen wollen.

Ich kann an diesen Abenden, liebe Zuhörer, niemanden zum Glauben «zwingen», aber ich möchte Sie alle gern immun machen helfen gegen die allzu drastischen Torheiten des Unglaubens. Jedenfalls ist genügend klargeworden, warum es einer Lehre und eines Unterrichts bedarf, warum wir eine «Rohstoffsammlung» veranstalten müssen, um den Entscheidungen gewachsen zu sein, die uns abgefordert sind. Und hier wartet der Katechismus als das entscheidende Lehrbuch auf uns alle.

b) Das Problematische des Katechismus

Es mag also sein, und es ist gewiß so, daß der Katechismus nötig ist. Aber der Katechismus Luthers mit all seinen Kollegen bei den anderen Konfessionen ist nun dadurch in Verruf geraten, daß ihn nicht nur die *Erwachsenen* lesen, sondern die *Kinder* sogar lernen sollen. Das aber möchte uns heutigen Menschen, die sich nicht wenig auf ihre intime Kenntnis «der Seele des Kindes» einbilden, ein «bißchen» oder auch «sehr» problematisch erscheinen.

Joseph Wittig sagt einmal: Jesus habe den Kindern keinen Katechismus beigebracht, sondern ihnen die Hände aufgelegt und sie gesegnet, und an anderer Stelle sagt er sehr schön: Man kann nur *die*

Wahrheit bekennen und predigen, die man nicht nur gehört, sondern die man «durchgemacht» und durchlitten und gerade dadurch sich angeeignet hat.

Für manchen von uns mag es etwas Peinliches an sich haben – ich gestehe, daß ich mich selber immer wieder bei diesem Eindruck der Peinlichkeit ertappe –, wenn wir einen halbwüchsigen Jungen die Sprüche des Katechismus aufsagen hören und aus dem Munde eines noch unfertigen Menschen Weisheiten vernehmen, die die Glaubenserfahrung der Jahrhunderte gefunden hat.

Rainer Maria Rilke sagt einmal in den Briefen an einen jungen Dichter: «Glauben Sie, ein Kind kann Gott halten, Ihn, den Männer nur mit Mühe tragen und dessen Gewicht die Greise zusammendrückt» (Seite 34). Ist es darum nicht grotesk, die Kinder mit dem Riesenballast (dem *imponierenden* Ballast, aber eben doch dem *Ballast*) des Katechismus zu belasten?

Wenn wir im Schulaufsatz eines 15jährigen Mädchens die Behauptung lesen: «Goethe ist der größte deutsche Dichter», so müssen wir lächeln. Nicht etwa, weil es eine Unwahrheit wäre – es stimmt ja sicher –, sondern deshalb, weil ein junges Mädchen diese Wahrheit noch nicht «durchgemacht» hat und weil wir sie deshalb aus seinem Munde auch nicht vernehmen wollen.

Geschieht aber nicht genau dasselbe, wenn ein Konfirmand den Katechismus aufsagt?

Allem äußeren Anschein zum Trotz ist es wahrlich *nicht* dasselbe. Der Katechismus ist eine Sache auf lange Sicht. Und wenn ich ein Bild gebrauchen darf (das ich an anderer Stelle schon einmal verwendet habe), möchte ich folgendes sagen:

Der Katechismus gleicht einem Schloß, das ein König seinem Sohne schenkt. Der Prinz ist vielleicht noch viel zu klein, um es ganz bewohnen zu können, vielleicht bewohnt er nur ein einziges Zimmer und in dem Zimmer nur ein Kinderbettchen. Dennoch gilt es: Das ganze Schloß gehört ihm zu eigen. Und einmal wird der Tag kommen, wo er allein durch die Zimmer hindurchgeht und die weiten Räume in Besitz nimmt. Genauso ist es mit dem Katechismus. Er ist noch ein viel zu großes Haus, als daß wir ihn ganz bewohnen könnten. Aber wir wachsen *hinein*. Über den Katechismus wächst man nicht hinaus, so daß man eines Tages sagen könnte: ich habe ihn ausgelernt. In den Katechismus wächst man immer nur hinein, genau wie in die Taufe.

So ist der Katechismus wirklich eine Sache auf lange Sicht.

Vielleicht sollen wir mit dem, was wir jung in ihm gelernt haben, einmal unsere Sterbestunde bestehen. Jeder Seelsorger kann es von

seinen Erfahrungen an Sterbebetten bestätigen, daß von bestimmten Augenblicken an menschliche Worte und Gesten die verlöschenden Augen und die ersterbenden Ohren nicht mehr erreichen, daß aber die großen Worte der Ewigkeit, die aus Bibel, Katechismus und Gesangbuch in der Sterbestunde aufklingen, von den Lippen des Kranken aufgenommen und nachgemurmelt werden. Vielleicht, daß er ein ganzes Leben gebraucht hat, um diesen Augenblick zu erreichen, vielleicht, daß er ein ganzes Leben lang die Wahrheiten des Katechismus als ein totes Kapital mit sich herumtrug und daß dieser plötzlich in der letzten Stunde lebendig wurde und ihm durch das dunkle Tal hindurchhalf. Dann hat er ein Leben gebraucht, um hineinzuwachsen.

J. L. Heiberg schildert eine Szene, in der der Tod zu einem sterbenden Schauspieler sagt: «Bete ein Vaterunser, ehe du stirbst.» Der Schauspieler antwortete: «Das kann ich nicht, ich habe ja keinen Souffleur». Hier wäre es also ganz einfach um die Kenntnis (ja wirklich um die bloße «Kenntnis»!) von Worten gegangen, die ihm in der schwersten Stunde seines Lebens nicht zu Gebote standen.

So will der Katechismus mit uns durchs Leben gehen, will immer tiefer in unser Leben eingehen und Leben wirken, bis die Worte, die zuerst dunkel und fremd wie ein ferner Klang an unser Ohr rührten, zu Worten des eigenen Herzens und zum Bekenntnis werden, mit dem wir dem Tod und allen HölLEN trotzen und in der größten Tiefe singen und sagen können: Mein Herr und mein Gott!

Vierter Abend

Der unendliche Umgang mit der göttlichen Wahrheit

Die Tatsache, daß man mit dem Katechismus nie fertig wird, daß man immer nur hineinwachsen kann, kommt auch darin zum Ausdruck, daß er ein Lernbuch ist, nicht nur ein Lehrbuch.

Luther hat ausdrücklich gefordert, man solle den Katechismus auswendig können, die Hausherrn sollten ihre Kinder und ihr Hausgesinde regelmäßig abfragen. Er hat damit andeuten wollen, daß man in einem ständigen Umgang mit dem Katechismus sein müsse. Es gibt ja Dinge und Fragen (und es pflegen sogar die tiefsten im Leben zu sein), mit denen man ständig umgehen muß, die man «durchmachen» muß, damit sie einem ihre ganze Fülle offenbaren. Dazu gehören Schrift und Katechismus.

Ich habe schon früher einmal ein Bild dafür gebraucht: Mit manchen Bibel- und Katechismusworten mag es einem gehen wie mit dem abendlichen Firmament, unter das man tritt. Zunächst ist alles schwarz und dunkel, die Schreibtischlampe beherrscht und blendet noch unser Auge, aber je länger wir im Dunkeln stehen bleiben, je geduldiger wir sind und hineinschauen, um so mehr und heller beginnen die Sterne zu leuchten und uns den Kurs zu weisen.

Ich kann mir sehr wohl vorstellen, daß einer z. B. beim dritten Glaubensartikel zunächst nur Schwärze und Dunkel sieht. Die Lehre vom Heiligen Geist ist eine hohe und steile Lehre, die man nicht beim ersten Zupacken erfährt. Aber je länger er drunter stehenbleibt, je mehr er damit «umgeht», um so mehr werden auch hier die Lichter durch die Nacht zu scheinen beginnen.

Dadurch ist der Katechismus ebenso wie die Bibel ein außerordentlich einsames Buch. Es gibt ja kaum ein weltliches Buch, das weit genug wäre, um uns Raum zu lebenslanglichem Hineinwachsen zu bieten.

Erlauben Sie mir, daß ich dafür zwei drastische Beispiele heranziehe, einmal:

Es gibt ein Alter, in dem man von einem Kriminalroman so hingegrissen sein kann, daß man darüber schlechterdings alles, von den

Schularbeiten bis zu den Aufträgen der Mutter, vergißt. Ich könnte mir nun denken, daß der erzürnte Vater, der seinen pflichtvergesenen Sohn bei dieser Lektüre ertappt, keine schlimmere Strafe für ihn finden könnte als die, daß er ihn zwänge, den Schmöker noch *einmal* zu lesen. Die zweite Lektüre eines Kriminalromans ist eine Tortur. Woran liegt das? Der Kriminalroman lebt von den Neuigkeiten, mit denen er einen auf jeder neuen Seite überrascht. Sobald man einmal hinter die Kniffe des Detektivs und hinter die Taktik des Schriftstellers gekommen ist, hat der Roman den Reiz des Neuen verloren und damit jeden Reiz. Ich kann ihn dann ruhig zur Seite legen. Ich muß es sogar. Sonst könnte mir übel werden.

Sie werden vielleicht erschrecken, wenn ich in einem gewaltigen Sprung eine andere Art von Büchern der Weltliteratur hier zitiere, mit denen es – natürlich auf einer ungleich höheren Ebene – doch im Prinzip nicht unähnlich ist. Ich denke etwa an die philosophischen Werke. Wenn ich einmal Kants «Kritik der reinen Vernunft» wirklich studiert und ausgelesen und mir angeeignet habe (vielleicht habe ich Jahre dazu gebraucht), dann darf ich sagen: nun ist es in mich eingegangen, nun weiß ich es; oder aber ich protestiere auch gegen die Grund-Thesen dieses Werkes. Es tritt also mit absoluter Notwendigkeit der Augenblick ein, wo ich ausgelernt habe. Und so ist es mit den allermeisten Büchern, auch den größten ¹.

Wie kommt es, daß das bei Bibel und Katechismus anders ist?

Der Katechismus bringt einem keine *Neuigkeit* bei. Im Gegenteil: Er bringt sozusagen nur «alte Sachen». Jedenfalls gilt das für die in diesem Raume anwesenden Generationen. Mehr oder weniger haben wir das, was der Katechismus uns zu sagen hat, dem Wortlaut nach in unserem Gedächtnis. Der Katechismus *belehrt* einen auch nicht einfach, sondern er führt einen – und das ist das Entscheidende – in die Gemeinschaft mit Jesus. Er will uns also an den Punkt hinführen, wo wir uns von ihm geliebt wissen und ihn also wiederlieben dürfen.

Nun wissen wir alle, daß man über eine wirkliche Liebe nie hinauswachsen, sondern nur in sie hineinwachsen kann. Das Gespräch der Liebenden hört nie auf. Und es ist auch keineswegs so, daß sie sich immer nur Neuigkeiten erzählen und mit Sensationen aufwarten müßten, um das Interesse des anderen wachzuhalten. Nein, alles, was

¹ Es gibt einige einsam ragende Berggipfel, mit denen das anders ist, dazu würde ich z. B. rechnen etwa Goethes «Faust» und Dantes «Göttliche Komödie». Auch betr. Kants «Kritik der reinen Vernunft» ist vielleicht noch hinzufügen, daß das *Problem*, dem sie gewidmet ist, nämlich die Frage der Erkenntnistheorie, mich *bleibend* beschäftigen und daß mich sogar die spezielle Fragestellung Kants nicht loslassen kann.

sie sagen – und es würde sicher oft, sähe man es gedruckt vor sich, wie läppisches Zeug auf einen wirken –, ist nur wichtig dadurch, daß es eben der andere gesagt hat, daß mir seine Person, sein Menschentum dadurch lebendiger wird und sich darin ausdrückt.

Darf ich als Beispiel nur einmal das Liebeslied der Jahrhunderte anführen. Es ist immer dasselbe und dennoch ist es immer wieder ganz neu. Bis zum Jüngsten Tag werden Liebeslieder gedichtet werden, und niemand unter allen, die da dichten, vom verliebten Primaner bis zum führenden Lyriker seines Volkes, wird je das Gefühl haben, etwas zu wiederholen. Nein, er wird etwas Neues sagen, indem er das Alte, das Uralte aussagt. Es ist ein Geben und Nehmen ohne Ende, es ist ein Gespräch ohne Ende.

Wenn einer jung ist und zum erstenmal die Schauer der Liebe spürt, ist das anders, als wenn sich alte Menschen lieben, aber es ist dieselbe Liebe, die einen immer wieder neue Seiten am anderen aufgehen läßt.

Es ist das gleiche Schenken und Sich-beschenken-lassen wie zu Anbeginn. Und auch von dieser menschlichen Seite der Sache gilt es (cum grano salis): Die Liebe höret nimmer auf.

Man wird sagen dürfen, daß Ähnliches auch von der Gemeinschaft mit Jesus Christus gilt, zu der uns der Katechismus führen möchte. Auch da gibt es nur ein Fortschreiten, nie ein Darüberhinausschreiten. Goethe hat einmal gesagt, man könne nur das verstehen, was man liebe. Daher kommt es, daß ich an Jesus nie auslernen kann, weil ich immer tiefer in die Liebe zu ihm hineinwachse und ihn darum immer besser verstehe und mit meinem Studieren ebensowenig zu Ende komme, wie mit dem Wachstum meiner Liebe.

Wenn ein junger Mensch von der Gestalt des Nazareners überwältigt wird und zum ersten Male sagt: «Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes», so ist das gleichsam mit einem völlig anderen Ton gesagt, als wenn ein alter Knecht Gottes mit dem gleichen Satz die Summe seiner Lebenserfahrung zusammenfaßt:

Im *einen* Fall ist es die erste und stürmische Entdeckung, daß ein Führer für meinen Lebensweg bereitsteht und nun ein ganz neuer Sinn, eine ganz neue Linie in mein Leben hineinkommt.

Matthias Claudius faßt einmal diese Erfahrung des *alten* Christen in die Worte: «Wer nicht an Christus glauben will, der muß sehen, wie er ohne ihn raten kann, ich und du können das nicht. Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, weil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir sterben sollen. Und das kann er überschwinglich, nach dem, was von ihm geschrieben steht, und wir wissen keinen, von dem wir's lieber hätten.»

Nicht wahr: An alledem spüren wir, wie verschieden diese Liebe zu Christus ist, je nachdem, ob sie ein Anfänger des Glaubens hegt oder der greise Vollender, aber immer ist es die gleiche Liebe, und selbst der sterbende Gottesknecht wird nicht sagen: «Nun habe ich dich ausstudiert, du Jesus von Nazareth», sondern er wird gerade in der Vollendung wieder erneut zu einem Menschen des Advents, zu einem wartenden und ausschauenden Menschen werden, denn der Tod wird für ihn die Schwelle sein, über die es vom Glauben zum Schauen geht. Und so wird wiederum all sein Studieren überwogen werden durch eine neue und andere Nähe zu der Gestalt, um die sich sein Leben bewegte.

Jetzt verstehen wir, warum der Katechismus und warum die Heilige Schrift *unendlich* sind, warum sie nie ausgelesen werden können und warum man sich nur in sie hineinlesen kann.

Es geht auch nicht darum – das möchte ich zum Schluß dieses Gedankenganges doch nicht verschwiegen haben –, daß einer herkommt und eine Art «Schulungsabende» über das Christentum besuchen möchte, um nach schätzungsweise zehn Stunden zu sagen: So, nun weiß ich Bescheid. Dienstag habe ich einen Luftschutzkurs und Donnerstag einen «Himmels»-Kurs, beides habe ich absolviert. Offenbar besteht doch ein tiefgehender und nicht zu unterschätzender Unterschied zwischen solchen Kursen:

Alles Hören und Reden, das sich an diesen Abenden vollzieht, kann nur aus der soeben geschilderten *Gemeinschaft* heraus geschehen, sonst redet und hört man wie der Blinde von der Farbe. Wer nicht bereit ist, diese Gemeinschaft zu *erleben*, oder besser (damit wir nicht so tun, als käme es dabei auf Gefühle an): diese Gemeinschaft *durchzumachen*, kann sie sich nicht beschreiben lassen. Ich kann ja auch sonst jemanden, der noch nie geliebt hat, weder durch ein lyrisches Gedicht (und seinen noch so eindrücklichen Vortrag) noch durch eine kalte Vorlesung über die betreffenden psychologischen Vorgänge klarmachen, was Liebe ist.

Vor einigen Jahren bat mich einmal ein bekannter Philosoph, ich möchte mit ihm vor seinen Studenten eine Disputation über die Frage führen «Theologie und Philosophie» führen, man könnte auch sagen, über die Frage «Evangelium und weltliches Denken». Als wir das mehrere Stunden getan hatten und als ich wirklich meinte, nun hätte ich einigermaßen meinen Mann gestanden, konnte ich ihm und seinen Studenten ehrlicherwise zum Abschluß nur sagen: Wenn Sie wirklich wissen wollen, was Evangelium ist, dann kommen Sie dann und wann in meinen Abendgottesdienst, wo ich noch einmal und *ganz anders* über diese Dinge zu sprechen gedenke. Sie möchten

doch ja nicht annehmen, daß sich auf der Ebene der Diskussion und einer intellektuellen Auseinandersetzung in gültiger und vor allem angemessener Weise wirklich das sagen ließe, was Evangelium sei, auch wenn es vielleicht einigermaßen gescheit und einleuchtend herausgekommen wäre.

Warum bedurfte es dieses «Gottesdienstes»? Weil jeder Gottesdienst ein Gespräch mit Gott ist, ein Gespräch, das sich vollzieht im Hören auf das Wort und in der Antwort durch Singen und Beten. Dieses gottesdienstliche Gespräch wird damit zum Ausdruck der Gemeinschaft, zu der uns Gott der Herr ruft, wenn er uns das Erlebnis der Gemeinde schenkt. Echte Gemeinschaft vollzieht sich ja immer in einem wechselseitigen Gespräch. Eine Ehe, in der nicht mehr gesprochen wird, ist keine Gemeinschaft mehr, sondern sie ist tot. So ist es auch mit der gottesdienstlichen Gemeinschaft. Sie vollzieht sich im Hören, Beten und Singen, und darum kann nur *hier* in gültiger und angemessener Weise gesagt und gehört werden, was Evangelium ist. *Darum* mußte ich die Teilnehmer jenes akademischen Seminars dazu einladen, *darum* sind auch diese Vorträge notwendigerweise eingelassen in einen Gottesdienst. Wir treiben an diesen Abenden, wenn wir den Katechismus auslegen, ein Stück Theologie miteinander. Theologie ist aber, wenn sie recht ist, eine liturgische Disziplin. Sie ist in den Rahmen des *Gottesdienstes* eingezeichnet. Das gilt völlig gleicherweise von einer sog. «Laiendogmatik» wie von der wissenschaftlichen Fach-Theologie, wie sie auf dem akademischen Katheder getrieben wird (auch wenn hier aus ganz bestimmten Gründen jener «Rahmen» oder besser: jener letzte Hintergrund nicht ausdrücklich in Erscheinung treten kann).

Gewiß, wir werden manchmal scharf miteinander nachdenken müssen, mehr sogar, als das bei einer Predigt zu sein pflegt, und es ist ja eine große Sache, daß unser Glaube auch das Denken anspornt und ihm neue und unerhörte Aufgaben stellt. (Der Glaube geht nämlich nicht mit der Dummheit, sondern mit den höchsten Gedanken. Das sehen wir an den meisten der großen Denker des Abendlandes, deren Gedanken eben doch mehr oder weniger um den geheimen Mittelpunkt «Christus» kreisen.) Aber über Gott kann man nur auf den Knien denken, sonst kommt ein Götze aus unseren Gedanken heraus. Man kann nur so über ihn nachdenken, daß man sagt (oder daß man es auch *nicht* sagt, aber daß es zwischen den Zeilen unserer Gedanken steht): «Mein Herr und mein Gott!»

Soviel mußte ich noch über den *Ort* verraten, an dem und von dem aus alle diese Gedanken zu verstehen sind.

Jetzt sind wir soweit, daß wir den Aufbau von Luthers Katechismus

verstehen können. Wir werden beim Nachdenken darüber eine erstaunliche Entdeckung machen: Das, was uns von der Jugend her vielleicht als trockener Gedächtnisstoff in Erinnerung ist, ist in Wirklichkeit ein höchst dramatisches Gespräch; wir wollen jetzt dieses Gespräch belauschen:

c) Der Aufbau des Katechismus

Überfliegen wir zunächst einmal seine einzelnen Kapitel: Nach den zehn Geboten, die zu Anfang stehen, folgt das apostolische Glaubensbekenntnis:

Ich glaube an Gott, den Schöpfer

Ich glaube an Jesus Christus

Ich glaube an den Heiligen Geist.

Darauf eilt der Katechismus schon auf sein Ende zu mit der Darbietung und Erklärung des Vater-Unsers und mit den Sakramenten (Taufe und Abendmahl). Die württ. Ausgabe bringt allerdings nicht die geschilderte Reihenfolge, sondern ist durch Brenz verändert worden.

Scheinbar ist also der Katechismus nur eine Darbietung des wesentlichsten biblischen und kirchengeschichtlichen Materials.

Bei genauerem Zusehen entdeckten wir jedoch, daß der Katechismus nicht nur einen überaus kunstvollen und durchdachten, ja einen packenden und mitreißenden Aufbau besitzt, sondern daß er ein Abbild unseres Lebens mit Gott selber ist und daß er, weil dieses Leben mit Gott eine überaus bewegte Sache ist, auch einen geradezu dramatischen Aufbau besitzt.

1. Jedes gute Drama beginnt mit der sogenannten «Exposition», d. h. es stellt die Lage dar, in der die folgende Handlung stattfinden wird. Die handelnden Personen werden vorgestellt und ihr zeitgeschichtliches und persönliches Milieu wird charakterisiert. Wenn man sich den Götz von Berlichingen vorführen läßt, muß man eben zunächst mal etwas von den kriegerischen und politischen Verwicklungen der Zeit wissen, man muß eine Ahnung von der häuslichen Umgebung haben und auch ein wenig davon zu spüren bekommen, wie tief die Gestalt des Götz von Berlichingen in den Herzen des Volkes verwurzelt ist.

Genauso ist es mit dem Katechismus: Die Gebote haben die Aufgabe, diese Exposition zu liefern. Sie erhellen das Gelände des Menschenlebens und machen mir die Lage mit Gott deutlich.

Ich sagte früher bereits, daß die Gebote Gottes nicht nur die Aufgabe haben, mir zu zeigen, was ich tun soll, sondern vor allem auch zu

zeigen, *wer* und *was* ich bin. Gerade dadurch, daß mir deutlich wird: Ich kann die Gebote nicht erfüllen, wird mir klar gezeigt, wer und was ich bin. Insofern haben die Gebote (die man in vielen Zusammenhängen in der Schulsprache als Gesetz bezeichnet) die Bedeutung eines *Spiegels*, in dem ich mein eigenes Porträt sehen muß. Es wird mir also klargemacht, wer ich bin, und vor allem, daß es jetzt und im folgenden um mich selbst geht.

Hier zeigt sich zugleich der einzige und grundlegende Unterschied des Katechismus zu einem Drama – trotz aller Parallelen, die ich heute abend aufzeigen möchte:

Beim Drama sitze ich als Zuschauer im Parkett. Ich *fühle* zwar mit dem Helden auf der Bühne, und die tragischen Konflikte, in die er verwickelt ist, könnten auch einmal in *mein* Leben hereinbrechen; die Verwicklung von Schuld und Schicksal könnte auch *mir* zum Verhängnis werden. Aristoteles hat deshalb gesagt, daß mich jede echte Tragödie «erschrecke» und «läutere», weil es meine *eigene* Möglichkeit ist, die mir hier von der Bühne her entgegentritt, weil es hier um tragische Weltzusammenhänge geht, in die auch ich verwickelt werden könnte. *Könnte . . .!*

Aber dann gehe ich nach Hause, und wenn ich auch für einige Stunden am «farbigen Abglanz» das Leben erkannt habe, so finde ich mich doch wieder in meinem *eigenen* Leben zurecht und lebe es weiter. Ich bin schon am nächsten Tage wieder in meiner Werkstatt, in meiner Studierstube, auf meinem Kontorschemel und mag plötzlich erstaunt daran denken, wie anders doch die Welt war, in der ich gestern abend für kurze Zeit untertauchte. Daß das wirklich so ist, erkennt man ja auch daran, daß die Menschen nicht zuletzt das Theater *deshalb* besuchen, um einen Augenblick ihr Leben zu *vergessen*; sie empfinden also doch, daß ihr eigenes Leben und das auf der *Bühne* geschaute Leben anders sind, daß sie in zwei *verschiedenen* Welten gelebt werden. Das ist aber beim Katechismus grundsätzlich anders:

Wenn sich der Vorhang über dem Katechismus hebt, sitze ich nicht als Zuschauer im Parkett, sondern bin ich selbst *Akteur*. Ich sehe mein *eigenes* Leben. Ich muß «Ja» sagen, wenn mir Gott in diesem Gesetz mitteilt, wer ich bin: daß ich innerlich in Unordnung bin mit dem, der doch der Herr meines Herzens ist, daß es so nicht weitergeht, daß ich in einer sehr großen Fremde bin und die Hut des Vaterhauses verlassen habe.

Nachdem ich das erkannt habe, darf ich *nicht* nach Hause gehen, wie das ein Zuschauer tut, und darf ich *nicht* in mein eigenes Leben zurückkehren. Denn was ich gerade sah, ist ja schon mein eigenes Leben.

Ich darf und kann mir nicht das «tragische Spiel», das in den Gesetzen mit düsteren und unheilvollen Fanfaren begonnen hat, aus den Augen und Ohren wischen und wieder nach Hause gehen. Ich kann mir nicht wünschen, wie der Dichter des 139. Psalm es tut, daß das Rampenlicht der Lebensbühne ausgeht, damit ich mich im Dunkeln davon machen und wieder der Alte werden kann. Der Löwe brüllt, sagt Amos, wer sollte sich nicht fürchten? Der Herr hat gesprochen, wer müßte nicht stillehalten?

Mit anderen Worten: *Ich muß weiterspielen!*

Wer sich einmal im Rampenlicht Gottes selber gesehen hat, *muß* weiterspielen, er kann nicht «kneifen».

Es gibt deshalb im strengen Sinne kein *Neuheidentum*, d. h. es ist völlig unmöglich, daß der Mensch alles, was er im Licht des «Gesetzes» von Gott und sich selbst gesehen hat, wie einen düsteren tausendjährigen Traum des Christentums aus den Augen wische, um wieder in das arthafte Eigene seines eigenen Lebens zurückzukehren und also «nach Hause» zu gehen.

Die abendländische Menschheit kann es nicht vergessen, was sie im Lichte Gottes einmal über den Menschen und sein Porträt erfahren und gesehen hat. Sie kann es nicht vergessen, sie kann es höchstens *verdrängen*. Das aber bedeutet, daß sie eben nicht in das Dunkel eines neuen, nachchristlichen Heidentums zu entweichen vermag.

Nein, sie muß weiterspielen, ob sie will oder nicht. Das zeigt sich an einem Doppelten (und gerade der, der ein lebendiger Mensch ist und eine Witterung für unterirdische Zeitströmungen hat, wird mir das bestätigen):

Alle Flucht vor dem erhellenden Licht Gottes kann nicht in einem neuen Heidentum enden, in dem man wirklich mit Gott, mit dem Urheber der Gebote, mit dem Richter *fertig* geworden wäre, sondern diese Flucht kann nur enden in einem *Antichristentum*, in einer ständigen Abwehrhaltung, wo man sozusagen «die Strategie einer offensiven Beharrung» betreibt, in der man sich Christus vom Leibe hält.

Ferner zeigt sich diese Flucht darin, daß alles nachchristliche Heidentum «fanatisch» zu sein pflegt. Fanatismus aber heißt, daß man in sich eine Stimme übertönen, daß man sie *überbrüllen* muß, und diese Stimme ist die Stimme der christlichen Jahrtausende, es ist das Licht Gottes, gegen das man schützend und abschirmend die Hand erhebt. Man kann aber sich selber und Gott und das Bild des Menschen nicht vergessen, wie man es jahrhundertlang in diesem Licht gesehen hat. Beide, «Antichristentum» und «Fanatismus», bedeuten aber, daß man *nicht* wie ein Zuschauer im Parkett sitzen kann, um das tausend-

jährige Schauspiel einer deutschen Geschichte mit Christus auf der Bühne nur «vorüberrollen» zu sehen, daß man dann etwa aufsteht und nach Hause geht, und zwar *ungeschoren* nach Hause geht. Nein, «Fanatismus» und «Antichristentum» beweisen, daß man weiterspielen muß und daß man im besten Fall eben zu jener «offensiven Beharrung» übergehen kann.

So steht es mit der Exposition des Katechismus-Dramas. Gott hat gerufen, er hat im Gesetz über einen Abgrund hinweggerufen: «Mensch, wo bist du?» Nun muß ich antworten.

2. Der Vorhang hebt sich zum *zweiten* Akt:

Das uralte apostolische Glaubensbekenntnis der Väter zieht in drei großen Sätzen vorüber: 1. Gott, der Schöpfer, 2. das Drama «Jesus Christus» und 3. die Geschichte der Kirche, die unter der Obhut des Heiligen Geistes bis zum Jüngsten Gericht und bis zur Auferstehung der Toten währt, treten uns gegenüber.

Wir verstehen jetzt, welche Stellung dieser zweite Akt im ganzen Drama hat. Wenn ich sie kurz charakterisiere, gebrauche ich Luthers eigene Erklärung vom Jahre 1519:

Nachdem mir im ersten Akt gezeigt wurde, *wer* ich bin und *was* mir fehlt, wird mir im zweiten gezeigt, *wo* ich Hilfe finden kann: Diese Hilfe ist Gott selbst, der mich durch meinen Bruder und Herrn Jesus Christus besucht und heimholt. Jesus Christus ist die Hand über jenem Abgrund, der im ersten Akt des Katechismus das Bild meiner Lebensbühne beherrscht hat. Jesus Christus aber steht im Mittelpunkt des Glaubensbekenntnisses, das mir nunmehr im zweiten Teil des Dramas entgegentritt.

Jetzt taucht aber sofort die Frage auf, *wie* ich diese Hand ergreifen und *wie* ich über den Abgrund hinüberkommen möchte. Das Gelände selbst ist jetzt genügend erhellt. Die Leuchtkugeln Gottes schweben taghell darüber, ich sehe in ihrem Schein ganz deutlich das «dunkle Tal» (Psalm 23) und erkenne auch in scharfen Konturen die «Berge, von denen mir Hilfe kommt». Aber *wie* komme ich dahin? Die Antwort geben mir der dritte und vierte Akt, in denen das Vaterunser und die Sakramente behandelt werden.

3. Zunächst das *Vaterunser*: Hier wird mir nichts Geringeres gesagt als dies: Ich darf mit Gott sprechen, nachdem Gott gesprochen hat.

Nachdem er in Gericht und Gnade, im Wetter und im Regenbogen gesprochen hat, darf ich nun auch meinerseits sagen: Unser Vater, mein Vater! Ich darf mit diesem Vater über das Größte und das Kleinste sprechen, so wie man das eben mit seinem Vater tut und tun darf. Ich brauche nicht immer große Gesichtspunkte zu haben, wenn ich mit meinem Vater spreche, ich darf auch meine kleinsten Nöte

hervorsprudeln. Das zeigt mir das Gebet des Herrn ja in der ungeheuren Spannweite der Bitten, die es mich lehrt. Es reicht ja von der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes und damit um das Größte, um das Kosmische schlechthin, bis hin zur Bitte um das tägliche Brot, um die kleine Brotration, die ich Individuum und Atom heute brauche.

4. Endlich schließt dann der Katechismus mit den beiden Sakramenten, mit Taufe und Abendmahl. In beiden Sakramenten gibt mir Gott durch Unterschrift und Siegel und sichtbare Zeichen zu verstehen, daß ich in seine Gemeinschaft aufgenommen und sein Kind sein soll: sein heimgeholtes, der Fremde entrissenes Kind.

Ich glaube, man begreift diese innere Linie des vieraktigen Dramas im Katechismus nur dann, wenn man den ungeheuren Spannungsbogen ermißt, der sich über dem Ganzen wölbt und der auf dem ersten Akt mit seiner Botschaft vom Gesetz und auf dem letzten mit der Feier des Heiligen Abendmahls aufruhet: Er ist der Weg vom Aufbruch des Abgrunds, von der Zerstörung aller Illusionen und falschen Sicherheiten bis hin zu dem Ort, wo das Kreuz des Herrn gefeiert wird, das sich wie eine Zugbrücke über den Abgrund legt. *Das Erste ist der Abgrund, das Letzte ist der Friede Gottes.*

Ich fasse zusammen: Es dürfte deutlich geworden sein heute abend, daß Bibel und Katechismus also keine Lehrsätze und erst recht keine *trockenen* Lehrsätze enthalten. Wenn man das Evangelium liest (und ich rate jedem, etwa das Markus-Evangelium einmal im Zusammenhang an einem Abend durchzulesen), so merkt man: Hier wird nicht «gelehrt», sondern hier «passiert» etwas. Überall, wo Jesus auftritt, vollziehen sich Akte eines vollmächtigen Geschehens: Er tritt gegen die Macht der Krankheit, der Schuld und des Todes an, die Dämonen stehen gegen ihn auf, die Widerstände ballen sich lawinenartig zusammen, es kommt zur Katastrophe des Kreuzes und es kommt zum Triumph des Auferstandenen. Es ist ein einziges «Geschehen». Wir haben es in Jesus mit einer *Lebensmacht* zu tun, wir werden in ein «Geschehen mit Gott» hineinverwickelt. Wir werden von ihm verhaftet, wir sind von ihm angerufen und heimgerufen. Was an diesen Abenden in Zukunft zu geschehen hat und was in jedem Gottesdienst geschieht, ist nichts anderes als eine Wiederholung dieses Geschehens von der Krippe bis zum Kreuz. Es ist Anruf, ist Verhaftung, ist Ruf zur Heimkehr. Alles Denken und Darstellen, das uns an diesen Abenden auferlegt wird, darf uns über diese geheime und wichtigste Bewegung nicht hinwegtäuschen, es soll uns vielmehr hinreißen.

Fünfter Abend

Vorblick auf die Zehn Gebote: Ernstfall und Verbindlichkeit

Lassen Sie mich im Zusammenhang mit dem Aufbau des Katechismus noch eine letzte Frage berühren, die brieflich an mich gestellt wurde: Müssen wir dieses Katechismus-Drama in der genannten Reihenfolge seiner Akte an uns selbst erleben? Das heißt genauer: müssen wir erst zerknirscht sein, müssen wir durch Verzweiflungen und Bußkämpfe, müssen wir durch ein Bekehrungsbeben hindurch, ehe wir in den Raum der Gnade gelangen können?

Dazu habe ich dreierlei zu bemerken:

1. Sicher war dieser Weg die geistliche Lebensführung Luthers. Wir wissen, daß er als ein an sich verzweifelter Mensch ins Kloster ging, daß er auch hier nicht weiterkam und unter dem verzehrenden Auge der Majestät Gottes zu vergehen drohte. Erst in dieser äußersten Bedrängnis wurde ihm durch Staupitz das Tor aufgeschlossen – ja ich möchte sagen – zum «zweiten» Akt, wo das Glaubensbekenntnis von den großen, rettenden Taten Gottes erscheint.

2. Ebenso sicher aber hat Gott auch *andere* Wege. Er kann einen Menschen, der ganz naiv und unbeschwert und ungebrochen dahinglebte, derart unter den überwältigenden Eindruck der Gestalt Jesu stellen, daß er einfach nicht anders kann als sagen: Der ist anders als die anderen Menschen, der redet nicht «über» Gott, sondern er redet «aus» Gott. Der spricht aus einem Hintergrund heraus, in den wir anderen keinen Einblick haben. Wir sitzen ihm gegenüber alle restlos *vor* den Kulissen. Der spricht auch nicht von ihm, wie ein Zeitungsreporter etwa über ein Interview mit einem führenden Mann berichtet, dem er 15 Minuten gegenüber sitzen durfte, sondern er spricht von ihm, wie der Sohn von seinem Vater, dessen hohe Gedanken er aus ewigem Zusammensein bis in die Intimitäten kennt.

Dieser Nazarener ist das, was Luther einmal nennt: *speculum patris cordis* = ein Spiegel des göttlichen Herzens, in dem sich die Väterlichkeit Gottes kristallklar abzeichnet.

Ein Mensch, der derart von der Erscheinung Jesu überwältigt wird, erkennt dann gleichsam *rückschauend* die schreckliche Tiefe, in der er ohne Gott saß. Er gleicht dem Reiter über den Bodensee, der über eine unendlich weite Fläche hemmungslos und unbeschwert in jauchzendem Galopp dahinreitet und der erst bei der Ankunft auf dem bergenden Ufer merkt, welche entsetzlichen und gefährlichen und dunklen Tiefen er unter sich gehabt hat. Man kann also sehr wohl auch *nachträglich* die Schrecken dessen erleben, was das Gesetz uns an Geheimnissen über unser Leben zu verraten hat. Vielleicht dürfen wir den Apostel Paulus zu dieser Art Menschen rechnen, wenn er vor Damaskus von der Gestalt des Auferstandenen überfallen wird und nun rückschauend erst das Gericht zu ermessen vermag, in dem er unwissend während seiner christuslosen Zeit wandelte (vgl. Römer 7).

3. Ein wichtiges Beispiel für diese Art der Führung gibt Jesus selbst in der Bergpredigt (Matth. 5). Da treibt er die Gebote Gottes gleichsam auf ihre äußerste Spitze. Er sagt uns, daß nicht nur der tötet, der mit Dolch oder Pistole einen anderen Menschen blutig umbringt, sondern daß auch der tötet, der in *Gedanken* den anderen vernichtet oder hinwegwünscht oder ihm zürnt, in dessen Herzen also die Möglichkeit zum Mord schauerlich auf dem Sprunge liegt, sozusagen potentiell vorhanden ist. Dasselbe gilt vom Ehebruch, der ebenfalls nicht erst bei der *Tat* beginnt, sondern schon in den *vorbereitenden* Gebärden und Begierden, und zwar selbst dann, wenn sie gar nicht zu tathafter Erfüllung kommen.

Während man bei den Zehn Geboten noch hatte sagen können: «Ich bin kein Mörder», so kann man es jetzt nicht mehr. Denn das alles ist ja in mir selbst als Möglichkeit auf dem Sprunge.

Nimmt man diese Dinge so ernst, wie sie genommen sein wollen, bleibt eigentlich nur Verzweiflung über mich selbst übrig.

Aber nun gehört es zum großartigen Aspekt der göttlichen Heilsgeschichte, daß uns dieses äußerste Geheimnis über uns selbst und unsere Hintergründe erst in der *Bergpredigt* verraten wird, d. h. erst in *dem* Augenblick, als der Heiland schon *da* ist. Nun, wo der Retter uns bei der Hand hält, kann er uns das Schreckliche verkünden, ohne daß wir vergehen müßten. Es ist eben keineswegs umsonst und von ungefähr, daß die Bergpredigt nicht etwa mit einer *Drohung* beginnt, sondern mit den verheißenden Worten: Selig seid ihr... Ihr *seid* schon gerettet! Erst im Hafen wird uns verraten, welche Wellen unserer Lebensschiff zu verschlingen drohten.

Es kann auch sonst durchaus im Leben so sein, daß einem erst in der Heimat klar wird, in welcher schrecklichen Fremde man gewesen ist.

Wie oft kommt es unter uns vor, daß der Urlauber aus dem Osten erst im Elternhaus und im Schoß und in der Hut seiner Familie merkt, aus welchen Wüsten und Verwüstungen er gekommen ist, daß es ihm im Federbett erst klar wird, auf welchem Steinboden oder in welchen feuchten Löchern er bisher seine Nächte zubrachte. Vorher hat er das nicht so gewußt. Das harte und verlauste Lager war ihm zur zweiten Natur geworden. Was aber zur zweiten Natur geworden ist, umgibt mich in solcher Nähe, daß ich es ebensowenig spüre, wie die Luft, die ich jeden Augenblick atme. Aber jetzt in der Heimat merke ich den Abstand zur Fremde, aus der ich komme.

So ist Gott sehr reich und unerschöpflich in seinen Wegen, die er alle in den Weg des Einen ausmünden läßt, der die Wahrheit und das Leben ist. Dieser Weg ist in der Tat der einzige; aber die Wege, die in ihn münden, sind vielseitig und reich wie das Leben in seiner Fülle und wie der Reichtum an menschlichen Typen und Führungen, die wir um uns sehen.

Die Zehn Gebote

Warum mir Gott zunächst als Urheber der Gebote begegnet

Wir besprechen nunmehr die Zehn Gebote genauer. Wenn ich sie jetzt verlese, dann wollen wir die beiden uralten Tafeln nicht so anschauen, wie man ein Museumsstück ansieht, und nicht so anhören, wie man einen Klang aus Urvätertagen anhört, sondern wir wollen uns darüber klar sein, daß hier die Exposition unseres eigenen Lebens vor uns abrollt. Ich lese die Gebote, mit den Erklärungen, die Luther dazu geschrieben hat:

- Das erste Gebot: *Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben.*
- Was ist das? Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und ihm vertrauen.
- Das zweite Gebot: *Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht vergeblich führen.*
- Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir bei seinem Namen nicht fluchen, schwören, zaubern, lügen oder trügen, sondern ihn in allen Nöten anrufen, beten, loben und danken.

- Das dritte Gebot: *Du sollst den Feiertag heiligen.*
- Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern dasselbe heilig halten, gerne hören und lernen.
- Das vierte Gebot: *Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf daß du lange lebst im Lande, das dir der Herr, dein Gott, geben wird.*
- Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsere Eltern und Herren nicht verachten noch erzürnen, sondern sie in Ehren halten, ihnen dienen, gehorchen, sie lieb und wert halten.
- Das fünfte Gebot: *Du sollst nicht töten.*
- Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserem Nächsten an seinem Leibe keinen Schaden noch Leid tun, sondern ihm helfen und fördern in allen Leibesnöten.
- Das sechste Gebot: *Du sollst nicht ehebrechen.*
- Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir keusch und züchtig leben in Worten und Werken und ein jeglicher sein Gemahl liebe und ehre.
- Das siebente Gebot: *Du sollst nicht stehlen.*
- Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserem Nächsten sein Geld oder Gut nicht nehmen noch mit falscher Ware oder Handel an uns bringen, sondern ihm sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten.
- Das achte Gebot: *Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.*
- Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unseren Nächsten nicht fälschlich belügen, verraten, afterreden oder bösen Leumund machen, sondern sollen ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und alles zum Besten kehren.

Das neunte Gebot: *Du sollst dich nicht lassen gelüsten deines Nächsten Hauses.*

Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserem Nächsten nicht mit List nach seinem Erbe oder Hause stehen noch es mit einem Schein des Rechtes an uns bringen, sondern ihm dasselbe zu behalten förderlich und dienstlich sein.

Das zehnte Gebot: *Du sollst dich nicht lassen gelüsten deines Nächsten Weibes, noch seines Knechtes, noch seiner Magd, noch seines Ochsen, noch seines Esels, noch alles was dein Nächster hat.*

Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unserem Nächsten nicht sein Weib, Gesinde oder Vieh abspannen, abdringen oder abwendig machen, sondern dieselben anhalten, daß sie bleiben und tun, was sie schuldig sind.

Verehrte Zuhörer, ich glaube, daß es kaum jemanden unter uns gibt, der sich der Erschütterung entziehen kann, die dieses zehnfache «Du sollst» auf ihn ausübt.

Sind das wirklich nur praktische Lebensregeln, die das reibungslose Zusammenleben der Menschen garantieren möchten, vergleichbar etwa der Verkehrsregel: «Du sollst rechts fahren, damit es keine Zusammenstöße gibt»?

Ja, ich frage noch weiter: Sind das wirklich nur Normen des sittlichen Lebens, in Worten eingepökelt Moralien, etwa dem Satz vergleichbar: «Tue recht und scheue niemand»? Oder: «Üb' immer Treu und Redlichkeit bis an dein kühles Grab»?

Es gehört nur wenig Instinkt, allerdings unverdorbenen Instinkt dazu, um zu erkennen, daß es hier um etwas grundsätzlich anderes geht. Was dieses Andere ist, sollen die folgenden Stunden erarbeiten.

Luther hat dieses Andere herausgearbeitet durch sein in feierlicher Monotonie wiederkehrendes: «Wir sollen Gott fürchten und lieben». D. h.: Wir haben es ganz einfach und ausschließlich mit *Gott* zu tun. Schon das erste Gebot wirkt deshalb wie ein Warnungsschild: Achtung, bitte anhalten, ihr habt es jetzt nicht mit eurem «gesunden Menschenverstand» oder der Stimme eures «Gewissens» zu tun, nein, hier spricht die lebendige und verzehrende Majestät selbst. Das

ist der entscheidende strategische Punkt, den wir gewinnen müssen, um das ganze Gelände der Gebote überschauen und verstehen zu können.

Lassen Sie mich nun den Versuch machen, Sie auf diesen strategischen Punkt hinzuführen:

Wir gehen von der Frage aus, wie *wir* etwa die Gottesfrage behandeln würden oder welche Behandlung wir erwarten:

Wenn die Gottesfrage angeschnitten wird, dann erwarten wir wohl zunächst, daß uns die *Eigenschaften* Gottes genannt werden: daß er z. B. allmächtig ist, daß er das Schicksal ist, und daß von ihm alles kommt, daß er gerecht ist («er läßt von den Schlechten die Guten nicht knechten»), daß er allwissend und allgegenwärtig ist. Wir erwarten zunächst und als erstes einmal eine Art Personalausweis Gottes. Unter der Rubrik «besondere Merkmale» ganz am Ende könnte dann vielleicht noch stehen: er fordert Gehorsam und liebt die Menschen.

Wäre es nicht das einzig Richtige, so zu beginnen? Wenn der Kriminalbeamte durch den D-Zug geht und die Ausweise verlangt, dann interessiert es ihn zunächst einmal nicht, welchen Charakter und welche Liebhabereien ich habe, ob ich ein schweres oder ein leichtes Leben hinter mir habe, sondern es interessiert ihn allgemein und zunächst, wer ich bin. Fängt so nicht *jede* Bekanntschaft an? Sollte man mit Gott nicht *auch* so anfangen?

Aber ich glaube, wir ahnen schon, warum der Katechismus nicht so allgemein beginnt. Wenn man nämlich so allgemein von der Vorsehung, vom Allmächtigen, vom Schicksal spricht, dann klingt das sehr fromm, aber es verpflichtet nicht. Sage mir, wie allgemein du von Gott sprichst, und ich will dir sagen, wie gleichgültig er dir ist. Sage mir, wie hoch du dir Gott über dem Sternenzelt vorstellst, und ich will dir sagen, wieviel Schindluder du mit ihm treibst und wie sehr du deinen Kram allein zu machen wünschst. Ich habe einen unausrottbaren Verdacht gegen alle Leute, die soviel vom «erhabenen Gott» sprechen und schwärmen, der sich nicht um uns Erdenwürmer kümmern könne. Diese Demut ist mir deshalb verdächtig, weil ihre Inhaber meistens der Ansicht zu sein pflegen, daß Gott auch erhaben über ihr *Privatleben* sei und über den Umkreis jener Dinge, die sie vor Gott und Menschen geheimhalten müssen.

Lassen Sie mich dazu ein Beispiel gebrauchen: Vor einigen Jahren beging ein junger Mann, den ich von ferne kannte, Selbstmord. Einer der Gründe, die ihn ins Unglück trieben, bestand darin, daß er an seinem Elternhaus keinen Rückhalt hatte. Die Eltern, die ihm innerlich ganz fern standen, wenn sie äußerlich auch mit einer animalischen

schen Affenliebe an ihm hingen, ahnten nichts von den Verzweiflungen und Düsternissen, in denen der arme Kerl herumirrte. Sie waren deshalb aufs äußerste betroffen, als das Telegramm sie erreichte, daß er sich erschossen habe.

Ihre entsetzliche Verantwortung blickte sie wie ein dunkler Abgrund an. Vielleicht war dieser Abgrund Gott.

Die Mutter ist vor dieser Anklage geflohen und vielleicht darf man sagen, sie ist vor ihrem göttlichen Ankläger geflohen. Sie eilte von Heilbädern in Sanatorien und umgekehrt, sie tat das alles mit der Begründung, sie wolle sich «ablenken», d. h. in Wirklichkeit: sie wollte sich von jener göttlichen Bedrohung ablenken, wollte sie hinwegsuggestieren und unter die Füße zu treten versuchen, damit sie ihr nicht mehr ins Auge zu sehen brauche. Ich habe ihr damals geraten, sie müsse standhalten. Nur indem sie sich dem Gericht über ihr Versäumnis stelle, könne sie Vergebung gewinnen. Aber das wollte sie nicht.

Diese Mutter war das, was man eine «religiöse Frau» nennt. Sie beschäftigte sich viel mit metaphysischen und jenseitigen Dingen. Sie ging nun einfach zum Astrologen und ließ sich nachträglich das Horoskop ihres unglücklichen Sohnes stellen. Auch dafür wußte sie fromme Motive zu nennen: Die ewigen Sterne und so; die Welt werde nach ewigen, ehernen Gesetzen regiert; Gott throne als ein Herr des Schicksals über den Bahnen des Firmaments.

Der Sterngucker aber war ein piffiger Knabe und beileibe nicht auf den Kopf gefallen. Er durchschaute schnell die Situation und sagte der Mutter auf Grund des Horoskops, der Junge hätte gar nicht anders enden können als im «Freitod» (!), es stehe in den Sternen geschrieben.

Von dem Augenblick an war die bedauernswerte Frau in einem geradezu beängstigenden Sinn kuriert, sie wurde wieder fröhlich. Warum? Die Sterne hatten ihr die Verantwortung abgenommen. Nicht sie war die letzte Miturheberin jenes Unglücks, sondern das Schicksal hatte seinen unerforschlichen Willen erzwungen.

Nicht wahr, liebe Zuhörer, hier wird deutlich, wie der Gedanke an die erhabenen, ewigen Gesetze, die unser Leben regieren, wie der Gedanke an das Sternenschicksal – und wie fromm klingt das, unser Rücken kann sich dabei kräuseln vor frommen Schauern – den Menschen gerade in die Unverbindlichkeit entläßt und ihm die Verantwortung nimmt.

Die Frau hatte einen Augenblick an der Front gestanden, im vordersten Graben, sie hatte Gott zum Gegner, der nach ihr zielte und dem sie standhalten mußte. Aber nun war sie in eine Etappe entwi-

chen, wo sie ungeschoren blieb vor der letzten Bedrohung ihres Lebens. Nur dumpf war das Grollen des Zornes noch vernehmbar, und sie konnte mit relativer Ruhe das Wetterleuchten des Gerichts am Horizont beobachten, weil sie sich sagen und einreden konnte: Der Blitz kann mich ja nun nicht mehr treffen. Ich bin ja unter dem Blitzableiter des Schicksalsglaubens geborgen, ich habe keine Verantwortung.

Habe ich recht, wenn ich deshalb sage: Ein armseliger Köhler in einem verlorenen Waldwinkel, der abends ganz simpel sagt: Vergib mir meine Schuld! und sich dabei Gott als einen alten Vater mit einem langen Bart vorstellt -- dieser Köhler ist in all seiner Naivität der Wahrheit und der Wirklichkeit Gottes näher als diese Dame mit ihren religiösen Edelschauern und ihrem Schicksalsglauben? Denn der Köhler sagt sich immerhin: Gott meint *mich* und ich muß sehen, daß ich mit ihm ins reine komme. Die Dame aber sagt: Er meint mich *nicht*; was bin ich denn als kümmerliches Erdenwürmlein mit seinen paar Schuldkomplexen gegenüber den Lichtjahren der Sterne, hinter denen der Gott des Schicksals wohnt?

Jetzt verstehen wir, warum der Katechismus mit dem Gesetz beginnt. Denn das Gesetz sagt mir: «Es geht um dich». Hören wir dieses «es geht um dich» nicht heraus, so verlieren wir den Kompaß, mit dem wir uns allein in diesem Gelände zurechtfinden können. Gott will eine Tatsache *meines* Lebens sein. Das gibt er mir damit zu verstehen, daß er mit dem «Du sollst» beginnt. Damit rückt er mir gleichsam auf den Leib, denn nichts regt mich so auf und geht mich so an, wie wenn ich eine *Aufgabe* habe, wie wenn ich vor einem «Du sollst» stehe.

Wenn ich höre, in China sind zwei Millionen Menschen verhungert und durch Überschwemmungen umgekommen (es bleibe dabei unserer Phantasie überlassen, sich die grausigen Einzelheiten auszumalen), so regt mich das nicht so auf, wie etwa die Aufgabe, daß ich in zwei Stunden einem einzigen Menschen eröffnen muß, daß sein Sohn gefallen ist. Vielleicht regt es mich nicht einmal so auf, wie wenn ich im Vorzimmer eines Zahnarztes sitze und die Aufgabe habe, nachher stillzuhalten, auch wenn es weh tut.

Darum fängt der Katechismus mit einer *Aufgabe* an, die Gott mir stellt. Das ist eine höchst praktische und nüchterne und «unreligiöse» Sache. Aber die hat's in sich! Jetzt muß ich Gott stillhalten mit meinem Leben; oder vielmehr: mein Leben muß jetzt in besonderer Weise in Bewegung geraten.

Denken Sie als Beispiel nur an die Sündenfallgeschichte. Als Gott den Adam mit dem Ruf: «Mensch, wo bist du?» zur Rechenschaft

zieht, weil er von der verbotenen Frucht gegessen hat, schiebt Adam die Schuld auf Eva: «Das Weib, das du mir gegeben hast». Eva ihrerseits schiebt die Schuld auf die Schlange, und wenn die Bibel nicht so knapp wäre und etwas mehr in epischer Breite erzählte, könnte sie noch hinzufügen, wie auch die Schlange sich ihrerseits entschuldigt und die Schuld auf Gott geschoben hat, von dem ja auch *sie* letzten Endes stammte.

Das heißt: wir Menschen haben immer das Bestreben, uns angesichts der Schuld auszulöschen. Das machen wir in der Regel so, daß wir sagen: «Ich bin ja gar nicht Ursache meiner Schuld, ich bin ja selber «Wirkung». Ähnlich denkt der greise Harfner in Goethes «Wilhelm Meister», wenn er die Götter anklagt:

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Der Harfner versteht sich also selbst in all seiner Schuld nur als *Wirkung der Götter*; *sie* sind deshalb die eigentliche Ursache für seine Lebensschuld.

Für dieselbe Haltung ließen sich moderne Beispiele in Hülle und Fülle liefern. Sie werden z. B. geliefert von der Erbbiologie, sofern sie ins Weltanschauliche ausgeweitet wird. Dann soll mir nämlich klargemacht werden, daß ich das bloße Produkt bin aus Erbgang, Milieu und Umgebung. Ich bin die Wirkung des Erbstromes, der durch mich hindurchgeht. Aber wir spüren schon mit unserem gesunden Menschenverstand und schon ehe wir mit dem Licht unseres Glaubens hineinleuchten, daß hier etwas nicht stimmen kann. Wenn ich etwa einen Dieb in flagranti erwische, ihn schelte und zur Rechenschaft ziehe: «Wie konntest du dich soweit vergessen!», dann wird er mir schwerlich entgegenhalten: «Mein Vater hat schon vom «Organisieren» gelebt!»

Auch die modernen Weltanschauungsbewegungen, in denen wir mitten inne stehen, geben uns hier wichtige Aufschlüsse. In ihnen ist der einzelne Mensch als Individuum, als eigenverantwortliche Persönlichkeit völlig ausgelöscht. Man erwartet keine Überzeugung, die ihn etwa aus dem Kollektiv heraushöbe; er hat nur noch Wirkung der Propaganda zu sein; er hat mit den Wölfen zu heulen und nicht gegen den Strom zu schwimmen. Dieser Mensch ist gleichsam personlos geworden, ist verantwortungsloser Träger des Kollektivs und lebt aus dem «man» heraus.

Wir stehen alle in dieser Gefahr, personlos zu werden und dem

«man» zu verfallen, damit aber zur bloßen «Wirkung» von anonymen Mächten herabzusinken: «man» tut dies und das und also auch ich. «Man» trägt z. B. diesen oder jenen Damenhut. Vielleicht kommt es mir in manchen Augenblicken, wo ich zu mir selbst komme, auch verstiegen vor, so ein wunderliches Etwas zu tragen, das aussieht, als ob der Blitz hineingeschlagen wäre. Aber «man» tut es.

Ich gestehe nun gerne, daß der Damenhut zweifellos das harmloseste und unschuldigste Beispiel auf diesem Gebiet ist. Die Sache sitzt nämlich wesentlich tiefer. Auch persönliche Überzeugungen und persönliche Verantwortlichkeit werden weithin dem «man» geopfert.

Die Deutsche Allgemeine Zeitung brachte am 14. November 1933 den Bericht über eine Sportpalastkundgebung der Glaubensbewegung «Deutsche Christen». In dieser Kundgebung erging sich ein gewisser Herr Krause über die dringend nötige Umformung des Christentums. Das Alte Testament und größere Partien des Neuen müßten ausgemerzt werden, der Kruzifixus habe als Zeichen undeutscher Schwäche zu verschwinden und das arische Bild eines heldischen Christus müsse dafür inthronisiert werden. – Der Bericht schließt damit, daß in einer einstimmigen und wahrscheinlich auch beifallumbrauten Resolution diese Sätze angenommen worden seien – obwohl, wie ich vermutenderweise wohl hinzufügen darf, nicht wenige hundert Christen unter den Zehntausenden der Massenversammlung gesessen haben und mitgejubelt haben mögen. «Man» hatte applaudiert.

Vielleicht hat Herr Müller oder Herr Schulze, als er am Abend vor dem Spiegel stand, sich erstaunt fragen müssen: Bin *ich* das gewesen, der da gejubelt und geklatscht und gerast hat? Wie konnte ich nur! Habe ich nicht verleugnet, habe ich nicht meine Verantwortung mit Füßen getreten? Ich weiß gar nicht mehr, wie das war. Auf einmal war die Luft wie elektrisiert, um mich herum hat es getönt und geschrien, und ich schwamm plötzlich auf einer entfesselten Woge, die mich hemmungslos forttrug. Ich war selber auf einmal nur Schaum auf der Woge des «man». So kann es passieren, daß ich, von einer Massensuggestion überwältigt, auf einmal meine eigene Person aufgebe und sozusagen im Kollektiv verdampfe.

«Man» tritt aus der Kirche aus; darum ich auch, d. h. im Augenblick tut «man» es nicht, sondern «man» tritt in Scharen wieder ein. Aber, wenn das nur geschieht, weil «man» es tut, ist es fast ebenso schlimm. Der ganze Gegensatz zu diesem personlosen Kollektivmenschen kommt einem zum Bewußtsein, wenn man Luther auf dem Reichstag in Worms einer ganzen Welt, dem «Man» des 16. Jahrhunderts, entgegentreten sieht. *Tum ego eram ecclesia* = «Damals

war ich die Kirche», so konnte er später sagen, um zu bedeuten, daß er nicht von den Menschen her lebte und nicht nur einfach Ausdruck eines Gesamtwillens, oder besser, eines Gesamttriebes war, sondern, daß er sich von *Gott* angerufen wußte und von ihm her die Ernennung zur «Person» bekam, die es wagen durfte, einer ganzen Welt mit ihren Fürsten gegenüberzutreten.

Daraus ergibt sich ein wichtiger Schluß:

Indem ich vom Gebote Gottes getroffen bin, sehe *ich* mich von Gott verhaftet: «Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein!»

Auf einmal ruht ein unendlicher Akzent auf meinem Leben, jetzt kann ich mich nicht mehr in meinem Erbgang verdampfen, ich bin vor Gott mehr als ein Bündel Chromosomen, Zellen und endokriner Drüsen mit all ihren Hormonen, ich bin *Person* für ihn.

Ich kann mich auch nicht mehr ins Kollektiv hinein verflüchtigen oder in den Zeitgeist. Nein, ich muß «ich» zu mir sagen. Vor *Gott* muß ich es. Das ist ein ungeheures Ereignis. Auch das läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen:

Das kleine Kind redet bekanntlich zuerst in der dritten Person von sich: «Karlchen hat vom Honig genascht!» Karlchen ist für sich selbst zunächst ein «Es» unter vielen anderen, ebenso ein «Es» wie sein Schaukelpferd und sein Kaufladen. Es ist dann ein fast feierlicher Augenblick, wenn er zum erstenmal «ich» zu sich sagt. Da ist er zum erstenmal eine kleine «Person» geworden.

Es ist ein großer Unterschied, ob das Kind sagt: «Karlchen hat den Honig genommen», dann meint es nämlich nur: Karlchen ist der verkörperte Appetit, es besteht aus Zunge, Gaumen und einem begehrliehen Mäulchen. Man kann aber den Kau-, Geschmack- und Riechwerkzeugen nicht übelnehmen, wenn sie mit gewissen süßen Chemikalien eine Verbindung eingehen wollen. Das ist ein physiologisch-chemischer Prozeß, der jenseits von Gut und Böse verläuft. Karlchen ist wirklich unschuldig, denn er ist der verkörperte Appetit.

Wenn er aber sagt: «*Ich* habe das getan», dann ist er eine wenn auch kleine, aber doch verantwortungsbewußte Person.

So lerne ich auch gegenüber den Geboten Gottes ganz neu «*ich*» sagen, ganz neu mich als verantwortungsvolle Person verstehen, die sich ihr Leben mit all seiner Schuld und vor allem, was es auch sonst an positiv Erfülltem bergen mag, *zurechnen* muß. Die Gebote erlösen uns aus der Karlchen-Existenz des modernen Menschen, des Kollektivmenschen und des bloß biologischen Erbwesens.

Nun muß ich sagen: «*Ich*» elender Mensch! Wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes? (Römerbrief Kap. 7, Vers 24). Nun darf ich

sagen: «Ich bin dein Kind, du wirst mich nicht verstoßen.» Ja, nun darf ich ebenfalls wagen zu sagen: «Ich bin ein Jünger Jesu» – auch wenn ich der einzige wäre, der das noch zu sagen wagte, und wenn die Leute sagen würden: ein seltsamer Vogel. Seltsam hin, seltsam her, ich lebe ja nicht mehr von den Menschen, sondern bin bei meinem Namen gerufen ¹.

1 Kierkegaard beschreibt das menschliche Selbst, das aus dem «man» herausgerufen wird, ganz ähnlich, wie wir es versuchten, – vgl. «Krankheit zum Tode», Jena 1924, 2. Auflage, Seite 74: «Welche unendliche Realität bekommt doch das menschliche «Selbst», wenn es sich dessen bewußt wird, daß es vor Gott da ist, wenn es ein menschliches Selbst wird, dessen Maßstab Gott ist. Ein Hirte, der (wenn das möglich wäre) Kühen gegenüber ein Selbst ist, ist ein sehr niedriges Selbst; ein Herrscher, der Sklaven gegenüber ein Selbst ist, desgleichen, und eigentlich sind diese beiden kein Selbst. Es fehlt das Maß. Ein Kind, das bisher nur die Eltern zum Maß hatte, wird ein Selbst, indem es als Mann den Staat zum Maß bekommt; aber welch unendlicher Akzent fällt auf das *Selbst*, wenn es Gott zum Maß bekommt!»

Sechster Abend

Das erste Gebot: Gott gibt sich zu erkennen

*Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter
neben mir haben.*

Was ist das? Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten,
ihn lieben und ihm vertrauen

«*Ich bin der Herr, dein Gott.*»

Das Geheimnis dessen, daß Gott spricht und der Mensch verstummt.
Was heißt «Offenbarung»?

Dieser Eröffnungssatz des ersten Gebotes liegt wie ein erratischer Block inmitten unserer menschlichen Welt, eine Gesteinsart, die von einem anderen Planeten stammt. Sonst nämlich sprechen immer nur *Menschen*. Ihre Worte tönen uns im Büro entgegen, ihr Gemurmel ist auf der Straße, ihre Reden dringen aus dem Rundfunk, und selbst in der Kirche ist es so, daß ein Mensch spricht.

Hier aber wird uns zugemutet zu glauben, daß nicht der Mensch, auch nicht der *fromme* Mensch spricht, sondern *Gott* der Herr. Hier sagt nicht der Mensch etwas über *Gott* aus, sondern Gott sagt etwas über den *Menschen* aus. Er sagt ihm, daß er nicht sein eigener Herr sei und nicht autonom über sich zu bestimmen habe, sondern daß Gott als Herr *über* ihm stehe und Befehlsrecht über ihn ausübe. Es ist eine ähnliche Umkehr aller Dinge, wie wir sie schon in der ersten Stunde konstatieren mußten, wo wir feststellten, daß die erste zwischen Gott und Mensch spielende Frage nach *menschlicher* Meinung die Frage sei: «Wo ist Gott?», nach dem *biblischen* Tatbestand aber gerade umgekehrt in der Frage Gottes an den *Menschen* liege: «Mensch, Adam, wo bist du?»

Damit rückt das, was im ersten Gebot angedeutet ist, aus der Hoheitszone aller menschlichen Religionen heraus. Vielleicht ist es für uns, die wir doch alle mehr oder weniger im Kraftfeld biblischer Einwirkungen großgeworden sind (Kirche, Familie, Religionsunter-

richt), nicht ganz leicht, die außerordentliche Fremdartigkeit dieses Klanges noch herauszuhören.

Denn tatsächlich ist es sonst überall umgekehrt: Da spricht der *Mensch* über Gott. Jede normale Diskussion lehrt uns das. Gerade in Zeiten weltanschaulicher Hochspannungen wie den unseren kann es Gott ja passieren, daß er zum Gegenstand eines Stammtischgesprächs oder einer flammenden Auseinandersetzung auf einem Heimabend, auf einer Kasernenstube oder auf den Ruinen des eigenen Hauses wird, wenn außer dem Boden unter den Füßen auch der Weltgrund zu wanken beginnt.

Das gemeinsame Kennzeichen aller dieser Aussprachen besteht darin, daß Gott hier *Gegenstand* ist.

Und was so die Alltagserfahrung lehrt, wird von den großen Denkern unseres Volkes bestätigt. Ich erwähne als Beispiel nur die Art, wie Immanuel Kant in seinem Werk «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» den «Gottes»-Begriff ansetzt. Er spricht nämlich von dem unbedingten «Du sollst», dessen Stimme sich in unserem Gewissen erhebt und zu dem wir gleichsam einen Urheber fordern (postulieren) müssen. Es ist also bei diesem Typ religiöser Einstellung keineswegs so, daß man zuerst auf das zu hören bereit wäre, was Gott sagt, um sich von ihm überwältigen und zum Gehorsam nötigen zu lassen, sondern es ist umgekehrt: Zuerst stellt man fest, was die menschliche Gewissensstimme spricht, und daraus schließt man dann gleichsam nachträglich auf die Tatsache «Gott». Im Medium seines Gewissens spricht hier der *Mensch*, und der Mensch spricht im Gewissen «über» Gott, nämlich darüber, daß er sein müsse und daß er der letzte Urheber jener von unserem Gewissen aufgestellten sittlichen Gebote sei.

In ganz ähnlicher Weise wird von Goethe in seiner «Marienbader Elegie» der Vorgang beschrieben, in dem der Mensch «über» Gott spricht:

In unseres Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höher'n, Reinen, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben.
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten:
Wir heißen's Frommsein.

Wir alle, sofern wir lebendige Menschen und gerade auch, sofern wir «*Christen*» sind, wissen ja um dieses Streben. Wir alle wissen um die Sehnsucht nach dem Geheimnis des Unnennbaren. Wir alle haben das Christophorus-Streben in uns, das uns wünschen läßt, in der ritterlichen Gefolgschaft des höchsten Herrn zu leben.

Die *Frage* ist nur die, ob wir auf dem Wege über dieses Streben «in

unseres Busens Reine» *wirklich* zu Gott kommen, ob es wirklich angeht – wie Goethe meint –, sich auf diesem Wege den «ewig Ungenannten zu enträteln». Und wenn wir genauer hinhören, spüren wir bereits einen heimlichen Verzicht in alledem. *Bleibt* er nicht eben «ewig ungenannt» und deshalb unserem Zugriff entzogen? Taucht er nicht gleichsam geheimnisvoll hinter den Horizont unseres Sehfeldes hinab?

Ich möchte sagen: Gerade darin kommt das Echte dieser Goetheschen Frömmigkeit heraus, daß sie vor dem Geheimnis stehenbleibt. Das unterscheidet diese Haltung wohltuend von der plumpen, vertraulichen und blasierten Art, wie die meisten Menschen (nicht nur die Heiden!) heute mit Gott umspringen: daß sie nämlich genau zu wissen vorgeben, was er zu segnen und was er zu verdammen, was er zu tun und was er zu lassen habe:

«Du stehst mit unerforschtem Busen
Geheimnisvoll offenbar
Über der erstaunten Welt . . .»

Goethe hat dieses letztere Wort beim Anblick des Brocken gesagt, dessen Gipfel von Nebeln verhangen und deshalb dem Blick entzogen war. Aber dieses Wort wird ihm unwillkürlich zum Gleichnis für das Weltgeheimnis selbst. Wenn ich seinen Sinn erweiternd auslegen darf, möchte ich sagen: Der fromme Mensch kennt wohl seinen *eigenen* Busen, er kennt das Streben nach dem «ewig Ungenannten», er kennt auch die «zwei Seelen in seiner Brust», von denen die eine sich sehnt nach dem Gefilde «hoher Ahnen» und die andere sich in der «Erde Wust» verkrallt.

Aber den Busen *Gottes* kennt er nicht. Reformatorisch ausgedrückt heißt das, er kennt das *Herz* Gottes nicht und lebt im Ungewissen, ob es dieses Herz überhaupt gebe . . . geschweige denn, wie es *ihm* gesonnen sei. Dieses Herz steht «geheimnisvoll offenbar» und rätselhaft seinem Zugriff entzogen «über der erstaunten Welt».

So weiß gerade der fromme Mensch um seine *Grenze*. Blicken wir nun von dieser Beobachtung aus auf die Bibel, so machen wir eine erstaunliche Entdeckung: Denn die Bibel sagt uns doch dauernd etwas, das eigentlich *hinter* die Grenze gehört, sie wagt uns Enthüllungen über das Geheimnis des Herzens Gottes zu machen, sie wagt es zu sagen, daß Gott «also die Welt geliebt habe», sie wagt zu sagen, daß Gott sich gerade um die Elenden und Armen, ja daß er sich um das Haar auf unserem Haupt und um das tägliche Brot kümmere. So genau will sie über das Herz Gottes Bescheid wissen.

Aber nun stelle ich die Gegenfrage und mache mich damit wohl un-

willkürlich zum Sprecher der Ernsthaftesten unter den Neuheiden: Ist es nicht ein Zeichen der Unfrömmigkeit, daß hier die Grenze des Unerforschlichen dauernd überschritten wird, daß hier der «ewig Ungenannte» eben doch mit einem «Namen», oder soll ich sagen mit einer «Etikette» belegt wird, mit den Etiketten «Vater», «Herr», ja sogar «mein Herr und mein Gott» –?

Wie dem auch sei: Auf jeden Fall liegt hier etwas völlig anderes vor als in allem frommen Streben der Menschen. Je näher sich Goethe der Gottheit fühlt, um so geheimnisvoller und verborgener wird sie. Gerade in den Augenblicken ihrer höchsten Nähe spürt er deutlicher als sonst: Sie ist die «ewig Ungenannte», die nicht in Worten Greifbare, ja sie ist die, die unserem Worte, unserem sucherischen und begriffstüchtigen Zugriff in der Hand zergeht, zergeht als «Schall und Rauch» und die sich eben doch wieder in den Bereich ihrer Unzugänglichkeit zurückzieht. Es ist eben ganz charakteristisch, daß am Schluß dieses inneren Aufschwungs zur Gottheit in der «Marienbader Elegie» nicht steht: «Wir heißen's Gottheit, wir heißen's Vater», sondern daß da steht: «Wir heißen's Frommsein!» Das heißt doch: Das einzige, was der Mensch definieren und in Worten aussprechen kann, ist nicht die Gottheit, sondern ist sein innerer Zustand, ist das, was er von seinem Busen weiß: Und wieder ist der Mensch mit seinem frommen Inneren allein.

Die biblische Linie ist gerade umgekehrt: Je näher Gott in Christus dem Menschen kommt, je mehr muß er ihn erkennen, ja sogar gegen seinen eigenen Willen erkennen. Als Thomas so nahe an den Auferstandenen herantreten darf, daß er seine Hände in die Nägelmale legen kann, entzieht sich ihm Jesus nicht als das unnennbare und unbetastbare Glied der verklärten Geisterwelt, sondern nun bekommt er auf einmal seinen Namen, und dieser Name drängt sich – fast wider Willen – dem Thomas auf die Lippen: «Mein Herr und mein Gott». Saulus muß ebenfalls vor Damaskus, aufs höchste durch die Nähe des Auferstandenen erschreckt, vernehmen, daß er es mit Jesus zu tun hat, «den du verfolgst». Ja, selbst die Dämonen erkennen ihn und müssen ihn sogar gegen ihren eigenen Willen mit Namen belegen: «Du Heiliger Gottes», «Du Sohn Gottes, weiche von uns». Freilich vollzieht sich die Namengebung Gottes, wenn er dem Menschen begegnet, wesentlich anders, als sich das der religiöse Mensch so vorstellt: Denn diese Erkenntnis und Namengebung Gottes ist nicht einfach die höchste Erfüllung des frommen Strebens, dem es auf einmal und gleichsam mit einem letzten Aufschwung verliehen würde, das Unnennbare nun doch mit einem passenden Wort zu benennen. Sondern umgekehrt ist diese Erkenntnis mit Schrecken ver-

bunden; sie ist keine Erkenntnis, die man errafft und gewinnt, sondern eine Erkenntnis, die man erfährt, und überall da, wo die Lichtherrlichkeit Gottes den Menschen umstrahlt, wo seine Nähe hauchdünn an ihn herankommt, da muß er niederfallen, da muß er sich entsetzen, da ist er dem überwältigenden Ernstfall ausgeliefert, dem er nicht gewachsen ist. Wenn er den Namen findet «mein Herr und mein Gott» oder «Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes», dann ist das nicht ein Akt seiner Frömmigkeit, sondern ein Widerfahrnis ungeheuerlichster und im bisherigen Weltbild des Frommen nicht erhörter Art.

Wie soll man es sich erklären, daß also die *menschliche* Frömmigkeit – wenn ich so sagen darf – immer vor der *Grenze* steht, daß aber in der biblischen Frömmigkeit die Grenze gerade aufgehoben wird?

Ich will das Geheimnis dieser Frage vorweg einmal so ausdrücken: Daß das so ist, liegt daran, daß hier gerade nicht der fromme Mensch spricht, sondern daß eben Gott der Herr *selbst* spricht. Gott ist hier nicht Gegenstand einer Aussage des Menschen (das wäre in der Tat sehr gewagt, das wäre sogar tollkühn), sondern umgekehrt ist der Mensch Gegenstand einer Aussage Gottes.

Diese ungeheuerliche Tatsache, ja diese Umkehrung aller gottmenschlichen Verhältnisse heißt in der alten Sprache der Kirche «Offenbarung».

Was damit gemeint ist, will ich im Folgenden zu entfalten versuchen. Dabei möchte ich auch den Schwierigkeiten nicht aus dem Wege gehen und auch der Frage offen ins Auge blicken, ob das alles nicht eine ungeheuerliche Illusion sei. (Nicht als ob wir diese Schwierigkeiten apologetisch hinwegdisputieren könnten oder auch nur dürften – es geht ja um ein Geheimnis! –. Der Zweifel wird nicht hinwegdisputiert, sondern *hinweggeglaubt*. Der Glaube aber nötigt uns zu einer ganz bestimmten Form des *Verstehens*, und zwar in dem Sinne, daß wir das zu Glaubende durchleuchten und in allen Konsequenzen klären müssen – in der ständigen Bereitschaft zuzugeben, daß es uns als das so Durchleuchtete, als das sich selbst Durchleuchtende zu stark wird und daß wir ihm recht geben müssen.) Können wir daran, daß wirklich Gott selbst und nicht der Mensch gesprochen habe – so lautet die Zweifelsfrage –, nicht nur insofern und insoweit glauben, als wir unsere Augen vor allem verschließen, was sonst gilt, als wir folglich unsere Vernunft mit Füßen treten und sie blenden? Jesus sagt einmal – das sei vorweg schon darauf erwidert –, Gott sei nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen... Mit dem gleichen Recht könnte man auch sagen, Gott sei nicht ein Gott der toten und abgewürgten Vernunft, sondern ein Gott der lebendigen, für Gott

neu aufgeschlossenen Vernunft; und wir wollen uns Mühe geben, auch dieses Aufgeschlossenwerden, ja dieses Gesundwerden der Vernunft zu verstehen, kraft dessen sie dann auch ihren Ursprung wieder zu verstehen vermag. Darum wollen wir hörende Menschen bleiben, d. h. wir wollen zunächst hinhören, was uns damit gesagt ist, daß im ersten Gebot *nicht der fromme Mensch, sondern Gott selbst redet.*

1. Eines steht jedenfalls fest: Im ersten Gebot ist die Grenze, an die unser Nachdenken über Gott stößt, durchbrochen, da klingt auf einmal Gottes Stimme selbst auf: Ich bin der Herr, dein Gott. Damit ist nun auf einmal die Verbindung hergestellt. Es ist geradeso wie bei Leuten, die bei einem Bombenangriff im Keller verschüttet sind und die angstvoll durcheinander fragen, wie sie da wohl herauskommen könnten. Sie hören immer nur ihre eigene Stimme, und ihre Panik wächst, weil sie so unter sich sind und weil sie im Keller und in der Welt Angst haben. Bis auf einmal von draußen ein Klopfen und Hacken beginnt und alle gebannt auf die Stelle dieser Geräusche schauen, bis der Durchgang geschaffen ist und der erste Laut von draußen hereinklingt: Ihr seid gerettet. Sie selber haben nicht von drinnen nach draußen hindurchgekonnt, sie mußten die Rettungsarbeit an sich geschehen lassen. Die Grenze der dicken Mauern und der Geröllhaufen ist nicht von unten her, sondern von draußen her überwunden worden. Und genauso wird im ersten Gebot die Grenze zwischen Gott und Mensch nicht von unten her, sondern von Gott selbst überwunden, wenn er über alle Abgründe und über alles Trennende und über die Bannmeile des Unerforschlichen hinweg uns zu ruft: Ich bin der Herr, dein Gott!

Lassen Sie mich das noch an einem anderen Bilde klarzumachen versuchen: Beim Flugzeug spricht man von einem «Aktionsradius». Dieser Aktionsradius hängt von der Menge des Betriebsstoffes ab, den Flugzeuge mitzunehmen vermögen. Auch unser Denken und gerade unser Denken über Gott hat einen bestimmten Aktionsradius. Der Betriebsstoff unserer Denkmaschine besteht nämlich aus einem Gemisch von Furcht und Hoffnung. Wir können nur so weit denken und mit unseren Gedanken emporfliegen, wie dieser Betriebsstoff es zuläßt. Es ist gar nicht so schwer, diesen ganz entscheidenden Gedanken zu verstehen:

Sie kennen alle das Sprichwort: Der Wunsch ist der Vater des Gedankens. Das soll heißen, wenn ich mir etwas wünsche, dann bin ich geneigt, es auch für wahr zu halten. Meine Gedanken spielen sich nämlich nicht in der kalten Eiszone eines rein logischen Prozesses ab, sondern ich denke immer wieder das, was ich mir wünsche.

Ich habe das selbst einmal in sehr drastischer Weise erfahren. Als Student war ich lange Zeit gelähmt und wurde in einem Fahrstuhl gefahren. Nur ein sehr teures amerikanisches Medikament konnte mir helfen, wenn ich es lebenslänglich nahm. Eine Klinik machte eine Zeitlang Versuche damit, und nach einigen Wochen war ich fähig, fast wie ein Gesunder wieder herumzugehen und die ungeheure triumphierende Lust der Befreiung zu erleben. Da aber das Medikament geradezu unmenschlich teuer war, mußte es wieder abgesetzt werden, und vom gleichen Tage an begann langsam die Lähmung wieder von den Füßen über die Waden zum Rücken hinaufzuklettern. Ich fürchtete mich ganz außerordentlich vor der Wiederkehr dieses Stadiums und *wollte es* einfach nicht *glauben*, *wollte es* nicht wahrhaben. Als die Schmerzen und die Lähmungserscheinungen in den Füßen begannen, sagte ich mir, du hast Plattfüße. Als sie in die Waden und in den Rücken hinaufkletterten, sagte ich mir, das liegt an der Gewitterstimmung in der Atmosphäre. Obwohl ich genau über den Gang der Krankheit unterrichtet war und mich sogar an Hand der medizinischen Literatur zu einem kleinen Fachmann in diesen Fragen emporgearbeitet hatte, war ich nicht fähig, meinen leicht zu deutenden Zustand zu erkennen. Die Furcht war der Vater meiner Gedanken, meiner *falschen* Gedanken.

Wir stoßen hier auf Erscheinungen, die uns überall im Leben begegnen. Sie kennen z. B. ebenfalls das Sprichwort: Die Angst ist ein schlechter Ratgeber. Damit soll gesagt werden, daß ein Mensch, der Angst hat, eine Situation – sei es als Staatsmann, als Geschäftsmann oder auch im privaten Leben – nicht klar erkennen kann, daß er Vogelstraußpolitik treibt, daß er den Kopf in den Sand steckt und jenen klaren Überblick über Leben und Situation verliert, der ihm doch allein helfen könnte, aus einer schwierigen Lage herauszukommen.

Es müßte wunderlich zugehen, wenn es mit unserem Denken über Gott anders wäre, d. h. wenn Furcht und Hoffnung bei unserem Nachdenken über die religiösen und weltanschaulichen Fragen ausgeschaltet sein sollten. Es ist in der Tat auch umgekehrt, und zwar in der ausdrücklichsten Weise: Gerade wenn wir über diese erregendsten und wichtigsten Dinge nachdenken, sind wir aufs höchste mit Furcht und Hoffnung daran beteiligt. Wir *wünschen* uns einen art- und menschengemäßen Gott, denn der ist allein harmlos genug, um uns nicht gefährlich zu werden. Wir haben ja ausführlich davon gesprochen. Andererseits *fürchten* wir, daß Gott ein Richter sein könne, daß er uns vielleicht in Frage stellen möchte. Darum sagen wir (und meinen, es wirklich korrekt und richtig nachweisen und aus-

denken zu können!): Gott ist erhaben, er ist auch erhaben über unser Privatleben, Gott ist die «Liebe», oder er ist eine überpersönliche Schicksalsmacht, die jenseits von Gut und Böse steht und also ethisch neutral ist.

Es ist interessant und schrecklich zu sehen, wie der Wunsch der Vater aller unserer Gedanken und gerade auch der Vater unserer frommen Gedanken ist:

Als ich Soldat war, erlebte ich einmal, wie abends in der Kantine ein von uns allen wenig geschätzter Kamerad aus seiner Vergangenheit erzählte. Er habe sich jahrelang durchgebettelt und habe einen wunderbaren Instinkt dafür gehabt, welche politische Einstellung der jeweilige Wohnungsinhaber, bei dem er bettelte, gehabt habe. Sei er nämlich «Zentrum» gewesen, so habe er sich als «Schwarzen» ausgegeben, sei er Sozialdemokrat gewesen, so habe er ebenfalls in «Rot» gemacht usw. Auf diese Weise sei er immer vertrauensvoll aufgenommen worden und habe ein gutes Essen bekommen. Beim Weggehen habe er sich noch den besten Mantel von der Garderobe weggenommen. Das alles kam sehr drollig beim Erzählen heraus und wir mußten lachen, aber ich fühlte mich dann doch veranlaßt, ein paar ernstere Töne anzuschlagen und ihn zu fragen, wie er das habe mit seinem Gewissen vereinbaren können. Daraufhin antwortete er: Die Leute, bei denen er bettelte, seien ja unvergleichlich wohlhabender gewesen als er selbst, und deshalb habe er bei seinem Abschiedsdiebstahl nur ein wenig für «sozialen Ausgleich» gesorgt. – Auch hier kommt deutlich zum Ausdruck, wie Furcht und Hoffnung der Vater seiner Gedanken waren: Er wünschte sich nämlich, daß Gott gute Miene zu seinem bösen Spiel mache. Selbst dieser Mann, der wohl ein kleiner Hochstapler war, hatte doch ein Interesse daran, sein Tun zu rechtfertigen; so hatte er sich denn die Phrase von dem «sozialen Ausgleich» ausgedacht, weil er sich wünschte, daß sein Tun in ganz bestimmtem Sinn doch noch «gut» sei, und weil er fürchtete, daß es in Wahrheit «böse» wäre.

Hier sehen wir die Grenze unserer menschlichen Gotteserkenntnis. Wir bleiben immer an dem Aktionsradius unserer Wünsche und Befürchtungen haften. Wir wollen Gott im Grunde doch immer vorschreiben, was er zu sein und nicht zu sein, was er zu tun und was er zu lassen habe. Das weiß jeder von uns, sofern er nur einen Funken von Leidenschaft und Leben in sich hat. *Deshalb* dichten wir Gott nach unserem Bild.

Darum ist uns auch im ersten Gebot das Bildnis und das Gleichnis verboten. Wenn wir mit den Bildern und Gleichnissen beginnen, wird Gott sehr bald zum Sohn unserer Gedanken und zum Enkel un-

serer Wünsche. So tief gerät er in Abhängigkeit von uns selber. Auch Goethe hat davon gewußt, wenn er den Erdgeist in dem Augenblick, wo Faust sich für das Abbild der Gottheit hielt, sagen läßt: «Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir.»

Hierin sieht das biblische Denken den Grund dafür, daß wir Gott eben *nicht* von uns aus erkennen können. Das liegt nicht an unserer intellektuellen Unbegabtheit oder unserer mangelnden Religiosität, sondern das liegt daran, daß unser Denken immer an uns selbst festgehalten wird und weil wir uns selbst voll Furcht und Hoffnung zum Gegengott aufblähen. Wir bleiben in unseren Gedanken immer angekettet an uns selbst.

2. Darum gilt der Satz, den das Neue Testament in vielfältiger Form abwandelt: Nur Gott selbst weiß, wer Gott ist, nur Gott selbst kann es darum auch *sagen*, wer er ist. «Also auch weiß niemand», sagt Paulus, «was in Gott ist, als der Geist Gottes» (1. Kor. 2, 11).

Eben deshalb, weil nur Gott selber um sich weiß, kann er nur von außen her die feurige Grenze durchbrechen, die ihn von uns Menschen abschließt. Wir können den Aktionsradius unserer Religiosität, unserer Gotterkenntnis nicht erweitern. (Und wenn wir es auch schon könnten: was würde uns eine noch religiösere Religiosität nützen? Würde sie uns näher an Gott heranführen oder – vielleicht uns noch fester an uns selbst binden?) Der Betriebsstoff Furcht und Hoffnung gestattet jene Erweiterung nicht, *aber Gott selbst kann zu uns sprechen.*

Das aber wäre dann eine ganz neue Lage – sofern er das wirklich täte. Ob er es aber wirklich getan hat? Ob wirklich in der Heiligen Schrift Gott selbst spricht und nicht etwa nur der fromme Mensch? Sollte Gott wirklich «etwas Schriftliches» von sich gegeben haben? Sei dem, wie dem sei: Wenn so etwas vorliegt, so müßte das die Weltgeschichte und unser Leben in der revolutionärsten Weise verändern. Es sähe dann buchstäblich alles anders aus: Unser Geborenwerden, unsere Schuld, unser Leid, unsere heimliche Sehnsucht, unser Sterben. Das alles würde dann unter dem offenen Himmel liegen, durch den Gott zu uns herniedersieht. Zu alledem würde es dann ein Wort Gottes geben, das es uns aufschließt, über alledem würde er sagen: Ich bin der Herr, dein Gott. *Es wäre das umwälzendste Ereignis, das die Geschichte aufweisen könnte.*

Darum wollen wir uns zunächst ganz einfach klarmachen, was es heißt, daß nur Gott uns sagen kann, «was in Gott ist».

Lassen Sie mich dazu einige Beispiele aus dem lebendigen Leben wählen:

Wir erleben es ja heute, wo Weltverkehr, Radio und Literatur die

Völker nahe aneinanderbringen, daß wir gerade angesichts dieser Nähe die *Fremdheit* des Anderen erleben und daß uns die Frage beschäftigt: was geht in einem Japaner oder in einem Inder mit seinem völlig anderen Seelentum vor sich? Gerade je näher wir äußerlich diesen Völkern kommen, um so mehr packt uns der Eindruck der Fremdheit. Gelegentlich versuchen wir wohl, uns in ein anderes Seelentum und Rassetum hineinzusetzen. Gelegentlich tun das auch die großen und die kleinen Musiker (und gerade die Deutschen neigen in besonderer Weise dazu!); es entstehen dann auf deutschem Boden ungarische Rhapsodien, türkische Märsche, venezianische Gondellieder. Ich möchte aber einmal wissen, ob nun die Ungarn, die Türken oder die Venezianer sich wirklich in dieser Musik verstanden fühlen oder ob sie nicht vielleicht lächelnd sagen würden: eine sehr schöne Musik, gewiß, aber nicht unsere Musik, wir sind das nicht.

Oder, damit ich dasselbe meinen jungen Hörern verständlich mache: Karl May versetzt sich in die Seele von Winnetou und läßt seine indianische Phantasie die schönsten Blüten treiben. Aber ich möchte einmal wissen, ob sich die Indianer in alledem wiedererkennen würden, oder ob sie nicht meinen, das sind «deutsche» Bleichgesichter mit indianischen Tomahawks und Federbüschen.

Das ist wohl ein etwas groteskes Beispiel, aber es läßt doch tief blicken und läßt uns die Frage stellen, ob es mit Gott etwa anders sein sollte: ob sich nämlich Gott wohl in den Bildern und Gedanken wiedererkennen würde, die wir Menschen uns über ihn machen und durch die wir uns in ihn hineinversetzen? Ich glaube, er würde angesichts unserer Religionen und Weltanschauungen lächelnd sagen: Ach, ihr Menschen, ihr redet wie Blinde von der Farbe! Oder er würde auch zornig mit seiner Faust dazwischenfahren und sagen: Ihr Toren und Narren! Wißt ihr denn wirklich nicht, daß ihr Schindluder mit mir treibt? Wißt ihr nicht und merkt ihr nicht, daß es Lästerei ist, wenn ihr mich so nach euren Wünschen formt und nach eurer Flöte tanzen laßt?

Nein, wenn wir wissen wollen, wie die Ungarn, wie die Türken, wie die Venezianer und Indianer denken und über bestimmte Dinge urteilen, müssen wir sie *selbst* hören. Wir können uns nicht in sie hineinversetzen.

Und was auf der menschlichen Ebene so ganz deutlich wird, gilt auch von der Gottesfrage. Nur der Geist Gottes weiß und kann sagen, was in Gott ist. Gott muß es *selber* aussprechen: Ich bin der Herr, dein Gott – oder aber wir erfahren es nie.

3. Damit sehen wir, was mit jenem Begriff gemeint ist, den die alte

Kirchensprache «Offenbarung» nennt; was also mit dem Satz gemeint ist, daß Gott zu sprechen begonnen und sich uns eben «offenbart» hat.

Offenbarung heißt also nicht (das erkennen wir nach allem, was ich sagte, schon ganz klar), daß uns eine Summe von Mitteilungen aus dem Jenseits gemacht würde, so etwa wie ein Wahrsager uns Mitteilungen aus dem Geisterreich zukommen läßt. Wir haben doch bereits deutlichst gesehen: Die Gebote sind nichts Jenseitiges, das fern unserer Alltagswelt läge, sondern sie bestimmen unser jetziges Leben. Daß Gott Gebote gibt, heißt, daß er mitten in unser Leben hinein will, und zwar einfach deshalb, weil er der Herr dieses Lebens, weil er der Herr unseres ganzen Äons ist. Es geht also um eine sehr «diesseitige» Sache.

Offenbarung heißt aber auch nicht das, was wohl der Künstler so bezeichnet, wenn er an seine «Inspiration», an seine «Eingebung» denkt. Es gibt allerdings so etwa wie künstlerische Offenbarung. Gerade die großen Künstler und Dichter bezeugen, daß sie nicht wissen, wie sie auf diese oder jene Idee gekommen sind, und sie bezeichnen sie deshalb als «Einfall», um anzudeuten, daß sie nicht von ihnen selber stammt, sondern eben von außen her in sie «eingefallen» ist. Das macht die großen Künstler auch demütig.

Aber das, was die *Bibel* «Offenbarung» nennt, heißt etwas ganz anderes. Es heißt nämlich, daß Gott sich mir als «Du» zu erkennen gibt und sich mir zur Gemeinschaft aufschließt.

Wir Menschen kämen ja nie dahinter, wer Gott ist. Unsere Eindrücke darüber, wer wirklich Gott sein möchte, wechseln ja in einem fort. Charakteristischerweise richtet sich der Eindruck, den wir von Gott haben, ganz nach unserer Lage oder Stimmung und wechselt deshalb ebenso wie diese.

Vor dem ersten Weltkrieg hatten die meisten Menschen z. B. den Eindruck: Gott ist wohl ein lieber Vater. Das Leben spielte sich in ruhigem Gleichmaß ab, die Guten schienen belohnt, die Bösen bestraft zu werden (wie sich das eben gehört!); und wer was konnte, hatte sein Auskommen.

Dieses Gefühl für die Gesicherheit des Lebens, ich möchte geradezu sagen, für diese «Korrektheit» Gottes, war wohl die allgemeine Grundstimmung der Zeit. Die liberale Theologie, die uns heute so erschütternd harmlos vorkommt, hat sie ja auch zünftig zum Ausdruck gebracht. Die Welt war ruhig und fest gegründet, und Gott schien seinem Namen Ehre zu machen.

So zog man in den ersten Weltkrieg, um hier auf einmal eine ungeheure weltanschauliche und religiöse Krise zu erleben. Man sah nicht

nur, daß der Mensch ganz anders war, als man angenommen hatte: daß er nämlich nicht das zivilisatorisch gebändigte und gezähmte und harmlose Geschöpf war, sondern daß auch *Gott* ein ganz anderer zu sein schien, als man angenommen hatte. Konnte Gott nicht entsetzlich grausam, entsetzlich ungerecht, und vor allem, konnte er nicht entsetzlich schweigsam sein? «Und Gott schweigt»¹. An diesem kleinen Beispiel sieht man genügend, wie der Eindruck, den man von Gott hat, je nach der Lage wechselt, in der man sich befindet.

Genauso ist es natürlich heute: Solange die Dinge ihren ordnungsgemäßen Gang zu gehen scheinen, spricht man von «Vorsehung», spricht man von dem Gott, der «von den Schlechten die Guten nicht knechten» läßt. In dem Augenblick aber, in dem das Schicksal einmal programmwidrig wird, paßt auch die Bezeichnung «Vorsehung» für Gott nicht mehr, und man sieht sich aufs neue dem grausamen, bodenlosen Nichts gegenüber, das eben nicht «vorsieht», sondern eine Summe von «blinden» Zufällen ist. Die Göttin der Geschichte wird dann zur Hure². Jedenfalls habe ich schon manchen Bombenflüchling und manche Angehörige von vermißten Söhnen und Brüdern gesprochen, die an der Korrektheit der Vorsehung irre geworden sind.

Man sieht: Das, was in der Welt passiert, will nicht auf eine Formel gehen. Gott erscheint uns Menschen anders, je nach dem Standort, an dem wir uns befinden, er erscheint «dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff», wie Rainer Maria Rilke im «Stundenbuch» sagt. Er erscheint als Schicksal und Vorsehung, als Vater und als Tyrann. Wir Menschen finden keine Formel, in der das Leben mit seinen ungeheuren Spannungen aufgeht. Ratlos und still verharren wir an der Grenze, bis zu der unser Aktionsradius uns vordringen läßt. Aber wir spüren dunkel: Es kann etwas nicht in Ordnung sein, wenn Gott nach den Zeiten wechselt, wenn Gott von unseren *Eindrücken* abhängig wird, wenn er sozusagen (in einem tiefsten Sinne!) der «Mode» unterworfen ist.

Wenn etwas stimmt, dann ist es jedenfalls dies: Wir alle warten auf die Erfüllung Gottes, wir alle warten, daß er den Himmel aufreißt und daß er uns endlich und über alle Eindrücke hinweg, die wir haben mögen, ohne Hörner und Zähne sagt, *wer* er ist, und das heißt

¹ Vgl. über diesen Wechsel des Gotteseindrucks einmal das Buch «Dichterglaube», im Furche-Verlag erschienen 1930.

² Dieser Satz wurde später eingefügt. Er ist im Anschluß an einen Satz von Dr. Goebbels gebildet, der jene Göttin für den Fall als «Hure» bezeichnet, daß Deutschland programmwidrig den Krieg verliert.

dann vor allem: Wie er unabhängig von unseren Eindrücken, Wünschen und Ängsten ist.

Und sehen Sie nun, verehrte Zuhörer, so etwas wie das Aufreißen des Himmels geschieht im ersten Gebot. Dieses Gebot heißt: Ich bin der Herr, dein Gott. Mitten in das angstvolle Durcheinanderfragen der Verschütteten, mitten in die bange Frage, ob denn jemand da sei, der um unser Schicksal wisse und es in der Hand habe, mitten in all unsere Unruhe und Sorge, unsere Furcht und Hoffnung hinein wird uns gesagt: Ich bin der Herr, dein Gott, ich weiß um alles, ich kenne dich!

Dieser Vorgang wird uns im Neuen Testament in der Geschichte vom «Meerwandel des Petrus» beschrieben: Während die Jünger sich in großer Seenot befinden, kommt Christus über die Wellen daherschritten und geht auf das Boot zu. Plötzlich sehen ihn die Jünger, sie schreien auf vor Angst und fragen sich: Ist es ein Gespenst, ist es ein Irrlicht, oder ist es die Ausgeburt unserer erregten Phantasie? Sie wären nie dahintergekommen, wer oder was das sein möchte, was da über die erregten Wogen kommt. Genausowenig wie wir Menschen von uns aus je dahinterkommen, wer denn nun eigentlich über die dunklen, erregten Wogen der Geschichte geht oder wer über die Wogen unseres Lebensschicksals schreitet, ob es ein Gespenst ist oder Gott oder ein Phantasiegebilde. Wir rechnen mit allen Möglichkeiten, nur nicht damit, daß Jesus sagt: «*Ich bin es*, seid getrost, fürchtet euch nicht!»

Sehen Sie, so müssen wir auch das erste Gebot hören. Wir müssen uns die Wogen dazu denken, die Wellen, die uns zu verschlingen drohen, wir müssen das angstvolle Fragen dazu denken: «Mag etwas da sein, das die Wellen regiert, ja, das darüber zu gehen vermag?» Und mitten in diese Wellen, die uns verschlingen wollen, mitten in die Worte, die angstvoll rufen, dringt es herein: «Ich bin der Herr, dein Gott». Wir verstehen dann plötzlich, daß Luther das erste Gebot für das innerste Evangelium gehalten hat.

Die Auflösung des Welträtsels besteht also nicht darin, daß uns eine Formel genannt würde, mit deren Hilfe wir uns alles «erklären» könnten, mit deren Hilfe wir nun ungeniert und klar und deutlich sagen könnten, warum mein Bruder fallen mußte, warum mein Haus von den Bomben zerstört wurde, warum es den Gottlosen so gut geht. Sondern die Auflösung des Welträtsels besteht in einer *Stimme*, die sagt: Ich bin der Herr, dein Gott, ich weiß es, ich habe es getan!

Die Auflösung besteht in einer *Hand*, die mir dargeboten ist und aus der ich alles nehme. Wir erleben das ja immer wieder im praktischen Leben, daß ein Mensch mit seinem angstvollen und hadernden War-

umfragen in dem Augenblick zur Ruhe kommt – nicht etwa, weil er das «Darum» gefunden hat, sondern – wenn er sein schweres Schicksal aus der Hand Gottes zu nehmen bereit ist.

Die Auflösung des Welträtsels besteht nicht in einer Patentlösung, in einer «Formel», sondern darin, daß ich den Vater erkennen darf. *Und in dem Vater geht nun alles auf!* Nicht, daß ich alles *verstehe*, was er tut, und also zu sagen vermöchte, *wieso* es in ihm aufgeht; die Warumfrage bleibt, aber sie hat einen anderen Ton bekommen. Auch das Kind versteht nicht alles, was sein Vater tut, aber es weiß zugleich, daß der Vater es nicht schikaniert.

Im ersten Gebot meldet sich nun diese Stimme des Vaters – mitten in das Welträtsel hinein. Wir suchen keine Hypothesen der Erklärung; denn die *menschliche* Stimme, die sie aussprechen könnte, ist verstummt. Es ist alles aufgehoben in den höheren Gedanken, die hoch über dem Stimmengewirr der Welt und der Menschen dahinziehen; in jenen Gedanken, die wir nicht zu erraten oder auch nur nachzudenken vermöchten, die sich aber erschließen in jener Stimme des Vaters, die uns bei unserem Namen ruft und sich selbst als den «Herrn unseren Gott» zu erkennen gibt.

Siebenter Abend

Die Zweifelsfrage, ob Gott wirklich gesprochen habe

Ich möchte diesen ersten Teil des 1. Gebotes nicht beenden, ohne daß wir miteinander noch der Frage ins Auge sehen, ob es nicht doch ein gigantischer Selbstbetrug sei, daß Gott hier gesprochen habe.

Es braucht ja kein *böswilliger* Betrug zu sein. Aber könnte er nicht auf einer Art «religiöser Ergriffenheit» beruhen, die so stark wäre, daß der Mensch sich einbildete, Gott selbst habe hier gesprochen, während in Wirklichkeit nur sein religiöses Innenleben, sein inneres Gepacktsein darin zum Ausdruck käme? Ich glaube, wir alle kennen Beispiele aus unserem Leben, in denen wir ähnliche Selbsttäuschungen erlitten und oft – drastisch gesagt – den Willen Gottes mit unseren eigenmächtigen Wünschen und Träumen verwechselten. Ich mag z. B. Neigung haben, meinen Beruf zu wechseln. Durch das Zusammenkommen einer Fülle von Zufälligkeiten bilde ich mir ein, die Führung Gottes, den Fingerzeig Gottes geradezu zu spüren. Er scheint meinen Wunsch nach einem Berufswechsel auf deutlichste Art zu bestätigen. Und plötzlich komme ich dahinter, daß das alles ein kapitaler Irrtum war. Es *war* überhaupt nicht die Stimme Gottes, die hier sprach, sondern es war die Stimme meines Wunsches. Und nur, weil der mich so überwältigend gepackt hatte und weil ich so bis ins Innerste davon überzeugt sein wollte, deshalb meinte ich: *Gott* habe hier gesprochen.

Könnte nun im Ersten Gebot, könnte überhaupt in allem, was Gott zu sagen «behauptet» uns was uns konkret in der Bibel vorliegt, nicht etwas Ähnliches passiert sein?

Ich erinnere wieder an Immanuel Kant, von dem ich beim letzten Mal schon berichtete, er habe gesagt, das Wort «Du sollst» stehe mit einer solchen Autorität und mit einer solch verbindlichen Wucht in meinem Gewissen auf, daß ich es schlechterdings auffassen müsse als ein Gebot Gottes. Könnten nun nicht die 10 Gebote ähnlich erklärt werden? Daß sie nämlich die Stimme unseres Gewissens wären und daß wir diese Stimme nur «auffaßten», nur «deuteten» als die Stimme Gottes?

Nicht wahr, wenn es schon dabei um unsere «Auffassungen» ginge, wäre die Sache bereits verdächtig und wäre einem ehrlichen Zweifel preisgegeben.

Die Griechen «faßten» die Morgenröte als die Erscheinung der rosenfingrigen Göttin Eos «auf». Das war eine poetische Vorstellung, und auch als sie schon längst wußten, daß die Morgenröte auf einer bestimmten Brechung der Lichtstrahlen in der Atmosphäre beruht, haben sie diese poetische Auffassung noch beibehalten. Wie wäre es nun, wenn der Lehrsatz, daß Gott in der Heiligen Schrift spräche, auch eine solche poetische Auffassung wäre, mit der der fromme Mensch seine religiösen Erlebnisse verklärt?

Liebe Zuhörer! Ich habe mich um der Ehrlichkeit willen verpflichtet gefühlt, diese Frage so offen zu stellen; und ich tat es auch ganz bewußt deshalb, weil der Glaube der Christenheit vor keiner Frage zurückzuschrecken braucht. Jesus Christus will bis in die Tiefe des Herzens hinein unser Herr sein, und der Friede Gottes will höher sein als alle Vernunft, auch als unsere zweifelnde und problematisierende Vernunft. Gerade deshalb aber brauchen wir auch mit unseren Zweifeln nicht hinter dem *Berge* zu halten. Denn täten wir das, so würde das doch bedeuten, daß wir dem Herrn bestimmte Bezirke unseres Denkens nicht ausliefern wollten, weil das zu riskant wäre und weil Christus diesen delikatsten Fragen nicht gewachsen sein könnte, also unseren Glauben nicht zu schützen vermöchte. Den Menschen, die so denken, mag es so gehen, wie es Lessing gegangen ist, der einmal von sich sagt, er sei im Herzen ein Christ, aber im Kopf ein Heide.

Ich meine nun zunächst einmal, dieser Kopf solle sich nur ja nicht so viel einbilden; er wird schon sehr bald merken, daß er erheblich zu «rauchen» beginnt, wenn er mit Christus in Verbindung tritt, so viele Denkaufgaben werden ihm da gestellt. Denn die «Tiefen der Gottheit» sind eine endlose und zugleich vorwärtsreißende Straße für das Drängen und Forschen des Geistes (1. Kor. 2, 10). Man kann die Seligkeit des Friedens Gottes nicht nur niemals ausfühlen, man kann sie auch niemals ausdenken, sie steht immer über uns. Und es ist auch nicht umsonst, daß Gott von den höheren «*Gedanken*» spricht, die über unser Leben gedacht werden. Deshalb sollten wir Menschenlein mit unseren paar Gehirnwindungen aus Gründen der Demut etwas weniger besorgt sein, die Zweifelsfragen unseres Denkens könnten Gott in Verlegenheit bringen und er würde in schülerhaftem Erröten uns eine Antwort schuldig bleiben.

Wie steht's also mit dieser Möglichkeit der Illusion, mit der Möglichkeit nämlich, daß Gott nur *scheinbar* gesprochen habe? Die Fra-

ge zunächst, ob Gott wirklich gesprochen habe, oder nur unsere Einbildung (vielleicht unsere fromme Einbildung!), läßt sich nicht mit den Mitteln der Vernunft entscheiden. Beweisen läßt sich nämlich im Leben immer nur – und ich weiß, was ich damit sage – das Banale. Zum Beispiel der Satz $2 \times 2 = 4$ ist zu beweisen. Aber alle wirklich ernsthaften und vor allem alle *menschlichen* Dinge des Lebens, von denen wir innerlich leben und zehren, lassen sich nicht beweisen. Denken Sie nur einmal an die Mutterliebe. Wie soll ich etwa die Mutterliebe beweiskräftig auf eine Formel bringen können? Ich kann sie nicht sehen und kann sie nicht greifen, doch weiß ich um sie, wenn ich überhaupt in dieser Beziehung irgend etwas wissen kann. Ich weiß es ganz einfach deshalb, weil ich einer Frau gegenüber Kind gewesen bin.

Oder kann ich beweisen, daß die beglänzten Firne der Alpengipfel wirklich das sind, was ich erschauernd und beglückt immer wieder in ihnen erkennen muß, nämlich der jubelnde Gipfel der Herrlichkeit unserer Welt, die erhebendsten Takte aus der Symphonie der Schöpfung, die mich in meiner Kleinheit demütigen und zugleich über meine Kleinlichkeit emporreißen? Kann ich das beweisen? Beweisen kann ich nur, daß ein paar zufällige und höchst unmotiviert Ausbuchtungen der Erdoberfläche vorliegen, daß das vorliegt, was man beim Menschen einen Buckel nennt und daß über diesen bizarren Höckern ein bißchen gefrorenes H^2O klebt, das mich höchst unbegreiflicherweise als Gletscherschnee beglückt. Und obwohl ich nichts beweisen kann, sind mir die Berge eine Wirklichkeit ohne gleichen, eine Wirklichkeit, ohne die ich nicht leben könnte.

Oder – ich wähle absichtlich solche Beispiele aus dem Leben, die zunächst gar nichts mit Christus zu tun haben – kann ich etwa beweisen, daß eine Bachsche Fuge etwas anderes ist als eine gesetzmäßige Aneinanderreihung von Tonschwingungen? Ich kann wahrhaftig mit den Mitteln der Vernunft nicht beweisen, wer recht hat: der Mensch, der in Ergriffenheit hier eine letzte Offenbarung zu hören meint, oder der Hund, der heult, wenn er verurteilt ist, sie mitzuhören.

In seinen drei «Worten des Wahns» bezeichnet es Schiller als den Gipfel der Selbsttäuschung, wenn der Mensch meinen sollte, daß dem irdischen Verstand die Wahrheit je erscheinen würde. Nicht wahr, all dies: Mutterliebe, Alpengipfel und Bachsche Fuge lassen sich nur in der «*Begegnung*» erkennen, so nämlich, daß ich in meinem Leben darauf *zugehe*. Die Mutterliebe läßt sich eben nur erleben, wenn ich Kind bin. Einem anderen, der das Unglück gehabt hätte, keine Mutter zu kennen, könnte ich das niemals klarmachen und beweisen. Ich kann überhaupt die Liebe niemandem beweisen, der sie nicht erlebt

hat. Ich kann sie niemandem illustrieren. Und deshalb liegt ein tiefer Sinn darin, wenn Luther alle Erklärungen der Gebote beginnt mit den Worten: «Wir sollen Gott fürchten und lieben».

Das heißt folgendes:

1. Wer es nicht wagt, sich einmal in diese angebotene Gemeinschaft mit Gott hineinzustellen, sich von seiner Liebe anstrahlen zu lassen und ihn in aller Schwachheit nun wiederzulieben, der kommt nie dahinter und dem kann es nie bewiesen werden, wer Gott ist und daß er hier spricht. Verstehen gibt es nur auf dem vorher gelegten Fundament der Liebe, gibt es nur aus der geschehenen Bewegung heraus. Es ist damit bei Gott in gewisser Weise umgekehrt wie bei den Menschen. Pascal, der französische Denker, hat das einmal in folgenden Worten gesagt: Die Menschen muß man verstehen, um sie zu lieben; Gott muß man lieben, um ihn zu verstehen. Deshalb sagte ich früher, über Gott könne man nur auf den Knien denken.

2. Jesus sagt auch hier das letzte und abschließende Wort in Joh. 7, V. 17. Dort heißt es nämlich: «Wer den Willen Gottes tut, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede», ob also vielleicht nur mein frommes Menschentum da spricht. Es ist beglückend, ein so klares und präzises, anfaßbares Wort Jesu in einer derart bewegenden Lebensfrage zu haben. Denn um diese Frage ging es uns ja, ob Jesus, ob die Propheten, ob überhaupt die Bibel von sich selber reden, ob hier nur fromme Menschen sprechen, oder ob wirklich *Gott* als letzte Realität dahintersteht. Und Jesus antwortet: Ja, wer die Wahrheit *tut*, (d. h. jetzt in unser Deutsch übertragen:) wer es mit Gott *wagt*, wer ihn in sein Leben hinein- nimmt, wer in seinem Namen ein Opfer bringt, wer seinen Feinden um seinetwillen vergibt, wer in seiner Furcht und unter seinem Trost zu leben wagt, wer überhaupt irgend etwas tut, was ihm schwer fällt und seinem Adam gegen den Strich geht, ich sage, wer dies alles in seinem Namen tut, und meinetwegen so tut, «*als ob*» er schon in seinem Leben wäre –, der, und auch *nur* der wird innwerden, ob das etwas mit Gott zu tun hat, oder nur mit der menschlichen und letzten Endes unverbindlichen Frömmigkeit.

Gott kann nur im Wagnis und im Tun erkannt werden, so nämlich, daß wir ihm unser Leben ausliefern. Man kann den «Vater» nicht erkennen, wenn man nicht «Kind» ist. Ist man aber Kind, hat man sein ganzes Leben zu tun, um die Wunder dieser väterlichen Liebe zu erfassen. Man kann den «Herrn» nicht erkennen, wenn man nicht «Knecht» dieses Herrn ist.

Die «anderen» Götter. Das Beispiel des Gottes Eros.

Nietzsches Scheitern

Damit kommen wir nun zum zweiten Teil des ersten Gebotes: «*Du sollst keine anderen Götter haben neben mir*». Wir Menschen des 20. Jahrhunderts mögen wohl zunächst auf dieses Wort hin ein wenig den Kopf schütteln. Vor uns stehen bei dem Wort «Götter» (oder besser noch «Götzen»!) unwillkürlich jene bizarren Fratzen und Masken primitiver Negerstämme, die wir vielleicht auf irgendeiner Missionsausstellung gesehen haben, und wir fühlen uns zu der Frage gedrängt: Ja, haben denn *wir* etwas mit diesen Masken zu tun? Geht uns das etwas an? Wir glauben doch zu wissen – oder bilden uns das wenigstens ein –, daß das keine ernsthaften Mächte sind. Das sind doch nur tote Göttergestalten, das sind doch nur Symbole, Sinnbilder für irgendwelche Lebensmächte und Formen menschlicher Angst und Phantasie.

Und könnte man deshalb als moderner Mensch, sofern man noch einen Funken von «Gottgläubigkeit» in sich hat, sich nicht ironisch darüber erheben, daß diese Phantasie, daß dieser Spuk in ernsthafte Konkurrenz mit Gott treten sollte? Ist nicht etwas anderes viel gefährlicher als Götter, nämlich die Tatsache der Aufklärung? Die Tatsache dessen also, daß man eben *überhaupt* nichts mehr glaubt, weder Gott noch Götter, daß statt dessen der Nicht-Gott des Nihilismus inthronisiert wird? Ist nicht diese furchtbare und radikale Ablehnung alles dessen, was überhaupt mit Gott und Göttern zu tun hat, heute der eigentliche Feind? Hat Nietzsche nicht recht, wenn er betont: Dieser Nihilismus sei die eigentliche gottablösende Macht und *nicht* eine andere ablösende Religion –?

Aber ehe ich auf diese Frage eingehe, möchte ich sozusagen im Vorbeigehen um Vorsicht bitten, um Vorsicht nämlich bezüglich der Behauptung, der heutige Mensch sei aufgeklärt und sei gewissermaßen in einer nihilistischen Sicherheitsstellung gegenüber den Göttern. Der heutige Mensch hat einen Talisman im Auto und im Flugzeug, er geht zum Astrologen, er legt Karten, seine ganze innere Welt ist aufs reichste bevölkert mit jenen merkwürdigen Wesen, die Luther «Apfelgötter» nennt. Schon in dieser Beobachtung liegt ein Hinweis, daß die Menschen eigentlich immer jemandem gehören, entweder Gott oder dem Abgott, daß es eigentlich für uns niemals eine neutrale Schwebelage oder Neutralität gibt in dem Sinne, daß ich ganz und gar mein eigener Herr wäre. Und ich darf nochmals an das Wort von Geibel erinnern, daß wenn man Gott zur Türe hinausjagt, unter Ga-

rantie die Gespenster zum Fenster hereinsteigen. Damit hat man dann eben *doch* wieder jene Mächte beschworen, die bei Luther «Apfelgötter» heißen.

Lassen Sie mich, verehrte Zuhörer, unter diesem Gesichtspunkt einmal die Hauptgötter unserer Zeit, die sich zu einer schauerlichen Konkurrenz des lebendigen Gottes aufgeschwungen haben, Ihnen andeuten.

1. Der erste dieser anderen Götter, die uns Gott verbietet, ist *unser eigenes Ich*. Wir haben schon in früheren Stunden gezeigt, und ich brauche darauf heute nicht weiter einzugehen, wie das menschliche Ich, wenn es Gott verloren hat und wenn ihm die obere Grenze entwindet, einer entsetzlichen Selbstüberwindung verfällt, wie die ewige Sorge um das «liebe Ich» (wie unser Volksmund sehr tiefsinnig sagt), wie die Eitelkeit, die Sorge um den Eindruck, den wir bei andern machen, wie die Menschenfurcht und die Menschenvergötterung unser Herz dann sofort gefangenhalten und es damit einer neuen Herrschaft ausliefern. Der Mensch wird in schauerlicher Weise ein Gefangener seines eigenen Ichs, und man könnte Bismarcks Wort dahin abändern und sagen, wenn der Deutsche – aber nicht nur der Deutsche – Gott nicht fürchtet, dann fürchtet er eben alles andere in der Welt: seine Vorgesetzten und seine Untergebenen, seine Konkurrenz und den morgigen Tag. Angst, Selbstvergötterung und Torchlußpanik gehören zusammen, denn die Hand des Vaters ist weg, in der man sich geborgen wissen durfte, und in der eigenen Hand ist nicht gut ruhen.

2. Das zweite Wort über die anderen Götter: Der heutige Mensch schafft auf allen Gebieten – ich denke z. B. an die Naturwissenschaft, ich denke an das Geschlechtliche, ich denke überhaupt an die Wissenschaft, auch an die Kraft – «gottfreie Zonen». Auf dem Gebiete der Kunst z. B. – die Kenner unter uns wissen, was ich damit meine – wird etwa gesagt, die Kunst sei nur um der Kunst willen da, ohne daß sie selbst wieder einem höheren Sinnbezug einbeschlossen sei. Das ist das sogenannte Prinzip des *l'art pour l'art* und des eigengesetzlichen Ästhetizismus.

Und nun zeigt sich folgendes. Überall, wo Gott aus einem Lebensgebiet ausgeklammert wird und damit eine gottfreie Zone entsteht, tritt nicht das ein, was der Mensch erwartet: daß er nämlich nun dieses Gebiet höchstselber beherrschen könne. Sondern im gleichen Augenblick, wo Gott die Grenze nach der *einen* Seite hin überschritten hat, marschieren die anderen Götter auf der entgegengesetzten Seite in das Territorium ein und besetzen es. Das möchte ich an einem Beispiel zeigen und zu diesem Zweck Ihr Augenmerk auf die Zone des Sexuellen lenken, weil es mir darin besonders kraß zum Aus-

druck zu kommen scheint und weil wir auch gleichzeitig damit das Geheimnis des sechsten Gebots lüften können. Denn gerade in diesem Raum kommt in schlechthin unüberbietbarer Knappheit zum Ausdruck, daß das gottfrei gemachte Terrain sofort von den andern Göttern in Besitz genommen wird.

Die meisten unter uns werden schon von der sog. «Glaswasser-Theorie» gehört haben, die besagt, daß alle geschlechtlichen Vorgänge nichts anderes seien als ein Stillen des Durstes, als eine Befriedigung rein physiologisch zu verstehender Triebvorgänge, daß sie also Ausdruck eines rein körperlichen Prozesses seien und folglich etwas, daß zunächst gar nichts mit Gott oder sonst einer dritten Größe zu tun habe. Es handle sich deshalb beim Sexuellen um Vorgänge, die ebenso jenseits von Gut und Böse stünden wie etwa die Herz- oder die Atmungstätigkeit.

Und eben deswegen, so geht diese Theorie weiter, habe es keinen Sinn, das Geschlechtliche etwa zu moralisieren. Ebenso wenig wie man beim Glas Wasser frage, ob es gut oder böse sei, es zu trinken, eben so wenig dürfe man an das Geschlechtliche diese Frage stellen, weil eben das Geschlechtliche auf derselben Ebene liege wie das Wassertrinken. Wo ein Trieb ist, lautet diese These, muß er befriedigt werden, und diese Befriedigung ist ein rein physiologisch-leiblicher Vorgang. Ich kann mit meinem Körper tun, was ich will, d. h. was eben auf der Linie seiner Bedürfnisse und Begierden liegt.

Man meint nun: dadurch, daß man diese Gebiete gottfrei mache, sei man endlich von den belastenden, würgenden und einschnürenden Vorschriften frei geworden. Man hat es immer schon schwer ertragen können, daß gerade die elementaren Mächte, welche den Raum des Geschlechtlichen vulkanisch erfüllen, von einem Gebote Gottes zur Ordnung gerufen und in Haft genommen werden sollen. Statt dessen wünscht man frei zu sein und tut das unter dem Stichwort der «gesunden» Erotik, die man besser entgottete Erotik nennen sollte. Gott, der ein Klotz am Bein des Menschen ist, ist weg, und deshalb kann ich mit mir machen, was ich will: ich bin frei.

Damit aber treten nun jene Folgerungen ein, die wir im Prinzip schon angedeutet haben und nun noch ganz konkret bedenken müssen. Dabei leitet uns die Frage, ob man wirklich ohne Gott die Freiheit gewinnt, um deretwillen man ihn verließ.

1. Indem ich Gott hinausjage, der doch der Sinngeber und damit auch der Bändiger und Herr des Triebes ist, gerät der Mensch in eine sexuelle Hörigkeit sondergleichen. Der Trieb, den man in strahlender Freiheit meinte befriedigen zu können, wird eben nicht befriedigt, sondern wird beunruhigt. Nun, da ihm die eigene Gebundenheit und

Normierung fehlt, wird er selber zum Tyrannen (d. h. zum autokratischen Herrn), und es geht so, daß man die Geister, die gerufen wurden, nicht mehr bannen kann. Was den Geistern aber recht ist, ist dem Triebe billig. Es tritt in jenem entbundenen Trieb wirklich wieder der Ursinn des Wortes «Trieb» hervor: das «Getriebenwerden»; und durch das Getriebenwerden kommt eben dahin, wohin man nicht will. Ich erspare mir für alles besondere Beispiele und Illustrationen, aber alle Anwesenden, die nur eine kleine Ahnung haben von dem sexuellen Chaos, das unsere Gegenwart zersetzt, werden wissen, was ich meine.

Und nun wieder unsere Frage: Ist also der Mensch freigeworden, auch auf *diesem* Gebiet freigeworden, wenn er Gott verjagt und sich zum eigenen Herrn des Territoriums erklärt? Man wird doch sagen müssen, daß er den viel schlimmeren Fronvogt des Triebes dagegen eingetauscht habe. Sowie Gott verjagt wird, kommen eben sofort die Gespenster, das sind die anderen Götter, welche gleichsam automatisch die freigewordene Zone besetzen.

2. Das alles kommt noch an einer anderen Folgerung zum Ausdruck. Wenn *Gott* der Herr unserer Geschlechtlichkeit ist, dann zeigt sich das nach einer doppelten Richtung: Einmal wird er dann der Herr unseres Leibes, den wir eben *nicht* in eigenwilliger Verfügung haben. Wie wenig wir ihn in der Verfügung haben, kommt in biblischen Gedanken immer wieder zum Ausdruck, wenn z. B. unser Leib als Tempel des Heiligen Geistes bezeichnet wird. Gibt es überhaupt in der gesamten Geistesgeschichte der Menschheit eine höhere Bewertung des Leibes als eben im Neuen Testament, wenn davon gesprochen wird, daß der Leib derart «ein Tempel des Heiligen Geistes» sei (1. Korintherbrief 6, 19), wenn also angedeutet wird: der Leib ist nicht bloß ein in sich ruhender Organismus, sondern er ist transparent, durchsichtig für eine andere Wirklichkeit, auf die hin er geschaffen ist und die in ihm wohnen möchte, die an ihm abgelesen werden will. Darin besteht die Würde des Leibes, daß er nach diesem Geiste geschaffen ist. Ganz konsequent wird deshalb auch im Neuen Testament eine gewisse griechische Bewertung des Leibes abgeschafft, nach welcher der Leib nur der Gefängniswärter der Seele war.

Im Neuen Testament ist unser Körper der Leib der Auferstehung, der Leib, der bis in die Ewigkeit hinein gilt und dereinst zu einer verklärten Leiblichkeit erhoben wird (1. Korintherbrief 15). Das ist seine Würde. Und wo *Gott* der Herr der Sexualität ist, ist er der Herr des Leibes. Wenn aber Gott verjagt wird, treten wieder die genannten Folgerungen in Kraft: dann verliert nämlich auch der *Leib* seine Würde und wird zum Träger der Sexualhormone, der Nervenkitzel

und im besten Falle der Fortpflanzungsapparatur. Alle schöne Sonnenbräune unserer körperfrohen Zeit kann und darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Wurm der Leibentgottung in dem gebräunten Fleisch sitzt und daß hinter dem repräsentativen Schaufenster des sportgestählten Leibes seine eigentlichen und letzten Werte ausverkauft sind. Auch das untergehende Rom hat den Leib kultiviert, aber der Zersetzungsprozeß hatte tief darunter schon eingesetzt.

Ohne Gott wird der Leib entwertet, und kein Sport und keine gesunde Erotik kann ihn wieder aufwerten.

Ferner: Wenn *Gott* der Herr des geschlechtlichen Lebensbereiches ist, dann zeigt sich das darin, daß der Mensch Respekt und Ehrfurcht vor dem «anderen Geschlecht» hat. Luther drückt das in seiner Erklärung des sechsten Gebots so aus, daß «jeder sein Gemahl lieben und ehren soll». Einfach deshalb soll er das, weil er und sie doch von *Gott* geschenkt sind, so wie Matthias Claudius das in unsterblicher Schönheit und Schlichtheit einmal sagt: «Ich war wohl klug, daß ich dich fand, doch *ich* fand nicht, *Gott* hat dich mir gegeben, so segnet keine andere Hand». So wird also der Andere, die Andere wieder «Geschenk Gottes», und damit bekommt der Andere, die Andere wieder das, was wir früher einmal «die fremde Würde» nannten, jene Würde, die nicht nur auf eigenen Werten beruht. Läge der Wert des Menschen nur in ihm selber, dann würde ich den Anderen verlieren müssen, wenn tödliche Krankheit ihn überfiele, oder wenn er geisteskrank würde. Nein, die Würde stammt nicht aus mir selbst, sondern sie liegt darin, daß *Gott* mir den anderen Menschen gegeben hat, sie liegt darin, daß *er* ihn geschaffen hat; ja, noch mehr, daß Jesus Christus für ihn gestorben ist und ihn teuer erkauft hat.

In den alten Eheformularen unserer Kirche heißt es ja in der Verpflichtung – und das entspricht genau dem soeben entwickelten Sinn –, «daß eins das andere mit sich in den Himmel nehme». Damit ist doch diese entscheidende, unter *Gott* sichtbar werdende Dimension angedeutet, in welcher der Mensch nicht nur etwas Körperliches ist oder ein eigener in sich selbst ruhender Wertträger, sondern daß er noch eine *andere* Seite besitzt: daß er nämlich mit der *Ewigkeit* zu tun hat und daß deshalb zwei Menschen, wenn sie sich zusammentun, ebenfalls mit der Ewigkeit des anderen zu tun bekommen und für sie verantwortlich sind –.

Sowie ich aber *Gott* entferne, wird der andere Mensch nur noch Instrument der Lustbefriedigung, wenn auch in einem durchaus geistigen und sublimierten Sinn. Auch ohne daß ich mich weiter darüber verbreite, wissen Sie, was ich damit andeuten will: nämlich die ungeheure Degradierung der Frau, die überall da eintritt, wo das

sexuelle Chaos herrscht und wo die Frau einfach zum Beuteobjekt, zum Freiwild, zur Sklavin oder im besten Falle zur Hetäre herabgewürdigt wird. So ist das mit den gottfreien Zonen – – Solche Räume werden sofort von den «anderen Göttern» besetzt, die dann über uns herrschen und uns, wie das Beispiel «Frau» zeigt, zum Sklaven machen und uns dahin führen, wohin wir nicht wollen, wohin selbst der Lebemann und der Lustgreis von Haus aus nicht wollen. Denn kein Mensch, auch der Nutznießer dieser Gottfreiheit nicht, *will* ja dieses Chaos, das dann zu entstehen droht. Unwillkürlich erschrecken wir, wenn wir uns die Konsequenzen klarmachen. Kein Mensch will, daß die Welt in diese schauerliche Entbundenheit und Sklaverei entgleitet. Aber was kann man machen? Wenn einmal Gott dieses Gelände verlassen hat und die anderen Götter da sind, wird man hörig. Wahrhaftig: Die anderen Götter sind grausame Fronherren. Gott macht uns zu Kindern, die Götter machen uns zu ihren Sklaven.

3. Lassen Sie mich noch ein letztes Wort über die «anderen Götter» sagen. Ich könnte, wenn es heute nicht die letzte Stunde des Sommers wäre, noch länger darüber reden, denn alles, was ich an diesem *einen* Gebiet der Geschlechtlichkeit illustriert habe, ließe sich eben genauso auf dem Gebiete der Kunst, der Wissenschaft zeigen, wo man immer wieder sieht, daß etwa die betont «gottlose» und darin frei («autonom») sein wollende Naturwissenschaft ganz entgegen ihrer ursprünglichen Tendenz «weltanschaulich» wird und damit ganz ausgesprochenen «Bindungen» verfällt, d. h. zum Beispiel: zum Wegbereiter des biologischen Schicksalsglaubens wird. Ich denke nur an die Bedingtheiten durch Erbgang und ähnliches. Ich werde später, wenn ich die Zeit habe, über Schöpfung, Aufklärung und Naturwissenschaft zu sprechen, darauf noch näher eingehen. Aber es ist mir wichtig, daß Sie es jetzt schon merken: Alles, was ich über das Gebiet des Geschlechtlichen sagte, ist nur ein Beispiel, aber vielleicht das allereindringlichste.

Der klassische Denker, der das Leben gottfrei machen wollte, und der selbst vor der radikalen Ausradierung der Zehn Gebote nicht zurückschreckte, ist Friedrich *Nietzsche*. Ich möchte hier nichts Abfälliges über dieses arme, unglückliche und bis in die letzten Fasern kranke Leben sagen. Auch er war ein Werkzeug Gottes, und die Christenheit sollte ganz anders bereit sein, in den schrecklichen Spiegel zu schauen, den Nietzsche ihr vorhält, im Namen *Gottes* vorhält. Ich werde seinen Namen darum noch häufig nennen müssen. Ich sage: Nietzsche hat Gott radikal aus dem Leben zu verjagen versucht. Er hat damit überhaupt und in ehrlicher, scharfer Konsequenz die ganze Fragestellung «gut und böse» abgelehnt. Er hat also nicht nur insofern

eine Umwertung aller Dinge vollzogen, als er die Prädikate «gut» und «böse» anders verteilte, wie man das gemeinhin oder normalerweise zu tun pflegt, sondern er hat überhaupt das *ganze* moralische Wertsystem, die Wertskala «gut und böse» als *solche* verlacht und abgeschafft. Er hat es abgelehnt, daß es überhaupt derartige Normen und Vorschriften gebe, er hat gemeint, durch solche Normen und Vorschriften würde nur der Sklaveninstinkt der Menschheitsherde genährt, die immer auf diese Ernährung und Hochpäppelung warte. Er sagte, das Leben *selbst* in seiner natürlichen Brutalität, das Leben in seinem Machtstreben, in seiner hemmungslosen Selbstbehauptung und seinem dämonischen Instinkt, dieses Leben solle sich auswirken, so wie es nun einmal da sei, ohne von den moralischen Vorschriften oder sogar von angeblichen Geboten Gottes eingeschnürt und damit krank gemacht zu werden.

Nur war es freilich im bürgerlichen 19. Jahrhundert ein verhältnismäßig harmloses und romantisches Unternehmen, diesen Glauben an die Bestie Mensch als Idealbild hinzustellen. Heute, wo wir diese Bestie entbunden sehen bis zur letzten Zügellosigkeit, erschrecken wir, wenn man diesen Gedanken Nietzsches, der damals im 19. Jahrhundert gedacht wurde, plötzlich in seiner Verwirklichung erkennt. Wir haben es inzwischen in seiner brutalsten Möglichkeit, nämlich am eigenen Leibe, zu spüren bekommen, wohin das führt.

Indem Nietzsche nun diesen Gedanken des entbundenen, des nicht an die Gebote gebundenen Menschen unerbittlich zu Ende denkt, kommt er zu der Konsequenz: nicht ob ein Wert moralisch «gut» ist, ist entscheidend für seinen Rang und die Wünschbarkeit seiner Verwirklichung, sondern ob er *gesund* ist, ob er der Steigerung des Lebens dient. Nur auf diesen «Nutzen» kommt es an. Nur dieser Mensch, der «will», d. h. der einfach seiner persönlichen Triebhaftigkeit und Expansionslust, der seinem «Willen zur Macht» strahlenden Ausdruck und strahlendes Ausleben verschafft, nur dieser Mensch ist der «Herrenmensch», nur er ist das, was er als «blonde Bestie» bezeichnet. An die Stelle des Wortes «Du sollst» tritt bei Nietzsche der prometheische Satz des Herrenmenschen: «Ich will», «Ich will meinen Willen tun».

Bei Nietzsche aber bedeutet das Wort «ich will» nicht nur Handlung im Namen eines Gesetzes, sondern es bedeutet Selbstsetzung eines Gesetzes. Darin besteht jene Abschaffung Gottes, die Nietzsche meint: die Abschaffung der oberen Grenze, die Abschaffung des Richters, des Gesetzgebers.

Wie können wir nun anders, als daß wir wiederum die schon so oft gestellte Frage von heute Abend wiederholen: Ist diese Absetzung

Gottes möglich und gewährt sie die ersehnte Befreiung? Kann wirklich der Herrenmensch die Nachfolge Gottes antreten und sein Leben selber in die Hand nehmen? Oder wird hier ebenfalls das sichtbar, was ich an den Beispielen des geschlechtlichen Lebens zeigte: daß nämlich auch hier die anderen Götter sofort das freigewordene Territorium besetzen?

Noch anders ausgedrückt: Ist wirklich reiner Atheismus, reine Verleugnung Gottes möglich oder folgt nun nicht ein schauerliches Ausgeliefertsein an Götter und Dämonen? Diesmal, sozusagen auf dem Gipfel unseres Gedankenganges, lasse ich Nietzsche selbst antworten. Kurz vor dem Ausbruch des Wahnsinns sagt er die Worte: «Ist nicht die Größe dieser Tat», d. h. der Absetzung Gottes, «zu groß für uns? Müssen wir nicht selbst zu Göttern werden?»

Sie sehen: Da ist auf einmal das Wort da von den «anderen» Göttern, und die «anderen» Götter sieht er auf sich zukommen wie jemand, der ihnen nicht entrinnen kann und der ihnen wehrlos ausgeliefert ist. Er hat die Worte des Höchsten verlassen, er hat sie sogar verhöhnt und ist mit triumphierender Gebärde in das Niemandland zwischen den letzten Fronten hineingestürzt, in das Niemandland zwischen Gott und den «andern» Göttern. Er ist ganz einfach deshalb in diese Region hineingestürzt, weil er eben an keine der beiden Fronten glaubte, weder an Gott noch an die Götter, weil er das alles für einen Jenseitsspuk und eine Ausgeburt sklavischer Instinkte hielt. Die gleiche Meinung ließ ihn hoffen, in einem von Gott und Göttern gesäuberten Territorium die Fahne des Herrenmenschen und der «blonden Bestie» aufzurichten.

Und nun sieht er sie plötzlich doch kommen, die «anderen» Götter, die ihn hinwegführen, jene Götter, in deren Frontabschnitt er sich gefährlich weit hineingewagt hatte. Und er, der den Namen Gottes nur als einer im Munde führte, der schon «jenseits seiner» zu wohnen meinte, muß doch mit einer letzten Gebärde des Schreckens und mit einer letzten Gebärde des Ernstes den Namen der Götter aussprechen.

Ich sage das Wort noch einmal: «Ist nicht die Größe dieser Tat, die Größe der Tötung Gottes, zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden?» In den nächsten Tagen, als er diese Worte gesprochen hatte, hat ihn die Nacht des Wahnsinns überfallen. Es ist müßig, darüber zu rechten, was Ursache und was Wirkung gewesen sei, ob es schon das Zeichen des Wahnsinns gewesen sei, daß Nietzsche überhaupt von dieser Selbstvergottung unerhörtesten Stils reden konnte, oder ob umgekehrt der Wahnsinn sozusagen seinen Geist habe schlagen müssen, weil er sich frevlerisch in eine verbotene Zone

vorgewagt hat und weil die Fahndung nach anderen Maßstäben ihn maßstabslos machte und darin «verwirrte».

Wir haben gesehen, wie im ersten Gebot dieser Prozeß, den Nietzsche beispielhaft vorlebte und vorträumte, geschildert ist. *Wer Gott verläßt, verfällt den Göttern*. Das ist die Lehre des ersten Gebotes. Und für diesen Prozeß ist Nietzsche das prägnanteste Exempel, weil er, nun hingegeben an die Götter, dieses Dahingegebensein bis in die qualvollsten Konsequenzen auskosten muß und weil er den Ausschluß aus der Heimat, in der man Gott fürchtet und liebt, bis zum letzten durchzumachen hat. Hier ist das Schicksal derer im Umriß vorgezeichnet, die sich von *Dem* lossagen, der seiner nicht spotten läßt. Deshalb sei dieser Bericht, der die furchtbarste Auslegung des ersten Gebotes ist, kurz zu Ende geführt. Der den anderen Göttern Verfallene meint nun, er könne die Nachfolge Gottes und die Herrschaft über die Welt persönlich antreten. Er schreibt Briefe und Zettel aus Turin, in denen er die gekrönten Häupter der Welt zu einem Fürstenkongreß nach Rom einlädt. Er schreibt an Overbeck, seinen Freund: «Ich habe nicht eher die Hände frei, bevor ich nicht den jungen Kaiser samt Zubehör in Händen habe», und ein andermal: «Ich will den jungen Kaiser füsilieren lassen.» Und dann heißt es – eine erschreckende Bestätigung dieses Prozesses, von dem das erste Gebot spricht – in der Unterschrift: «Nietzsche, Cäsar». Und in einem letzten Brief an Jakob Burckhardt unterzeichnet er: «Jesus, der Gekreuzigte». Das ist nichts anderes als der Vollzug der Selbstvergottung, wie er mit absoluter Notwendigkeit nur in verschiedener Bereitschaft zur Konsequenz und mit einem wechselnden Grade der Offenheit, eintreten muß.

Meine Zuhörer! Wir wissen jetzt, daß es eine allzu billige Etikette wäre, wollte man diese erschreckende Selbstvergottung einfach mit der Diagnose «religiöser Wahnsinn» abtun. Ich glaube, wir wissen nach dieser Stunde zu viel vom Geheimnis der Götter, denen der Mensch verfallen kann, und wir wissen auch zu viel vom Geheimnis Gottes, dem man nicht zu entrinnen vermag. Wo das erste Gebot nicht mehr regiert, regiert der Untergang, regieren Wahnsinn und Chaos. Und wer die ersten Zuckungen dieser Schrecken in der heutigen Welt nicht erkennt, hat keine Augen, zu sehen, und keine Ohren, zu hören. Wir wollen uns selbst und unserem ganzen Volke wünschen, wir wollen den Herrn bitten, daß es zum ersten Gebot zurückfinden möge: «Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben!»

Was ich heute sagen mußte, liebe Zuhörer, um der *Wahrheit* willen sagen mußte, war etwas äußerst Bedrohendes. Es war das Gericht.

Aber ich mußte Ihnen auf alle Fälle eine Vorstellung davon vermitteln, daß es sich bei jenen Göttern, von denen das erste Gebot spricht, nicht um Traumgebilde, um veraltete Götzen handelt, die uns Menschen heute nichts mehr angehen, sondern ich mußte Ihnen einen Begriff geben von der ungeheuerlichen und bedrohenden Realität dieser Mächte, die auf allen unseren Lebensgebieten und in jedem einzelnen von uns lauern. Aber wir dürfen zuletzt nicht vergessen, daß das Wort vom Gericht und vom Fluch der anderen Götter eingebettet ist in das Evangelium «Dein» Gott!

Wir wollen in diesem Augenblick dankbar und bewegt feststellen, daß es ja immer noch dasteht, das Wort «Dein» Gott, und daß die Tür noch nicht hinter uns zugeschlagen ist, daß wir erwartet werden und daß wir auch im Niemandsland zwischen Gott und Göttern den Sohn neben uns haben, unseren Herrn und Bruder, daß er uns zur Seite geht und nach der Front der Götter hin mit seinem Leibe deckt. Solange wir in dieser Hut sind und solange wir als verlorene Söhne die Zinnen des Vaterhauses leuchten sehen, solange wir wissen dürfen, daß darin schon der Tisch gedeckt ist für ein Freudenmahl, wenn ich und du heimkommen, solange sind die Götter nur ein wüster Traum und nicht Wirklichkeit, solange dürfen wir mit Paulus sagen: «Wer will uns scheiden von der Liebe Gottes, Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Hunger oder Blöße oder Fährlichkeit oder Schwert? Aber in dem allen überwinden wir weit um deswillen» – aber wirklich nur um deswillen –, «der uns geliebt hat.» Möge unser Volk in allen seinen Plänen, in seinem Überwinden und Unterliegen nicht diese *eine* Überwindung vergessen, die nottut. Wahrhaftig, das Lied hat recht: «Das Volk ohn' Gott ist tot.» Es gibt aber nur einen, der dem Tode gewachsen ist, und dieser eine ist dabei, sich an der Grenze Deutschlands noch einmal umzudrehen. Petrus aber ging hinaus und weinte bitterlich.

Achter Abend

Die Gebote Gottes und unsere geschichtliche Stunde

Wir stehen immer noch bei der Besprechung der zehn Gebote, von denen wir das erste bereits behandelt haben. Ich werde nun darin fortfahren. Allerdings möchte ich nicht alle Gebote der Reihe nach einzeln behandeln, vielleicht, daß das einmal einer späteren Vortragsreihe über christliche Ethik vorbehalten sein darf. Ich möchte nur *ein* Gebot als Beispiel für alle behandeln, weil es uns in besonderer Weise auf den Nägeln brennt und weil es im Augenblick vor alle anderen gehört, das Gebot: «Du sollst nicht töten».

Das Gebot: «Du sollst nicht töten!»

Die Würde des menschlichen Lebens und seine Sonderstellung im Kosmos

Dieses Gebot «Du sollst nicht töten» scheint mir aus verschiedenen Gründen besonders wichtig zu sein in unserer geschichtlichen Stunde: Nicht nur deshalb, weil wir in der Situation des Krieges leben, in der Situation des Tötens und Getötetwerdens, sondern vor allem auch deshalb, weil in ihm eine überaus entscheidende Aussage gemacht ist über den Wert und den Sinn des menschlichen Lebens überhaupt. Denn das Gebot «Du sollst nicht töten» bezieht sich ja nicht auf das Töten von Pflanzen und Tieren, die wir zu unserem Leben nötig haben, sondern dieses Gebot stellt *die Heiligkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens* heraus, jenes Lebens also, das offenbar im Kreaturbereich eine einzigartige Sonderstellung einnimmt. Aus dieser Tatsache, daß das menschliche Leben in einsamer Gipfelhöhe über den gesamten Kreaturbereich emporragt, ergeben sich nun eine ganze Anzahl von schweren und auch höchst akuten Fragen, z. B. die Fragen: Wie stellen wir uns zum Selbstmord? Wie stellen wir uns zum sogenannten «lebensunwerten Leben»? Wie stellen wir uns zu unheilbaren Krankheiten und zum Problem der Euthanasie? Alle die Fragen hängen mit dem *einen* und einzigen Problem zusammen, was denn das menschliche Leben in seiner Heiligkeit zu bedeuten habe. Es ist also keineswegs nur das Blutopfer des Krieges, das uns nach

der Bedeutung des menschlichen Lebens fragen läßt, sondern unsere Zeit als *solche* drängt uns die Frage auf, ganz einfach deshalb, weil sie auch auf ideologischem Gebiete eine Infragestellung des menschlichen Lebens durchkämpft.

Lassen Sie mich heute abend mit einer allgemeinen Beobachtung beginnen, die uns schlagartig die Aktualität jener Probleme sichtbar machen mag:

Ich meine nämlich zu erkennen, daß unsere Zeit in einer ganz besonderen und einzigartigen Weise unsicher ist gegenüber der Frage des menschlichen Lebens. Man kann das, wie so viele andere Dinge, auch am Film beobachten, der ja immer symptomatische Bedeutung hat für die heimlichen Gefühle und Denkbewegungen unserer Zeit. Im Film sehen wir eigentlich durchweg das Ideal des *gesunden* Menschen, eines Menschen, der außer seiner Gesundheit auch noch eine gewisse obligatorische und genormte Schönheit besitzen muß. Man spricht nicht umsonst von einem «Filmgesicht». Wer sich etwa auf seine Filmeindrücke verließe und behauptete, auf Grund der angeschauten Filme würde er das Leben kennen, der müßte notwendig einer ganz fürchterlichen Einseitigkeit und Verzerrung der Perspektive zum Opfer fallen. Aus einem doppelten Grunde: *Einmal* deshalb, weil diesen Menschen vom Typ des gesunden, strahlenden, schönen Menschen in der konkreten Wirklichkeit eine unheimlich viel größere Zahl von Häßlichen und Zukurzgekommenen, von armseligen und kümmerlichen Existenzen gegenübersteht. *Ferner* deshalb, weil die großen geistigen und sittlichen Leistungen weithin von solchen Menschen zustande gebracht worden sind, die jedenfalls den Filmanschauungen über Schönheit und Gesundheit nicht entsprachen. Wenn ich nur an die Genien der deutschen Geistesgeschichte denke mit ihren Krankheiten, ihren verschiedenartigen Buckeln und ähnlichen körperlichen Unzulänglichkeiten: sie würden alle niemals im Film auftreten dürfen. Gerade am letzteren Falle wird deutlich, daß der Wert des Menschen in keiner Weise identisch ist mit seinen körperlichen Gesundheitswerten und mit seiner einwandfreien äußeren Erscheinung. Sie finden zahlreiche Belege um uns herum und in der Geschichte, Beispiele genug, wo der Filmheldentyp mit seinem rassistischen Erscheinungsbild, mit seinem blendenden Charme und seinem Porzellangebiß oft genug versagt hat und wo die Kranken und Zukurzgekommenen in die gefährlichen und verlassenen Breschen des Leben gesprungen sind. Ich frage: Verrät der Film nicht in einer bedenklichen Weise, daß unsere Zeit in Gefahr steht, den Wert des Menschen an einem völlig falschen Punkte zu suchen, nämlich einfach im Ideal seiner Gesundheit und seiner Wohlgefälligkeit? Beide,

Gesundheit und Wohlgefälligkeit, sind sozusagen biologische Bedingungen, die ein Jagdhund genauso erfüllen kann.

Daraus ergibt sich eine wichtige Folgerung: Weil hier der Mensch gar nicht auf der besonderen und nur ihm eigentümlichen Ebene des Menschlichen gesehen ist, sondern weil man ihn sozusagen nur biologisch versteht und als ein edles, ideales und gesundes Säugetier auffaßt, darum ist man völlig unsicher und hilflos all jenen Fragen gegenüber, die ganz ausgesprochen nur im *menschlichen* Leben auftauchen können mit seinen vielfach tragischen Zusammenhängen.

Ich mache das wieder an einem Film deutlich. Ich denke jetzt an den Film, der seinerzeit so großes Aufsehen erregt hat: «Ich klage an». In diesem Film ging es ungefähr um folgendes: Es handelt sich um eine an Multipler Sklerose schwer erkrankte Frau, die nach anfänglichen Selbsttäuschungen über die Schwere ihres Falles plötzlich die Aussichtslosigkeit und das entsetzlich qualvolle Ende des Krankheitsprozesses erfährt. In diesem Augenblick erhebt sich für sie die Frage, ob sie nicht den Arzt bitten darf, ihr die tödliche, oder besser, erlösende Spritze zu geben. Ist das nicht einfach etwas, das menschlich gefordert werden muß im solcher Lebenslage? Darf man in diesem Augenblick, wo das Leben «lebensunwert», nein, wo es entsetzlich geworden ist, das Leben wegtun, darf man es ausziehen wie ein alt und brüchig gewordenes Kleid? Der Film entscheidet sich für die Antwort: Jawohl, das darf man. Der Arzt wird – jedenfalls moralisch – freigesprochen.

Es ist nun ganz charakteristisch, wie der Film das begründet. In der Sitzung der Geschworenen sagt ein Förster – und die ganze Szene ist so gestaltet, daß sein Votum als das schlechthin erlösende Wort erscheint –: «Jawohl, der Arzt hat recht, wenn er diesem lebensunwerten, oder besser, diesem lebenskrank gewordenen Menschen die erlösende Spritze gibt. Ich tue das auch, wenn ich meinem Jagdhund in seiner letzten Qual den Gnadenschuß gebe.» Ist es nicht wieder ganz charakteristisch, daß zur Erklärung einer menschlichen Lebensfrage hier das Beispiel eines Tieres, also ein *biologisches* Beispiel zitiert wird? Am Rande wird in diesem Film noch ein anderes Problem gestreift, nämlich die Frage: Hat der Arzt ein Recht, ein idiotisches Kind, das nur noch eine Belastung für sich und für andere bedeutet, aus dem Wege zu räumen? Oder besser umgekehrt formuliert: Kann es überhaupt *erlaubt* sein, einen unheilbaren Geisteskranken am Leben zu erhalten, oder muß man ihn nicht aus Gnade und Barmherzigkeit der Euthanasie überantworten? Auch bei diesem Problem wird wiederum deutlich zum Ausdruck gebracht: Jawohl, die Euthanasie ist die einzig in Frage kommende Lösung.

Daraus ergibt sich doch folgende Konsequenz, was das Grundsätzliche anlangt: Das menschliche Leben gilt nur dann als wertvoll und erhaltenswert, wenn es noch zu bestimmten Leistungen in der Lage ist, wenn es irgendwie als produktiv, als nützlich nach außen hin in Erscheinung tritt. Das hört natürlich auf, wenn bestimmte Belastungen eine bestimmte Grenze überschreiten, wenn Krankheit, Alter und ähnliches den Menschen zur Leistungsunfähigkeit verdammen. Verehrte Zuhörer! An diesem Film – den in einigen Jahren niemand mehr kennen wird – ist zweifellos wichtig und bleibend *das*, was er als eine weithin waltende Stimmung unserer Zeit auszudrücken versucht: daß man sich nämlich gegenüber dem sogenannten lebensunwerten und unheilbar kranken Leben einfach nicht mehr zurechtfindet und daß die Menschen unserer Zeit – von der Marktfrau bis zum Nervenarzt – in dieser Frage offenbar unsicher sind. Wir haben ja wohl alle, sofern wir im Leben stehen, schon genügend Gespräche über diese Dinge geführt oder angehört und wissen deshalb, zu welchen Einstellungen und auch Experimenten z. T. größten und entsetzlichsten Stils diese Unsicherheit in den letzten Jahren geführt hat und noch führt. Unsere leergewordenen Irrenhäuser wissen davon ein grausiges Lied zu singen.

Die gleiche innere Unsicherheit gegenüber dem, was das menschliche Leben in seiner Würde und Unantastbarkeit ist, kommt nun noch in einem anderen Wesenszug unserer Zeit zum Ausdruck, über den ebenfalls der Film in ganz charakteristischer Weise zu unterrichten vermag. Der Film hat in den letzten Jahren wiederholt an Hand von geschichtlichen oder auch literarischen Stoffen das Leben berühmter Männer dargestellt, das Leben von Männern, die trotz aller Leistungen unglücklich waren, einer Tragödie zum Opfer fielen und Selbstmord begingen. Ich denke dabei an zwei Männer, deren Leben augenblicklich in Filmen zur Darstellung gelangt, an Friedrich List und an Diesel. Wir können bei diesen und anderen Filmen immer wieder die Beobachtung machen, daß der Film den tragischen Schluß des menschlichen Scheiterns umzudichten pflegt, ihn einfach ausläßt oder ihn wegretuschiert, so daß einer, der nicht historisch darüber orientiert ist, überhaupt keine Ahnung bekommt, daß dieser Mensch z. B. im Selbstmord zugrunde gegangen ist. Der Film pflegt das mit einem gekünstelten und überaus weit herbeigeholten großen Schluß zu brimborisieren und mit einer tönenden Schlußgloriole zu überdecken.

Wo liegt das letzte Motiv zu diesen Retuschen? Liegt es darin, daß der Regisseur nicht den Mut hat, etwa den Nerven seines Publikums etwas zuzumuten? Darf er es nicht riskieren, in einer Zeit, die so

schwer wie die unsere, die Filmzuschauer gewissen Gemütsbelastungen auszusetzen?

Nun, ich will zur Ehre der Filmdichter annehmen, daß sie in einer eisernen Zeit nicht an einer so krankhaften Zimperlichkeit leiden und erkläre mir diese Angelegenheit des harmlosen Wegretuschierens jener tragischen Lebensstatsachen anders, und zwar versuche ich sie aus biblischen Gesichtspunkten zu erklären, nämlich so: Für jemanden, der beim Menschen im wesentlichen von der biologischen Ebene ausgeht, ist jenes Scheitern, jene Tragödie des Selbstmordes nicht verständlich. Warum? Das Tier kennt so etwas nicht, denn es kennt ja kein Scheitern. Das gesunde Tier setzt sich mit seinem Lebensinstinkt und seiner physischen Kraft durch. Das Tier hat einen ungeheuren Selbsterhaltungstrieb. Selbstmord im Tierreich, im *biologischen* Bereich, gibt es nicht. Im Gegenteil: das Tier kommt dadurch um, daß es etwa von außen überfallen wird, daß es die Beute eines Stärkeren wird oder daß es verunglückt. Das ist beim Menschen anders, und zwar offenbar deshalb, weil er – – der *Mensch* ist. Der Mensch kennt innere Gefährdungen und selbstzerstörerische Kräfte, die ihn ruinieren, ja, die ihn eben bis zu dem bringen können, was man mit einer traurigen Ironie den «Freitod» nennt. Der Mensch kann *zugrunde gehen an sich selbst*. Er kann z. B. seinen Trieben und Leidenschaften verfallen, die sein höheres Ich einfach zerstören und zum Scheitern bringen. Der Mensch kann an seiner Bestimmung verzweifeln. Ich denke an einen jungen künstlerisch begabten Menschen, den widrige Lebensumstände zwingen, einen Beruf zu ergreifen, in dem er sich nicht entfalten kann; und weil seine geprägte Form sich nicht lebendig zu entwickeln vermag, nimmt er sich das Leben. Der Mensch kann also an sich selber scheitern, er hat selbstzerstörerische Kräfte in sich. Der Mensch kann in Katastrophen verstrickt werden (ich denke nur an den Untergang unserer Städte im Bombenhagel), so daß er am Sinn des Lebens und einer vernünftigen Weltordnung verzweifelt und sagt: dann will ich mit hinabgerissen werden. Kurzum, der Mensch unterscheidet sich dadurch ganz entscheidend vom Tier und ragt eben über dessen biologischen Lebensbereich dadurch empor, daß er die Frage stellen kann, *ob sich das Leben noch lohne*.

Nicht wahr, diese Frage, «ob sich das Leben noch lohne», kann kaum jemand stellen, der wie ein Tier sein Leben zu Ende lebt, sondern nur jemand, der ihm «gegenüber» steht und der Gelegenheit hat, die selbstzerstörerischen Kräfte auf sich losspringen zu lassen, und der die Möglichkeit aushält, in einer Krise unterzugehen. *Dieses Scheitern ist nur im Bereich des spezifisch Menschlichen möglich*. Deshalb kann das bloß biologische Denken auch die Möglichkeit des Schei-

terns nicht verstehen. So muß es dann notwendig in der dramatischen oder filmischen Kunst umgedichtet werden. Aus dem Menschen wird ein edles Tier, das seine Lebenskurve voll auslebt. Auf dieser Ebene des edlen Menschentieres entfallen dann gleichsam automatisch jene selbstzerstörerischen und spezifisch menschlichen Krisen. Es ist deshalb auch nicht von ungefähr, daß die beiden Denker, die unser «neugermanisches» Denken gewichtig beeinflußt und ihm zur Entbindung verholfen haben, den Menschen mit einem solchen Tier zu vergleichen. Ich denke dabei an *Nietzsche*, dessen Idee des Übermenschen durch das Leitbild der «blonden Bestie» bestimmt ist; oder ich denke an Oswald *Spengler*, für den der Mensch wiederum in erster Linie ein edles Raubtier ist und um so mehr seine Bestimmung erfüllt, als er eben die Raubtiergestalt, wie sie die großen Eroberer und cäsarischen Naturen repräsentieren, verwirklicht.

Die Bibel spricht jedenfalls anders vom Menschen. Sie orientiert den Menschen nicht am Tier, sondern sagt – wenn ich das an einem bekannten Bibelwort zum Ausdruck bringen darf – vom Menschen: «Du hast ihn wenig niedriger gemacht als die Engel.» Bestimmte Richtungen der Biologie sagen: «Du hast ihn ein wenig höher gemacht als den Affen.» Er befindet sich nach dieser Schau nur auf einer quantitativ höheren Stufe, bewegt sich aber grundsätzlich und qualitativ im Rahmen des gleichen Schemas. Von diesem biologischen Denken aus ist das Besondere des menschlichen Lebens gegenüber dem Tier nicht zu verstehen. Und darum muß man – man «muß», das ist sicher – entsprechend dem mehr oder weniger geistreichen Einfall bestimmter Filmdichter – die menschlichen Tragödien mit ihrem Scheitern und ihren Krisen in harmlos aufragende Lebenskurven von Erfolgsnaturen mit happy end und großen Schlußgloriolen umdichten. Der Filmstreifen – als der öffentliche Repräsentant heimlicher Sehnsüchte – ist in solchen Umdichtungen (oder soll ich sagen Verfälschungen?) noch viel geduldiger als das Papier – und mindestens ebenso verräterisch.

Das biblische Gebot «Du sollst nicht töten» deutet nun darauf hin, daß der Mensch etwas anderes ist als ein edles Tier. Das Gebot gibt zu verstehen, daß er mit der Würde seines Lebens einsam und hoch über allen Schöpfungsbereichen steht. *Worin besteht diese Würde des menschlichen Lebens?* Man muß diese Frage schon stellen, denn zum mindesten physiologisch gehört der Mensch ja zur Klasse der Säugetiere.

Sicherlich besteht diese Eigenart nicht darin, daß der Mensch auf zwei Beinen geht; sicherlich auch nicht darin, daß er ein «vernünftiges Wesen» ist. Im *Faust* heißt es ganz mit Recht, daß der Mensch seine

Vernunft oft genug dazu benutzt, «noch tierischer als jedes Tier zu sein». Müssen nicht alle großen Verbrecher und Lumpen der Menschheit, alle Verräter mit ihrer Vernunft arbeiten? Gibt es nicht – Gott sei es geklagt – in der heutigen Welt, unter uns selbst, Formen des Strafvollzugs, hinter deren ausgeklügelsten Martersystemen eine Vernunft als *spiritus rector* sichtbar wird, die wahre Höllenkunststücke an Qualen – und Menschenkenntnis zuwege brachte? Ist es nicht wiederum die Vernunft, welche jene Weltanschauungen bildet, in denen der Mensch sich als Raubtier versteht und von denen er sich die moralische Legalisierung für den Ausbruch seiner Instinkte zu verschaffen versucht? (Wille zur Macht usw.) Selbst der Verbrecher lebt ja innerlich von einer Weltanschauung, in deren Rahmen er eben *nicht* Verbrecher ist. Die Vernunft – auch im Akt der Weltanschauungs- und Überzeugungsbildung – kann den Menschen in der Tat dazu bringen, noch tierischer als jedes Tier zu sein. Sie ist offenbar nicht nur das, was den Menschen über den Kreaturenbereich erhebt, sondern oft genug ist die Vernunft das, was den Menschen unter das Tier hinabsinken läßt.

Nein, was den Menschen über die übrige Schöpfung hinaushebt, wird zum Ausdruck gebracht in dem geheimnisvollen Wort des Schöpfungsberichtes, wo es vom Menschen heißt, daß er das Ebenbild Gottes sei. «Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.»

Wenn man dieses Wort vom Menschen als einem «Bilde Gottes» hört, könnte man sich zu der Frage veranlaßt sehen, ob diese Gottesebenbildlichkeit nicht von der *ganzen* Schöpfung und von der *ganzen* Welt zu gelten habe. Ist dieser totale Abbildcharakter der Welt nicht klare biblische Lehre? Denken Sie doch nur an die Schöpfungspsalmen (z. B. Ps. 8 u. 104), die die Welt zeigen, wie sie transparent und durchsichtig ist für den Herrn, der dahintersteht, wie die Himmel des Ewigen Ehre rühmen oder die Berge ein eingerichtetes Zeichen für die Ewigkeit Gottes sind (Ps. 90). Auch Jesus selbst bringt immer wieder Bilder und Gleichnisse aus der Natur, er spricht von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel oder vom Weizenkorn, das sterben muß, um Frucht zu bringen. Sie alle sind uns eine Gleichnispredigt göttlicher Dinge. Insofern könnte man Goethes Wort einen durchaus christlichen Sinn beilegen, wenn er sagt, alles Vergängliche sei nur ein Gleichnis.

Aber nun bedeutet die Gottesebenbildlichkeit beim Menschen doch wieder etwas völlig anderes. Gottesebenbildlichkeit bedeutet für die Bibel, daß der Mensch ein *Spiegel* ist. Ein Spiegel aber hat immer nur dienende Bedeutung. Das, was im Spiegel erscheint, ist ja nicht das

Eigentliche; sondern das Eigentliche, Reale ist der, der sich *in* diesem Spiegel spiegelt und sehen will. Der Spiegel gibt nur Reflexe, gibt bloß Lichtstrahlen wieder. Was es in diesem Sinne heißt, daß der Mensch ein Spiegel Gottes sei, kann man sich klarmachen an einem berühmten Lutherwort, in dem es von Christus heißt, er sei ein «Spiegel des göttlichen Herzens». Damit will Luther zum Ausdruck bringen: In Jesus, dem eigentlichen Menschensohn, dem Prototyp des Menschen, erscheint das Herz Gottes direkt und unverzerrt. Jesus strahlt die Liebe Gottes weiter, und er strahlt sie zurück, die suchende, die heimholende Liebe Gottes. Wir sehen das in der Tat auf Schritt und Tritt an dem auf Erden Wandelnden, wie er tief hinabsteigt zu den Geängstigten, zu den Schuldigen, wie er in den Abgrund zu uns allen kommt. In diesem Sinne ist das Leben Jesu ein Spiegel des Herzens Gottes, der als Vater sich zu allen Verlorenen und Gequälten herniederneigt. So zeichnet sich der Vater in seinem Sohne mit der Treue eines Spiegels ab. Hier haben wir den lebendigen Abglanz der Güte Gottes, die zu seinen Kindern weiterstrahlt.

Aber Jesus spiegelt diese Liebe des Vaters nicht nur zu den Brüdern hin weiter, sondern der Spiegel seiner Gestalt strahlt und wirft die Liebe auch zurück, so etwa wie uns das im Hohepriesterlichen Gebet deutlich wird, wo die innigste und letzte Gemeinschaft Jesu mit seinem Vater angedeutet wird (Johannes-Evangelium Kap. 17). In seinem betenden Verkehr mit dem Vater ist der Spiegel gleichsam und allein und ausschließlich auf Gott selber eingestellt. Hier ist die innigste Verwobenheit des göttlichen Lichtes mit dem rückleuchtenden, antwortenden Strahl.

Dieser Schöpfungssinn, ein Spiegel des Vaters zu sein – so wie uns das an Jesus Christus prototypisch und damit einmalig entgegentritt – ist die eine Seite der menschlichen Gottebenbildlichkeit. Sie unterscheidet den Menschen von allen Kreaturen. Aber das Entscheidende des Unterschiedes liegt doch in folgendem: Die Tiere und die Blumen sind sozusagen nur «Gegenstand» der Liebe Gottes. Gott betreut in seiner väterlichen Liebe jedes Gräslein, und kein Sperling darf ohne seinen Willen vom Dach fallen. Er betreut die Wiesen, er läßt regnen und die Sonne scheinen, wie Matthias Claudius das in besonders edler und ergreifender Kindlichkeit immer wieder besingt. Das Leben ist Gegenstand der Liebe Gottes, die einfach wie eine Sonne darüber scheint.

Aber der Mensch ist nun dazu bestimmt, diese Liebe nicht nur einfach zu «empfangen» – wie die Gräslein und die Vögel –, sondern diese Liebe zurückzustrahlen und weiterzugeben an seine Brüder und Schwestern, an die Tiere und an die ganze Welt. Er hat auch

diese Strahlen – wie uns das Hohepriesterliche Gebet lehrt – wieder zurückzustrahlen; und wenn ein Spiegel diese Strahlen zurückstrahlt, muß er wirklich in der Richtung des Lichtes stehen. Dieses eben ist das Besondere am Menschen: Der Mensch ist nicht nur *Gegenstand* der Liebe, sondern *Spiegel* dieser Liebe, der mit dieser Liebe etwas anzufangen hat. Wenn wir das aber so sagen, daß der Mensch derart ein Spiegel Gottes sei, dann kann man das ehrlicherweise nur zum Ausdruck bringen mit einem tiefen Erschrecken darüber, daß wir Menschen eben dieser Bestimmung, Spiegel zu sein, so entsetzlich untreu geworden sind. Es gibt drei Möglichkeiten dieser Untreue:

a) *Entweder* sind wir «blinde» Spiegel, die mit einer sie vom Licht isolierenden Schmutzschicht überzogen und darum gerade «spiegellos» in sich geschlossen sind. Wenn man die Masse «Mensch» beobachtet, die sich abends über die Königstraße schiebt, kann man erschrocken sein über die Verslossenheit und die – in einem tiefsten Sinne: – «Glanzlosigkeit» der Gesichter, die ohne «Erhellung» sind.

b) *Oder* wir Menschen sind *Zerrspiegel* geworden. Ist etwa das, was die Welt heute an Zerstörung und Haß erlebt, nicht eine ganz groteske und verzerrende Entstellung dessen, was Gott *eigentlich* mit der Welt vorhat? Was sind wir denn, was ist denn das Abendland für ein Spiegel des Schöpfers geworden? Wer aber möchte sich selbstherrlich aus dieser Solidarität der Verzerrung ausklammern – es sei denn, daß er bekennen müßte, Jesu Christus hatte ihn «herausgerufen», nicht auf Grund seiner «Verdienste», sondern «allein aus Gnaden» –?

c) Eine dritte Möglichkeit der Verirrung bestünde darin, daß der Mensch gar nicht spiegeln *will*, sondern daß er *selber* Licht sein möchte. Es kommt uns Menschen, uns kleinen Größenwahnsinnigen, nun einmal immer wieder unwürdig vor, von «geliehenem Lichte» zu leben. Wir bilden immer wieder unsere *eigenen* Weltanschauungen, unsere *eigenen* Geschichtsprogramme und Lebensrezepte, so wie uns das gefällt. Wohin wir damit kommen, das lehrt die neuere Geschichte, besonders die Weltanschauungsgeschichte, in einer erschütternden Weise. Sie ist eine einzige Götzenparade, die in gewaltigem Marschtempo vorüberzieht und von Götzendämmerungen in rasender Folge begleitet ist¹. Denn der sich selbst genügende und nicht mehr von Gott gespeiste und erleuchtete Geist verbraucht sich sehr schnell. Das gleiche gilt von seinen Produkten – und seinen Göttern. Wir haben beim letzten Male darüber gesprochen. Nur an

1 Vgl. die späteren Kapitel über Weltbild und Weltanschauung.

Jesus Christus, der nichts anderes als jener reine und urtümlich klare Spiegel des göttlichen Herzens sein wollte, sehen wir noch, was der Mensch *eigentlich* sein sollte.

Ich wiederhole: Das, was den Menschen über den Bereich aller anderen Kreaturen erhebt, ist seine Bedeutung, Spiegel Gottes zu sein; und zwar nicht nur in dem Sinne, daß er bloßer Gegenstand seiner Liebe zu sein hätte, sondern vor allem in dem Sinne, daß er sie zurückzustrahlen und weiterzugeben hat. Darin liegt seine Würde.

Das führt uns zu einem weiteren Punkt, an dem die besondere Würde des Menschen gegenüber dem Kreaturenbereich sichtbar wird:

Das Tier ist sozusagen ein fertig geprägtes Wesen. Es ist als fertige Gestalt geschaffen. Das tierische Leben vollzieht sich in einer bestimmten Entwicklungskurve, die bei allen einzelnen Exemplaren einer Art bzw. Rasse gleich ist. Wenn ich etwa nicht wissen sollte, wie ein ausgewachsener Neufundländer aussehen wird, brauche ich nur das Lehrbuch der Zoologie aufzuschlagen und nehme daraus zur Kenntnis: So und nicht anders entwickelt sich jetzt das kleine Hündlein mit absoluter Sicherheit. Das ist beim Menschen in einem sehr tiefen Sinne anders, und erst von da aus wird deutlich, daß er von der biologischen Ebene aus gar nicht erfaßt werden kann und daß die Parallelität zum Tierreich im entscheidenden Punkte gar nicht existiert: Der Mensch hat nämlich eine «Bestimmung» von Gott mitbekommen, und diese Bestimmung kann er entweder ergreifen oder er kann sie verfehlen.

Das klassische biblische Beispiel dafür ist wieder die Geschichte von Adam und Eva: Die Ureltern hatten von Gott die Bestimmung erhalten, unter ihm zu leben, in seiner Hut zu sein, in der Freundschaft Gottes zu stehen und in einer lebendigen innigen Verbindung mit der oberen Welt zu leben: Mit dieser Bestimmung, die sie in Freiheit ergreifen und verwirklichen sollten, war nun zugleich auch die andere «dunkle» Möglichkeit gegeben, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen und «gleich sein zu wollen» wie Gott. Das ist die andere Möglichkeit, oder besser: die «Unmöglichkeit», der man verfallen kann.

Eines geht jedenfalls ganz bestimmt aus dieser Doppelmöglichkeit hervor, wie sie mit der «Bestimmung» gegeben ist: Wir Menschen werden uns, wie das am Bilde von Adam und Eva sichtbar wird, niemals automatisch entwickeln wie der Neufundländer, von dem wir als kleines Hündlein wissen, daß er ein großer Hund wird. Wir haben schon am Anfang unserer heutigen Stunde gesehen: Der Mensch kann auch «scheitern», er kann seine Bestimmung verfehlen, er kann der Unmöglichkeit anheimfallen. Und selbst solche Denker, die mit-

telbar in der Tradition des Christenglaubens stehen, haben das immer wieder bezeugt. Ich nehme als Beispiel für dieses spezifisch menschliche Schicksal nur ein Wort von Herder: «Der Mensch ist nicht eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur, sondern wird sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung», d. h. der Mensch muß selbst seine Bestimmung *ergreifen* er muß sie *wollen*; tut er das nicht, so geht er vor die Hunde. Dann wird nicht das aus ihm, was Gott aus ihm machen wollte. Er kann den Plan Gottes mit seiner Existenz sabotieren.

Ferner ein Wort von Schiller: «Bei dem Tier und der Pflanze gibt die Natur nicht bloß die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus.» D. h. die Natur stellt sich im Tier, etwa im Rassehund, sozusagen selber dar und entwickelt einen Hundeembryo mit biologischer Gesetzmäßigkeit dahin, daß daraus der ganz bestimmt geprägte Typ wird. «Beim Menschen aber» fährt Schiller fort, «gibt die Natur (wir können hier im übertragenen Sinne auch sagen: Gott) bloß die Bestimmung an und überläßt ihm selbst die Erfüllung derselben.» Das bedeutet doch: es ist eben nun Sache des Menschen, daß er die Erfüllung seiner göttlichen Bestimmung in Freiheit ergreift. Er kann sie auch verfehlen und geht dabei zugrunde.

Diese Doppelmöglichkeit ist es, die den Menschen total vom Tier unterscheidet. Der Mensch ist dem ungeheuren Risiko ausgesetzt, ob er in seinem Leben das, was Gott von ihm will, auch *tut*, ob er die Gedanken, die Gott über sein Leben denkt, auch *verwirklicht*.

Das wird sichtbar an den zehn Geboten. Die zehn Gebote stellen einfach den Menschen auf Schritt und Tritt vor die Entscheidung. Indem das Gebot sagt: «Du sollst nicht töten», gibt es mir zu verstehen: Du kannst ebensogut auch *töten*. Indem Gott sagt: «Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben», will er sagen, daß der Mensch eben auch *falschen* Göttern verfallen kann, falschen Weltanschauungen und falschen Religionen. Gerade indem die Gebote den Menschen vor eine *Entscheidung* stellen, geben sie zu verstehen: Es kommt schlechthin alles darauf an, wie du dich zu den Geboten stellst. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß aus dir ein Engel wird oder daß du in der Gemeinschaft mit Gott lebst. Das kann ganz jämmerlich vorbeigehen. Du kannst auch an Gott scheitern und zugrunde gehen. *Das* sagen die Gebote.

So liegt ein tiefer Sinn, ein recht eigentlich – «menschlicher» (nämlich auf das spezifisch *Menschliche* abzielender) Sinn darin, daß Jesus, daß die Gebote, daß überhaupt die Heilige Schrift uns auf Schritt und Tritt in die Entscheidung stellen. Dieses Risiko, daß der Mensch seine Bestimmung erfüllen oder schauerlich an ihr scheitern kann

(auch wenn er äußerlich noch eine Zeitlang blüht), dieses Risiko hebt den Menschen über die ganze Schöpfung hinaus. Will man diese Unterschiedenheit vom sonstigen Schöpfungsbereich auf eine prägnante Formel bringen, könnte man sagen: Er ist *Person*, die Gott verantwortlich gegenübersteht. Denn was heißt Verantwortung? Verantwortung heißt doch: Ich muß Gott eine Antwort geben. Ich muß durch mein ganzes Verhalten und Leben Gott eine Antwort auf die Frage geben, wie ich mich zu ihm stellen will. Das braucht das Tier nicht, und das eben gibt dem Menschen seine Sonderstellung. Der Mensch ist ein Wagnis Gottes. Indem Gott den Menschen schuf, «wagte» er, daß er einen Empörer schuf, weil er ihm auch *diese* Möglichkeit gab. Gott wollte keine Marionette haben, die mit hundertprozentiger Sicherheit funktioniert hätte. Gott wollte einen Menschen mit seinen Möglichkeiten, eben mit seinem Risiko. Er wollte m. a. W. den Menschen mit seiner Verantwortung. Selbst in den großen Verbrechern der Menschheit, die gemeiner und selbstsüchtiger und sadistischer sind als ein Tier je sein könnte, drückt sich noch der königliche Rang aus, den sie einst besaßen. Gerade die Tiefe ihres Falles zeugt von der Höhe, aus der sie stürzten. Und sie hätten nicht so grausig scheitern können, wenn sie nicht beide Möglichkeiten, die des Gehorsams und die der Rebellion, in der Hand gehabt hätten. Es liegt wahrlich ein tiefer Sinn in dem biblischen Gedanken, daß der Teufel ein gefallener Engel sei. Nur wer den höchsten Rang hatte, konnte auch in die tiefste Tiefe stürzen.

Dadurch ist der Mensch hoch über den Kreaturenbereich hinausgeschoben, und darum hat das menschliche Leben auch seine besondere Würde. Aus dem gleichen Grunde darf ich auch nicht selbstmächtig darüber verfügen. Ich darf mir weder mein Leben im Selbstmord rauben, noch darf ich es anderen Menschen nehmen. Denn die menschliche Existenz stellt nicht einfach ein Stück biologisches Leben dar, das dann entsprechend biologisch ersetzt werden könnte, so wie ein abgepflücktes Blatt im nächsten Frühjahr bestimmt nachwächst, sondern das menschliche Leben hat eine göttliche und darum unverfügbare Bestimmung. Es ist das Leben eines Kindes, über dem der Vater wacht und das er liebt und das er behütet wie seinen Augapfel.

Jetzt haben wir den Hintergrund klar herausgearbeitet, von dem das Gebot «Du sollst nicht töten» sich deutlich abhebt. Das Gebot «Du sollst nicht töten» heißt also mit anderen Worten: Du darfst dich nicht an dem vergreifen, was Gott in besonderer Weise zum Gefäß seiner Gedanken und zum Bilde seiner selbst gemacht hat. Bedenke: es ist die göttliche Majestät selbst, die sich in diesem trüben Glase spiegeln will. Darum ehre das Glas, weil sonst die Majestät selbst

angetastet wird. Und selbst wenn dieses Glas blind oder wenn es verzerrend oder wenn es unwert ist, ja wenn es nur noch ein Scherben wäre: Gott spiegelt sich auch in einem Scherben und selbst seiner Blindheit haftet noch der Plan an, den Gott mit ihm hatte. Gott gießt seine Liebe auch in irdene Gefäße. Es ist göttliche Würde, die noch den Scherben adelt.

Lassen Sie mich mit dieser grundsätzlichen Feststellung für heute schließen und beim nächsten Male nun das Wort in seinen «Ausführungsbestimmungen» erläutern. Aus allem, was ich heute sagte, geht hervor, welch ein ungeheures, erhebendes Bild menschlicher Würde die Heilige Schrift besitzt. Es ist deshalb selbst eine krankhafte Verzerrung, wenn unsere Zeit dazu neigt, den biblischen Gedanken vom Menschen als «pessimistisch» zu bezeichnen. Der Mensch ist nach biblischer Schau ein ungeheurer Entwurf zur Größe: Die Tragödie des Menschen, sein Schuldverhängnis besteht nur darin, daß er dieser Bestimmung untreu geworden ist. Und darum muß es so sein, daß immer wieder die Proteste Gottes in die Welt hineinkommen: Du sollst *nicht* töten, du sollst *nicht* ehebrechen, du Mörder und du Ehebrecher! Denke daran, was du *eigentlich* bist. Es sind gleichsam Ordnungsrufe Gottes. Aber es sind keine Moralpredigten. Es ist auch nicht der Versuch, den Menschen in eine bürgerliche Gleichmäßigkeit hineinzuleiten, oder gar einen moralisch intakten Spießier aus ihm zu machen. Nein, *es ist ein Aufblitzen jenes Entwurfes vom Menschen, den Gott in seinen höheren Gedanken hervorbrachte.* Und gibt es ein tieferes Bild für diesen Entwurf vom Menschen, als das Bild vom Kind, das von seinem Vater geliebt und behütet wird? Hier wird alles klar, auch jenes Gleichnis vom Scherben, das ich soeben gebrauchte. Der Vater kann auch sein gefallenes Kind nicht aufhören zu lieben. Er sieht auch in *ihm* eben noch sein eigenes Kind und holt es heim aus der Fremde und schickt seinen Sohn in die Wüstenei, um es durch den lockenden Ruf des Evangeliums heimzubringen. Die Zinnen des Vaterhauses leuchten und die Lichter sind entzündet, weil der Vater auf sein Kind wartet.

Wahrlich, die Bibel lehrt nicht nur die Größe Gottes, sondern sie lehrt auch die Würde des Menschen. Sie lehrt uns, seinen verspielten Königsthron und seinen verlorenen Purpur und die ganze Größe seiner Bestimmung in das Eine zusammenfassen: daß Gott dieses Kind, diesen entthronten König zurückholen will, um ihn an sein Herz zu drücken. Das ist die Botschaft des Evangeliums von der Würde des Menschen, den Gott liebt.

Neunter Abend

Wie kommt es zum Töten? Das Geheimnis unseres Herzens

Das Geheimnis unseres Herzens

Ich habe schon manchmal ausgesprochen, was ich mit diesen Vortragsabenden bezwecke. Ich will an diesen Abenden – negativ ausgedrückt – die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens nicht «historisch» darstellen, d. h. nicht als etwas, das früher einmal geglaubt worden ist und auf eine lange, ehrwürdige Tradition zurückblickt (wobei wir uns dann bemühten, möglichst auch für uns noch etwas Nützliches herauszuschlagen). Ich möchte vielmehr an diesen Abenden etwas sichtbar machen, das die unmittelbare Lage unserer Existenz erhellt und das in Lebensgröße und zupackend auf uns zukommt. Die Wahrheiten des Christenglaubens sind ja sozusagen ein Lichtschein, der das nächtliche Gelände um uns her mit einem Schlag erhellt und uns unseren Lebensweg klärt.

Aber nun könnte man ja angesichts des Gebotes «Du sollst nicht töten» die Frage stellen, ob und wieso denn gerade *dieses* Gebot jene uns packende Aktualität besäße. Wir sind doch keine Menschenfresser und Skalpjäger! Andererseits stimmt es, daß unsere Lage durch den *Krieg* bestimmt wird, in dem ja unübersehbar getötet wird. Aber offenbar kann das kriegerische Töten von jenem Gebote gar nicht gemeint sein, weil solches Töten (jedenfalls vom einzelnen aus gesehen) doch scheinbar unter dem Druck von überpersönlichen, geschichtlich-schicksalhaften und deshalb jenseits aller Beeinflußbarkeit stehenden Gesetzen geschieht. Was dem Verfügungsbereich des Willens entzogen ist, kann ihm aber sinnvollerweise auch nicht geboten oder verboten werden¹.

Was soll das Gebot: «Du sollst nicht töten» uns also sagen?! Aber, verehrte Zuhörer, wir werden bald anders darüber denken müssen; wir werden bald Gelegenheit haben, unter dem Klang der Gottes-

¹ Darauf hat schon Kant in seinem ethischen Axiom «Du kannst, denn du sollst» hingewiesen.

stimme zu erschrecken, die mit diesem Gebot gewaltig in unser persönlichstes und intimsten Leben fällt und uns zur Ordnung ruft, nicht nur die einzelnen, sondern auch die Völker.

Wir stellen zunächst ganz einfach die Frage: *Wie kommt es denn eigentlich zum Töten?* Wie kommt es zum frevlerischen Griff in das Eigentum Gottes? Man könnte genausogut sagen: Wie kommt es zur Sünde?, nur daß ich mir vorgenommen habe, das Wort Sünde möglichst selten zu gebrauchen; nicht deshalb, weil das Wort Sünde so unwichtig wäre, sondern im Gegenteil: weil das Wort Sünde einen solchen Grad der Wichtigkeit und damit des Beziehungsreichtums besitzt, daß es in *allen* Erwägungen mächtig ist, und weil es in jedem einzelnen Glaubenssatz als heimlicher Inhalt mitgedacht wird.

Wir lassen uns nun in dieser Frage, wie es zum Töten kommt, weiterführen durch die Auslegung, die Jesus dem Gebot «Du sollst nicht töten» in der Bergpredigt gegeben hat. Ich lese diese Auslegung im 5. Kapitel des Matthäusevangeliums einmal vor. Da sagt er:

«Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht töten; wer aber tötet, der soll des Gerichts schuldig sein. Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig; Wer aber zu seinem Bruder sagt: Racha! – d. h. du Hohlkopf –, der ist des Rats schuldig; wer aber sagt: du Narr, der ist des höllischen Feuers schuldig.»

Außerordentlich merkwürdige Worte! Und wenn einer etwa als Pfarrer im Konfirmandenunterricht dies zum erstenmal vorliest, dann könnte es passieren, daß auf den Bubengesichtern ein leichtes Schmunzeln erscheint, und man braucht kein großer Psychologe zu sein, um zu erraten, was hinter diesem Schmunzeln vorgeht. Die Buben werden darüber nachdenken und darüber lächeln, was ihnen für höllische Strafen drohen können, wenn sie einmal wegen ihrer Ausdrücke auf der Gasse zur Rechenschaft gezogen würden. Deshalb klingt es zunächst fast grotesk, wenn Jesus so spricht. Und ich halte es für gut, wenn wir unsere Verwunderungen gegenüber der Bibel nicht unterdrücken. Ich würde auch die lächelnden Buben darum nicht andonnern. Denn gerade das Verwundern kann uns einen Begriff davon geben, mit welcher außerordentlich anderen Maßen hier das Leben gemessen wird. Das Verwundern kann deshalb in unserem Glaubensleben eine durchaus schöpferische Funktion bekommen.

Jesus drückt sich nicht nur bei *diesem* Gebot so merkwürdig aus, sondern beinahe noch merkwürdiger und erschütternder bei dem Gebot «Du sollst nicht ehebrechen», wo er sagt: Selbst *der* bricht die Ehe, der ein Weib ansieht, ihrer zu begehren. Also nicht nur der

bricht die Ehe, der es physisch zum Ausdruck gebracht hat, nein, längst ehe und vielleicht sogar *ohne* daß die äußere Tat geboren ist, ist der Ehebruch bereits vollzogen.

Von hier aus beantworten wir unsere Frage, wie es zum Töten kommt, nach zwei Richtungen: Es kommt zum Töten *einmal* durch die ganze *Art unseres menschlichen Herzens* — und *zweitens* durch die ganze *Art der Welt*, in der wir leben und in der es Kriege und Kriegsgeschrei, in der es das Recht des Stärkeren und den Tod des Schwachen gibt und auch geben wird bis ans Ende der Tage.

Zunächst das Erste: Das Töten ist begründet in der Art unseres Herzens. Wenn wir Jesu Umgebung mit den Menschen, mit den Sündern beobachten, stellen wir fest, daß Jesus in einer ganz erstaunlichen Weise vollkommen ohne jedes Vorurteil ist, so sehr, daß es den Leuten auf die Nerven geht.

Sie sagen deshalb z. B.: «Dieser nimmt die Sünder an und ißt mit ihnen» (Luk. 15, 2). Das ist shocking, das geht doch nicht — nicht nur, weil es unanständig ist, sondern weil es einfach die Weltordnung auf den Kopf stellt.

Wenn Jesus z. B. bei den Pharisäern zur Abendtafel eingeladen ist, was allerdings selten vorkommt, dann hält er ihnen eine Rede derart, daß die Ersten die Letzten sein werden (Luk. 13, 30) und gibt ihnen zu verstehen, daß im Reiche Gottes manche guten Kirchenchristen und fromme Leute hinter den Außenseitern zu sitzen kommen werden. Er kümmert sich überhaupt nicht um die Werturteile, die in unserem Leben gelten. Und dann tut er wieder etwas Schockierendes: Er lobt den Zöllner (Luk. 18, 14), diesen Burschen, der doch immerhin ein Volksfeind ist oder es jedenfalls vor seiner Bekehrung war und der seine Taschen mit Blutgeld gefüllt hat. Jesus lobt ihn, lobt ihn ganz einfach deshalb, weil dieser Zöllner in all seiner Erbärmlichkeit wenigstens das *weiß* und sich keine Illusionen über sich selbst macht und weil er deshalb wirklich ehrlich sagt: Nichts hab' ich zu bringen, alles, Herr, bist du. Im gleichen Atemzuge tadelt Jesus dann den stets «einsatzbereiten» Pharisäer, der sich im Dienst seiner Religion und seines Volkes aufopfert. Er tadelt diesen deshalb (und zwar offenbar wieder mit Recht), weil er sich vor Gott einen höheren Rang zumißt als das lichtscheue Zöllnergesindel.

So sehen wir jedenfalls eines: daß Jesus total andere Maßstäbe an das Leben heranbringt als wir alle, und daß er uns zwingt, das Leben vollkommen anders zu verstehen und zu werten als bisher.

Welches sind nun diese Maßstäbe, nach denen Jesus die Menschen mißt und nach denen er das Leben bewertet?

Ich glaube, daß uns hier die Geschichte von der Ehebrecherin im 8.

Kapitel des Johannesevangeliums weiterhelfen kann. Es handelt sich da um folgende Situation: Die Schriftgelehrten und Pharisäer, also die Volksführer, haben eine Frau beim Ehebruch ertappt und sind gerade dabei, sie zu steinigen, d. h. die ganz legale, im Volksempfinden wurzelnde Todesstrafe an ihr zu vollziehen. In ihren Mienen mag sich die moralische Entrüstung und zugleich ein untergründiges Behagen widergespiegelt haben, daß sie hier über einen Menschen zu Gericht sitzen dürfen --. Und nun fragen sie wohl aus allen möglichen scheinheiligen Erwägungen heraus den Herrn, was sie tun sollen. Moses habe gesagt, man muß sie steinigen. Ordnung muß sein, also ... Und nun antwortet Jesus: «Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein.» Dann bückt er sich nieder, schreibt mit dem Finger auf die Erde, sagt nichts mehr, ist nicht mehr zu sprechen, sondern überläßt die Menschen ihrem Nachdenken und dem Spruch ihres Gewissens. Die Geschichte schließt dann sehr merkwürdig: Da sie das hörten, gingen sie hinaus, von ihrem Gewissen überführt, einer nach dem anderen, von dem Ältesten bis zu dem Jüngsten. Schließlich ist Jesus allein mit der Frau, die noch dasteht. Und er fragt sie: «Wo sind deine Verkläger? Hat dich niemand verdammt?» Sie antwortet: «Herr, niemand.» Dann schließt er: «So verdamme ich dich auch nicht. Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr.»

Warum macht also Jesus – fragen wir nun – die übliche Rangordnung unter den Menschen nicht mit? Warum lehnt er es ab, daß auf der einen Seite die moralisch intakten und die ehrenwerten Menschen stehen und auf der anderen Seite die moralisch verkommenen und gescheiterten Existenzen, so wie dieses anrühige Frauenzimmer? Warum lehnt er es ab, daß die moralisch Intakten über die moralisch Anrühigen zu Gericht sitzen? Und wie kommt es endlich, fragen wir noch als letztes und denken dabei an den überraschenden Schluß der Geschichte, daß nun die moralisch Ordentlichen, die Leute der «reinen Weste», die Leute, die «recht tun und niemand scheuen», daß diese Leute die Ablehnung Jesu auch *anerkennen* und sich nun ganz heimlich, aber schleunigst aus dem Staube machen, weil es ihnen die Rede verschlägt und vermutlich ihre ganze moralische Weltanschauung ins Wanken gerät? Wie kommt das?

Jesus will ja zweifellos nicht sagen: Ihr, die ihr um die Frau herumsteht, ihr habt alle in einem gerichtlich zu ahndenden Sinne die Ehe gebrochen. Es geht ihm um etwas völlig anderes: *einmal* nämlich um die Tatsache, daß diese Frau ihren Trieb hat stärker werden lassen als ihren Gehorsam gegenüber dem Gebote Gottes. Ihr Blut war stärker als die Liebe zu Gott. Sie hatte gleichsam eine Macht in sich aufkommen und sich austoben lassen, die zwischen sie und Gott trat. Es

war die Macht ihres triebhaft entfesselten Körpers. Und nun fragt Jesus: Wer von euch – und er fragt genauso in die Stiftskirche hinein – wer von euch muß denn genau das gleiche von sich bekennen: daß es nämlich Dinge in seinem Leben gibt, die einfach stärker sind als seine Liebe und seine Gehorsamsbereitschaft gegenüber Gott? Vielleicht ist die stärkere Macht der Reichtum oder der Lebensstandard oder «Gut, Ehr', Kind und Weib», die mir näher stehen und die ich für den Fall, daß ich in die Wahl gestellt werde, ob ich meinen Glauben oder meine Stellung aufgeben soll, zweifellos vorziehen würde. Vielleicht ist es die Angst vor einem Arbeitskameraden, die stärker ist als mein Glaube, so daß ich es eben nicht riskiere, ihn offen zu bekennen. Vielleicht ist es auch die verzehrende Sorge, daß morgen Nacht die Flieger kommen und alles, was mir lieb ist, in Trümmer legen. Vielleicht ist es diese Sorge, die stärker ist als mein Vertrauen, daß Gott mich durch stürzende Dachbalken und Feuerbrünste wie auf Händen hindurchtragen kann, und daß er mich lebend oder tot, auf jeden Fall aber als sein Kind mit den Armen auffangen will. (Vielleicht ist es gut, gerade das einmal den Christen in Stuttgart zu sagen und sie inmitten der allgemeinen Panikstimmung zur Ordnung zu rufen, gerade sie sollten heute um Haupteslänge über alle anderen Menschen hervorragen und das angstvolle Einziehen der Köpfe nicht mitmachen, weil es einen gibt, der stärker ist als die Angst, die uns alle niederzwingen möchte.)

Liebe Zuhörer! Das ist also das erste, was Jesus sagt: Es ist etwas in euch (genau so wie in dieser Ehebrecherin), das immer wieder stärker werden will als euer Glaube, als eure Liebe, als euer Vertrauen. Ihr seid Leute, die eben *nicht* Gott über alle Dinge fürchten, lieben und ihm vertrauen. Und deshalb (deshalb!) drängen sich immer wieder andere Dinge dazwischen und füllen das Vakuum aus, das von eurem Glauben besetzt sein sollte. Aus dieser gefährlichen Unordnung und Wertverschiebung in unseren Herzen entstehen letzten Endes alle Sünden. Wenn ihr erst einmal Gott aus seiner dominierenden Stellung in eurem Herzen abgebaut und irgend etwas anderes an seine Stelle gesetzt habt, z. B. Besitz, Liebe, Menschenvergötterung oder Menschenfurcht, Selbstanbetung, Wichtigtuerei, Angst vor dem folgenden Tag oder auch den sexuellen Trieb, wenn ihr erst einmal eine von diesen Mächten auf den Thron gesetzt habt, der Gott zu gehören hätte in eurem Herzen, dann ist es nur noch *ein* Schritt, bis ihr auch zur Lüge und Verleumdung bereit seid, um diese eure Wünsche durchzusetzen; bis ihr bereit seid, falsch Zeugnis wider euren Nächsten zu reden oder ihn mit Betrug und giftigen Nachreden aus dem Wege zu räumen, sobald er eurer Karriere, eurem Ehrgeiz

lästig ist. Nur *ein* Schritt ist es dann bis dahin, daß ihr in einer allgemeinen Panik (Fliegerangriffe!), wo die Angst stärker wird als die innere Besinnung und als die Gemeinschaft mit Gott, euren Nächsten niederzut trampeln bereit seid, wenn er euch und eurem Leben am Bunkereingang im Weg ist ¹.

Deshalb gibt Jesus in dem erwähnten Bericht und auch sonst immer wieder zu verstehen: *Achtet auf die stärkste Macht in eurem Herzen!* Denn sie ist die gefährlichste; sie kann im nächsten Augenblick explodieren und eure ganze Gotteskindschaft aus den Angeln heben. Achtet auf die stärkste Macht in eurem Herzen! Seid bemüht, sie zu erkennen, denn jeder hat diese stärkste Macht, jeder hat das, was Jesus an anderer Stelle einmal den «Schatz des Herzens» nennt, an dem man hängt und für den man alles preiszugeben und zu verkaufen bereit ist. Er bildet die Achse, um die das Herz schwingt. Und es gilt nun einfach: *Jeder* hat den Schatz, *jeder* die Achse, *jeder* die stärkste Macht. Bei der Ehebrecherin war es der geschlechtliche Trieb. Bei «dir» ist es vielleicht etwas anderes, aber irgend etwas ist es bestimmt. In dieser Geschichte bricht es wie in einem Paradigma *allen* menschlichen Lebens hervor: Jeder mußte es zugeben und keiner brachte seinen Stein hoch.

Aus Richtern waren Verklagte geworden.

Aber noch etwas gibt Jesus den Umstehenden zu verstehen, wenn er sagt: Wer unter Euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein. Er sagt: Merkt ihr denn nicht, wie dies alles, was im Ehebruch der Frau zum Ausdruck gekommen ist, auch in euch auf dem Sprunge liegt, wie es einfach als lauende Möglichkeit da ist und sich gleichsam in potentieller Bereitschaft befindet? Deshalb spricht Jesus immer wieder von den «Gedanken des Herzens», die um alle diese Dinge, wie um Mord, Ehebruch, Stehlen, Lügen kreisen und mit ihnen spielen. Und weil das alles potentiell «da» ist in unseren Herzen, darum wäre es total falsch, ja, ich möchte sagen: es wäre direkt unlogisch angesichts der sadistischen Triebentfaltungen, angesichts der Blut- und Sexualorgien, von denen wir in diesem Kriege und selbst aus unserer Mitte hören, von «Unter»menschentum zu reden. Untermenschentum würde ja etwas bedeuten, das sozusagen mit der Stufe des Tieres zu tun hätte. Diese Anspielung auf die «Bestialität» wäre aber sehr irreführend, weil das Tier ja gar nicht in der Lage ist, solch einen «Fall» aus der Ordnung zu tun und seinen schöpfungsmäßi-

¹ Hier ist auf bestimmte Vorfälle bei vorangegangenen Angriffen ange-
spielt. Sie behalten ihre beispielhafte Bedeutung aber durchaus über die
Kriegssituation hinaus.

gen Rang zu verspielen. Nein: Wir müssen die Vorsilbe «Unter» beim Worte Untermenschentum streichen. Es geht gar nicht um den «Untermenschen», es geht vielmehr um den Menschen in seiner Losgebundenheit von Gott, der eben und nur *deshalb, weil* er so losgebunden ist, seinen Trieben und Instinkten, seiner Machtgier, Rachsucht und seiner entsetzlichen Angst preisgegeben und an sie gekettet ist. Er ist der Kain, der von Gott los ist und nun den Bruder morden muß, der heimatlos und unstet herumvagabundiert.

Wahrlich: eine erschütternde Schau des Menschen, die hier gezeichnet ist. Ich sage absichtlich: eine Schau des «Menschen», nicht einer bestimmten «Gruppe» von Menschen, z. B. von Psychopathen oder von Individuen, die durch ein bestimmtes politisches Regime verführt sind. Jesus bringt immer wieder zum Ausdruck (gerade in dieser Geschichte von der Ehebrecherin), daß *alle* Menschen in diesem Punkte solidarisch sind. In dieser Geschichte ist nur zum Ausdruck und zum Ausbruch gekommen, was auch in «dir» als Möglichkeit auf dem Sprunge liegt. In dem Raubmörder, von dessen Hinrichtung wir in der Zeitung lesen, ist etwas explodiert, was als Zündstoff des Neides, der Habgier und des Geizes auch in meinem Herzen auf Entladung wartet.

So schrumpfen unter den Augen des Heilandes die Menschen zu einer Schuldgemeinschaft zusammen, in der es wohl gewisse quantitative Unterschiede und eine Art «Rangordnungen» gibt, in die aber doch grundsätzlich alles, was Menschenantlitz trägt, hineingehört. Wer einmal gezwungen worden ist, die Menschen und sich selbst mit diesen Augen Jesu Christi zu sehen, mit diesen wissenden Augen, die alle Moral und bürgerlichen und idealistischen Attrappen schonungslos durchdringen, kann diesen Blick nicht mehr vergessen. Das gilt auch von den Gestalten unserer deutschen Geistesgeschichte, die man nicht in engerem und vielleicht nicht einmal in weiterem Sinne zu der Gemeinde Jesu hinzurechnen darf, die aber doch einmal unter seinen Augen bestehen mußten und die nun dieses letzte Durchschautsein ihr Leben lang nicht mehr loszuwerden vermochten. Das kommt z. B. in Goethes Wort zum Ausdruck, daß er sich keine Abscheulichkeit ausdenken könne, deren Keim er nicht in sich selber vorfinde. Sagt Goethe hier etwas anderes, als was auch jene Leute sich sagen müssen, die um die Ehebrecherin versammelt sind? Jene Leute, denen der Stein plötzlich bleischwer in der Hand zu lasten beginnt und hinter deren weißer Weste ein abgründiges Herz schlägt? Sehen wir ihn, den sog. «Olympier», nicht hier in einer erschütternden Geste den Stein zu Boden legen, sehen wir nicht, wie er auf einmal – ausgerechnet er! – in die Front der Entgleisten, in die Front

aller Menschenbrüder zurücktritt und sein eigenes zuckendes Herz in der Hand hält, das auch nur ein Menschenherz ist und von allen Abgründen solidarisch mitweiß?

Jesus Christus ist durch Deutschland gewandelt und auch Goethe hat ihn vorübergehen sehen!

Am erschütterndsten aber kommt vielleicht dieses Wissen um das mörderische Herz bei Adalbert Stifter zum Ausdruck. Ich erwähne ihn deshalb, weil gerade seine Romane eine ruhige Abgeklärtheit atmen und weil sie eigentlich gar keine bösen Menschen kennen – so wenig, daß einem gewissen Typ von Lesern diese epischen Romane langweilig scheinen, da die Spannung zu fehlen scheint und eine allzu gefügte und unbezweifelte Weltordnung die Stifterschen Menschen umschließt. Ausgerechnet dieser Dichter der geordneten und scheinbar so dämonenlosen Welt des 19. Jahrhundert schreibt im Jahre 1846 in einem Briefe: «Wir haben alle eine tigerartige Anlage, so wie wir auch eine himmlische haben. Und wenn die tigerartige nicht geweckt wird (wie etwa in ruhigen, bürgerlichen Zeiten), so meinen wir, sie sei nicht da. Wir alle können nicht wissen, welche unbekanntem Tiere durch eine schreckliche Gewalt der Tatsachen in uns emporgerufen werden können, so wenig wir wissen, was wir im Falle eines Nervenfiebers reden oder tun würden.»

Am tiefsten von allen, die betont außerhalb der Gemeinde Jesu stehen, hat zweifellos Friedrich Nietzsche um diese Dinge gewußt. Und gerade die großen Gegenspieler der Gemeinde sind ja oft genug mit einer Hellsichtigkeit gegenüber den göttlichen und teuflischen Dingen begabt, die den neutralen, halb heidnischen oder auch halbchristlichen Etappenhasen der Gottesfrage wahrlich abgeht. (Dafür sind die Dämonengeschichten des Neuen Testaments ein beredetes Beispiel.) Bei Nietzsche ist es so: Er stellt fest, daß unter der Decke der bürgerlichen, der christlichen und der politischen Ordnung im Menschen die wütendsten und zerstörerischsten Leidenschaften am Werke sind. Diese Triebe der Menschen, die auf Explosionen lauern, werden nur mit Mühe und Not durch die Kultur, durch die Religion usw. niedergehalten. Man darf sich aber – meint Nietzsche – keiner Täuschung darüber hingeben, was der Mensch unterhalb dieser niederhaltenden und verdeckenden Schicht *wirklich* ist, welches Tier und welche Bestie da lauert und wartet, und daß diese Bestie losbrechen wird, wenn sie nur die äußere Möglichkeit zur Entbindung besitzt. Deshalb sagt er das erschütternde Wort, daß Kultur nur ein dünnes Apfelhäutchen über einem glühenden Chaos sei.

Diese Tatsache, daß die Kultur nur notdürftig etwas verhüllt, was in uns Menschen drin ist und was Jesus hier gesehen hat, war auch der

Grund für die große weltanschauliche Erschütterung, durch die die Weltkriegsgeneration gegangen ist. Denn diese Generation lebte ja von Haus aus in der Illusion, daß man im 20. Jahrhundert einen bestimmten Grad des Fortschritts und der sittlichen Läuterung erreicht habe, daß der Mensch ein anderer, daß er «besser» geworden sei und daß die Kurve seiner Weiterentwicklung noch weiter im Ansteigen begriffen sei. Nein, er war *kein* anderer geworden! Im Weltkrieg brach seine Urnatur ja fürchterlich los und das, was er bisher als «Kultur» und «Zivilisation» gefeiert hatte und von dem er meinte, es habe seine Natur verändert und über das primitive Raubtierstadium emporgeführt, das erwies sich auf einmal als ein sehr äußerlich anhaftendes und entsprechend leicht zu durchstoßendes «Apfelhäutchen». Diese Generation des ersten Weltkrieges konnte nur deshalb so erschüttert werden, weil sie es vergessen hatte, was Jesus über den Menschen sagt, gleichgültig, ob dieser Mensch Jude oder Grieche, ob Arier oder Nichtarier, ob er gelb oder schwarz ist: daß nämlich in diesem Menschen alle, aber wirklich auch *alle* Möglichkeiten, vom sublimiertesten Egoismus bis zum brutalen Straßenmord, auf dem Sprunge liegen. *Ecce homo!* Das ist der Mensch!, das und nichts anderes! Was Nietzsche hier vom Menschen aussagt, könnte er von Jesus Christus gelernt haben. Ja, dieser Antichrist Nietzsche hat in mancher Hinsicht mehr und erschütternde Dinge von Jesus Christus gewußt, als es die gedämpfte, gezähmte, abgepolsterte und liberalistische Christenheit seiner Zeit je zu ahnen vermochte.

Aber er hat es als *Widerspieler* gewußt. Er hat es als einer gewußt, der seinem göttlichen Feinde einen Augenblick in die Karten geschaut hat und der nun weiß: Dieser Jesus hat in allem recht, er hat alle Trümpfe in seiner Hand, ich muß vor ihm kapitulieren, ich kann auf tausend nicht eins antworten; der das alles aber nun mit letzter Kraft nicht wahrhaben will und sich aufbäumt und gegen ihn anzielt. Deshalb sagt Nietzsche nicht: «Jesus von Nazareth, du weißt um den Menschen wie keiner sonst. Vor dir liegt unser aller Herz ausgebreitet wie ein Buch, in dem du liest. Jesus von Nazareth, du mußt mehr sein als ein Mensch, daß du das weißt, denn kein Mensch kann sich selbst so sehen. Jesus von Nazareth, in dir muß das Herz Gottes selber schlagen, daß du uns trotz allem nicht aufgibst, sondern, daß du es fertigbringst, uns lieb zu haben.» Das alles sagt Nietzsche nicht, sondern er haßt den Christus Gottes, *weil er in ihm einen Mitwisser um den Menschen hat*. Und der Mensch kann es nicht ertragen, einen Zeugen für diese Abgründe seines Herzens zu besitzen. Darum sucht der Mensch Gott zu töten und schafft ihn ab. So und nur so ist ja Nietzsches tiefes und grausiges Wort zu verstehen: «Gott sah des

Menschen Tiefen und Abgründe. Er sah alle seine verhüllte Schmach und Häßlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham. Der Mensch erträgt es nicht, daß es solch einen Zeugen gibt.» Das ist der Grund für seine erhobene Faust gegen Gott. Und nun frage ich: Hat Nietzsche hier nicht wieder ein tiefes christliches Geheimnis verraten, um das ihn mancher Gottesmann beneiden könnte, das Geheimnis nämlich, daß wir in Gott einen Zeugen unseres Herzens haben und daß wir ihn deshalb nicht wahrhaben wollen, und daß wir ihn deshalb – wie Luther es ausdrückt – *hassen* müssen, und daß etwas in uns *aufbegehrt*, wenn er sagt: Du sollst nicht töten, du Mörder! Du sollst nicht ehebrechen, du Ehebrecher!? *Deshalb* rebelliert der Mensch gegen Gott und nicht etwa deshalb, wie uns manche Leute glauben machen wollen, weil er dem natürlichen Weltbild zu widersprechen scheint oder weil er als «moderner Mensch» (wie er sich nur immer hat!) die Dogmen nicht verdauen könne.

Nietzsche ist der konsequenteste und ernsteste von allen diesen Widerstreitern Gottes, wenn er gegen die Gebote Gottes aufbegehrt. Dieser möchte ihn mit einem schrecklichen und feurigen Wort vernichten, ihm mit einem gewaltigen «Du sollst nicht!» mitten ins Gesicht hineinsagen, was er in seinen heimlichsten Stunden sich kaum selbst einzugestehen wagt. Weil Nietzsche so schrecklich getroffen ist, darum bellt er so laut – – darum *weiß* er auch so viel. Wir müssen alle so werden und müssen alle so Front machen gegen Gott, wenn wir ihn nur annähernd so ernst nehmen wie dieser einsamste – und ehrlichste aller Denker. Und wenn wir nicht wissen dürften (was wir aber unbegreiflicherweise doch wissen dürfen), daß Jesus Christus mitten in dem so schrecklich aufgerissenen Abgrund steht und uns nicht nur unser eigenes Herz entlarvt, sondern auch das Herz Gottes herüberbringt, ständen wir vor der ausweglosen Katastrophe. Das hat Nietzsche *nicht* gewußt und daran ist er zugrunde gegangen, weil er nun eben in die Katastrophe schreiten mußte. Er ist zugrunde gegangen, weil er die Wahrheit ohne Gnade haben wollte. Diese Wahrheit aber *erträgt* kein Mensch.

Damit fassen wir zum Schluß die Arbeit dieser Stunde zusammen: Jesus hatte das Gebot «Du sollst nicht töten» so ausgelegt, daß es auf einmal weit unterhalb des Tatlens akut wurde. Er bezog dieses Gebot auf die gesamte Einstellung unseres Herzens, das eben voll mörderischer und ehebrecherischer Gedanken ist, weil es sich von Gott losgelöst hat und weil es deshalb nun seinen abgöttischen und egoistischen Trieben und Instinkten hörig sein muß. Darum legt Luther auch die Gebote nicht etwa so aus, daß er sagt: Du mußt dies alles, was da in dir auf der Lauer liegt, *unterdrücken*, du darfst es

nicht *herauslassen*, und du mußt es eben *verhüten*, daß aus der potentiellen Energie deiner Bosheit die «kinetisch»-enthüllte eines hervorbrechenden Tatlens wird, sondern deshalb sagt er mit feierlicher Monotonie: «Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir das nicht tun.» D. h. wir sollen um diese Gemeinschaft mit unserem Herrn bitten, in dessen Hut wir gegen die anderen Herren, gegen die Sklaventriebe unserer Instinkte geschützt sind. Alles geht um dieses Fürchten und Lieben, alles geht um diese Gemeinschaft mit Gott, und alles andere wäre nur ein lächerliches und unwirksames Moralpflaster, das die nächste Explosion unserer Leidenschaften hinwegreißen würde. Nur dieses Eine, daß wir nämlich in der Hut und in der Gemeinschaft dieses Herrn, daß wir in Furcht und Liebe ihm untertänig sind, läßt uns die feste Burg, läßt uns den wahren Himmel gewinnen und Hölle und Satan trotzen.

Lassen Sie mich zum Schluß noch etwas anderes sagen, weil der Inhalt dieser Stunde sich mit schweren und dunklen Dingen beschäftigen mußte. Irgend jemand, ich glaube Jean Paul, hat einmal gesagt: Liebe ist die Kraft zu idealisieren. Damit hat er zum Ausdruck bringen wollen: Man kann einen anderen nur so liebhaben, daß man ihn sozusagen in die Höhe einer traumhaften Verklärung erhebt, daß man ein Idealbild aus ihm macht und ihn mit dem Glanz eines goldenen Rahmens umgibt. Menschliche Liebe ist dadurch charakterisiert, daß sie den anderen idealisiert.

Und nun stehen wir angesichts dessen, was wir heute besprochen, vor der ungeheuren Tatsache, daß Gott den Menschen, dich und mich, zwar auch liebhat, aber *so* liebhat, daß er ihn bis ins letzte durchschaut, bis in die innersten Abgründe seines Herzens, daß er ihn nicht idealisiert, sondern entidealisiert und trotzdem liebhat.

Das ist das Große an Jesus Christus, daß er nicht in ein Reich der Übermenschen gekommen ist, sondern daß er hinabgefahren ist in die Abgründe, in die Armenherbergen und Stätten der Sünder, daß er die Schuld auf sich genommen hat, daß er die untersten Nöte des Menschen an sich durchlitten hat. Hier und nur hier ist Gott zu finden. Wahrlich, das ist keine Liebe, die idealisieren müßte, sondern das ist eine Liebe, die uns «dennoch» treu bleibt – als Liebe des Vaters und «obwohl» sie um uns weiß. Wer dürfte nicht so mit leeren und schmutzigen Händen zu ihm kommen? Das Heilige Abendmahl, zu dem wir geladen sind, wie wir sind, lehrt uns diese Liebe ohne Idealisierung. Auch von Christus gilt es: Sehet, welch ein Mensch! *Ecce homo!* Das ist der Mensch Gottes, der in der Tiefe bei uns ist. Hier ist mehr als liebendes Menschentum; hier ist das Wunder.

Zehnter Abend

Die verfeinerten Methoden des Mordens Die Entmenschlichung des Nächsten

Wir haben also gesehen: Jesus hat das Gebot «Du sollst nicht töten» keineswegs nur auf der Ebene der Justiz, auf der Ebene des äußeren Tatlens gelten lassen, sondern er faßt vor allem das *Herz* des Menschen ins Auge und redet es auf die Tatsache an, daß in ihm alle Möglichkeiten auf dem Sprunge liegen. Es hat die Lust zum eigenen Triumph, es hat die Bereitschaft, über den anderen hinwegzuschreiten, ihn zu beseitigen. Mit Röntgenaugen durchleuchtet er das Herz bis in seine innersten Gedanken hinein. Jesus versteht die Gebote also in einer ganz anderen, und zwar «radikalen» Weise. Er erspart uns nichts. Der Begriff «radikal» stammt von dem lateinischen Wort *radix*, d. h. «Wurzel». Jesus stößt also bei seinem Verständnis des Gesetzes bis in die Wurzelregionen, bis in den Untergrund der Menschlichkeit vor. Und zwar «radikalisiert» er die Gesetze nach einer doppelten Richtung: *Einmal* insofern, als er sagt, das Töten ist schon potentiell angelegt in euren Herzen, auch wenn ihr die *äußere* Konsequenz vermeidet und wenn ihr also nicht «wirklich» zum vergifteten Dolch oder zum Revolver greift. *Zweitens*: das Töten besteht in der feineren, verlogenen und verborgenen Vernichtung des anderen, in jener heimlichen und feigen Vernichtung, die der physischen Brutalität des Mordens nicht nachsteht in ihrer tötenden Gewalt.

Um uns klarzumachen, was Jesus mit dieser feinen, sozusagen «geistigen» Form des Mordes meint, erinnere ich an einige Beispiele, die jene sublimen Methoden des Tötens zeigen.

a) *Einmal* wird uns diese verfeinerte Methode deutlich an dem, was wir als «*Neid*» zu bezeichnen pflegen. Neid entsteht ja immer da, wo ich mich selber anbete und von einem hemmungslosen Geltungsbedürfnis getrieben werde. Nietzsche hat auch diese Erscheinung des menschlichen Herzens in die erschütternden Worte gefaßt: Jeder Mensch möchte Herr aller andern sein, am liebsten aber Gott. Da ich nun diese Herrenstellung niemals kraft meiner eigenen Übermenschlichkeit erreichen kann, muß ich zu dem Mittel greifen, die andern zu

degradieren, «herabzudrücken». Ich muß sie sozusagen zu der dunklen Folie machen, vor der mein eigenes Licht leuchtet. Das ist Neid. Neid ist Egoismus in der Form, daß ich die anderen verdunkeln muß – zumindest in meinen Gedanken und Wünschen –, um selber als Licht vor diesem dunklen Hintergrunde zu erscheinen. Wer diese Hölle des Neides kennt, wer dieses Inferno einmal hat in sich brennen spüren – und wer hätte das nicht? –, der merkt auf einmal, sofern er ehrlich ist, daß oft genug nur der Mangel an Courage, der Mangel an Entschlußkraft und Konsequenz der Grund dafür ist, daß er den andern eben nicht physisch aus dem Wege räumt und damit die letzten Konsequenzen zieht. Diese Tat-Konsequenz bildet gleichsam nur ein Vergrößerungsglas, durch das wir den Mikro-Mord in unserem Herzen erkennen; und vor diesem vergrößerten Bild und seiner erhöhten furchtbaren Plastik beben wir zurück. Aber angesichts dieses Bildes verstehen wir nun den Grundton des fünften Gebotes: «Du sollst nicht töten», denn du «bist» ein Mörder!

b) Eine andere verfeinerte Mordmethode ist das, was ein späteres Gebot als üble Nachrede, als Verleumdung bezeichnet: «Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.» Auch das ist eine Sache, die man sich einmal klarmachen muß. Denn was *ist* Verleumdung und üble Nachrede? Die Verleumdung besteht darin, daß man ein Vorurteil gegen einen anderen Menschen erregt. Nun wissen wir alle aus der Lebenserfahrung heraus, wie außerordentlich stark ein Vorurteil gegen oder für einen anderen Menschen meine Gedanken über ihn und mein Verhältnis zu ihm zu bestimmen vermag. Wir sind in einem ganz außerordentlichen Maße abhängig von dem, was wir vorher von dem anderen gehört haben, was uns «zugeflüstert» worden ist. Ist uns z. B. gesagt worden, der andere sei eitel oder unehrlich, so können wir einfach nicht anders, als nun jede Lebensäußerung des anderen, was er auch sagen und wie er handeln mag, jeden Blick, jede Kopfwendung als unehrlich und berechnend anzusehen. Das einmal gefaßte Vorurteil wird uns unter der Hand – und oft gegen den eigenen Willen – zu einem Deutungsschema für jede Verhaltensweise des anderen; und besonders bei negativen Vorurteilen sind wir wahre Meister in herabsetzenden Kombinationen unserer Gedanken. Wir schießen auf diese Art in einem fort vergiftete Pfeile auf den anderen ab. Wir können nicht anders. Das Bild des anderen steht einfach in uns fest, und es bedarf nur eines beliebigen Stoffes, um dieses Vorurteil bestätigt zu finden und aufs neue zu nähren. Der andere ist nur noch das Material unserer Vormeinungen. Das ist das Mörderische an der üblen, zu Vorurteilen führenden Nachrede.

Hier zeigt sich nun wieder, wie äußerlich geringfügig oft diese Mordwaffen sind. Denn um dieses Vorurteil, diese entsetzliche Mordwaffe, zu erregen, bedarf es ja keiner großen Anstrengung und keines Aktenbündels über den andern. Um ein Vorurteil zu erregen, bedarf es vielmehr nur einer bestimmten Miene der Verächtlichkeit, bedarf es manchmal nur eines gewissen Untertones in der Stimme oder nur einer bestimmten Art, wie etwa das Wort «Aha, kennen wir!», ausgesprochen wird. In dieser Rede, in diesem Unterton kann etwas zum Ausdruck kommen, das einem Morde gleichkommt. Denn ich sage dieses «Aha» vor dem Auge Gottes, und Gott hört in diesem verächtlichen Vibrieren der Stimme mein ganzes Herz mitschwingen. Gott hört aus diesem lächerlichen akustischen Unterton heraus, daß ich über Leichen gehen könnte, wenn ich nur die Nerven dazu hätte. Du sollst nicht töten, denn du bist ein Mörder!

c) Eine dritte Art dieses verfeinerten Mordes lehrt uns Immanuel Kant. Kant spricht einmal in seiner Ethik davon: es gebe keine größere Schuld, als daß man einen anderen Menschen als Mittel zum Zweck gebrauchte, für *sich* gebrauchte. Wenn man einen anderen als Mittel zum Zweck gebraucht, dann ehrt man ihn nämlich nicht mehr als «Person», als «Ebenbild Gottes», vor dem man in Ehrfurcht haltmacht, sondern dann wird er zu einer «Sache», die wir «benutzen». Zwei Beispiele will ich dafür anführen.

1. Eines der dunkelsten Kapitel der Menschheitsgeschichte handelt von der Prostitution, von Bordell und Dirnentum. Im Bordelltum findet eine Begegnung der Geschlechter statt, in welcher das eine das andere «benutzt», d. h. in der es nur noch ein «Mittel» zur Befriedigung der Sinne ist, in der es also bloße «Sache» ohne Seele ist. Selbstverständlich ist das, was ich hier meine, keineswegs nur auf den Bereich des offiziellen Dirnentums beschränkt, sondern es wird überall da vollzogen, wo die Liebe statt einer Begegnung und gegenseitiger Erfüllung der Seelen nur «Befriedigung», nur ein Erraffen und Nehmen sucht. Dann hört der andere Mensch auf, für mich ein Ebenbild Gottes zu sein, das ich respektiere und dem ich mich deshalb auch selber gebe, dem ich mich darum verbindlich mit meinem ganzen Leben zuordne – denn das ist ja der Sinn der Ehe –, sondern dann wird der Vertreter des anderen Geschlechts für mich zu einer «Sache», die mir vorübergehend zu dienen hat und über die ich «nach Gebrauch» hinweggehe. Gerade durch diese Form des Mordes, d. h. durch diese Form, den andern zu töten, indem ich ihn zum «Ding» mache, wird der andere nun auch wirklich anders. Er stirbt nämlich unter der Einwirkung dieses Mordes nun tatsächlich ab. Die Dirne wird buchstäblich in der Substanz verändert. Der als Ding gebrauch-

te Mensch wird nun tatsächlich «Ding», er wird ent-menscht, er wird «gemein». Daß man diese armen «Gemordeten» meist mit einer sehr scheinheiligen moralinhaften Argumentation aus der menschlichen Gesellschaft ausstößt, ist ein beredtes Zeichen dafür, daß man dunkel auch im heidnischen Lager noch etwas davon ahnt: ein Mensch, der einmal zur Sache geworden ist, hört auf, ein Mensch zu sein. Wer einmal «benutzt» worden ist bzw. wer sich hat benutzen und zum Ding oder Werkzeug degradieren *lassen* – genau so wie ein Spion oder sonst irgendein käuflicher Lump oder Spitzel – hat seine Menschenwürde verspielt und damit aufgehört, im spezifischen Sinne noch ein Mensch zu sein.

Wer also einen andern «benutzt», ihn als Mittel zum Zweck degradiert, der *tötet*, der nimmt ihm die Ebenbildlichkeit Gottes von der königlichen Stirn. Nichts Geringeres tut er.

Gerade an dieser Stelle sehen wir, wie Jesu Handeln in allem das Gegenteil des Tötens ist, wie seine Liebe, statt den andern zu degradieren und in die Region des Untermenschentums hinabzustoßen, ihn gerade erhöht. Denken Sie nur an das Beispiel der Ehebrecherin, die eine solche Außenseiterin, eine solche Ausgestoßene war (Joh. 8, 1 ff.) Jesus hat sie *geliebt*, und indem er sie liebte, ist einfach in dieser Frau das Menschenantlitz wieder emporgestiegen. Jesu Liebe besteht darin, daß er einfach durch die Schmutzschicht eines Menschenlebens hindurchdringt und unterhalb dieser Schicht das Original entdeckt. Indem ein Mensch diesen Blick des Heilandes auf sich ruhen spürt, weiß er sich als Original, als Ebenbild Gottes entdeckt und gewürdigt. Jesus liebt die Menschen nicht darum, weil sie wertvoll sind, sondern sie werden wertvoll, weil er sie liebt. Und darum ist es bestimmt so gewesen, daß diese Frau, als sie von ihm ging, eine andere war, eine, die geliebt wurde und die plötzlich unter dem Blick dieser Liebe wieder ein Mensch wurde. So unterscheidet sich Jesu Handeln vom Töten der Menschen, die den andern degradieren und entmenschen. Er spendet Leben und stellt wieder her; er bringt das Original zum Leuchten.

2. Das *zweite* Beispiel für diese verfeinerte Form des Mordes wird uns von *dem* Menschentyp geliefert, den eine verlogene Gesellschaftsordnung als «Proletarier» zu bezeichnen wagt. Denn mit dem Begriff des «Proletariers» wollte man doch sagen, was Karl Marx in erschreckender Treffsicherheit als «Produktionsmittel» bezeichnet. Damit sollte ausgedrückt sein: Es gibt in der kapitalistischen Gesellschaft eine bestimmte Gruppe von Menschen, die nicht mehr eigentliche Menschen sind, sondern die nur noch die Rolle spielen, innerhalb der Maschine des Industriezeitalters ein bestimmtes Rädchen zu

sein, die also nur noch eine Nummernexistenz führen, aber nicht mehr selbständige Personen sind. Tatsächlich liegt ja eine ungeheure Gefahr darin, daß der ungelernete Arbeiter gar nicht mehr einen ganzen Arbeitsgang zu überschauen braucht, daß er gar nicht selbständig werkend im *Gegenüber* zu seinem Werk steht, sondern nur noch einen Handgriff zu vollziehen hat. Indem er diesen Handgriff vollzieht, tut er im Prinzip nichts Besseres, als was die Maschine auch tut. Das *Gegenüber* zu dem Ding «Maschine» hört damit auf; er wird ihr gleichsam als maschineller Bestandteil einverleibt. Damit bekommt er den Charakter eines Produktionsmittels und «gewinnt» die Existenz eines Sklaven. Denn eben das ist wieder das entsetzliche und auszeichnende Merkmal des Sklaventums, daß der Sklave etwas ist, was man kaufen kann, demgegenüber man sich also wie zu einer dinglichen Größe verhält. Deshalb ist die Herabsetzung einer bestimmten Menschenklasse zum Proletarier, zur Ding-Kategorie, *Mord*. Auch einer ganzen Gesellschaftsordnung kann das Gebot «Du sollst nicht töten, denn du bist eine Mörderin» zugerufen werden. Es gibt auch den Kollektivmord durch eine Institution.

3. Das *dritte* Beispiel dieser mörderischen Mittelzumzweckstellung liefert uns noch einen weiteren wichtigen Gesichtspunkt. Es gibt ja auch heute Leute genug, die den Menschen ausschließlich danach bewerten und beurteilen, ob er der Volksgemeinschaft nützt. Wenn ich etwa an den schon früher erwähnten Begriff des «lebensunwerten Lebens» denke (an diesen *furchtbaren* Begriff!), dann zeugt er ja in sehr präziser Weise für diese Einstellung. Denn hier wird ja doch gesagt: es gibt eine bestimmte Form menschlichen Lebens (z. B. das Leben der Irren und Geisteskranken), die ist einfach aus biologischen Gründen lebensunwert. Das bedeutet aber doch nichts anderes als dies: Der Wert des Menschen entscheidet sich danach, ob er ein nützliches «Mittel» ist, z. B. das Mittel zu irgendeinem idealen oder realen Zweck, etwa zum Zweck der Verwirklichung der Volksgemeinschaft. Darin kommt zweifellos in sehr drastischer Weise eine neue Gestalt des Mordens zum Ausdruck: Ich wage es, eine bestimmte Klasse von Menschen in *dem* Sinne als Mittel zum Zweck zu verstehen, daß ich behaupte: ihr Leben genügt einem bestimmten Zwecke nicht mehr. Darum darf oder soll ich sie ausschalten.

Ich habe ja schon anläßlich des Films «Ich klage an!» gezeigt, wie es von diesem inneren Töten (indem ich den andern nur noch als lebensunwert oder als Mittel zum Zweck werte) wirklich nur noch ein Schritt ist bis dahin, daß ich ihn nun auch physisch aus dem Wegeräume und ihn wirklich töte, daß ich ihn vergase oder ihm die Spritze der Euthanasie gebe. Aus der Missionsgeschichte ist folgendes ein-

drückliche Beispiel überaus erhellend: Mir berichtete ein Missionskennner, daß man nach der Bekehrung eines Menschenfresserstammes die Frage gestellt habe: Wie seid ihr eigentlich dazu gekommen, früher die Menschen abzuschlachten? Was habt ihr dabei gedacht? Darauf wurde allgemein die Antwort gegeben: «Nun, wir haben die Leute des anderen Stammes eben nicht für Menschen gehalten.» Nicht wahr, da wird auf einmal eine ganz neue Sicht dieser bekannten Art des Menschenfressens deutlich: daß nämlich das Menschenfressen in gar keiner Weise auf einer besonders merkwürdigen und perversen Art des *Appetits* beruhte, daß es *überhaupt* kein Problem des «Gauzens» ist, sondern daß ihm eine bestimmte Vorstellung vom *Menschen*, in diesem Falle vom stammesverschiedenen, art-andern Menschen zugrunde lag. Wenn aber die «Fremden», d. h. die Menschen des anderen Stammes, keine Menschen im eigentlichen Sinne, wenn sie Untermenschen von tierhaftem Rang sind – – warum soll man sie dann *nicht* fressen, warum soll man sie *nicht* töten dürfen? Nachdem nun die Menschenfresser Christen geworden waren, nachdem sie also das Ebenbild Gottes und den «teuer Erkauften» im andern sahen, waren sie selbst auf einmal vollkommen umgestellt, und jene blutigen Gebräuche entfielen sozusagen «automatisch», d. h. sie brauchten nicht erst künstlich durch ein Gesetz abgestellt zu werden. Daraus geht folgendes hervor: Wenn ich eine bestimmte Gruppe von Menschen nicht mehr als Menschen achte, sei es, daß ich sie nur noch als Mittel zum Zweck werte, sei es, daß ich sie mit dem Prädikat des Untermenschen belaste, wenn ich also im andern Menschen trotz aller Verzerrung und Trübung kein Spiegelbild Gottes mehr sehe, dann ist es wirklich nur noch *ein* Schritt bis zum wirklichen, sozusagen legalisierten Mord. Aktuelle Beispiele zu erwähnen, erspare ich mir aus Gründen, die Sie verstehen werden.

Wir sehen übrigens hier, wie wenig mit einem bloßen Verbot des Tötens getan wäre und wie vielmehr alles darauf ankommt, welches Bild vom Menschen ich habe. Deshalb legt die Bibel Gewicht darauf zu zeigen, daß der Mensch eine unerhörte Würde hat, daß der Mensch ein Augapfel Gottes ist, den man eben nicht antasten darf. Darin liegt der letzte Grund, warum man nicht töten darf. Und man kann diesen letzten Grund nicht erfassen, wenn man die Gesamtbotschaft der Bibel von der Würde, von der Unantastbarkeit des Menschen, auch des ärmsten und sozusagen lebensunwerten Lebens, nicht im Auge hat. Dann würde auch die gesetzliche Anordnung «Du sollst nicht töten», wirkungslos bleiben, weil sie in der Luft hänge. (Das wurde am Bild des Menschenfressers besonders deutlich.)

Hier sehen wir zugleich in erschütternder Deutlichkeit, daß es wirk-

lich keine graue Theorie ist, was Jesus tut, wenn er von unserem mörderischen Herzen spricht. Es ist eine dämonische und eine teuflische Konsequenz, in die Jesus hier einen Blick tun läßt, und diese Konsequenz hat folgende Gestalt: Es sind drei Schritte, die zum Mord führen.

Erster Schritt: Mein Herz fällt von Gott ab, ich höre auf, das zu tun, was Luther in monotoner Wucht seinen Auslegungen der Gebote voranschickt: ich höre auf, ihn zu fürchten und zu lieben.

Der *zweite Schritt:* Wenn ich aufhöre, Gott zu fürchten und zu lieben, vermag ich auch im andern natürlich nicht mehr das Ebenbild Gottes und nicht mehr seinen Augapfel zu sehen. Er ist dann nicht mehr das Du des Nächsten für mich, er ist ein «Es», er ist z. B. das Mittel zu bestimmten Zwecken, die ich verfolge. Oder er ist ein «Es», das mir lästig ist, das im Konkurrenzkampf des Lebens mir im Wege steht, das mich beunruhigt, vor dem ich Angst habe und das ich deshalb von mir wegwünsche.

Drittens: Von dieser Ablösung von Gott und dieser Degradierung des Mitmenschen ist es dann nur noch ein Schritt bis zu seiner wirklichen Beseitigung. So verfällt die gottgelöste Welt dem Chaos. Sie wird die Welt, in der man nicht mehr sicher ist. Es ist ein biblisches Grundgesetz, daß es nur eines einzigen Schrittes bedarf, um von der Ablösung von Gott bis hin zu der Ablösung vom Mitmenschen zu gelangen. Richtiger würde ich sogar sagen, daß es nicht dieses Schrittes «bedürfe», sondern daß er getan werden *müsse*.

Ich bitte Sie deshalb, doch die ersten Kapitel der Bibel einmal unter dem Gesichtspunkt dieser Fluchgesetzlichkeit hin durchzulesen, die einsetzt beim frevlerischen Griff der ersten Menschen nach der verbotenen Frucht. Denn mit diesem Griff versuchen sie, in die Sphäre Gottes einzudringen. Sie geben deutlich genug zu verstehen: Wir lassen uns nicht von einem Wesen über den Wolken in unseren Kram hineinreden. Wir sind autonom. Wenn wir die Frucht haben wollen, nehmen wir sie. Das ist der erste Schritt. Der zweite – unter dem Zwange der Fluchgesetzlichkeit – ist der Brudermord Kains. Es ist eine fast eisig zu nennende Logik, die von einem zum anderen führt, die von der Lösung von Gott bis zur Lösung vom Bruder führt. Es kann gar nicht anders sein. Es ist also wirklich so: unser Verhältnis zu Gott ist buchstäblich der Angelpunkt für das Verständnis der ganzen Geschichte, für das Verständnis der menschlichen Gesellschaft, für das Verständnis der Menschen untereinander. Wenn man diesen Angelpunkt nicht verstanden hat, dann versteht man von allem, was in der Welt passiert, praktisch *nichts*.

Die Gebote Gottes wachen über den Weltbestand. In ihnen wird

nicht nur die strenge Faust Gottes deutlich, die einfach alle jene moralischen Tarnschleier herunterreißt und unser Herz zeigt, wie es wirklich beschaffen ist. Sondern auch die gnädige Hand Gottes meldet sich in ihnen, jene Hand, die die Menschen durch alle Fährnisse dieser von Gott gelösten und in ihren Abgründen bebenden Welt führt und sie vor dem Grauen bewahren und vor den Ausbrüchen des eigenen Herzens behüten möchte. Das ist die Gnade in diesen Geboten.

Wer könnte es deshalb wagen, die Gebote Gottes auch nur von ferne mit Moralvorschriften zu vergleichen? Einer von Ihnen hatte die Freundlichkeit, mir einen Artikel aus einer führenden Tageszeitung in den Briefkasten zu werfen, in der die zehn Gebote als eine zwar primitive, aber handfeste Vorschriftenformel bezeichnet werden, die von Moses wohl in der Absicht geschaffen worden sei, in seinem «ausgewählten» Volke wenigstens ein Minimum von Anstand zu erzwingen. Nicht wahr, verehrte Zuhörer, wir spüren jetzt, wie namenlos irrend diese Journalistenweisheit an dem göttlichen Sinn der Gebote vorübertappt. Nicht wahr, das ist zu parterre, als daß man sich in einer Kathedrale damit auseinandersetzen dürfte. Und ich möchte es auch nur zitiert haben, um an dem plastischen Beispiel dieses neugermanischen Donnerers den ganzen Abstand dessen, was die Gebote eigentlich wollen, was sie nämlich für die *Weltordnung* bedeuten, zu bloßen *Moralvorschriften* sichtbar zu machen. Sie haben wirklich nichts damit zu tun. Gott ist keine Gouvernante, die ihren ungezogenen Kindern mit den Fingern droht und durch eingefügte Ermahnungen zu bessern sucht. Es geht um nichts Geringeres in den zehn Geboten als um Alarmsignale, die Gott über unserer Welt entzündet hat und die bedeuten: «Achtung! Ihr seid in einer schrecklichen Fremde!» Und: «Hier meldet sich das Vaterhaus!» Die Gebote sind zugleich Leuchtfeuer an unserer Lebensstraße und an der Lebensstraße der Völker, die uns den Weg zeigen sollen, nachdem wir eingesehen haben, daß wir eben in der Fremde sind.

Von hier aus versteht man noch ein letztes Geheimnis der Gebote und gerade auch dieses Tötungsverbotes: nämlich ihre negative Formulierung: «Du sollst *nicht* . . .!» Die meisten von Ihnen werden ja wissen, daß daran immer Anstoß genommen worden ist und daß man sagt: es sei semitisch und ungermanisch, wenn man immer nur in verneinender Form gebiete, d. h. praktisch eben nur *verbieten* könne: «Du sollst *nicht* töten, *nicht* stehlen, *nicht* ehebrechen.» Warum immer nur negativ? Wäre es nicht viel besser, statt dessen positive Ideale und Leitbilder vor uns hinzustellen: Du sollst wahrhaftig, edel, hilfreich und gut sein?

Wir verstehen aber vielleicht jetzt, daß etwas ganz anderes dahintersteht als die Tendenz irgendeiner Lebensverneinung, nämlich folgendes: In den sittlichen Vorschriften der humanen Ethik, also der allgemeinen natürlichen Sittlichkeit, werden in der Regel die Gebote positiv formuliert: Du sollst tapfer, du sollst wahrhaftig, du sollst edel sein. Der Grund dafür besteht zweifellos darin, daß man immer das Leitbild des Idealmenschen vor sich hat. Man konstruiert sich gleichsam den vollkommenen Menschen (gleichgültig, ob man ihn nun Übermenschen nennt oder ob man ihn als die Idee des Menschen oder wie immer bezeichnet). Und nun bedeuten alle sittlichen Vorschriften nichts anderes als eine Nachzeichnung dieser Eigenschaften des Idealmenschen, der eben vollkommen, tapfer, einsatzbereit und ehrlich ist.

Die Bibel denkt anders. Die Bibel weiß, daß es diesen Idealmenschen nicht gibt. Sie weiß vielmehr, daß die eigentliche Katastrophe der Menschenwelt darin besteht, daß wir aus der Gemeinschaft mit Gott gewichen sind und daß damit auch die Idee, die *Bestimmung* des Menschen zerbrochen ist. Daraus ergeben sich dann Lügen, Töten und alles andere. Dort, nur dort liegt der Urquell alles Tötens.

Von hier aus verstehen wir plötzlich, warum die Gebote negativ gefaßt sind: deshalb nämlich, weil darin der *Protest* gegen einen ganzen Zustand steckt. Das Gebot «Du sollst nicht lügen» verkündet nicht irgendein Ideal der Wahrhaftigkeit (das wäre viel zu blaß und außerdem schief ausgedrückt), sondern es verkündet einen Protest dagegen, daß die Menschen in einer inneren Lossage von Gott begriffen sind, daß sie schon auf dem Weg der Lüge *sind*. Deshalb der Protest: «Du sollst *nicht* lügen — du Lügner.» Diese gegebene Voraussetzung des Lügners steckt eben schon *darin*.

Es ist darum vollkommen unsinnig zu meinen, es sei eine Freude am Negativen, sozusagen am Miesmachen den Menschen gegenüber, daß die Gebote negativ abgefaßt sind. Es steckt darin die Trauer Gottes, daß es eben schon so weit ist. Es steckt darin ein verhaftender Befehl: Kehre um auf deinem Wege! Siehst du denn nicht, in welcher Richtung du marschierst?

Hier wird wirklich der tiefste Abstand von allen Moralvorschriften deutlich. Moralvorschriften sind Rezepte, mit deren Hilfe man einigermäßen anständig und tugendsam durchs Leben kommt. Aber in den Geboten geht es um etwas anderes. Es geht nicht darum, daß wir moralisch nicht genügend sattelfest wären und bestimmte Fehler hätten. Das ist eine Binsenwahrheit, an der die Bibel primär nicht interessiert ist. Sie kündigt ja außerdem gerade den moralisch sattelfesten Menschen das Gericht an! (Denken Sie nur an den Umgang Jesu mit

den Pharisäern. Das sind doch «moralinfeste» Gestalten!) Jesus kündigt gerade den moralisch sattelfesten Menschen das Gericht an und sagt: «Eure Sicherheit und blasierte Selbstzufriedenheit ist eure Gefahr!» Denn diese innere Sicherheit treibt sie zu der Meinung: Wir brauchen das Geschenk einer Gemeinschaft mit Gott nicht. Wir stellen selbst etwas vor, Gott soll uns nur die Quittung geben für das, was wir getan haben. Und umgekehrt preist Jesus gerade die geistlich *Armen* selig. Er preist selig die Menschen der leeren Hände, die Hungernden und Dürstenden. Nein, es geht wahrhaftig nicht um solche moralischen Korrekturversuche; es geht darum, daß die Gemeinschaft mit Gott zerbrochen ist und wieder hergestellt werden muß. Ganz allein aus diesem Grunde hat Luther dem ersten Gebot: «Ich bin der Herr, dein Gott» jene überragende Bedeutung beigegeben. Man mag ehrlich sein, man mag nicht töten und nicht stehlen --: wenn die Stellung zum ersten Gebot nicht in Ordnung ist, ist der Tiger in uns schon auf dem Sprunge. Darum das monotone «Wir sollen Gott fürchten und lieben.» Das ist alles.

So haben wir die Wurzel des Tötens in unserem Herzen wohl einigermaßen verstanden. Wir kämen dann noch zu der Frage, mit der wir beim nächsten Male dann wirklich einsetzen werden: wieso das Töten nun nicht nur im *Herzen*, sondern auch in den Ordnungen der *Welt* begründet ist und etwa im Kriege zum Ausdruck kommt. Sollte sich der Krieg als eine Form des Tötens etwa auch zurückführen lassen auf diese Gedanken des Herzens, auf jenen in uns lauernernden Tiger, oder ist im Kriege nicht einfach eine völlig *andere* Macht am Werke, eine Macht, die jenseits von Gut und Böse steht? Kriege werden doch offenbar geführt, weil *überpersönliche* Mächte am Werke sind, z. B. weil es einmal um Rohstoffquellen geht, weil man um Absatzmärkte ringen muß, weil man eine ungleiche Weltaufteilung korrigieren muß usw. Oder? Und das alles wären doch offenbar (oder sind sie es nicht?) rein «sachliche» Notwendigkeiten. Offenbar muß ich mich doch davor hüten, das Gebot «Du sollst nicht töten» gegen eine reine Sachgesetzlichkeit auszuspielen, die weder etwas mit Geboten noch mit Verboten zu tun hat.

Mit dieser Frage setzen wir beim nächsten Male ein, um zu verstehen, daß es eine solche vom Menschen abgelöste Gesetzlichkeit der Dinge gar nicht gibt, daß vielmehr alles – nicht nur mein Herz, sondern auch die Weltordnung, der Krieg, die Technik, die ganze Zivilisation –, daß alles und wirklich alles unter dem Hoheitsbereich des Christus steht, daß sein gebietender Arm über die ganze Welt gereckt ist. So sehen wir am Schluß, wenn ich Sie mit dieser Frage entlassen darf, daß also der Christenglaube, daß die Gebote Gottes sich

keineswegs in einer inneren Erbauung erschöpfen. Der Christenglaube hat nicht nur etwas mit unserem frommen Innenleben zu tun, sondern es geht im Christenglauben zugleich um die Erbauung der Welt, um den Weltbestand. Es ist ja schon heute immer wieder zum Ausdruck gekommen, wie ohne die Klammer «Gott», wie ohne den Willen Gottes in seinen Geboten die Welt im Innersten zerfallen muß, wie ohne diese Klammer das Chaos entsteht.

So ist dies trotz allem ein Trost für uns Christen, denn es wird uns klar: Jesus Christus ist nicht nur in unserer inneren Einsamkeit, in der Einsamkeit unserer Seele oder auch in der des kleinen Häufleins zu finden, sondern Jesus Christus kann von sich sagen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Meine Hand ist über den Erdkreis, über die Inseln und Kontinente gereckt. Wehe dem, der diese Hand nicht sieht, der meint, er könne sein Leben oder auch die Geschichte ohne diese Hand machen. Wehe ihm – und wohl *dem*, der diese Hand über den Erdkreis gereckt sieht. Der wird auch in den Stürmen des Lebens, wo nur noch das Schicksal zu regieren scheint, wo so viel Rätselhaftes ist, wo in den Tiefen die Dämonen losgelassen sind, der wird auch in solchen Zeiten nach dieser Hand schauen dürfen. Sie ist ja noch ausgereckt, sie ist hoch über dem Erdkreis, und alles geht letzten Endes nach seinen Gedanken, nach seinem höheren Willen, auch wenn sie noch so rätselhaft und dunkel scheinen. Es ist kein Gespenst, das die Welt regiert, es ist dieser Arm, es ist diese furchtbare Faust und diese tröstliche Hand, die zugleich so sanft und stille ist, daß sie die Wunden der Ärmsten heilt und die Tränen der Traurigen und Einsamen trocknet.

Elfter Abend

Die Weltordnung in ihrer Bereitschaft zum Töten: Der Krieg

Sie werden wohl alle erwarten, daß wir heute abend, wo wir vom Kriege reden wollen, nicht an dem vorübergehen, was uns in den letzten acht Tagen bewegt hat¹. Als nach dem kürzlichen Tagesangriff auf Stuttgart die Opfer noch nicht unter der Erde waren, drang völlig unberührt von Trauer und Schrecken aus einem benachbarten Café eine jaulende Jazzmusik in mein Studierzimmer. Diese Musik tat einem nicht so sehr an den Nerven als vielmehr an der Seele weh, und zwar deshalb, weil man das ungeheure Mißverhältnis spürte zwischen beidem: zwischen dieser Musik und den Heimsuchungsschrecken, die über unsere Stadt hinweggefegt waren. Wir sollten doch – meine ich – in jedem Augenblick alles, was wir tun und denken, an der Tatsache messen, daß wir in diesen Wochen und Monaten nur durch eine hauchdünne Wand von der Ewigkeit geschieden sind und daß in jeder Nacht eine gewaltige Faust diese Wand durchstoßen und uns vor den Thron der leibhaftigen Majestät entbieten kann. Die Sintflut steigt um uns her mit unerbittlicher Konsequenz und wir sind ja alle berufen, eine Arche zu bauen, die die Flut übersteht. Aber dieses Überstehen läßt sich wirklich nicht vollziehen mit einer strammen Haltung oder mit Sturheit, denn es geht ja um etwas ganz anderes und es geht vor allem um mehr als darum, daß wir mit der geraden Haltung «des Soldaten von Pompeji» untergehen. Noch läßt sich dies alles überstehen (um das Wort der Sintflutgeschichte zu gebrauchen) mit Essen und Trinken, mit Freien und Sich-freien-lassen. Und dennoch: Mit Jazzmusik und Vogel Strauß geht es *nicht*. Es geht doch darum, daß Gott uns mit allem, was jetzt passiert, etwas sagen will, und es kommt alles darauf an, daß wir in höchster Bereitschaft zum Aufhorchen eben – *bereit* sind. Darum ist es so bewegend zu sehen, daß so viele Menschen diese Zeit der dunklen Gnaden Gottes

¹ In der Nacht nach dem letzten Vortrag war ein schwerer Fliegerangriff auf Stuttgart.

mit der Morphiumsspritze der «Ablenkung» zu überstehen versuchen und daß sie mit Hilfe dieser Morphiumsspritze in so beklemmender Weise gehörlos werden. Auch das hängt mit dem Menschenbild zusammen, das wir ja ausführlich hier gezeigt haben. Denn wenn der Mensch das biologische Wesen wäre, für das er sich manchmal hält, dann hätte diese Morphiumsspritze Sinn, dann wäre das überhaupt das einzig richtige: Warum soll man sich denn nicht am schrecklichen Schluß des schrecklichen Schlußstadiums mit Hilfe des Schlafes oder Rausches zu vergessen suchen? Warum soll man sich nicht träumend und in einem Zustand der Euphorie über das Schlußstadium hinwegbringen, das uns in das ewige Nichts und in die ewige Nacht hinuntersinken läßt? Warum sollen wir uns nicht aus eigener Initiative und zuvorkommend durch Rausch und Schlaf töten, wenn wir die dunklen Gesellen von allen Seiten kommen spüren?

Aber wir *sind* eben keine solch biologischen Wesen, die in das Nichts versinken, wenn sie sterben. Wir sind «Menschen», wir sind Ebenbilder Gottes. Und darum stürzen wir nicht ins Nichts, sondern wir fallen in eine Hand. Es geht nicht um den Schlaf, sondern es geht um das Aufwachen auf der anderen Seite, es geht um das Aufwachen unter den Augen Gottes. Darum ist es erschütternd, daß der Friede und das Heimkommen und das Antlitz des Vaters, zu dem uns dies Erwachen doch bringen soll, unter der Hand zum Schrecken der Ewigkeit und zum erschütternden Brande werden. Bernanos, der französische Dichter, sagt in seinem Roman «Tagebuch eines Landpfarrers» im Hinblick auf diesen Ablenkungstaumel der Zeit einmal das abgründige Wort: «Wartet nur, wartet nur auf die erste Viertelstunde Schweigen, auf das Schweigen nach dem Erwachen (auf das Schweigen der Ewigkeit nach dem Rausch eures Vergessens und nach der Jazzmelodie eures Lebens), dann werdet ihr *das* Wort hören, nicht das Wort, gegen das ihr euch gesträubt habt, das Wort, das Jesus sprach: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; sondern jenes Wort, das aus dem Abgrund heraufsteigt: Ich bin die auf ewig verschlossene Pforte, die Straße ohne Ausweg, die Lüge und die Verdammnis.» Weil es um diese Dinge geht, darum hat jene Jazzmusik und alles, was sie in unserem Leben repräsentiert, für den Christen so einen höllischen Klang. Sie war ja gar nicht nur Ablenkung von dem Schrecken der vergangenen Woche, sondern sie war vor allem Ablenkung von der Heimsuchung Gottes, sie war ein Übertönen der Stimme der Ewigkeit. Und doch ist es so, daß man sich mit allen Flügeln der Morgenröte nicht und weder mit Kino noch Jazz vor dieser Ewigkeit retten könnte. Man kann diese Ewigkeit nur verwandeln, man kann sie aus einem Vaterhaus zu einem Haus des Schreckens

machen. Uns sind alle Vollmachten des Kindes in die Hand gegeben, aber auch alle Vollmachten des Fluches.

Nun lassen Sie mich noch ein anderes Bild vor Sie hinstellen. In der Nacht nach dem letzten Donnerstag stand ich hier allein in der Stiftskirche, wenige Stunden, nachdem ich Sie alle noch hier gesehen hatte. Durch die Fenster glutete der Schein der brennenden Stadt. Da kam mir jene Szene mit der Kaffeehausmusik in den Sinn, und ich mußte mir plötzlich die Frage vorlegen, wie wohl der vergangene Abend vor der Ewigkeit bestehen würde, die uns alle so plötzlich zitiert hatte. Trotz der Flammenbrände, die um die Kirche wüteten, konnte ich nur mit dankbarem Blick daran denken, daß uns Gott in diesem drängenden Rhythmus der Tage und Nächte immer wieder vor sein Wort ruft, das in Ewigkeit gilt, und daß denen, die Gott lieben, auch der Feuerschein einer versinkenden Welt zur Fackel des Lebens werden muß, in deren Schein sie die wirklichen Proportionen des Lebens und die wirklichen Wertverhältnisse sehen lernen. Alles, was wir an diesen Abenden treiben und was wir miteinander durchdenken, läßt sich auf die *eine* Formel bringen, daß wir das Große und das Kleine von einander unterscheiden lernen wollen, und alle Wehen und Schrecken dürfen uns nur dazu dienen, das deutlicher zu sehen und nüchtern zu sagen: «Ewigkeit, in die Zeit leuchte hell hinein, daß uns werde klein das Kleine und das Große groß erscheine.» Wenn wir das wissen, werden wir auch durch die schrecklichen Katastrophen unserer Zeit nur den gewaltigen Arm Gottes sehen, wie er durch die dünn gewordenen Wände unserer Welt jäh hindurchbricht und in unsere Mitte gereckt ist. «Es ist das Eigentümliche solcher Zeiten des Einbruchs», sagt Hellmuth Frey einmal, «daß die Frage nach Gott nicht mehr eine Angelegenheit des Angefochtenen oder des Frommen ist, nicht mehr eine tief im Gebirgsschacht verborgene Goldader, zu der wir uns mühsam durcharbeiten müssen, sondern eine Angelegenheit aller, eine Angelegenheit nicht des Suchens, sondern des Erleidens. Fromm und unfrohm, alles krümmt sich unter der Fußsohle Gottes. Gott wird erlitten. Wir müssen Gott erleiden.» So wollen wir auch unser Reden und Hören an diesen Abenden darauf einrichten, daß es vor der Ewigkeit bestehen kann. In jedem Wort, das wir reden und hören, muß es deutlich werden und hindurchzittern, daß wir unter der Fußsohle Gottes sind. Wenn Gott uns das Leben erhält und wieder einmal ruhigere Zeiten kommen sollten, dann werden wir vielleicht noch einmal daran denken, was diese Monate des Todes für uns bedeuten und was sie für eine Gnade waren, jene Monate, die uns beim Reden und Hören mit Hilfe schrecklicher geschichtlicher Illustrationen weiterbringen wollten. Wir werden

rückschauend daran denken und es erlauben können, daß denen, die Gott lieben, wirklich und buchstäblich *alle* Dinge zum Besten dienen. Die größten Erkenntnisse unserer Kirche und die tiefsten Lieder unseres Gesangbuches sind immer angesichts des Todes gedacht und gedichtet worden. Es gibt keinen Schrecken, aus dem Gott nicht einen Born der Gnade machen könnte. In dieser Haltung wollen wir heute abend unsere Arbeit aufnehmen und an die Auslegung des heiligen Gotteswortes gehen.

Wir stehen ja bei der Behandlung des Gebotes «Du sollst nicht töten» und wollen heute abend miteinander von der Beziehung dieses Gebotes zum Kriege sprechen. Bisher haben wir im Anschluß an die Bergpredigt davon gesprochen, daß das Töten ebenso wie alle anderen Verstöße gegen den Willen Gottes dem menschlichen Herzen, dem *Abgrund* des menschlichen Herzens entspringt. Es ist ja auch ohne weiteres klar, daß das z. B. beim Ehebruch der Fall ist. Wir wissen (und Jesus zeigt es uns mit unerhörter Plastik), wie das alles aus unserem Herzen emporsteigt. Aber nun fragt es sich, ob nicht bei dem Gebot «Du sollst nicht töten» noch ganz andere Faktoren berücksichtigt werden müssen. Ich denke nur an den *Krieg*, in dem doch so viel getötet wird, und frage: Rührt dieses Töten, das im Kriege vollzogen wird, wirklich aus dem Herzen, rührt es nicht aus einer völlig überpersönlichen und sozusagen zwangsläufigen Gesetzmäßigkeit der Geschichte? Rührt es nicht aus völlig überpersönlichen Notwendigkeiten? Ich weise nochmals auf einige hin, die schon kurz gestreift wurden: Die Frage der Rohstoffquellen, die ein Volk haben muß. Das hat zunächst nichts mit seinem Herzen zu tun, sondern das ist vielleicht eine sachliche und geschichtliche Notwendigkeit (obwohl natürlich schon hier zu Anfang gesagt werden muß, daß es deshalb noch keineswegs gleichgültig ist, *wie* es nun zur Sicherung jener Rohstoffe kommt). Oder ich denke an den wirtschaftlichen und unter Umständen ins Militärische ausgeweiteten Kampf um Absatzmärkte oder die Nahrungsautarkie. Ich denke an die Schlagworte, die unseren gegenwärtigen Krieg bestimmen, an das Schlagwort «Lebensraum», an die Schlagworte «Plutokratie» und «Habenichtse». Ganz gleich, wie man zu diesen einzelnen Schlagworten und ihrer Berechtigung stehen mag, soviel dürften sie jedenfalls zeigen oder zumindest als Frage nahelegen: daß der Krieg in gewissem Umfange ein sachliches, nicht aber ein inneres Problem des Herzens zu sein scheint. Aber nun lassen Sie mich Ihre Aufmerksamkeit zunächst auf folgende Erwägungen richten: Wenn das *so* wäre, wenn also der Krieg gleichsam völlig unabhängig von unserem menschlichen Herzen und statt dessen rein durch überpersönliche Sachgesetze entstände, dann

hätte es jedenfalls *keinen* Sinn mehr, die Gebote Gottes in irgendeine Beziehung zum Kriege zu bringen. Denn dann ging es doch um eine unserem Willen völlig entzogene Naturgewalt, der gegenüber irgendein Gebieten oder Befehlen – und wenn es das Gebieten Gottes wäre – völlig sinnlos sein müßte. Es wäre ebenso sinnlos, wie wenn die Gebote Gottes uns Menschen verbieten würden, etwa ein Gewitter zuzulassen. Ein solches Verbieten wäre natürlichbarer Unsinn. Denn ein Gewitter kommt zustande durch Entladung polarer Spannungen, auf die wir Menschen keinerlei Einfluß haben.

In diesem Sinne hat David Friedrich Strauß einmal der Friedensbewegung, also dem Pazifismus, zugerufen: «Warum agitiert man nicht, ehe man für Abschaffung des Krieges agitiert, für die Abschaffung der Gewitter?» Strauß hatte eben die Vorstellung, auch Kriege entstünden aus solchen Spannungen in der Welt, also aus Situationen, auf die kein Mensch Einfluß hat. Darin steckt zumindest ein *Wahrheitskörnchen*; das merken wir ja immer an den Vorabenden großer Kriege. Da spüren wir einfach, wie die Atmosphäre geladen ist, wie jetzt etwas auf uns zukommt; wir spüren, wie die Männer auf einmal trotz ihrer Aktivität aufhören, Geschichte zu machen, und wie die Geschichte auf einmal mit einer scheinbar ungeheuren Eigengesetzlichkeit die Menschen gegeneinandertreibt und auch die «weltgeschichtlichen Individuen» wie Figuren eines Schachbretts schiebt. In diesem Sinne hat ein bedeutender antichristlicher Denker unserer Zeit, Otto Petras, einmal gesagt: «Der Krieg ist ein sittlich völlig indifferenter Kampf.» Damit will er sagen, der Krieg steht jenseits von Gut und Böse, jenseits der Verantwortung, jenseits des Willens der Menschen, jenseits des «Herzens» also.

Dennoch spüren wir ohne weiteres, daß an diesem Eindruck irgend etwas nicht richtig sein kann. Denn träfe er zu, würde das doch heißen, daß der Krieg aus dem Hoheitsbereich Gottes herausfiele, daß er eigenen Gesetzen gehorche und daß Gott blinden Alarm mache, wenn er gebietend in die Welt hineinriefe: Du sollst nicht töten.

Tatsächlich ist das ja wohl die Meinung vieler Menschen, daß der Krieg aus dem Hoheitsbereich Gottes herausfalle. Das geht beispielsweise hervor aus dem zynischen Wort, daß Gott immer mit den stärksten Bataillonen sei. Damit ist doch gemeint: der Krieg hat seine eigenen Gesetze, ist eine ganz brutale Machtfrage, und Gott ist nur irgend jemand, den man zitiert, nichts sonst, er ist also Schall und Rauch.

Hier ergibt sich für uns nun ein wirklich ungeheures Problem: Wie soll man denn folgendes noch zusammendenken können: Auf der *einen* Seite die schicksalhafte Zwangsläufigkeit mit ihren politisch, militä-

risch und weltanschaulich bedingten Kriegen, auf die die Menschen offenbar keinen Einfluß zu haben scheinen; und auf der *anderen* Seite der Wille Gottes, der uns befiehlt (und offenbar doch trotz dieser Sachgesetzlichkeit befiehlt) *nicht* zu töten, der mit seinem Willen also in all jene scheinbaren Zwangsläufigkeiten hineinfunkt und der folglich so tut (ja nicht nur so tut, sondern in der ausdrücklichsten Weise es sagt!), daß der Krieg etwas mit unserem Gehorsam und Ungehorsam zu tun hat, genauso wie auch alle *anderen* Lebensgebiete etwas mit unserem Gehorsam und Ungehorsam zu tun haben, daß es also um eine verantwortliche *Willensentscheidung* bei alledem geht. Das ist ein Problem, nicht wahr, daß uns alle packt. Dieses Gegenüber von «Schicksal» auf der einen Seite und vom «Willen Gottes» auf der anderen Seite: Eins von beiden kann doch nur stimmen! Oder...? Darum macht uns das Not.

Auch in anderer Form macht uns das Not. Meinen wir heute nicht immer wieder zu sehen, wie auch in unserem persönlichen Leben das Schicksal sich brutal gegen den Willen Gottes zu behaupten scheint? Ist unser Leben heute – man denke nur an einen solchen Bombenangriff – nicht erfüllt von lauter Sinnlosigkeit, die wirklich dem Willen Gottes hohnspricht, die immer wieder zu der Frage drängt: Wie kann Gott das zulassen, ja kann es ihn überhaupt geben? Es kann ihn doch offenbar *nicht* geben, wenn das Schicksal so etwas tut. Der Krieg stößt uns mit unerhörter Wucht auf alle diese Fragen. Darum dürfen wir hier nicht ausweichen, sondern müssen diesen Fragen standhalten.

Ich stelle noch einmal mit aller Schärfe die Frage, auf die es ankommt: Wie steht es um die naturgesetzliche Zwangsläufigkeit der Kriege, die ähnlich wie ein Gewitter zu entstehen scheinen? Wie steht die naturgesetzliche Zwangsläufigkeit der Kriege zu der Tatsache, daß Gott verbietet zu töten, daß Gott also nicht anerkennt, daß wir von irgendeinem Naturgesetz übermannt werden, sondern daß wir Verantwortung tragen auch für diese schrecklichsten aller Lebenserscheinungen, die wir «Krieg» nennen.

Ich glaube, daß Nietzsche, wie so oft, diesem Problem sehr nahe gekommen ist. Ich zeigte ja in der vorigen Stunde, daß Nietzsche ein sehr tiefes Wissen um das menschliche Herz hat. Gerade die dämonischen Widerspieler Jesu Christi haben eine sehr genaue, feinspürige Witterung dafür, worum es letzten Endes zwischen Gott und Menschen geht, jedenfalls eine viel feinere Witterung als der Durchschnittsbürger und auch als der Durchschnittskirchenchrist. Auch Nietzsche hat um die Zwangsläufigkeit der Kriege gewußt. Er hat es genauso gewußt wie sein Gegner Jesus von Nazareth, der von Krieg

und Kriegsgeschrei spricht, dem man nicht ausweichen kann und das eben ganz einfach «kommt», bis er wiederkommt.

Aber nun ist es entscheidend, *wie* Nietzsche diese Zwangsläufigkeit sieht. Er sieht sie nämlich nicht wie David Friedrich Strauß sozusagen von außen schicksalhaft auf den Menschen zukommen, er sieht sie nicht wie ein Naturgesetz, das den Menschen gegen seinen Willen und damit auch gegen seine Verantwortung vergewaltigt, sondern er sieht die Kriege mit innerer Zwangsläufigkeit aus dem Herzen des Menschen emporsteigen. Weil das Herz so ist, wie es ist, darum bietet es immer neuen Zündstoff für gewaltige Entladungen in Kriegen und Kulturkatastrophen: Weil der Mensch dieses glühende, brodelnde Chaos in sich hat, das unter dem hauchdünnen Apfelhäutchen seiner Kultur brodeln, weil er den Instinkt der Vernichtung und des Tötens, weil er den Selbstbehauptungs- und Gewalttrieb in sich hat, darum muß es für Nietzsche Kriege geben, in denen sich dieser Zustand immer wieder austobt und in denen er das Apfelhäutchen der Kultur sprengt und plötzlich die grausige, gewaltige Urweltlandschaft der menschlichen Seele in Erscheinung treten läßt. Er sagt: «Unseren liberalen Volksvertretern (d. h. den Fortschrittsträumern) fehlt es an Zeit zum Nachdenken über die Natur der Menschen, sonst würden sie wissen, daß sie umsonst arbeiten, wenn sie für eine allmähliche Herabminderung der Militärlasten eintreten.»

Genauso zeigt auch einer der gewichtigsten und saubersten Denker unserer Tage, Ernst Jünger, den Ursprung der Kriege. Sein Wort hat um so größeres Gewicht, als er ja wirklich nicht aus irgendeiner pazifistischen Ideologie heraus spricht, sondern weil er ein leidenschaftlicher Bejager der Kriegs- und Kampfgesetze des Lebens ist oder jedenfalls zu der Zeit war, als er diese Worte prägte. Er sagt: «Die wahren Quellen des Krieges entspringen tief in unserer Brust und alles Gräßliche, was zuzeiten die Welt überflutet, ist nur ein Spiegelbild der menschlichen Seele, die sich im Geschehen offenbart.» Wie gesagt, so spricht ein Mann, der nichts von Christus weiß oder jedenfalls damals, als er dieses schrieb, noch nichts wußte und dessen ganzes literarisches Schaffen der Kampfmoral des Menschen dient: So tief hat gerade er, der große «Abenteurer» und Kämpfer, den Sinn des Kriegsgeschehens begriffen.

Lassen Sie mich noch einen dritten, ebenfalls völlig unsentimentalen, in keiner Weise erweichten Denker zitieren. Ich meine den Philosophen des Preußentums, Immanuel Kant. Er findet die Leichtigkeit, Kriege zu führen, der menschlichen Natur «eingartet». Er spricht von der Böswilligkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken läßt.

Nicht wahr, liebe Zuhörer, wenn wir alle diese Stimmen vernehmen, horchen wir in einem tieferen Sinne auf. Wir sehen Jesus Christus, der von Kriegen und Kriegsgeschrei bis zum Ende der Welt gesprochen hat, gleichsam rechts und links von einem höchst eigenartigen Sprechchor flankiert, einem Sprechchor, der mit menschlichen Stimmen untermalt und begleitet, was der Gottessohn über Krieg und Kriegsgeschrei und über die Wehen der Geschichte gesagt hat. Und dieser Sprechchor umfaßt die Stimmen des Antichristen Nietzsche, des heroischen Nihilisten Ernst Jünger und die Stimme des großen Ethikers Kant, und wir könnten darin noch viele andere Stimmen aufzählen. Sie alle wissen *auch* etwas von der Zwangsläufigkeit und Unvermeidlichkeit der Kriege, aber diese Zwangsläufigkeit beruht für sie alle nicht auf der elektrischen Spannung und Entladung der Atmosphäre oder auf irgendwelchen Sachgesetzlichkeiten, auf die der Mensch keinen Einfluß hätte, sondern diese Zwangsläufigkeit beruht auf der Natur des Menschen, der eben nicht aus seiner Haut schlüpfen oder über seinen Schatten springen kann. Im Kriege und gerade in der Zwangsläufigkeit des Krieges verrät und offenbart sich der Mensch. So verkünden es Christus und Antichristus. Nur die liberalen Wolkenkuckucksheimer in der Mitte zwischen beiden meinen es anders. Sie sind trunken von ihrer Humanitätsträumerei und verliebt in das Bild des Edelmenschen. Sie wissen nichts von Schuld und von der Ausweglosigkeit und Gottverlassenheit des Menschen, der an tausend Ketten gebunden liegt. Darum halten sie den Krieg für irgendeine Entgleisung des Menschen, die man vermeiden könnte. Darum halten sie auch den biblischen Realismus, der von Krieg und Kriegsgeschrei bis ans Ende spricht und die furchtbare Gebundenheit des Menschen kennt, für eine überwundene Barbarei, bis sie durch den Gang der Ereignisse, durch den Feuerschein über den Städten und den Hufschlag der apokalyptischen Reiter gewaltsam eines anderen belehrt werden und bis sie dann sehen müssen, daß der Mensch inmitten allen Fortschritts seiner Kultur derselbe geblieben ist und wohl auch bleiben wird. Er ist bis zum Stehkragen seiner Zivilisation geladen mit den Mächten des Aufruhrs, mit der Wollust der Vernichtung und dem glühenden, brodelnden Chaos ¹.

¹ Daß dies alles nicht gegen den Versuch einer organisierten Friedensordnung unter den Völkern spricht, sondern leidenschaftlich dafür (nämlich für eine Zähmung und Erziehung dieser Natur), ist wohl zu selbstverständlich, als daß es besonders betont werden müßte. Nur wäre zu all solchen Versuchen die christliche Randbemerkung zu machen, daß sie nie die Natur *ändern*, daß sie also die Kriege wohl aufzuhalten aber nicht -- -- «abzuschaffen» vermögen.

Ich sagte, hier müssen wir aufhören. Denn wenn es wirklich stimmt, daß die Zwangsläufigkeit der Kriege nicht von außen, sondern von innen, daß sie nämlich aus dem «Herzen» stammt, dann wäre damit doch gesagt, daß der Krieg keineswegs aus der Verantwortlichkeit des Menschen ausgeklammert ist, sondern daß der Mensch dafür zur Rechenschaft gezogen werden kann, daß also das Gebot «Du sollst nicht töten» – gerade angesichts der Tatsache des Krieges – eine tiefe Wunde bloßlegt. Der Mensch könnte sich dann nicht herausreden und sagen: das passiert eben wie ein Gewitter. Dann wäre das alles *nicht* sittlich-indifferent, dann stünde das alles *nicht* «jenseits von Gut und Böse», sondern er müßte bekennen, daß er dem Willen Gottes widerstreitet, ja daß dieser gefallene Äon, dieser durch den Menschen gefallene Äon dem Willen Gottes *widerstreitet*, wenn er die Welt der Furie des Krieges ausliefert. Dann gehörte der Krieg nicht einfach zur *Ordnung* der Schöpfung, sondern er wäre ein Zeichen des *Falles* aus der Schöpfung und der schauerlichen Unordnung, er wäre ein Zeichen dafür, daß dieser ganze gefallene Kosmos in Wehen liegt und nach Erlösung schreit, daß ihn etwas bewegt von der Sehnsucht nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde, wo Gott die Tränen abwischen wird von allen Augen und wo kein Leid mehr sein wird und kein Geschrei und der Tod nicht mehr herrscht.

Ich glaube, wir alle hören dieses untergründige Geschrei und wissen, daß das kein Pazifismus ist und nichts mit jenen «liberalen Volksvertretern» zu tun hat, über die Nietzsche die Schale seines Spottes ergoß. *Es geht um etwas vollkommen anderes; der Krieg hat etwas mit dem Verhängnis zu tun, das sich zwischen Gott und uns geschehen hat.* Und wenn ich das etwas dogmatisch ausdrücken darf, würde ich sagen: er hat in Entscheidendem etwas zu tun mit der Welt nach dem Sündenfall.

Wenn wir nun Genaueres über diese geheimnisvolle Erscheinung der gefallenen Welt, die man Krieg nennt, erfahren wollen, dann gehen wir zunächst ganz einfach von biblischen Aussagen aus. Wir werden dann einen sehr bewegenden Blick in die biblische Welt- und Menschenschau tun. Denn beides, der Mensch und seine Welt, gehören ja für biblisches Denken zusammen:

Alles, was die Weltgeschichte an Dunklem und Grausigem, an Göttlichem und Satanischem hervorbringt, ist für die Bibel nur eine gigantische Spiegelung des Menschenherzens selbst. Der Makrokosmos der Welt und der Mikrokosmos des Herzens sind genau entsprechend aufgebaut. Darum erschließt uns die Bibel das Geheimnis der Welt so, daß sie uns das Geheimnis des Menschenherzens erschließt. Fran-

cis Thompson macht einmal diese biblische Einsicht an der weltgeschichtlichen Erscheinung des empörerischen Babylon klar:

«Das große Babylon ist nur ein Scherz,
will es im Ernst so groß und maßlos sein,
wie unser babylonisch Herz.»

Wenn wir nun den biblischen Tatbestand erheben, dann stehen wir vor zwei Linien, die sich zunächst zu widersprechen scheinen: Wir stehen nämlich auf der einen Seite vor einem *Nein* Gottes zum Krieg, und auf der anderen Seite sehen wir, wie Gott rätselhafter- und merkwürdigerweise den Krieg zugelassen hat und wie er ihn bedingt bejaht. Und unser Nachdenken in der nächsten Stunde soll nun der Frage dienen, wie das zu begreifen ist, daß Gott auf der einen Seite den Krieg verstanden wissen will als eine typische Erscheinung dieses gefallenen Äons, in dem eben jenes babylonische Herz immer wieder explodiert, und wie er zugleich den Krieg als etwas zuläßt, das er sogar in dieser Welt gebieten kann. Wir werden dann die reformatorischen Lehren verfolgen, die diese biblischen Gedanken weiter erschließen. Wir werden Luthers Worte zitieren, aus denen hervorgeht, daß er den Krieg bejahen und vom Mut des Kriegers sprechen kann, der in Gehorsam gegen die Obrigkeit die Seinen zu schützen und ihnen Frieden zu schaffen hat. Luther geht darin so weit, daß er zu sagen wagt (und ich wähle absichtlich ein extremes und in dieser Form mehr als problematisches Wort), daß es im gerechten Krieg ein christliches und ein Werk der Liebe sei, die Feinde «getrost zu würgen, zu rauben, zu brennen und alles zu tun, was schädlich ist, bis daß man sie überwinde»¹.

Luther kann deshalb im großen Katechismus gerade im Zusammenhang mit dem fünften Gebot sogar die als Mörder bezeichnen, die in Not und Gefahr des Leibes und Lebens nicht raten noch helfen, die also, wenn ihr Volk angegriffen ist, tatenlos danebenstehen. Das seien die Mörder² – so meint Luther.

Diese reformatorische Linie mit dem angeblichen und sehr merkwürdigen Ja Gottes zum Krieg reicht hinein bis in die heutigen Trauergottesdienste, die wir für unsere gefallenen Brüder halten und die wir unter das biblische Wort zu stellen haben: «Niemand hat größere Liebe denn die, daß er sein Leben läßt für seine Freunde.» Hier scheint der Krieg seinen Sinn zu bekommen durch das Opfer der Liebe. Gerade an diesem Beispiel wird jedenfalls deutlich, wie durch das

¹ Weimarer Ausgabe 11, 277, 18 ff.

² Weimarer Ausgabe 30, I, 159, 19–20.

Grau und Rot der Kriegswirklichkeit und wie durch die apokalyptischen Schrecken einer gefallenen Welt noch eine andere Wirklichkeit, eine *göttliche* Wirklichkeit, schimmert und sich heimlich andeutet: die Liebe zum Nächsten und zu den Brüdern, die Liebe, die im Opfer besiegelt wird. Aber auch diese Beobachtung führt uns im Entscheidenden noch nicht weiter: Denn diese göttliche Wirklichkeit, diese Welt des Opfers, diese tausendfache Erfahrung der göttlichen Durchhilfe mit ihren Wundern, braucht ja nicht «durch» den Krieg geschaffen zu sein, sondern sie könnte auch «trotz» seiner und in Reaktion auf ihn entstehen und damit in keiner Weise zu einer positiven Bewertung des Krieges Anlaß geben.

Wir wollen das Verhältnis der beiden Linien: das *Nein* Gottes zur gefallenen Welt, in der es Krieg und Blut und ein Meer von Tränen gibt, und dieses *Ja* auf der anderen Seite in den nächsten Stunden miteinander bedenken.

Lassen Sie mich zum Schluß noch einen letzten Gesichtspunkt erwähnen: Der Krieg ist immer etwas, das in die Geschichte der Völker einbricht. Man kann geradezu sagen, daß die Weltgeschichte zum größten Teil eine Geschichte des Krieges ist. Aber wir dürfen, wenn wir diesen Blick in die Hintergründe der Geschichte tun, nie den entscheidenden biblischen Schlüsselpunkt dafür vergessen, daß es wirklich um das menschliche *Herz* geht, das hinter alledem als zeugnerische Triebfeder steht. Dieses babylonische Herz ist es auch, von dem der Verfasser des Jakobusbriefes spricht, wenn er sagt: «Woher kommt Streit und Krieg unter euch? Kommt's nicht daher: aus euren Wollüsten, die da streiten in euren Gliedern?» Und darum, weil das Evangelium das Herz als Schlüsselpunkt der Weltgeschichte und damit als die entscheidende geschichtliche Realität ansieht, darum gibt das Evangelium auch kein Pauschalrezept für eine politische, militärische oder wirtschaftliche Weltordnung. Das «Sanierungsprogramm» des Evangeliums besteht statt dessen in nichts anderem als in einem Appell an unser Herz, also an den strategisch entscheidenden Punkt für die verlorenen Weltläufte. Und dieser Appell heißt Buße. Dieser Appell bedeutet, daß wir mit unserem *persönlichen* Leben bei der Rettung der Welt beginnen und alles, was an Weltleid und Weltschuld um uns ist, darauf beziehen, daß dieses Herz aus der Gemeinschaft mit Gott gefallen ist. Hier ist die Brunnenstube der Heillosigkeit in der Welt, aber auch – und das erschließt uns das Evangelium – der Schauplatz der größten Gnaden. Deshalb verstehen wir, daß Jesus Christus, der nach der Schau der Offenbarung des Johannes sozusagen die Mitte und zugleich der Schlußpunkt der Geschichte ist und auf dessen Reich ja letzten Endes *alles* hindrängt, daß dieser

welt- und geschichtsmächtige Christus Zeit hat, während seines Erdenlebens vor den *einzelnen* Menschen stehenzubleiben und sie auf ihr Herz hin anzureden. Da stehen sie alle: Die Ehebrecherin, die Zöllner, die Pharisäer, jener Heerbann der Menschen, in dem wir uns selber überall wiederfinden. Da ziehen sie an ihm vorüber. Und Jesus erscheint nicht am Himmel, um von oben herab seine Demonstrationen der Weltmächtigkeit und seiner Königsherrschaft zu vollziehen. Jesus Christus geht von der Masse weg und bleibt beim einzelnen stehen und redet ihn auf sein Herz an. Weil er hier den entscheidenden Punkt der Geschichte sieht, darum hat er so unendlich viel Zeit, darum hat er auch jene Liebe und Strenge für den einzelnen Menschen. Daß er so ausgesprochen beim einzelnen Menschen verweilt, darf man nicht so verstehen, daß hierin eine gleichsam «private» Nebenseite seines Lebens zum Ausdruck käme. Gerade weil er der Weltenkönig ist und «auf den Wolken des Himmels» wiederkommen wird, gerade weil er die Weltkugel, wie es die alten Bilder zeigen, wie einen Apfel in seiner Hand hält, darum hält er den Blick auf das Herz seiner Menschenbrüder geheftet. Weil er die Welt bis in die letzte und innerste Struktur durchschaut, darum weiß er: es kommt allein auf diesen *einen* Punkt an. Das ist der Appell, der uns inmitten der verlorenen Weltlage zugerufen wird: nicht irgendein großes Programm, eine Spekulation über den Lauf der Geschichte oder ähnliches, sondern der Appell an diesen Mikrokosmos unseres Herzens. Hier ist der Fall aus der Gemeinschaft Gottes vollzogen worden, hier und nur hier kann die Welt wieder eingerenkt werden. Jawohl: die *Welt!* Es geht nicht um ein Zuschauerdasein des Menschen gegenüber dem Weltdrama, es geht darum, daß wir nicht nur im eigenen, sondern im Namen der ganzen Welt «umkehren». Und gerade darum, weil es um die ganze Welt geht, geht es um die persönlichste aller Fragen: wer bist du, wo stehst du?

Zwölfter Abend

Das Nein und das Ja Gottes zum Kriege

Wir sahen am letzten Donnerstag, wie sich ein höchst merkwürdiger und vielstimmiger Sprechchor der Welt um Jesus Christus gebildet hat, dessen Verkündigung jedenfalls in *einem* Punkte mit ihm übereinstimmt: in dem Wissen um das unvermeidbare Kommen und damit eben um die prinzipielle Unvermeidbarkeit der Kriege.

Diese Unvermeidbarkeit liegt jedoch – wie wir sahen – nicht in einem Naturgesetz, etwa in einer Entladung polarer Spannungen wie beim Gewitter, sondern sie beruht auf der Abgründigkeit der menschlichen Natur. Der Mensch, sagten wir, ist randvoll geladen mit den Mächten des Aufruhrs und des «glühenden, brodelnden Chaos». Wenn das aber so ist, dann wäre doch der Krieg keineswegs aus dem Bereich der göttlichen Gebote und der Reichweite der menschlichen Verantwortung ausgeschlossen, sondern dann würde der Krieg eben dem Willen Gottes im tiefsten widerstreiten, genauso wie dieser ganze gefallene Äon dem Willen Gottes widerstreitet, wenn er die Welt der Furie des Krieges überläßt. Der Krieg wäre dann sichtbar als eine Erscheinung der gefallenen Welt, und das Gebot «Du sollst nicht töten» spräche nicht nur den einzelnen Mörder an, sondern spräche die Welt als solche an: Du mörderische Welt, in der getötet wird, du sollst nicht töten.

Das Neue Testament spricht, wenn es uns über dieses Wesen der Welt mit ihrem Kriegsgeschrei unterrichten will, immer den Menschen und seine Welt an – fast so, daß man meinen könnte, diese beiden seien nur als Wechselbegriffe verstanden. Alles, was die Welt an Großem und Grausigem, an Göttlichem und Satanischem gebiert, ist nur eine gigantische Spiegelung des menschlichen Herzens. Darum gibt uns die Bibel auch keine Weltanschauung (indem sie uns etwa in den einzelnen Lebensgebieten, der Wirtschaft, der Kunst, der Moral entsprechend orientiert), sondern sie schildert uns das alles, was draußen ist, indem sie unser Herz schildert und dann sagt: Genauso wie es in *dir* aussieht, so ist es auch im Makrokosmos, bei den Staaten, beim Verhältnis der Völker untereinander und im Geschäftsleben.

Heute haben wir nun die Aufgabe, diese Frage, wie Herz und Welt zueinander stehen, im biblischen Sinne genauer zu bedenken, um auf diese Weise dem Problem des Krieges noch näher zu kommen.

Wir stellten in groben Umrissen bereits fest, daß es in der Heiligen Schrift zwei Aussagenreihen über den Krieg gibt, die sich zunächst zu widersprechen scheinen: Es gibt, kurz gesagt – ein Nein *und* ein Ja zum Kriege.

Zunächst das *Nein*: Der Prophet Jesaja sieht von ferne in seiner Schau das kommende Friedensreich Gottes und sagt von ihm, daß einmal, wenn Gott alles in allem sein wird, der Krieg zu Ende sein und eine neue Gemeinschaft in einer verklärten Welt gegründet werde. Ich zitiere: «Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben und werden hinfort nicht mehr kriegen lernen» (Jes. 2, 4). Dieselben Töne findet der Prophet Micha (4, 3). Jesus selbst greift diese Töne auf und spricht vom Krieg als von einer Erscheinungsform dieses gefallenen Äons (Matth. 24, 6; Mark. 13, 7; Luk. 21, 9). Dieser in Krieg und Schrecken sich windende Äon steht im *Gegensatz* zum Reiche Gottes.

Das *zweite* Nein Gottes zum Krieg und zum Kriegsgeschrei ergibt sich von dem biblischen Gesichtspunkt aus, den wir schon unter dem Stichwort behandelten: Die Würde des menschlichen Lebens. Dazu kurz folgendes:

Das kriegerische Handeln hat im Lauf der Geschichte, vor allem (aber keineswegs nur) bei seinen Verteidigungskämpfen nicht selten mit wirklich großen und idealen Zielen gearbeitet. Welches Volk wäre nicht, so lange es Kriege in der Welt gibt, zündenden Ideen nachgegangen, für die es Leben und Gut und Blut zu opfern bereit wäre? Aber all dieser Idealismus, der durch die Geschichte hindurchgeht, darf über eins nicht hinwegtäuschen: daß diese großen Zwecke mit dem Mittel der Lebensvernichtung erkaufte werden müssen, auch wenn die Zwecke selber tausendmal gottgewollt wären (unterstellen wir das einmal). Daß diese Ziele aber nur mit dem Eingriff in geschaffenes Leben erkaufte werden können, zeigt doch auf jeden Fall, daß der Krieg wie ein schwerer, blutiger Riß durch die Schöpfung geht und daß Gott trauert über den Widerstreit, in den der große Schöpfungsentwurf seiner Liebesgedanken gestürzt wird.

Aber neben dieser Linie, die ich noch genauer ausziehen könnte, steht nun in scheinbar diametralem Gegensatz eine andere biblische Linie. Wir erkennen nämlich, um das gleich vorweg zu sagen, auch ein *Ja Gottes* zum kriegerischen Geschehen. Ich denke dabei nicht nur an die selbstverständliche Berichterstattung des Alten Testa-

ments, gemäß der Gott das Bundesvolk in Kriege hineinschickt (z. B. Eroberung Kanaans) und ihm Sieg und Niederlage gibt usw. Da für diese Berichterstattung die grundsätzliche Frage des Krieges gar nicht existiert, so werden wir ihr ein implizites «ja» zum Kriege durchaus zubilligen müssen. Ich denke aber vor allem auch daran, daß im Neuen Testament Krieg und Soldatentum immer wieder als sozusagen unanfechtbare Gegebenheiten hingenommen werden, denen gegenüber keineswegs zu revolutionärer und verneinender Frontstellung aufgefordert wird. Als die Soldaten zum Täufer Johannes kommen und ihn fragen: «Was sollen denn wir tun?», da kritisiert er ihr Berufsethos, das doch an den Krieg gebunden ist, in keiner Weise vom Prinzipiellen her, sondern gibt ihnen auf der anerkannten Basis ihres Berufs die Auskunft: «Tut niemand Gewalt noch Unrecht und lasset euch genügen an eurem Solde» (Luk. 3, 14).

Auch in der Art, wie etwa in Römer 13 zum Untertansein gegenüber der Obrigkeit aufgerufen wird, werden wir – da die Obrigkeiten ja nicht zuletzt über Krieg und Frieden entscheiden – eine Linie angedeutet finden, die, wenn sie schon nicht auf den Krieg hinführt, so doch ein Ja zum Kriege innerhalb dieses Äons der Obrigkeiten und Weltreiche jedenfalls nicht ausschließt.

Wir haben ferner schon beim letzten Male ausgeführt, wie dieses (zum mindesten bedingte) Ja zum Kriege bei Luther aufgenommen wird, wie er – in einer sehr extremen und sicher ungunstigen Formulierung – so weit geht, den Krieg gegen die Türken als ein christliches und gottwohlgefälliges Werk der Liebe (allerdings niemals und bewußt nicht als religiös verklärten Kreuzzug) zu bezeichnen, und wie er ein andermal, im Großen Katechismus, nicht *den* als Mörder empfindet, der als Soldat erschlägt, sondern der tatenlos dasteht, wenn die Seinen erschlagen *werden*. So wird der Krieg in unmittelbarem Zusammenhang mit der Nächstenliebe gebracht.

Hier hat also der Krieg einen Sinn bekommen durch das Opfer der Liebe, und es wird folgende merkwürdige Tatsache sichtbar: Gerade angesichts der furchtbarsten und dämonischsten Formen des Risses durch die Schöpfung, gerade inmitten der Schauerlichkeiten des Krieges, wird auf sehr geheimnisvolle Weise – und wir müssen das noch zu deuten suchen – die Liebe, das Opfer sichtbar. Mitten durch den Bruch der Schöpfung hindurch scheint ein Schöpfungsziel zu leuchten, nämlich eben die Liebe. Wir selber wissen ja in der Tat alle und erfahren es täglich, daß neben aller Grausamkeit und allem Sadismus auch zu keiner Zeit *mehr* Liebe und Opferbereitschaft in Erscheinung treten als im Kriege oder etwa bei einem Bombenangriff. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, wie wirklich durch das Grauen

der Kriegswirklichkeit eine Gotteswirklichkeit zu schimmern vermag: Die Liebe zum Nächsten, zu dem Bruder, die im Opfer besiegelt wird. Freilich deuteten wir dabei schon das schwerstwiegende Problem an: ob der Krieg selber der «Vater» dieser «göttlichen Dinge» sei, oder ob Gott sie nicht im Wunder und gerade im *Gegensatz* zu ihm vollbringe.

Verehrte Zuhörer! Wenn ich diese Linie der christlichen «Kriegsbejahung» vorerst nur angedeutet habe – wir haben noch viel darüber nachzudenken –, so wird schon jetzt deutlich, daß es hier nicht um ein primitives, programmatisches und eindeutiges Ja geht, wie es etwa in angeblichen Einsegnungen der Bajonette und Panzer oder in einem christlich verbrämten «Feste-druff-Patriotismus» zum Ausdruck käme (wie das Rudolf Huch einmal genannt hat), sondern daß es um ein sehr hintergründiges und genauer zu bestimmendes Ja Gottes dabei geht. Ich muß Sie alle hier eine Zeitlang über nicht ganz leichte und steile Pfade des Denkens führen und habe die dringende Bitte, daß Sie hier wirklich in besonders hingebender und ausdauernder Weise einfach zuhören. Ich glaube dann auch versprechen zu dürfen, daß wir durch die Arbeit an diesem Fragenkreis einen besonders tiefen und überwältigenden Blick tun dürfen in die christliche Schau unserer ganzen Wirklichkeit und in die biblische Schau der Geschichte, ja der Welt überhaupt. Deshalb möchte ich diese Frage des Krieges so genau behandeln – gar nicht allein deshalb, weil wir gerade im Kriege sind und notwendig ein Wort der Kirche, ein klärendes und weiterführendes Wort, hierzu gesagt werden muß, sondern aus einem noch viel tieferen Grunde: deshalb nämlich, weil der Krieg in ganz besonderer Weise eine Erscheinung unserer menschlichen Welt ist. Hat man diese *eine* Erscheinung verstanden, so verstehen wir das Geheimnis der Geschichte überhaupt – und auch unser innerstes Herz.

Deshalb liegt mir so viel daran.

Damit stehen jetzt zwei ganz klare Aufgaben vor uns.

Erstens: Wir müssen fragen, wie das biblisch-reformatorische Ja zum Krieg zu verstehen ist, und *zweitens*, wie das Ja und das Nein Gottes zum Kriege sich zueinander verhalten, ob das irgendein Widerspruch ist, den die biblischen Menschen nicht bemerkt haben, oder ob in der Tatsache dieses Widerspruchs ein sehr tiefer Sinn zum Ausdruck kommt.

Zunächst also das erste Problem: *Wie das biblische Ja zum Kriege zu verstehen ist.*

Lassen Sie mich mit einer ganz simplen Feststellung beginnen: *Der Krieg ist eine bewaffnete Auseinandersetzung zwischen Staaten.*

Wenn zwei Parteien in einem Mietshaus miteinander Krach haben, wenn es Spannungen in einer Ehe gibt, wenn sich der Kollege neben mir auf dem Büroschemel in den Schmollwinkel zurückzieht, weil er mir wegen einer Bagatelle grollt, dann ist das kein Krieg. Man spricht in solchen Fällen von «Einschnappen», von Schmollen oder Zanken, und wenn man schon einmal vom Kriegszustand zwischen zwei Menschen spricht und wenn alte Leute vom 30jährigen Krieg einer Ehe sprechen, dann ist das nichts als ein wenig Spott und Ironie, die gerade deshalb zum Lächeln reizen, weil die Vergleichsgrößen ja so ungleich sind und sich sozusagen im Maßstab 1:100 000 zueinander verhalten. Der Krieg ist eben wirklich etwas anderes und ist mehr als eine persönliche Reiberei, er spielt sich ab zwischen ganzen Staaten und Staatengruppen und vermag schließlich (wie jetzt) ganze Kontinente und schließlich den gesamten Planeten zu umfassen.

Man kann diesen gleichsam makrokosmischen Charakter des Krieges so ausdrücken: Nur weil es Staaten gibt, kann es Kriege geben; und umgekehrt: Wenn es keine Staaten gäbe, würde es auch keinen Krieg geben. Und das Reich Gottes, in dem es kein Leid und kein Geschrei und keinen Tod mehr geben soll, kennt nur deshalb keinen Krieg, weil es auch von keinen Staaten weiß, weil Obrigkeit und Gewalten da aufgehoben sein werden und Gott nicht mehr durch deren Vermittlung, sondern unmittelbar als einer, der alles in allem ist, regiert.

Damit haben wir schon eine wichtige Erkenntnis angedeutet: Kriege und Staaten sind typische Erscheinungsformen dieser vergehenden Welt. Darum liegt über beiden, über Kriegen und Staaten, nach biblischer Schau so ein fahles Zwielficht verbreitet. Ein Zwielficht besteht immer aus zwei Lichtern. So ist es auch hier. Da ist zunächst das «Oberlicht» von Gott her. Gott *will* ja doch den Staat. Er gebietet, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist; und es heißt ausdrücklich, daß keine Obrigkeit ist außer von Gott.

Aber zugleich liegt über Krieg und Staat noch ein *anderes* Licht, das Licht von *unten* her, das Irrlicht aus den unteren dämonischen Bereichen der Welt. (Indem dieses Licht in den Bereich des oberen hineinspielt, entsteht das Zwielficht.)

Frank Thieß, der bekannte Dichter, spricht einmal in seiner abendländischen Geschichtsschau «Das Reich der Dämonen» davon, daß die Weltgeschichte, also die Geschichte der Staaten und Kriege, aufs Ganze gesehen, eine schauerliche Selbstquälerei der Menschheit darstelle, einen Ausbruch der furchtbarsten und abgründigsten Instinkte.

Ich zitiere: «Ein genaues Studium welthistorischer Zeiträume, be-

sonders der Geschichte des Abendlandes, führt, wie man sich auch drehen und wenden möge, eines Tages mit unerbittlicher Folgerichtigkeit zu der Feststellung, daß die Menschheitsgeschichte eine riesige Folterkammer ist.» – «Sollte», sagt Frank Thieß weiter «am Ende die Tierwelt gelungen, der Mensch dagegen das einzige mißlungene und entartete Wesen innerhalb der Schöpfung sein? Die Gottesgabe der Vernunft, dem Menschen allein verliehen, ist von ihm zum großen Teil dazu mißbraucht worden, Systeme zu schaffen, die über Millionen unermessliches Leid brachten, während die, welche aus der Gewalt Nutzen zogen, darüber fast nie glücklich geworden sind, sondern von der Angst versklavt wurden.» Es gehört ja wirklich nicht viel geschichtlicher Scharfblick dazu, um dieses Wort von Frank Thieß bestätigt zu finden.

Wir haben also zweierlei festgestellt:

1. Staat und Krieg gehören aufs engste zusammen, eines könnte nicht ohne das andere sein.
2. Beide, Staat und Krieg, sind typische Erscheinungsformen unserer vergehenden Welt, unserer Welt, die nach biblischer Schau eine grundsätzlich andere Qualität hat als das Reich Gottes, die ihren Ort hat zwischen Sündenfall und Gericht und die oben von Engeln und unten von Dämonen umgeben ist.

Daraus ergibt sich jetzt für uns die entscheidende Frage: *Wie steht Gottes Wille zum Staat?* Wenn wir das erkennen können, dann wissen wir auch zugleich, wie er zum Kriege steht. Ja, noch mehr, wir wissen dann, wie Gottes Wille zur Wirtschaft, zur Politik, zur Weltgeschichte überhaupt steht.

Der *Staat* ist von der Bibel her unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten. Und zwar gehe ich jetzt ganz bewußt aus von der Idee des modernen Volksstaates. Auf diese Weise rufen wir gleich das Neue Testament in unsere heutige Lage herein und zerstreuen von vornherein den Einwand, als legten wir eine römische, israelitische oder sonst eine antiquarische Staatsidee unserer Betrachtung zugrunde.

Wir gehen in der heutigen Stunde von zwei Gesichtspunkten aus:

Erster Gesichtspunkt: Wenn ich das, was der Staat ist und will, auf eine kurze Formel bringen will, würde ich folgendes sagen: Im Staat schafft sich ein Volk die mit Macht ausgestattete Organisation, mit deren Hilfe es sich nach innen ordnet und nach außen behauptet, um in beidem seinen Lebensanspruch zu verwirklichen und sich die notwendige Entfaltungsmöglichkeit zu schaffen.

Dieser Kernsatz, den ich allem voranstellen möchte, ist ja leicht zu verstehen: Es ist doch das Kennzeichen aller Staaten, daß sie sich nach innen eine Ordnungsgewalt bilden. Jeder Staat kennt Polizei, mit

deren Hilfe eben Ordnung gehalten wird. Und jeder Staat hat ein Rechtswesen, ein Wirtschaftsleben, das in Ordnung gehalten werden muß.

In alledem zeigt sich, daß der Staat das Verhältnis der Menschen untereinander ordnet, und zwar, genau ausgedrückt, so, daß er das Verhältnis *derjenigen* Menschen untereinander ordnet, die durch Blutsverwandtschaft, also durch geschöpfliche Bande, und durch geschichtliche Führung miteinander verbunden sind. Das ist die Aufgabe des Staates nach innen.

Ebenso versteht man ohne weiteres das andere: daß nämlich der Staat die Interessen des von ihm umschlossenen Volkskörpers auch nach außen gegenüber der Welt zu vertreten hat, daß er nun einfach, da er ja nicht allein auf der Welt ist, sich mit anderen Völkern in irgendein Verhältnis setzen muß. Er muß den Verkehr regeln, er muß Import und Export regeln, er muß die Sicherung der Absatzmärkte regeln, er muß die Sicherung der vitalsten Lebensbedingungen schaffen. Der Staat hat von hier aus in allen Zeiten seiner Geschichte auch das Verhältnis zu anderen Staaten nach außen hin zu ordnen und sich zu behaupten.

Wir verstehen also ohne weiteres, daß der Staat nach innen und außen die Aufgabe der Selbstbehauptung und der Ordnung hat. Damit erkennen wir, daß der Staat eine durchaus positive Aufgabe besitzt: nämlich geschöpfliches Leben zu bewahren und damit irgendwie im Namen des Schöpfers zu handeln. Er hat nach innen die einzelnen Menschen zu schützen, und zwar wirklich im Sinne der Gebote: «Du sollst nicht töten», «Du sollst nicht stehlen». Deswegen hat er doch seine Justizbehörde und seine Polizei, damit seine Glieder vor der Bedrohung des Lebens und vor Eigentumsdelikten bewahrt bleiben. Desgleichen ist es eine durchaus positive, ich möchte sagen, eine «Schöpfungsaufgabe», ein Volk nach außen zu schützen. Denn auch das Volk als eine biologisch oder geschichtlich bedingte Gemeinschaft ist ja geschöpfliches Leben ¹.

Und nun der zweite und entscheidende Gesichtspunkt:

Ich hatte gesagt, der Zweck des Staates sei die positive Aufgabe, geschöpfliches Leben zu schützen, also im Namen des Schöpfers zu handeln. Das Wichtigste ist aber nun am Staat nicht der *Zweck*, sondern das *Mittel*, mit dem er arbeitet. Und das Mittel, durch das jeder Staat

¹ Für die theologischen Leser sei hier angemerkt, daß ich damit nicht im Sinne einer naturrechtlich bestimmten Schöpfungsordnungslehre verstanden werden möchte. Diese habe ich in meinem Buch «Geschichte und Existenz» ausführlich destruiert.

sich behauptet, ist die *Macht*. Geschichtliche Kämpfe sind immer auch und sogar entscheidend (wenigstens nach außen hin) *Machtkämpfe*. Die Weltgeschichte ist zu 90 Prozent Kriegsgeschichte, d. h. Geschichte des brutalen Machtgebrauchs. Ein Staat, der etwa auf jede Form militärischer Macht verzichten und statt dessen feierlich irgendwelche allgemeinen Weltgesetze oder den Glauben an eine sittliche Weltordnung oder den Glauben an ein Weltgewissen verkünden würde, deren Schutz er sich dann anbefähle, ein solcher Staat würde sich wehrlos dem brutalen Egoismus der anderen aussetzen und hätte also nur eins erreicht: nämlich statt eines Hammers Amboß zu sein.

Darin liegt ja auch das Problematische, wenn ich das nebenbei sagen darf, aller Abrüstungskonferenzen in der Welt beschlossen. Solche Verhandlungen können niemals um die Frage gehen, ob sich ein Volk wehrlos machen und sich dem andern ausliefern will. Das tut kein Volk freiwillig, sondern solche Konferenzen gehen immer nur um die Frage, wie man das gewünschte Machtverhältnis durch einen geringeren Aufwand an Machtmitteln aufrechterhalten kann. Am *Prinzip* der Macht ändert sich durch solche Konferenzen nichts – aber auch durch keine sonstigen Maßnahmen der Menschen in der Welt.

Desgleichen muß die Obrigkeit auch nach innen zur Machtausübung fähig sein, sonst wird sie zur Strohuppe bestimmter Interessenten, z. B. bestimmter Wirtschaftsgruppen oder sozialer Klassen. Deshalb hat das Stichwort vom Kampf um die Macht auch seine Berechtigung.

Offenbar stehen wir also vor einer Tatsache, die sich in lapidarer Kürze so ausdrücken läßt: daß in dieser Welt, in diesem Äon, der Staat und wohl überhaupt jede Gruppe von Menschen zur Durchsetzung auch der besten Absichten *Macht* nötig hat. Vielleicht gebrauche ich sogar noch ein stärkeres Wort. Sie muß bereit sein, unter Umständen mit Gewalt und allen Widerständen zum Trotz ihre Aufgabe zu verwirklichen. Beispiel: Eine Justiz hat die gerechtesten Richtersprüche von der Welt gefällt; wenn sie nicht den Gewaltarm der Polizei zur Verfügung hat, bleiben ihre Urteilsfällungen ohnmächtige Phrasen. Wenn der Richter nicht den Scharfrichter zur Seite hat, wird er zum hohltönenden Moralprediger und damit eine lächerliche Figur. Und wenn er auf gewalttätige Scharfrichter oder Kerkermeister im Namen des Gebotes «Du sollst nicht töten» verzichten würde, so könnte er durch seinen Verzicht jenes Gebot gerade *nicht* erfüllen, sondern würde dafür sorgen, daß Mord und Totschlag nur um so frecher ihr Haupt auf den Gassen erheben. Er würde bald durch seine Nichtbereitschaft zum legalen Töten das illegale Töten der Mörder

geradezu provozieren. Darum braucht der Richter Macht über Tod und Leben, über Freiheit und Unfreiheit.

Wir stehen jetzt an einem überaus dramatischen Punkt unserer Gedankenführung, von dem wir nun gleich zur ganz zentralen biblischen Betrachtung übergehen. Dramatisch deshalb: Wir sehen nämlich einmal, daß die Macht offenbar etwas Gottgewolltes ist, sonst würde unsere Welt heute noch im Chaos versinken und würde den Mördern und Dieben überlassen werden. Und Gott der Herr selbst pocht ja auf seine Macht, wenn er sagt: Der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht, und wenn er von der Strafe bis ins dritte und vierte Glied spricht. Auch Gott hält die Welt mit Macht zusammen. Wir sehen ferner: Macht und Gewalt sind nur deshalb nötig, weil unsere Welt ständig vom Chaos bedroht ist, weil sie eine gefallene Welt ist und in Schach gehalten werden muß. Wir haben ja zunächst nicht einfach von der bösen und brutalen Gewalt und Macht gesprochen; der gegenüber gilt selbstverständlich das Nein Gottes. Wir haben vielmehr davon gesprochen, daß auch das *Gute* Macht und Gewalt gebrauchen muß, um sich durchzusetzen. Die Gerechtigkeit etwa braucht Macht, weil der Mensch – und ich denke hier wieder an das Geheimnis des Herzens – eben den Egoismus und weil er tigerartige Anlagen in sich hat. Und die Heiligkeit des Lebens braucht Macht zu ihrer Verteidigung, weil Menschen, Menschengruppen und Völker immer wieder bereit sind, aus eigennützigen Gründen über Leichen zu gehen, d. h. eben jenen geschöpflichen Bereich nicht zu respektieren. So sehen wir, wie in dieser Welt der Verwirrung, des Abfalls von Gott und der Angst *Macht* nötig ist.

Zum ersten Male wird hier die Macht, auch die Macht des *Guten*, auch die *staatliche* Macht, als eine Erscheinung dieser gefallenen Welt deutlich.

Man kann es so sagen: In einer Welt der Straßenräuberei, der Attentate und des Dynamits kann das Gute nur *gepanzert* leben, ja es kann zum Teil nicht anders leben als so, daß es sich der Mittel der gefallenen Welt und jener verruchten, von Gott gelösten Welt sogar *bedient*. Wieder ein Beispiel dafür: Auch der beste Staat mit den besten Absichten bedarf der Diplomatie. Und in der Diplomatie wird – – vorsichtig ausgedrückt – – *getäuscht*. Bismarck, der das wußte und darunter litt, hat seinen pietistischen Freunden, die ihn zur Rechenschaft zogen, gelegentlich geantwortet: Bitte versucht ihr euch mal in diesem Metier, in dieser Branche! Und Klepper sagt in seinem Buch «Der Vater» einmal folgendes: «Könige haben die Vergebung nötiger als andere Menschen, weil sie mehr sündigen müssen», und Bergengruen sagt in seinem Roman «Der Großtyrann und das Ge-

richt»: «Das ist das Geheimnis dieser Welt, daß reine Hände nicht stark sein und starke Hände nicht rein bleiben können», so daß also selbst die gute Absicht sozusagen Anleihen bei den Dämonen machen und ihr Spiel mitspielen muß. Wenn der Krieg die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist, dann zeigt sich gerade am Beispiel des Staates das Geheimnis der gefallenen Welt: daß nämlich das Gute (das wir wieder einmal unterstellen) nur in Widerspruch mit sich selber existieren kann: ja, daß selbst die Liebe, in diesem Falle die Liebe zur Familie und zum Nächsten, gezwungen sein kann, sich der Lieblosigkeit und brutalen Gewalt zu bedienen, um sich nicht untreu zu werden und die Seinen zu schützen. *Das ist doch die Situation des Krieges.* Die Welt nennt so etwas Tragik; der Christ spricht von der gefallenen Welt.

So liegt also – damit kommen wir allmählich für heute zum Schluß – ein fahles Zwielficht über unserer Welt. Man kann es gut verstehen, daß der Mensch aus diesem fahlen Zwielficht zwischen Gott und Satan, zwischen der oberen und unteren Welt, fliehen möchte, daß er aus dieser Welt zwischen Sündenfall und Gericht heraus will, weil es ohne Gnade, d. h. ohne das Kreuz von Golgatha, in dieser Welt, wenn man sie erkannt hat, nicht auszuhalten ist. Dieses Ausbrechen findet nun in der Tat immer wieder statt und pflegt in doppelter Weise zum Ausdruck zu kommen:

Entweder zeigt sich dieses Ausbrechen aus dem Zwielficht in einem weltschmerzlichen *Pessimismus*, der in dieser Welt nur noch Gefängnisse, nur noch Folterkammern, nur noch Trug und Täuschung sieht und dessen einziger Programmpunkt lautet, so schnell wie möglich sich aus dem Staube zu machen. So hat es der große antike Tragiker Sophokles zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt: «Nicht gezeugt zu sein, wäre das Beste im Leben, oder früh zu sterben in zarter Kindheit.» Dieser weltschmerzliche Pessimismus, der dieser Welt gegenüber zurückzuckt, weil er sie ein wenig oder auch sehr durchschaut hat, weiß nichts davon, daß in dieser Welt, wo wahrlich und wirklich Dunkel das Erdreich bedeckt und Finsternis über den Völkern lastet, daß über dieser Welt des Dunkels dennoch Gott seine Hand im Spiele hat und daß er auch über der Welt der Sintflut und Untergänge seinen Bogen und Gnade gewölbt hat. Auch die dunkelste Welt ruht noch in den Händen *des* Gottes, der selbst durch Hunger, Schwert und Bomben seine Heimsuchungen vollzieht und seine Friedensgedanken denkt. Dieser ungläubige, weltflüchtige Pessimismus, der sich entzieht, reicht von den antiken Denkern bis in unsere Zeit hinein, und vielleicht ist Arthur Schopenhauer ihr letzter, ganz großer Vertreter.

Die andere Form, wie man sich jener unheimlichen Zwiellichtwelt entziehen will, beruht auf der gegenteiligen Haltung, nämlich auf einem ungläubigen *Optimismus*, der alles in dieser Welt in Ordnung findet und sich dafür den schönen Namen «Lebensbejahung» zugelegt hat. Dieser ungläubige Optimismus spricht das furchtbare Wort: Der Krieg ist der Vater aller Dinge. Es mag ja nun tatsächlich sein, daß Gott auch durch Kriege etwas zeugen kann. Aber jedenfalls ist doch der Krieg zugleich auch der *Zerstörer* aller Dinge. Oder der ungläubige Optimismus sagt: Das Böse ist gar nicht böse, das Böse ist die höchste Güte. Wenn es keine Bösen und keine Lumpen gäbe, gäbe es auch keine Güte. Die Fremde des verlorenen Sohnes war letzten Endes eine gute Fremde, in der er reif wurde. So sagt es der ungläubige Dichter André Gide. Er findet auch den Tod charmant, dieser ungläubige Optimist, er sprach und spricht vom «stehenden Sterben», vom «lachenden Sterben».

Wir als Christen sind jedenfalls gehalten, weder Weltverächter noch welthörig zu sein, weder weltflüchtig noch weltvergessen. Wir wissen, daß auch diese dunkle Welt durch die Schöpferhände Gottes gegangen ist. Aber wir wissen zugleich, daß die Gaben dieses Schöpfers ohne und wider ihn gebraucht sind, daß die Vernunft, diese Schöpfergabe, von uns gebraucht wird, «um tierischer als jedes Tier» zu sein, daß die Technik (also die Schöpfergabe, die Welt zu beherrschen), von uns benutzt wird, um das Chaos anzurichten, so daß es deren Aufgabe jetzt wird, die Fassade einer zum Untergang bestimmten Welt und Zivilisation einzureißen. Ein fürchterliches Gericht über eine Welt, die dieses Selbstgericht vollzieht mit den Mitteln des Schöpfers.

Das ist das Zwiellicht über unserer Welt: Oberlicht von Gott her und Unterlicht von den Dämonen her. Und wir verstehen, wie Luther von da aus die Welt bezeichnet: nämlich als ein «Schlachtfeld», und zwar nicht ein Schlachtfeld, auf dem «Männer die Geschichte machen», sondern als ein Schlachtfeld, wo um den Menschen gekämpft wird, wo wirklich Gott und Satan angetreten sind und wir mit menschlichen Armen nichts ausrichten können. «Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen», sagt Paulus in einem tiefgründigen Wort, «sondern mit Fürsten und Gewaltigen, mit den Geistern der Luft» (Eph. 6, 12).

So ist der Mensch im Kampffeld. Und darum ist das Letzte, was die Bibel uns hier zu sagen weiß, nicht die Tapferkeit des Menschenarmes – diese in allen Ehren! –, sondern das Gebet: Erlöse uns von dem Argen, führe uns nicht in Versuchung! Das letzte und zugleich das einzige, was ein Mensch tun kann, ist, daß er sich in diesem

Weltstreit seinen Herrn aussucht, mit dem er ihn bestehen kann. Da es um Götter und Dämonen geht, kann nur der Herr über Götter und Dämonen diesen Kampf bestehen. Dieser Herr hat uns zur Gefolgschaft aufgerufen. In seiner Hut dürfen wir leben. Noch ist die Machtfrage nicht entschieden – jedenfalls nicht nach außen hin und nicht für unser menschliches Auge –; noch schauen Engel und Teufel sozusagen auf die Arena der Welt in dem kosmischen Kampf. Noch scheint es manchmal, als ob das *Schicksal* triumphieren würde, als ob die Sphinx oder der Wahnsinn die Palme erringen würden. Aber die verborgene Herrschaft des Christus steht im Hintergrund. Mögen vorübergehend die Dämonen ihr Haupt erheben, darauf kommt es nicht an. Wer zuletzt lacht, lacht am besten. Wer zuletzt gekrönt wird, der ist König. Und dieser Letzte wird Jesus Christus sein.

Anhang

1. Das Atomzeitalter stellt den Christen teils vor dieselben Fragen des Krieges wie bisher, teils vor neue Fragen:

a) vor *dieselben* Fragen, insofern die Atomkraft nur eine technische Verlängerung des menschlichen Arms ist. Dadurch wird die Schöpfungsvollmacht des Menschen («Machet euch die Erde untertan») ebenso erweitert, wie andererseits der Aktionsradius der durch die Sünde provozierten Zerstörungskräfte vergrößert wird. Die Zwielligkeit des gefallen Menschen erfährt also eine Intensivierung. Insofern erhalten alle Probleme menschlicher Existenz schärfere Konturen; aber es ist dasselbe Menschenbild, das durch diese Konturen begrenzt wird.

Die Kernfrage des Atomzeitalters ist also nicht ein technisches, sondern ein anthropologisches Problem. Die Zuständigkeit der Kirche für Atomfragen bezieht sich ausschließlich auf diesen Gesichtspunkt.

Daß dieser Gesichtspunkt freilich auch der entscheidende ist, geht aus der – von Christen und Nicht-Christen gleichermaßen zu treffenden – Feststellung hervor, daß die Menschen der Gegenwart im Grunde nicht die Atombombe, sondern die Tatsache fürchten, daß die Atomkraft in die Verfügbarkeit des Menschen geraten ist. Man fürchtet nicht die Waffe, sondern die Hand, die sie führt.

b) Gleichzeitig steht der Christ im Atomzeitalter aber auch vor *neuen* Fragen, die aus der Beobachtung stammen, daß die Übergewalt der nuklearen und supernuklearen Waffen nicht nur die Größenordnung kommender Kriege ins Unermeßliche erweitert, sondern den

Krieg *wesensmäßig* verändert. Der kommende Krieg zwischen Gegnern mit halbwegs äquivalentem Atom-Potential wird nicht nur zur Vernichtung des Gegners, sondern gleichzeitig zur Selbstvernichtung führen. Diese Veränderung läßt sich durch den von Hegel übernommenen Gedanken *Karl Marx'* veranschaulichten, daß die Quantität – nämlich die gesteigerte Größenordnung der Zerstörungskräfte – in Qualität umschlage, d. h. daß sie ein neues Wesen zeitige: in diesem Falle das Wesen des Krieges als einer Form von Selbstvernichtung. Er hat nicht mehr nur mit dem Töten, sondern er hat von jetzt an auch mit dem Selbstmord zu tun.

Diese Veränderung in der Qualität und nicht nur in der Quantität des Krieges kann nur bedeuten, daß es keine nuklearen Kriege geben darf und daß es folglich auch keine Diskussion über das Recht eines *justum bellum* (des gerechten Krieges) geben kann. Denn der Begriff des *justum bellum*, der in der Regel identisch ist mit dem des Verteidigungskrieges, ist nur so lange sinnhaft, wie Verteidigung möglich ist und also Chancen des Überlebens bestehen. Wenn aber Angriff sowohl wie Verteidigung bei gleichrangigen Atommächten identisch sind mit Selbstvernichtung, entfallen diese Unterscheidungen und damit auch der Begriff des *justum bellum*.

2. Von hier aus ergibt sich die Frage, wie sich die Kirche zu dieser Situation zu stellen habe. Eine christliche Forderung, im Hinblick auf die genannte Selbstzerstörung keine Atomwaffen herzustellen, halte ich für unrealistisch und darum für eine das kirchliche Wort diskreditierende Phrase. Ich verstehe unter «unrealistisch» hier nicht primär einen politischen, sondern einen theologischen Begriff. Er bedeutet, daß eine solche Forderung nicht mit der Menschennatur *post lapsum* rechnet. Diese ist dadurch charakterisiert, daß menschliche Existenz durch Angst und Mißtrauen bestimmt ist, weil sie sich in einer Welt befindet, die mit unberechenbar gewordenen Menschen und Mächten angefüllt ist. Die Geschichte vom babylonischen Turmbau (Gen. 11, 1 ff.) beschreibt diese Welt der füreinander unberechenbar Gewordenen, der voreinander Geängsteten und darum zentrifugal Auseinandergetriebenen.

Dieser unter theologischem Aspekt sich zeigende menschliche Zustand aktualisiert sich in folgender Weise:

Aus Angst, daß der andere Partner doch heimlich Atomwaffen produzieren könnte oder daß seine Abrüstung nicht genau mit der eigenen Abrüstung synchronisiert wäre oder daß er den Auslöseknopf für einen nuklearen Angriff einen Moment eher auslösen könnte, wird der eine Partner auf den relativen Sicherheitsfaktor der Äquivalenz der Kräfte nicht verzichten. Eine Welt, die ihre verbindende

Mitte verloren hat, führt notwendig dazu, daß sich die urtümliche Gemeinschaft in gegeneinander mißtrauische Kontrahenten zerlegt. Diese Feststellung muß der erste Satz jeder christlichen Geschichtstheologie sein. Der verlorene Friede aber zieht als Surrogat das Sicherheitsbedürfnis nach sich. Das Sicherheitsbedürfnis von Partnern jedoch, die gegeneinander mißtrauisch sind, drängt zur Erhöhung der eigenen Stärke. Insofern wäre die Forderung, Atomwaffen abzuschaffen, in einem theologischen Sinne unrealistisch.

3. dieses Moment des Unrealistischen wird noch durch einen anderen Gesichtspunkt verstärkt: Auch wenn der Christ den Satz Jakob Burckhardts, daß Macht als solche böse sei, nicht nachsprechen kann – da hier das Machtwesen in unerlaubter Weise mythisiert und als personhafter Träger einer Rolle dargestellt wird –, so ist dieser Satz in entmythoisierter Form dennoch richtig. In dieser Gestalt lautet er dann so: «Der» Mächtige ist gefährlich, weil der Mensch böse ist. Denn im Maße seiner Macht erhöht sich der verführerische Trieb zur Hybris und der Gottähnlichkeit. Darum besteht die Kunst der Demokratie vornehmlich darin, Macht zu teilen, zu kontrollieren und also ihre Akkumulation an *einer* Stelle zu verhüten. Dieses Bestreben entstammt weniger einem Mißtrauen gegenüber der *Macht* als einem Mißtrauen gegenüber «dem» *Mächtigen*. In diesem Mißtrauen drückt sich ein unwissendes Rechnen mit dem Faktum des Sündenfalles aus, so gewiß es ja unterstellt, daß der Mensch in seinem So-Sein weder ein *Monopol* an Macht noch einen bestimmten *Grad* von Macht erträgt.

Von hier aus fällt ein neues Licht auf den unrealistischen Charakter der Forderung, Atomwaffen abzuschaffen. In Verbindung mit dem Gedanken, daß ja der andere nie mit Sicherheit dieser Forderung entspricht und daß also mit einer heimlichen (weil grundsätzlich unkontrollierbaren) Akkumulation von Atom-Macht an einer Stelle der Welt zu rechnen ist, bedeutet die eigene Ausstattung mit Atom-Macht, daß man eine Zähmung des Mächtigen mit Hilfe einer Gewaltenteilung versucht. So gewiß die Akkumulation von Macht an *einer* Stelle gefährlich ist, bedeutet die Teilung der in der Welt vorhandenen nuklearen Gewalt eine gewisse Neutralisierung und eine gewisse Garantie, äußeren Frieden zu erhalten. Damit wird wiederum ein altes Wissen der Menschheit um das Problem der Macht auf eine neue Situation anwendbar.

4. Der auf diese Weise erstrebte und vielleicht auch zustande kommende Friede wird durch zwei Momente charakterisiert sein:

a) Er ist ein Friede aus Angst. Für die Welt außerhalb des Evangeliums gilt nicht der erlöste Friede des göttlichen Wohlgefallens (eu-

dokia, Lk. 2, 14), sondern der unerlöste Friede der Welt (Joh. 14, 27), nämlich das Stillehalten aus Angst und eine Ordnung der Welt, die nichts anderes ist als die Neutralisierung der Elemente der *Unordnung*. An die Stelle der dilectio filialis (Kinderliebe) ist der timor servilis (Knechtsfurcht) getreten.

Die Frage, wie dieser Zustand theologisch zu interpretieren sei, wird man wohl nur mit dem Hinweis auf den noachitischen Bund (Gen. 9) beantworten können. In diesem Bunde werden die Schöpfungsaufträge und Schöpfungsverheißungen Gottes wiederholt, aber mit einigen charakteristischen Nuancen: Mit dem Befehl «Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde!» wird die andere Aussage verknüpft, daß «Furcht und Schrecken vor euch her sein wird». Und die Heiligkeit des von Gott geschaffenen Lebens wird durch die Drohung gesichert, daß «wer Menschenblut vergießt, des Blut soll auch durch Menschen vergossen werden». An die Stelle der Schöpfungsordnung tritt die Notverordnung der gefallenen Welt. «Von Anbeginn an – ap'archés, von der Schöpfung her – ist's nicht also gewesen» (Matth. 19, 8). Diese Notverordnung ist dadurch charakterisiert, daß Gott die gefallene Welt vor sich selbst mit ihren eigenen Mitteln schützt und sie gleichsam homöopathisch (similia similibus) behandelt: Die in der gefallenen Welt ausgebrochene Gewalt menschlicher Selbstherrlichkeit wird gegen sich selber mobil gemacht, indem sie in kriminelle und in Strafgewalt zerlegt wird. Nicht nur das malum hat Macht, sondern auch die Instanzen (Staat, Recht, Polizei usw.), die das arcere malum betreiben. Ebenso wird die Furcht durch Furcht begrenzt: Die Furcht voreinander, die zum Vergießen von Menschenblut führt, wird in Schach gehalten durch die Furcht vor Rächung der Untat, vor Strafe und vor Sühne. (Das ist genau die Definition dessen, was Luther die knechtische Furcht nennt. Die theologische Ethik muß lernen, die alte Lehre von der Vorsehung Gottes, die von den in die Welt eingestifteten Zweitursachen spricht, auch auf den Gedanken der Notverordnungen in der gefallenen Welt anzuwenden: Gott erhält diese gefallene Welt paradoxerweise mit Hilfe der ihr immanenten Mächte der Zerstörung und des Aufstandes. Diese haben also hier den Rang der causae secundae. Sie werden zu Zeichen des göttlichen Erbarmens, weil Gott selbst das, was von Haus aus Zeichen des Aufstandes wider ihn ist, dem Menschen zum Besten kehrt und es zu einem Mittel seiner Erhaltung, zum Zeichen seiner Geduld und zum Träger von Verheißungen macht. In diesem Sinne ist (oder kann jedenfalls sein) der Friede aus Furcht eine äußerste Form dieses Lebensgesetzes, das der gefallenen Welt im noachitischen Bund gewährt ist.

b) Als zweite Kennzeichnung des so zustande gekommenen Friedens ist festzustellen, daß er sehr relativ ist. Seine Relativität besteht darin, daß es ja nicht um eine echte Befriedung, sondern nur um ein Stillehalten geht. Die Neutralisierung der selbstzerstörerischen Kräfte ist eine oberflächliche *Symptom-Therapie* gegenüber dem Organismus der Menschheit. Sie ist aber außerstande, den Organismus selber zu heilen. Um ein Wort Goethes abzuwandeln: Indem die Menschheit technisch fortschreitet (und dieser Fortschritt auch nicht ohne Einfluß auf die Entstehung von Kriegen ist), bleibt der Mensch selber derselbe. Da das Geheimnis des Krieges aber der kriegerische Mensch ist – genauso wie das Geheimnis der Macht der Mächtigen ist –, wird der Krieg nicht radikal abgeschafft werden, sondern nur einen Gestaltwandel erfahren: Er wird sich in der Epoche supernuklearer Waffen vom Militärischen, jedenfalls vom nuklear Militärischen, hinweg auf die Ebenen der Wirtschaft, des Sozialen und des Ideologischen verlagern. Mit einem Schlagwort formuliert ließe sich sagen: Die Kriege der Zukunft werden sich von denen der Vergangenheit durch die Temperatur unterscheiden: die heißen werden zu kalten Kriegen werden.

Im übrigen ist zu betonen: Die Politik besteht nicht einfach in eigengesetzlichen Sachabläufen, sondern hängt auch von menschlichen Motiven der Politiker ab. Diese menschlichen Motive aber gehören in den Bereich einer christlichen Seelsorge hinein. Unter einem eigengesetzlichen Ablauf des Politischen würde ich etwa verstehen, daß Politiker blindlings dem Gedanken verfallen, einen Zug des Partners lediglich mit einem Gegenzug, einen Machtzuwachs auf seiten des Partners mit einem entsprechenden Machtzuwachs auf der eigenen Seite in Form eines mechanischen Ausgleichs zu beantworten. Das führt dann zu einem sinnlosen und letzten Endes den Krieg förmlich provozierenden Wettüben. Ich meine, daß innerhalb dieses Zustandes die Gesinnung des Politikers und damit sein Gewissen in der Tat von Wichtigkeit sind. Wenn er wirklich eine Verantwortung empfindet, wird man ihm zumuten müssen, auch einen ersten Schritt zu tun, also eine Initiative zu ergreifen, um diesen Teufelszirkel des Wettübens zu durchbrechen. Jedenfalls wird er sich zu einem Versuch dieser Art aufgerufen fühlen müssen.

Ich möchte gleich hinzufügen, daß ich einen solchen Versuch auf der politischen Ebene anders sehe als auf der persönlichen. Auf der persönlichen Ebene kann ich aufgefordert sein – und das ist ja der Sinn des christlichen Liebes- und Vergebungsgebotes –, den untersten Weg zu gehen und mich dem anderen unter Umständen auszuliefern. Im überpersönlichen Bereich des Politischen ist das persönliche Lie-

besiegt zweifellos nicht in dieser Form zu realisieren. Denn ich trage ja nicht nur, wie es innerhalb des persönlichen Bereiches der Fall ist, die Verantwortung für mich allein, sondern ich trage sie auch für die mir anvertrauten Menschen und für das mir anvertraute Volk. Was ich innerhalb dieses Bereiches für möglich und notwendig halte, wäre etwa, um ein ganz konkretes Beispiel zu geben, die Bereitschaft zu einem bedingten Verzicht auf Atombombenversuche. Ich könnte mir in der Tat vorstellen, daß der Westen erklären werde – Gerstenmaier hat das als Politiker bereits getan und erfreulicherweise auch Zustimmung bei den Vertretern anderer Parteien gefunden –: Wir verzichten auf weitere Atombombenversuche in der Hoffnung, daß auch die Sowjetunion sich zu dem gleichen Verzicht bekennt. Wir können nur bedingt verzichten, das heißt nur insoweit und so lange, wie der östliche Partner seinerseits die Versuche einstellt. Auf diese Weise könnte ein echter Versuch gemacht werden, auf der Ebene des Politischen jene Initiative zu ergreifen, die das christliche Liebesgebot innerhalb des persönlichen Bereiches meint. Ich glaube nicht, daß ich als Theologe meine Kompetenz überschreite, wenn ich dies als einen möglichen Rat der Kirche bezeichne. Es geht hier ja um einen Probestfall, an dem die Möglichkeit verdeutlicht werden kann, wie eine grundsätzliche christliche Linie etwa gezogen werden könnte.

Im übrigen scheint mir dieser Fall auch insofern von exemplarischer Bedeutung zu sein, als an ihm deutlich wird, daß wir als Christen dafür sorgen müssen, daß die Politiker Teilziele ins Auge fassen und sich von utopischen absoluten Forderungen freimachen. Es ist sehr merkwürdig, daß ausgerechnet wir Christen hier so etwas wie Anwälte eines Realismus sind. Aber es ist tatsächlich so. Der Mensch neigt von Natur zu Vergötterungen, und diese Vergötterungen zeigen sich auf politischem Gebiet in Utopien und falschen Verabsolutierungen. Eine solche falsche Verabsolutierung besteht etwa in der radikalen Forderung, Atomwaffen überhaupt abzuschaffen. Ich würde das für unrealistisch und für die latente Form eines Götzendienstes, eines falschen Verhältnisses zum Absoluten halten. In dieser gefallenen fragwürdigen Welt haben wir zunächst um Teilziele bemüht zu sein. Das schließt das demütige Wissen ein, daß wir Menschen zu absoluten Handlungen nicht befähigt sind. Genauso, wie wir nur um das tägliche Brot oder um ein materielles Teilziel unseres Lebensweges zu beten haben und uns nicht die ganze Brotration unseres Lebens, von der Geburt bis zum Tode, wünschen sollen, genauso haben wir auch im Bereich des Politischen nur das zu erstreben und zu erkämpfen, was uns heute in übersehbarer Weise möglich ist.

Hier entsteht nun eine neue Frage für die Christenheit. Denn ganz abgesehen davon, daß die Funken jener «kalten Feuer» immer wieder in bedenkliche Nähe des nuklearen Pulverfasses kommen müssen und die Menschheit darum stets in unmittelbarer Nachbarschaft der äußersten Möglichkeiten leben wird, ist die Christenheit auch um dieses in allem Widerstreit sich äußernden «kriegerischen Menschen» willen zu einem Wort aufgerufen.

5. Dieses Wort kann sich nur auf die doppelte Frage beziehen, was sie zu «predigen» und was sie zu «raten» habe.

a) Die Predigt: Aus dem Gesagten ist bereits hervorgegangen, daß die Entstehungsursache des kalten und des heißen Krieges in den innersten Bezirken des gefallenen Menschen zu suchen ist. Die Christenheit findet sich gegenwärtig in der verheißungsvollen Situation, ihren Hinweis auf die von allen Seiten gesuchten heilenden Kräfte nicht primär als institutionellen und organisatorischen Rat gestalten zu dürfen, sondern ihn wirklich einen Hinweis auf Größe, Elend und Berufung des Menschen sein lassen zu müssen. Sie verwaltet das Zentrum und soll darum nicht an der Peripherie symptom-therapeutischer Ratschläge umherschweifen – oder doch nur in zweiter Linie. (Das ist nicht nur angesichts des Kriegsproblems so, sondern auch in allen wesentlichen Lebensfragen von theologischer Relevanz, wie sie in der Gegenwart gestellt sind. Das wird etwa deutlich an der Frage, was im Zeitalter der Automatisierung – also wieder eines technischen Zustandes – der Mensch mit seiner Freizeit anfangen solle. Auch hier kann das Wort der Kirche nicht in einem Rat zur Freizeit-Füllung, sondern nur in der Predigt von der Erfüllung menschlicher Existenz bestehen. Denn es geht nicht darum, was der Mensch mit der Freizeit anfängt, sondern daß er etwas mit sich selber anfängt, daß er also zu sich selber kommt. Das aber ist ein *theologisches* Problem. Wenn er nach der Erfüllung und Bestimmung seiner selbst trachtet, wird ihm alles andere, auch die Erfüllung seiner Freizeit, «zufallen» [Matth. 6, 33]).

Die Predigt wird in diesem Zusammenhange die Aufgabe haben, das Weltproblem des Krieges oder besser: des Kriegerischen als die makrokosmische Spiegelung jener Situation darzustellen, in der sich der Mikrokosmos des menschlichen Herzens vor Gott befindet.

b) Neben der Aufgabe der *Predigt* hat die Christenheit auch die Aufgabe des *Rates*. Daß die Christenheit diese zusätzliche Aufgabe hat, ist darin begründet, daß ihr Wissen um die letzte Herkunft der Unordnung auch bedeutsam für eine Gesellschaft ist, die sich aus Christen und Nicht-Christen zusammensetzt und die darum (wie jeder wie immer bestimmte Kirchenbegriff besagt) niemals als Ganzes zur

Kongruenz mit der die Predigt hörenden Gemeinde kommt. Dieser Rat kann, wenn er sich nicht auf eine Konkretisierung der Predigt bezieht und also nicht nur für die von der Predigt getroffene Gemeinde gilt, sondern wenn er extra muros ecclesiae an die *Stelle* der Predigt tritt, nur eine einzige Frage betreffen. Diese Frage lautet, was getan werden könne, damit der dem Herzen innewohnende Geist des Kriegerischen – wenn er denn nicht mit den Mitteln des Gesetzes auszurotten ist – wenigstens nicht aus seinem Inkubationszustand heraustritt und also nicht virulent wird. Der Rat der Christenheit wird also im Unterschied zu ihrer Predigt selber nur eine Art Symptomtherapie im Auge haben können. Aber dieser Rat wird gleichsam eine Symptomtherapie zweiten Grades sein, insofern er sich nicht nur, wie das die Politik tut, mit einer äußeren Bändigung von Machtexpansionen durch Gewaltenteilung und Gleichgewicht der Kräfte begnügt, sondern insofern er bei der Bändigung des Kriegesgeistes *selbst* und damit an der Quelle des menschlichen *Herzens* einsetzt. Diese zu ratenden Gegenmaßnahmen sind wesentlich die folgenden:

1. Bekämpfung aller ideologischen Verklärung von Kollektiven, etwa Vergötzung von Klassen, Rassen, Nationen und Interessenverbänden.
2. Erziehung zu Toleranz und Verständigungsbereitschaft in den übersehbaren Bereichen des Alltags. Hierzu gehört eine neue Wertung des *Kompromisses* in allen Bereichen der Interessen und des Ermessens. Erst auf dieser Grundlage wird die Neigung zu gewaltsamen Lösungen abgebaut werden können.
3. Die Erziehung zu der Fähigkeit, Person und Sache zu unterscheiden und damit nicht nur statisch «in Fronten» und in antithetischen Ideologien zu denken, sondern den lebendigen und mit seiner Front *nicht identischen Menschen* zu sehen. (Auf dieser Fähigkeit der Unterscheidung gründet das neutestamentliche Gebot der Feindesliebe.) Praktisch ist diese Fähigkeit in der Weise anzustreben, daß sachliche Gegner zusammengebracht werden und in etwa auch zusammen leben müssen. D. h. es müssen institutionelle Möglichkeiten geschaffen werden, mit deren Hilfe diese Begegnungen zustande gebracht und die damit verbundenen Entspannungen erzielt werden können. Als Beispiel dieser Art nenne ich die Evangelischen Akademien in Deutschland, deren wesentlichste Leistung wahrscheinlich weniger in sachlichen Lösungen und helfenden Worten besteht, die sie anzubieten hätten, als vielmehr in der Erstellung von solchen Ebenen der Begegnung, auf denen sich Vertreter gegensätzlicher Standpunkte in dem erkennen lernen, worin jede lebendige Person die Front und die Sache transzendiert, deren Vertreter sie ist.

4. Kierkegaard hat das Wesen der Sünde einmal auf die Formel gebracht, daß der Mensch durch sie veranlaßt werde, sich absolut zum Relativen zu halten. Eine Form dieser Verabsolutierung liegt in der ideologischen Überhöhung von Standpunkten, die sich nur auf sachliche Argumente stützen dürfen. Argumente – auch dort, wo sie weit auseinandergehen – zerstören die Kommunikation nicht, weil sie immer noch durch das *tertium comparationis* der Sachlichkeit miteinander verbunden sind und weil schon die auf These und Antithese aufgebaute Struktur der Argumentation den Partner *sucht*. Die ideologische Überhöhung von Standpunkten aber macht sie gegeneinander exklusiv und stürzt ihre Vertreter in doktrinäre Unversöhnlichkeiten. Darum muß die Entschärfung der Gegensätze innerhalb des alltäglichen Lebens so betrieben werden, daß ideologische Vorurteile schon beim Kind bekämpft und daß die Nüchternheit des sachlich Vernünftigen ethisch geadelt wird.

Die Definition der Sünde als der Neigung, sich absolut zum Relativen zu verhalten, bringt damit noch einmal die makrokosmische Kriegssituation in engsten Zusammenhang mit der Struktur des *homo inordinatus*. Denn sie zeigt, daß die Störung in der Vertikalen (in der Beziehung zu Gott) zugleich eine Unordnung auf der Horizontalen bewirkt (Röm. 1, 18 ff.), nämlich zur Kontra-Existenz dessen führt, was miteinander ko-existieren müßte. Zugleich zeigt sich darin, daß der wirkliche Friede zwischen Menschen und Mächten nur Gottesfriede zu sein vermag, insofern er allein jene Unordnung heilt. Alles andere – auch das, was die Kirche außerhalb ihrer Predigt zu «raten» vermag – ist Notwehr gegen den Unfrieden, aber nicht selber Friede.

Der «Friede der Welt» ist im besten Falle Koexistenz, aber nicht *pax*. Darum kann das Ziel der «Predigt» nie hoch genug greifen – so gewiß es die eschatologische Königsherrschaft Gottes ist –; und darum kann das Ziel des «Rates» nicht bescheiden genug sein. Wer beides verwechselt – und das scheint in christlichen Kundgebungen nicht eben selten zu geschehen –, macht das Wort der Christenheit unglaublich und verstockt die Herzen. Er «predigt» statt des Wortes Reformpläne; und er «rät» zu Zielen, die weltfremd sind, weil sie ihre Heimat in einem Bereich haben, wo kein Leib und Geschrei mehr herrscht, wo der Kriegslärm verstummt und der Tod als der letzte Feind überwunden ist.

Dreizehnter Abend

Der Staat zwischen Gott und Satan Die «Notverordnungen»

Wir kehren heute zurück zum Problem des Staates und des Krieges. Für einen Augenblick hatte uns die Frage bereits auf einen hohen Gipfel geführt, von dem aus wir einen Blick in das Geheimnis der ganzen Welt tun konnten. Wir sahen, wie dieser Äon im Zwielficht zwischen Göttern und Dämonen liegt und wie das gerade am Staat und seinem Machtcharakter zum Ausdruck kommt. Lassen Sie mich dafür nun drei Gesichtspunkte anführen.

Erster Gesichtspunkt: In seiner Auslegung des ersten Buches Mose bringt Luther auch ein Kapitel über den Staat. Es ist nun höchst interessant, auf welche Weise Luther den Staat in der Geschichte entstehen sieht, nämlich nicht so, daß er von Anbeginn her bestanden hätte, daß er gleichsam schon Bestandteil des Paradieses gewesen wäre. Im Gegenteil: das ursprüngliche Paradies ist für Luther durchaus staatenlos, und der Staat ist – – mit dem *Sündenfall* entstanden. Er begründet das so: Im Urstand, als die Menschen noch in einer ungebrochenen Gemeinschaft mit Gott lebten, konnte Gott sozusagen «mit einem Finger» (*uno moto digito*) die Welt dirigieren. Die Menschen lebten noch unter den Augen Gottes und *sahen* deshalb auch nach seinen Augen. Daher genügte nur eine ganz kleine Geste, um die Menschen den von Gott gewollten Weg zu führen. In dem Augenblick dagegen, wo die innere Ablösung von Gott erfolgte, erwachten die *Dämonen* im Menschen. Da verfällt er dem Machttausch. Da kämpft einer gegen den andern, da erwacht die Brutalität, die Kain zum Brudermord führt. Und deshalb stehen die Menschen in Gefahr, gegeneinander aufzustehen. Es entsteht die Gefahr des Krieges aller gegen alle, es entsteht die Gefahr des Chaos. Nun geht es nicht anders, als daß mit den Mitteln der Macht und der Gewalt die rebellische Menschennatur in Schach gehalten und in die Ordnung hineingezwungen wird. Der Repräsentant dieses Willens Gottes, daß die Menschen ihrem Hochmut und ihrem Expansionsdrang zum Trotz in eine Ordnung hineingezwungen werden, ist der *Staat*.

So Luther. Damit wird von vornherein deutlich sichtbar, daß der Staat eine Erscheinung der *gefallenen* Welt ist. Er hat die Aufgabe, den großen Riß zu heilen oder jedenfalls vor einer allzu gefährlichen Ausdehnung zu behüten. Er hat die verwundete Welt gleichsam vor dem Verbluten zu bewahren, setzt also die Wunde voraus.

Daraus geht *zweitens* hervor: Gott verneint also die Ursache der Gewalt, auch der staatlichen Gewalt, er verneint diese Urschuld, er verneint dieses Chaos im Menschen, das immer zum Ausbruch kommen will. Aber so sehr er die Ursache der Gewalt, nämlich die Schuld, verneint, so sehr billigt er die Gewalt, damit das Schreckliche, das im Menschen veranlagt ist, nicht zum Ausbruch kommt, damit es gebändigt werde. Gott geht also in seinen Geboten auf den gefallenen Menschen ein.

Daraus ergibt sich der *dritte* Gesichtspunkt, an dem ich nun versuche, das, was ich bisher ein wenig theoretisch darlegen mußte, mit plastischen biblischen Geschichten zu belegen. Lassen Sie mich dafür ein Beispiel aus dem Neuen Testament anführen, das zunächst in diesem Zusammenhang etwas befremdlich klingen mag, nämlich das Beispiel der Ehescheidung:

Im 19. Kapitel des Matthäusevangeliums wird uns eine Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern über die Frage der Ehescheidung geschildert. Jesus vertritt da folgende These. Er sagt: Mann und Weib gehören vom Ursprung der Schöpfung her zusammen. Gott hat sie als zwei für einander bestimmte Menschen zusammengefügt. Darum kann es keine Scheidung geben. «Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden!» Das wäre ein Eingriff in den heiligen Schöpfungsbereich. An dieser Theorie bricht nun der Protest seiner Zuhörer auf, und zwar sagen sie: Bitte, steht nicht in der Heiligen Schrift etwas von einem mosaischen Scheidebrief, der uns im Falle des Ehebruchs zugebilligt wird? Es gibt also *doch* eine Möglichkeit, im Namen Gottes eine Ehe zu scheiden! Daraufhin antwortet nun Jesus: Die Ehe, das Beieinander von Mann und Weib, ist Schöpfungsordnung, und zwar unantastbare Schöpfungsordnung. Und fährt dann fort: «Mose hat euch die Scheidung von euren Weibern erlaubt *um eurer Herzen Härte* willen», das heißt also: Weil es in dieser Welt so etwas wie Ehebruch und damit Auflehnung gegen eine Schöpfungsordnung Gottes gibt, darum geht es nicht anders, als daß nun auch einmal im Namen Gottes eine Ehe geschieden wird. Aber – so schließt Jesus die Auseinandersetzung ausdrücklich – «von Anfang an ist es nicht so gewesen», d. h. im ursprünglichen Willen Gottes liegt das zweifellos nicht, sondern es ist etwas, das Gott sich erst abringen mußte um vorhandener Schuld willen.

Die Ehescheidung ist keine Schöpfungsordnung, sondern sie ist Notverordnung über der gefallenen Welt.

Damit machen wir eine wichtige Feststellung, die für die christliche Ethik schlechthin entscheidend ist, und über die wir noch einige Stunden reden müssen: Jesus unterscheidet nämlich hier zwischen *zweierlei Willen Gottes*: zwischen dem *ursprünglichen*, reinen Schöpfungswillen und einem anderen, sozusagen nachträglichen Willen, den er «um der Herzen Härteigkeit», um der Gefallenheit der Welt willen verkündet. Es gibt also beides nebeneinander: *einmal* eine *Schöpfungsordnung* (und zu der gehört das Beieinander von Mann und Weib), und es gibt *zweitens* eine *Notverordnung*, die deshalb sein muß, weil die Welt innerlich zerstört ist und damit heilende Sondermaßnahmen nötig macht.

In der Bergpredigt verkündet uns Jesus zweifellos die *erste* der beiden Ordnungen, nämlich die *Schöpfungsordnung*. Hierin ist auch der Grund dafür zu suchen, daß uns die Bergpredigt so radikal, ich möchte sagen: geradezu «weltfremd» in dem Sinne vorkommt, daß sie gar nicht auf unsere Welt «zugeschnitten» und deshalb auch nie realisierbar zu sein scheint. Denn Jesus fordert uns in der Bergpredigt *noch so*, als ob wir in der paradiesischen Ungebrochenheit der Gottesgemeinschaft lebten, und er fordert uns *schon so*, als ob bereits das Gottesreich auf der Erde regieren würde. Ganz einfach, weil uns Gott «*noch*» so und «*schon*» so fordert, ja weil es dieses «noch» und «schon» überhaupt gibt, darum ist die Bergpredigt ein ungeheures Gericht über diese Welt. Denn es ist doch offenbar so, daß diese Welt in ihrer gegenwärtigen Struktur gar nicht in der Lage ist, den ursprünglichen Gotteswillen der Bergpredigt anzunehmen und den «Raum» für ihre *de facto*-Verwirklichung zur Verfügung zu stellen. Das ist der schauerliche Bußruf, der von der Bergpredigt über diese Welt gesprochen wird: «Du hast ja gar keinen Raum für mich – so inadäquat bist du der Wirklichkeit Gottes gegenüber geworden.»

Deshalb steht neben dieser verspielten Schöpfungsordnung das, was wir oben die «Not-Verordnung» nannten: jener *andere* Wille Gottes, der mit dieser Welt als einer gefallenen rechnet, der sozusagen in Geduld und gnädiger Herablassung mit ihr verfährt, der auf sie «eingeht» und sie *innerhalb* der Möglichkeiten, die sie noch hat, fordert.

Noch ein weiteres Beispiel für diese entscheidende Tatsache mag angeführt werden. Die Todesstrafe durch den Henker ist ja sicher ebenfalls nicht im ursprünglichen Willen Gottes gelegen. Den Scharfrichter kann es ja nur geben, wenn bereits Schuld *da* ist, gegen die

das Gewaltmittel des Henkerswertes eingesetzt werden muß. Obwohl der Scharfrichter also nicht in der Schöpfungsordnung vorkommt, wird doch das Todesurteil gegen den Mörder im Namen Gottes vollzogen: «Wer Menschenblut vergießt, deß' Blut soll wieder vergossen werden.» Wir sehen hier, wie die *Notverordnungen* Gottes in dieser Welt, in dieser gefallenen Welt, in Kraft gesetzt werden. Genau dasselbe gilt nun vom *Kriege*:

Es liegt wiederum bestimmt nicht in der ursprünglichen Schöpfungsabsicht Gottes, daß es Kriege und Kriegsgeschrei in dieser Welt geben solle und daß die Furie des Mordes über unsern Planeten dahincrasen dürfe. Es liegt bestimmt nicht in der Schöpfungsabsicht Gottes, daß die einzelnen Arten und Völker, die er schuf, sich in Widerstreit und Hader gegeneinander erheben und sich vernichten. Aber *nachdem* wir nun einmal in einer Welt der Gewalt leben, in einer Welt, in der ständig die gottgewollten Bereiche des Lebens, der natürlichen und geschichtlichen Bindungen, angetastet werden, entspricht es dem Willen Gottes – und hier rede ich einmal drastisch und eigentlich über das Ziel hinausschießend –, daß wir die uns anvertrauten Güter und Menschen mit den Mitteln der gefallenen Welt verteidigen und daß wir uns mit Macht und Gewalt schützend vor unseren Nächsten stellen. Das ist offenbar der Wille Gottes, wie er in der gefallenen Welt gilt. Auch das Schwert ist keine Schöpfungsordnung, sondern ist uns und unserer Welt um unserer Herzenshärtigkeit willen in die Faust gedrückt. Es ist *Notverordnung* dieser Welt, daß Krieg und Kriegsgeschrei nun nicht nur sein «*muß*», sondern sein «*soll*» – wenn es denn nun einmal so ist.

Das ist wohl auch der hintergründige Sinn von 2. Thessalonicher, Kap. 2, V. 6 u. 7, wo wahrscheinlich vom Staat und natürlich auch vom kriegführenden Staat als der Aufhaltungsmacht die Rede ist. Das heißt: hier hat der Staat nach der Sicht des Paulus die Aufgabe, die Chaosmacht, die Macht der Zerstörung, mit Gewalt niederzuhalten; denn wenn es nur einen Tag lang keinen Staat gäbe, d. h. aber: keinen *Gewaltstaat* gäbe, würde die Welt in Blut und Tränen versinken.

Der Segen Gottes, den die christlichen Soldaten in aller Welt vor ihrem schweren Gang in den Kampf erbitten, deutet nicht darauf, daß sie im Namen der «Schöpfungsordnung» oder im Namen jener gefährlichen These, daß der Krieg der Vater aller Dinge, der von Gott eingesetzte Vater aller Dinge sei, in den Krieg hinauszögen, sondern es ist ein Zeichen dessen, daß sie im Namen einer «*Notverordnung*» hinausziehen und daß sie deshalb den Bannkreis von Blut und Tränen nicht ohne Furcht und Zittern betreten.

Der Segen Gottes darf also niemals eine religiöse Verklärung des Krieges bedeuten, als ob Gott sich sozusagen mit dem Kriege identifiziere. Es darf nicht sein, daß der Bischof oder Pfarrer die Bajonette segnet. Es besteht auch ein feines *Gefühl* in den christlichen Völkern dafür, daß das nicht sein darf und daß die Kirche eine Distanz halten muß zu dieser schrecklichsten Entladung der Weltabgründe, daß auch dann diese Distanz eingehalten werden müsse, wenn die Christen, einschließlich der Pfarrer, nun wirklich «Mit Gott» zum Schwerte zu greifen gezwungen sind. Dieses «Mit Gott» verkündet dann ein Wissen darum, daß der Krieg ein *Verhängnis* ist, daß es im Krieg um Gerichte und Heimsuchungen Gottes geht und daß wir in einer gottgelösten Welt leben. Und noch etwas verkündet dieses Wort «Mit Gott»: daß nun eben in unbegreiflicher Güte und Herablassung Gott inmitten dieser Welt des Schreckens bei uns sein will und daß durch alle Befehle von Menschen hindurch eben auch Gottes Befehl sich vernehmen läßt oder – im Hinblick auf manche bitteren Erfahrungen unserer Zeit vorsichtiger ausgedrückt – sich vernehmen lassen kann. So sehen wir, wie uns überall, wo wir das Geheimnis des Krieges anrühren, sofort ein tiefer Blick in die biblische Welt- und Geschichtsschau überhaupt geschenkt wird.

Ich versuche nun eine biblische Begründung dieser Tatsache zu geben, daß es eine *Notverordnung*, daß es also noch einen *anderen* Willen Gottes in der Welt gibt, einen Willen, der auf diese gefallene Welt *eingeht*. Und zwar versuche ich das an Hand des sogenannten «Noachitischen Bundes». Ich bitte Sie, zu Hause einmal in Ruhe diesen biblischen Bericht vom «Noachitischen Bunde» durchzulesen. Er steht im 1. Buch Mose, Kap. 9

Aber ehe ich das tue, lassen Sie mich ein Wort über das *Verhältnis des Alten Testaments zur Geschichte* und Kriegsgeschichte überhaupt sagen. Im Alten Testament finden wir zum ersten Male in der Menschheitsgeschichte eine Gesamtgeschichtsschau. Einfach deshalb ist das möglich, weil hier Gott als der *Herr* des Weltgeschehens angesehen wird und weil damit nun alle Geschichte, alle Kriege, alle Kulturabläufe, auch alle einzelnen Lebensbeschreibungen von den alten Königen und Einzelmenschen auf einen Mittelpunkt hin ausgerichtet sind, nämlich auf Gott. Damit aber erhalten dann alle «Geschichten» den gemeinsamen Rahmen und das verbindende Thema, d. h. sie kommen nun aus dem Stadium der «Geschichten» und «Anekdoten» heraus und werden «Geschichte». Das sehen wir überall.

Von hier aus stellen wir nun die Frage, wie denn das Alte Testament die Weltgeschichte ansieht? Entscheidend ist jedenfalls dies: *Der Sündenfall, d. h. der Bruch mit Gott, ist die dunkle Folie, vor der*

sich alle Völkergeschichten mit Kriegen und Katastrophen, aber auch alle Einzelschicksale des menschlichen Lebens abspielen. Man könnte geradezu folgendes sagen: Das Geheimnis aller menschlichen Geschichte – also meines und deines Einzellebens, aber auch der Völkergeschichte – besteht darin, daß das Tor zur paradiesischen Urgemeinschaft mit Gott hinter ihr zugeschlagen ist und daß sie darum ihrer eigenen Unseligkeit überlassen bleibt. Alle Schicksale des Volkes Israel und der einzelnen israelitischen Gestalten sollen nur dies zeigen und illustrieren. Es ist doch z. B. ein ungeheurer, ein tiefer und erschreckender Gedanke, daß in den ersten Kapiteln der Bibel der Städtebau und die Zivilisation des Landes (jene Bereiche des menschlichen Lebens also, die in besonderer Weise als Träger der Geschichte bezeichnet werden können) auf die Nachkommen *Kains*, des *Brudermörders* zurückgeführt werden (1. Moses 4, 17 ff.). Alle menschliche Kultur, das ist der biblische Gedanke, ist auf der *einen* Seite die wachsende Beherrschung der Natur und des Lebens durch den Menschen, die Verwirklichung des Schöpfungsauftrags: «Herrschet! Machet euch die Erde untertan!» Aber wahrhaftig: Über all diesen Berichten der biblischen Geschichte ist zugleich so etwas sichtbar wie das Bild vom Übermenschen, von jenem übergroßen, göttlichen Gestalter der Welt, der in ungeheurer Übersteigerung seiner selbst weit über den Schöpfungsbefehl hinausgeht und den babylonischen Turm in den Himmel treibt. Und es könne auch das Wort des Sophokles in der Heiligen Schrift stehen (allerdings mit einem anderen Sinn, zum mindesten mit einem anderen *Unterton* gesprochen): «Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch.» Auf der *anderen* Seite ist aber nun in das gigantische Gemäuer der menschlichen Kultur ein tiefer Riß und ein beklemmender Spalt eingesprengt. Und dieser Spalt rührt daher, ähnlich wie der Spalt in unseren Häusern nach Erdbeben, daß das Fundament der Welt nicht mehr in Ordnung ist, daß an den Grundfesten unserer Welt die Wühlmäuse nagen, daß in den Kellern die wilden Wölfe bellen und daß hinter der glänzenden Fassade die Baustoffe der Vergänglichkeit bröckeln, wie das der Turmbau von Babylon zeigt. Denn dieser Turmbau ist zwar ein ungeheurer Entwurf menschlicher Kulturschöpfung, der über die Zeiten hinwegragt. Und doch wird sichtbar, daß, da er im Zeichen des Abfalls von Gott errichtet ist, in seine Fundamente Risse eingesprengt sind, die ihn zum Sturze bringen und zeigen, wie die menschliche Kultur durch das Ferment ihrer Gottlosigkeit der Zersetzung verfällt. Erleben wir das nicht heute in geradezu überwältigender Form? Erleben wir nicht, wie heute alle Erregenschaften der Zivilisation und der Kultur – ich denke nur an

die technisch bedingte Fliegerei – zu nichts anderem da zu sein scheinen, als daß sie sich gegenseitig auffressen und daß sie das Gemäuer, jenes von einem Riß durchzogene Gemäuer unserer Kultur, zum Einsturz zu bringen haben?

An dieser Tatsache sieht man die Wahrheit der biblischen Geschichtsschau: die Wahrheit jener Doppellinie nämlich, daß auf der *einen* Seite der Mensch in einem kraftvollen Aufbau, ich möchte sagen: in einem übermenschlichen Titanenaufbau seiner Zivilisation und Technik und Weltbeherrschung begriffen ist, und auf der *anderen* Seite, daß er zersetzt wird von der Gottlosigkeit, die überall in den Fundamenten und im Gemäuer seiner Zivilisation wühlt.

Diese Doppellinie zeigt sich durch die ganze biblische Welt- und Geschichtsschau hin. Sie zeigt sich nicht nur in den Bereichen der Politik und der Kriege, sondern auch im Leben der einzelnen Menschen. Ich denke z. B. an die Gestalten Abraham und Jakob, David und Esau und wie sie sonst alle heißen. Obwohl ihr Leben mit beinahe anekdotischer Kleinmalerei und Anschaulichkeit erzählt wird, die heute in ihrer plastischen Erzählerfreude noch jedes Kind entzücken, so sind sie für den Tieferblickenden doch nur «Chiffren», geheimnisvolle Kennworte und Kenngestalten für das Mysterium aller Menschengeschichte überhaupt: daß nämlich die Frommen und daß die Halunken, daß die großen Glaubenden und daß die schlaun Pfiffikusse ihr Leben alle vor jener dunklen Folie des «Sündenfalls» leben, daß sie gleichsam dicht neben dem furchtbaren Abgrund der Gottverlassenheit wohnen, ja noch mehr: daß die *einen* hineinstürzen (die Kain- und Judasgestalten) und daß die *andern* über ihm schweben, daß sie über ihm *gehalten* werden von der Vaterhand Gottes (die großen Glaubenden, die Patriarchen und Propheten). Ließe diese Hand einen Augenblick locker, wäre sie nicht eben die Hand des *Vaters*, auch *sie* müßten den entsetzlichen Sturz in die Tiefe unserer Welt tun. Und immer wieder *haben* sie ihn ja auch getan, wenn sie nun ihrerseits einen Augenblick losließen: Jakob hat ihn bei seinem Betrug getan, David hat ihn bei Mord und Ehebruch getan, und Abraham tat ihn bei seiner großen Lüge. Nur haben sie auch im Stürzen wieder nach der väterlichen Hand gegriffen, die sie nicht lassen wollten und haben ihr Leben unter die heilende Macht der Vergebung gestellt. Nur, aber auch wirklich *nur* weil sie das taten, sind sie in die Geschichte eingegangen: nicht als die Mörder und Ehebrecher, sondern als die Väter des Glaubens, als die Kinder an der hohen und heiligen Hand.

Nur arme Narren, die weder etwas von diesem Abgrund noch etwas von der Hand des Vaters wissen, können angesichts solcher Ge-

heimnisse von Viehhändler- und Zuhältergeschichten reden. Sie sitzen restlos *vor* den Kulissen des Lebens. Vielleicht läßt Gott es deshalb – weil tatsächlich die meisten Sitzreihen *hier* aufgebaut sind – zu, daß unsere geliebte und vertraute Welt durch Bomben, Granaten und Feuerhaken umgerissen wird, damit wir hinter der Fassade unserer abendländischen Kultur den Riß im Gemäuer sehen und ein wenig ahnen lernen von der Unseligkeit einer Geschichte, die vom Bruch mit Gott herkommt, und hinter der ein gewaltiges Tor zugeschlagen wurde. Und auch das *Andere* ist vergessen: daß Gott auch durch Sintfluten und Feuersbrünste hindurch zu segnen vermag, wenn er in den Schauern der Katastrophen seine Hand sehen und danach greifen läßt.

Den biblischen Menschen jedenfalls ist es so gegangen: Sie haben in allen Schrecken und Grausigkeiten ihrer Geschichte die Hand Gottes sehen gelernt, die über den Abgründen winkte. Sie haben gelernt – und das ganze Alte Testament ist voll davon –, daß nicht nur das *Eine* gilt: daß nämlich sie, die Menschen, eine schreckliche Vergangenheit und ein verschlossenes Paradies hinter sich haben, sondern auch das *Andere*: daß Gott sie nicht lassen, daß er sie nach Hause bringen will und eine Zukunft für sie bereit hat. Deshalb steht *Christus* im Fluchtpunkt der alttestamentlichen Perspektive, um zu bedeuten, worin die großen Friedensziele Gottes bestehen – mitten in der Gerichts- und Aufstandsgeschichte. Und die Christenheit wartet ihrerseits auf den wiederkommenden Herrn, in dessen Erscheinung die Weltgeschichte ihren Abschluß findet.

So ist die Geschichtsschau der Bibel umklammert vom verschlossenen Paradies auf der einen und der Erscheinung des Herrn auf der anderen Seite. Zwischen diesen Grenzen vollzieht sich alle Menschengeschichte. Und nur wer bereit ist, von diesen Grenzen aus den gewaltigen dazwischenliegenden Bereich zu überblicken, bekommt die Geschichte zu Gesicht. Denn die Grenze ist immer der für die Erkenntnis fruchtbare Ort. Man kann ja auch das Geheimnis eines Landes, wie es in seiner geographischen Lage beschlossen ist, nur von seinen Grenzen her verstehen: Hat es z. B. eine reichgegliederte Küste, so wird seine Zukunft vermutlich auf dem Wasser liegen, ist es – wie unser Land – in einen Erdteil als sein Herzstück eingebettet und von anderen Völkern umgeben, so wird von *daher* seine Geschichte die entscheidenden Akzente bekommen. Man kann also ein Land und seine Geschichte nur verstehen, wenn man seine Grenzen kennt. Auch der Auslandsreisende merkt es, daß seine nationale Selbsterkenntnis vom Überschreiten der Grenze, oder besser: durch den Blick von der Grenze aus entscheidend befruchtet wird.

Ganz entsprechend lehrt uns die Bibel, daß wir das Geheimnis der Geschichte nur von ihren *Grenzen* aus begreifen, also von den beiden Tatsachen aus, daß sie am zugeschlagenen Tor des Paradieses, daß sie im Zerbruch mit Gott zu laufen beginnt und bei dem Siege des Christus über alle dämonischen Gewalten endet. Die bloße und noch so genaue Einzelerkenntnis geschichtlicher Tatsachen bringt uns jedenfalls keinen einzigen Schritt weiter, wenn wir diesen Blick von den Grenzen aus nicht haben und deshalb das ordnende Koordinatensystem entbehren müssen, dem die Einzelfakten einbeschlossen sind.

Mitten in diese Linie vom Sündenfall zum Reiche Gottes, in diese Wanderung der Geschichte zwischen ihren beiden Grenzen, ist nun das ungeheure *Ereignis der Sintflut* eingefügt. Ich muß darauf nun genauer eingehen, weil dieses Ereignis uns die entscheidenden Kategorien an die Hand geben kann, von denen aus wir die geschichtliche Erscheinung des Krieges biblisch deuten können.

Die Sintflut stellt durch das Element des Wassers ungefähr dasjenige dar, was wir heutigen Menschen durch das Element des Feuers von ferne nacherleben können. Es ist der Untergang einer Welt, über die Gottes Gericht hereinbricht. Nur Noah und seine Familie überdauern sie. Nachher, als die Flut verderbend über die Welt dahingegangen war, ist eine große Leere in der Welt. Es ist sozusagen noch einmal die Schöpfungssituation vorhanden wie in den Uranfängen, als der Geist Gottes über der Urflut brütete, wie es wörtlich auf dem ersten Blatt der Bibel heißt. Aber wenn nun auch *noch* einmal die Leere des Uranfangs da ist und noch einmal alles von neuem beginnen muß, dann ist doch *etwas* anders und zwar *total* anders geworden: es ist nämlich keine jungfräuliche, keine unberührte Erde mehr, die Gott ins Leben zu rufen hätte, sondern es ist eine gefallene Welt, eine Welt *nach* der Sintflut, eine Welt *nach* dem Gericht, *nach* der Schuld.

Die biblischen Schriftsteller haben die Parallele zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung genau herausgearbeitet, und fast alle Schöpfungsworte des Uranfangs kehren nach der Sintflut noch einmal wieder. Und doch sind sie geheimnisvoll anders geworden. Sie sind gleichsam unter der Hand in die Gestalt von «Notverordnungen», für die gefallene Welt übergegangen.

Ich lese einmal die wichtigsten Worte aus dieser neuen Schöpfung Gottes nach der Sintflut. Es heißt (1. Mose 9, 1):

«Gott segnete den Noah und seine Söhne und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde. *Furcht und Schrecken vor euch sei* über alle Tiere auf Erden und über alle Vögel unter dem Himmel,

über alles, was auf dem Erdboden kriecht, und über alle Fische im Meer; in eure Hände seien sie gegeben... Esset das Fleisch nicht, das noch lebt in seinem Blut. Auch will ich eures Leibes Blut rächen und will's an allen Tieren rächen und will des Menschen Leben rächen an einem jeglichen Menschen als dem, der sein Bruder ist. *Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden*; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.»

Lassen Sie mich diese Worte, deren wirklichen Ernst man ja einfach spürt, ganz kurz erklären: Zuerst wird in denselben Worten wie bei der Erschaffung der Welt und des Menschen der Schöpfungssegens der Fruchtbarkeit und der Zeugungskraft ausgesprochen: «Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde.» Auf dieser rein biologischen Ebene der Vitalität und der Fortpflanzung zeigt sich noch nicht jener tiefe Bruch, der inzwischen eingetreten ist. Aber schon in den nächsten Sätzen tritt er in Erscheinung: Im ersten Schöpfungsbericht heißt es, wie Sie alle wissen: «Machet Euch die Erde untertan und herrschet über die Fische im Meer, die Vögel unter dem Himmel und alles Getier.» Auch dieser Befehl zur Weltbeherrschung kehrt jetzt wieder. Er gilt auch *nach* der Sintflut und in der *gefallenen* Welt, aber an ihm ist die geheimnisvolle Veränderung deutlich spürbar. Er heißt nämlich jetzt so: «Furcht und Schrecken verbreite sich vor euch her. In eure Hand sei alles gegeben.» Hier sehen wir zum ersten Male bei dem Wort: «Furcht und Schrecken sei vor dem Menschen her» die *Machtfrage* und das *Gewaltproblem* aufgerollt, wie es in der *gefallenen* Welt sofort entstehen muß.

Das Wort «herrschet» war zwar bei der ersten Schöpfung auch schon gesagt, deutet also auch im Paradiese schon auf die Tatsache der Macht. Denn herrschen ist ja nichts anderes als Machtausübung. Aber wenn wir genau hinhören, hatte das Wort «herrschen», hatte diese urständige Macht doch eine andere Bedeutung. Sie war der Inbegriff einer hierarchischen Ordnung. Sie hatte nämlich den Sinn, daß das höhere Glied in der Schöpfungswelt die niederen Bereiche führen, ordnen und in diesem Sinne «beherrschen» sollte. So hatte der Mensch als das höhere Wesen das Tier zu führen und zu beherrschen, und weiterhin hatte Gott den Menschen zu beherrschen. Es war alles in eine sinnvolle Übereinanderordnung gefügt. Das Herrschen hat hier noch nicht den Sinn der Gewalt und der Brutalität, die sich gegen einen Feind durchsetzen muß, sondern im Paradiese ist das Wort «herrschen» sozusagen eine Ordnungsfunktion. Es drückt die Übereinanderschichtung der einzelnen Lebensbereiche aus, je nach dem schöpfungsmäßigen Rang, den sie besitzen.

Jetzt dagegen, in der nachsintflutlichen Welt des Falls, hat das Herr-

schen einen anderen Klang. Furcht und Schrecken, Terror und Gewalt sollen die Schöpfung in Schach halten. Aus der hierarchischen Ordnung des Paradieses ist Kampf und Übermacht, ist Zwang und Gewalt geworden. Dazu kommen noch weitere Momente, in denen sich die veränderte Ordnung der gefallenen Welt ausdrückt.

1. Ein wichtiges Moment besteht darin, daß eines vom Sterben des andern leben muß. Hier kündigt sich das Verdrängungsgesetz in Natur und Geschichte an: daß das Schwächere zu Raub und Beute des Stärkeren werden muß, daß das gottgeschaffene Leben nicht sich selber gehören und zur freien Entfaltung kommen darf, sondern den Zwecken des Stärkeren anheimfällt. Das Gewaltprinzip durchherrscht nicht nur den Bereich der menschlichen Geschichte, sondern auch die Natur¹.

2. Ein weiteres entscheidendes Lebensgesetz der gefallenen Welt ist das *Vergeltungsprinzip*: «Euer Blut will ich heimfordern – . . . Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll durch Menschen vergossen werden, denn nach seinem Bilde hat Gott den Menschen gemacht.»

Darin steckt ein Doppelpes: *Einmal*: Das menschliche Leben ist heilig und durch einen Sonderbefehl Gottes mit einer heiligen Bannmeile umschlossen. Es ist freilich nicht «aus sich selbst» heilig; denn das menschliche Leben kann an Verruchtheit unter jene Erscheinung hinuntersinken, die man irrtümlicherweise mit «Bestialität» bezeichnet. Der aus der Ordnung gefallene Mensch ist die grausigste Erscheinung der Schöpfung überhaupt, weil alle Gaben Gottes, voran die Vernunft, in der Hand des Abtrünnigen zum Dynamit und zum Ferment der Zersetzung werden. Nicht «aus sich selbst» ist der Mensch heilig. Aber er ist das Ebenbild Gottes. *Darum* ist er sakrosankt und unantastbar.

Ferner: Faktisch ist es nun so, daß der Mensch der gefallenen Welt auch vor seinesgleichen keinen Respekt hat und daß er in den Bannkreis der göttlichen Schutzzone einbricht. Es ist ja einfach ein Grundgesetz – wir formulierten es früher schon –, daß dann, wenn der Mensch Gott verloren hat, er auch den Blick für sein Ebenbild verliert: er kann ihn z. B. dann nur noch mit biologischen Kategorien messen, ihn als «lebenswert» oder «lebensunwert» oder als «Untermenschen» verstehen – natürlich auch als «Übermenschen». Deshalb belegt Gott die Tötung des Menschen mit der äußersten Vergeltungsstrafe: «Des Blut soll wieder vergossen werden.» Damit aber

¹ Für diesen und die folgenden Gesichtspunkte verdankt der Verfasser wichtige Anregungen der Auslegung des noachitischen Bundes durch Mag. Hellmuth Frey in seinem bekannten alttestamentlichen Bibelwerk.

ist das Amt des Scharfrichterschwertes geschaffen, aber noch mehr, das Amt des Schwertes überhaupt, auch des *Soldatenschwertes*, so gewiß ja der echte Krieg ein Verteidigungskrieg ist, so gewiß er sich gegen eine Bedrohung des eigenen und anvertrauten Volkslebens richtet.

Hier halten wir inne, um die heute gewonnenen Erkenntnisse in das Ganze unserer Gedankenführung einzuordnen. Wir haben ein Mehrfaches festgestellt:

Wir sehen, wie Gott seine Gebote aus Gnade und Barmherzigkeit und aus großer Herablassung der gefallenen und schauerlich zerbrochenen Welt *angleicht*, wie er sogar das Vergeltungsprinzip mitmacht und den, der Blut vergossen hat, nun seinerseits dem Blutgericht ausliefert. Niemand wird also sagen können, das Gesetz des Tötens, das Gesetz des Schwertes, das Gesetz des Krieges, das Gesetz der Justizvergeltung sei Schöpfungsordnung. Aber *in* der Welt der losgelassenen Dämonen, des Machtrausches, des Egoismus, der Skrupellosigkeit, *in der* Welt, wo alle Gestalten der Schöpfung verzerrt und aller Augen verblendet sind, läßt sich die Weltordnung vor dem Chaos nur mit *Gewalt* retten; oder mit Worten Jesu ausgedrückt: «Von der Schöpfung her ist es nicht so gewesen», daß das Vergeltungsprinzip herrschte, aber nun hat es seinen bestimmten, positiven Rang. «Von der Schöpfung her» ist es so gewesen, daß die Welt in einer würdevollen Hierarchie der Ordnung zusammengehalten wurde, in einem sinnvollen Übereinander der einzelnen Lebensbereiche, die alle an der höchsten Ordnung Gottes orientiert waren. Wenn wir die biblische Schilderung des Urstandes lesen, haben wir die Eindrücke einer feierlichen Liturgie, in der alle Geschöpfe in ewiger Anbetung verharren und auf das Allerheiligste blicken. Indem ihr Blick aber so ausgerichtet ist auf die höchste Autorität Gottes, kommen sie auch untereinander in Ordnung, ist auch die Frage des *Nächsten* geregelt. – Es ist gerade so wie im Gliede einer militärischen Formation: wenn man auf den Flügelmann schaut, hat man auch Ordnung untereinander. So schauen die Menschen in einer ewigen Liturgie auf Gott und sind deshalb «in Ordnung». Von der Schöpfung her ist es also nicht so, daß Krieg und Kriegsgeschrei, daß Gewalt und Schwert herrschen, sondern um der «Herzen Härteigkeit» willen muß es nun so sein. Auch Gott hat das Vergeltungsprinzip zu dem seinen gemacht: das Blut, das vergossen wird, muß gerächt werden.

Von hier aus ergeben sich nun zwei Fragen, mit denen ich Sie heute nach Hause entlassen muß. Es ist vielleicht sehr gut, daß diese Lösung nicht gleich hinterherkommt, sondern daß *Sie* die schwersten und dunkelsten Gedanken erst mit sich herumtragen müssen: Es ent-

steht nämlich für uns die Doppelfrage: Ist es nicht ungeheuerlich, daß Gott sich den Tatsachen der Welt fügt, daß Gott das entsetzliche Prinzip der Welt, nämlich das Vergeltungsprinzip, nun von sich aus *mitmacht*, daß Gott wirklich auch der *strafende* Gott ist, der *Richter-Gott*, der vergilt? Ist das nicht schrecklich?

Und die andere Frage: Wenn das so ist, wenn also wirklich auch die Gewalt im Namen Gottes um den Chaos und der Abgründe willen aufrechterhalten werden muß, wie steht es dann mit der *Bergpredigt*? Heißt es dann nicht, daß diese Worte Jesu einfach *verklingen* müssen in der Welt, so wie die Worte eines Menschen, die er gegen eine übermächtige Brandung anschreit? Er mag tausendmal schreien: «Seid ruhig, seid ruhig!», die Wogen branden und donnern weiter daher. Ist die Bergpredigt nicht in genau dem gleichen Sinne etwas «Unerhörtes» und Unverwirklichtbares in der Welt der Menschen?

Mit diesen Fragen möchte ich Sie entlassen heute abend. Ich möchte aber als Leitgedanken nicht nur diese Fragen äußern, sondern noch das Bild der apokalyptischen Reiter, das Bild vom Kriege vor Ihnen erstehen lassen, weil dieses Bild im Zusammenhang unserer Gedanken seinen besonderen Sinn besitzt.

Wir haben gesehen, wie Gott auch mit Notverordnungen in die gefallene Welt hineingreift, wie Gott also seine Hände hoch über die gefallene Welt hält. Das wird auch in diesem Bild von den apokalyptischen Reitern zum Ausdruck gebracht, von denen einer den Krieg darstellt. Sie reiten, hungerschaffende, mordende, brennende Waffen- und Blutgestalten, über die Erde dahin, in den großen Katastrophen und Wehezeiten der Geschichte sind sie unterwegs, wir spüren sie auch heute. Aber *eines* verkünden diese Reiter des Schreckens nun *auch*: auf Gottes Startbefehl sind sie geritten. Es ist nicht so, daß das Schicksal einfach daherbrausen dürfte, wie es möchte. Nein, *Gott* hat den Befehl gegeben, *Gottes* Stunde ist es, wenn die Reiter jagen, wenn die Dämonen auf dem Plane sind –: ganz einfach deshalb, weil Gottes Stimme aus dem Hufschlag der Reiter ertönt. Das ist in allen Schrecken ein hoher Trost zu wissen: Auf den Glockenschlag der Ewigkeit müssen sie aufhören zu reiten, auf den Glockenschlag dieser Uhr hin reiten sie los, wie Gott es will.

So ist diese Weltschau – ich sagte es früher schon einmal – in zwei Etagen eingeteilt: *Unten* ist Furcht, Gefahr, ein rätselvolles Dunkel, unten ist Krieg und Kriegsgeschrei, ist Mord und Schrecken und Hunger und Bedrohung, – unten ist die Krippe, dieses scheinbar sinnlose Geschehen im Stalle von Bethlehem. Aber *darüber* singen die Engel, darüber sprengen die apokalyptischen Reiter im Namen Gottes, darüber werden die höheren Gedanken Gottes gedacht, darüber loben

die Engel Gott über alles, was er tut, weil sie schon die geheimen Absichten kennen, die hier unten im Schrecken der Welt verwirklicht werden sollen. Das ist der Trost in allen Schreckensbildern der Bibel, die sie uns nicht erspart: daß Gott der Herr am Anfang und am Ende steht und daß über allem seine Gedanken gedacht werden und daß diese letzte Pointe, das letzte Ziel dieser Gedanken eine große Liebe und Bewahrung ist.

Vierzehnter Abend

Die Stimme der Bergpredigt inmitten der Welt des Todes Der Fluch des Vergeltungsprinzips und die neue Welt der Liebe

Wir haben vor acht Tagen die biblische Begründung der «Notverordnungen» Gottes behandelt und sahen dabei, wie ganz ausdrücklich dieses Geheimnis der gefallenen Welt im Zusammenhang mit der Sintflutgeschichte behandelt wird: Die Sintflut geht wie ein ungeheures Gericht über die chaotische, in ihren Tiefen erschütterte und an sich zerbrechende Menschheit hinweg. Nach dieser Totalzerstörung, die «alles wüst und leer» werden läßt, tritt gleichsam eine neue Schöpfungssituation ein. Alle Gebote der ersten Schöpfung kehren noch einmal wieder, aber geheimnisvoll verändert. Wenn es in der ersten Schöpfung hieß: «Herrschet! Macht euch die Erde untertan und herrschet über die Fische im Meer!», dann hat dies Gebot jetzt auf einmal einen anderen Klang bekommen, nämlich diesen: «Furcht und Schrecken verbreite sich vor euch her, in eure Hand sei alles gegeben!» So sehen wir, daß also nicht mehr das «Herrschet!» der Urschöpfung gilt. Jenes «Herrschet» bedeutete zwar *auch* «Macht», aber es war mehr die Überordnung der höheren Schöpfungswelt des Menschen über das Tier und der höhere Rang Gottes gegenüber den Menschen. Es drückte sich darin eine hierarchische Ordnung aus.

Aber jetzt, in der *gefallenen* Welt, hat das «Herrschet» einen anderen Klang. Jetzt bedeutet es, daß die Schöpfung sozusagen mit Gewalt in Schach gehalten wird, daß die Gewalt auf den Plan tritt, weil die Rebellen da sind, und weil das Dämonische ständig auf dem Sprunge liegt. Und ferner: Wir sahen, wie auch das *Vergeltungsprinzip* in diesen Nach-Sintflutkapiteln der Bibel in Kraft tritt und von der Autorität Gottes in gewissem Umfang legalisiert wird.

Zwei Fragen ergeben sich nun aus all dem, und ich habe aus einer Fülle von Zuschriften gemerkt, daß Sie diese Fragen auch tatsächlich bewegen.

Die eine Frage: Ist es nicht ungeheuerlich, daß Gott sich dem Menschen, daß Gott sich dieser Welt «fügt»? Daß im Namen Gottes nun Staaten ein Gewaltregiment ausüben, daß im Namen Gottes, «Mit

Gott», Krieg geführt wird, mit Gewalt gestraft, Gefängnis verordnet und die Guillotine aufgestellt wird? Ist das nicht ungeheuerlich? *Und die andere Frage:* Bedeutet das nicht zugleich, daß die Bergpredigt, die vom unbedingten Gebot der Liebe spricht und eben *nicht* von der Gewalt, daß diese Bergpredigt Jesu dabei *außer Kurs gesetzt* wird? Kommt uns Jesus in der Bergpredigt – so deuteten wir diese Frage schon an – nicht vor wie einer, der in die Brandung eines Meeres hineinruft, aber seine Stimme wird einfach verschlungen von der Gewalt der Wogen, die, ob er da ist oder nicht, ob es eine Bergpredigt gibt, oder nicht, einfach ihren Gang der Gewalt weitergehen?

Nicht wahr, das sind einfach Fragen, die uns (je mehr wir im Leben stehen und je mehr wir die Bergpredigt und den Willen Gottes als ein Problem, aber zugleich doch als etwas empfinden, dem wir nicht ausweichen können) zu denken geben und die auf uns eindringen, und darum muß ich darauf eingehen.

Jemand, der so denkt und fragt, würde gerade im Hinblick darauf, daß auch im Namen Gottes «vergolten» werden solle – Todesstrafe! – vielleicht folgendes sagen, und ich sage es mit ihm: Stehen wir heute nicht vor dem Bankrott des «Vergeltungsprinzips»? Sehen wir nicht in unserem privaten Leben und auch im großen Raum der weltgeschichtlichen Ereignisse, wie das Vergeltungsprinzip sich selber auffrißt, wie ein Volk gegen das andere aufsteht, wie seine Gewaltmittel und Gewaltakte – ich denke nur an Fliegerangriffe – dann sofort von der anderen Seite zurückgegeben und überboten werden, bis . . . ja bis das Abendland, bis die Welt selbst zwischen den Mühlsteinen der Vergeltung und unter den Lawinen des anschwellenden Blutrausches zertrümmert wird und die grausige Prognose erfüllt werden und recht behalten muß, daß es nach diesem Krieg «nur Vernichtete und Überlebende» geben müsse! Sind die Sirenen auf unseren Dächern und der Schrei nach Vergeltung nicht die bizarre Untergangsmusik einer an Selbsterstörung und Chaos ausgelieferten Welt?

Jesus hat einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Menschheit unter dem Vergeltungsprinzip zugrunde geht. Er hat gesagt: was ist es für ein Verdienst, wenn ihr die liebt, die euch lieben, oder – wird man nun hinzufügen dürfen – wenn ihr die wieder haßt, die euch hassen! Es ist so, daß auf diese Weise die Haß- oder Schuldlawine nur immer größer wird, daß es eine Schraube ohne Ende wird und man keinen Ausweg mehr sieht. Das Echoprinzip (daß einer nur immer das Echo des anderen sein will) ist nach dieser Schau Jesu die schlechthinnige Ursache des Weltunglücks, es ist das Schuldverhängnis als kosmisches Gesetz. Deshalb fügt er hinzu, daß

seine Jünger nicht «Echo» sein sollen auf ihre Feinde, sondern Echo sein sollen auf das, was Gott an ihnen getan hat. Denn er hat uns, die wir seine Feinde waren, die Schuld vergeben, er hat den Abgrund überbrückt. Deshalb heißt es: Tut ihr nun auch also!

Darum nochmals unsere Frage: Stehen wir heute nicht mitten in einer ungeheuren Demonstration der Geschichte, nämlich vor dem offensichtlichen Bankrott des Vergeltungsprinzips? Wenn wir das alles spüren, dann kann ich mir denken, daß der eine oder andere von Ihnen erschreckt innehielt, als ich davon sprechen mußte, Gott habe dieses Vergeltungsprinzip, diese Strafe der durchbrochenen Ordnung, etwa in der Justiz verordnet, er habe es sozusagen zu seiner eigenen Sache gemacht und damit sanktioniert, er habe sich der gefallenen Welt «gefügt».

Aber nun ist zweierlei zu bedenken:

Einmal: das Vergeltungsprinzip, wie Gott es anordnete (also z. B.: «Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder vergossen werden»), dieses göttlich autorisierte Vergeltungsgesetz trägt alle Zeichen bewahrender und väterlicher Huld an sich und hat nichts mit dem Racheinstinkt einer gottgelösten Welt zu tun, die den Taumelkelch der Selbsterstörung getrunken hat. Denn wenn *Gott* sagt: «Wer Menschenblut vergießt, des Blut soll wieder vergossen werden, denn nach meinem Bilde ist der Mensch geschaffen», dann ist das so gemeint: Der Mensch soll zwar den Akt des vergeltenden Tötens, etwa bei der Todesstrafe, vornehmen, aber nicht etwa dazu, um sich selber zu rächen (Blutrache!) – auch nicht um «sich selber» zu behaupten –, sondern um den heiligen Gottesbann zu verwirklichen, der den trifft, der die Bannmeile Gottes widerrechtlich und frevelnd verletzt. Er hat den Akt des Tötens vorzunehmen, sagt Hellmuth Frey einmal, «nicht um die Hoheit des Menschen, um die Menschenrechte, die verletzt wurden, zu wahren, sondern um die Hoheit *Gottes* und ihre Unantastbarkeit aufrechtzuerhalten. Darum ist die Verletzung des Menschenlebens die Verletzung der Hoheit *Gottes*» (I, 116). Es ist Einbruch in den Majestätsbereich Gottes, wenn ich mich an einem anderen Menschen vergeife. Deshalb schlägt Gott zurück. –

Es ist also hier ein tiefer Unterschied festzustellen: Das Vergeltungs- und Strafgesetz, so wie es in der Bibel berichtet wird, beruht sozusagen nicht auf einer ständig wachsenden Potenzierung des Blut- und Racherausches, der dann zur Lawine anschwillt und schließlich ganze Geschlechter unter sich begräbt, wie wir das von der korsischen Blutrache wissen, sondern dieses Vergeltungs- und Strafgesetz Gottes beruht, obwohl es eine typische Erscheinungsform der

gefallenen Welt ist, auf der heiligen Disziplinierung des Menschen unter das Gebot Gottes und unter den Gottesbann. Das Vergeltungsprinzip, das uns um unseres Herzens Härte willen gegeben ist, gründet nicht in einem Handeln aus Instinkt und damit – besser ausgedrückt – in einem Handeln aus dem Tiger- und Wolfsinstinkt des Menschen, sondern es gründet in einem Handeln «aus dem Amt» heraus, nämlich aus dem strengen und begründeten Vollzug des Gottesbannes. Und deshalb hat Luther recht, wenn er die Gewaltanwendung (erst recht natürlich das Töten) im Rahmen unseres persönlichen Verhältnisses von Mensch zu Mensch *verbiendet*, wenn er es also keineswegs zulassen will, daß dieses Vergeltungsgebot Gottes nun in unser persönliches Verhältnis von Mensch zu Mensch hineingreife und damit ein Freibrief werde, eigene Rache zu nehmen und Vergeltung zu vollziehen. Er sagt wiederholt in der ausdrücklichen Weise: damit ist nur das Handeln im Namen Gottes und innerhalb der autorisierten Ordnung gemeint. Nur *der* darf dieses Amt der Vergeltung und der Strafe vollziehen, der im Namen der göttlich zugelassenen und damit legalisierten Weltordnung das Amt dazu hat. Legale Träger dieser Weltordnung sind die Obrigkeit, die Justiz, die Polizei usw. Die Gewalt, die Strafe, die Vergeltung ist also ausschließlich Sache jener Notverordnungen, die Gott zum Schutze unserer gefallenen Welt erlassen hat.

Jetzt aber der *zweite* Punkt: Neben diesem Straf- und Vergeltungsgesetz Gottes gibt es nun noch ein anderes Vergeltungsgesetz, *das sich der Mensch selber gibt*. Es ist das ewige Gesetz: «Wie du mir, so ich dir.» Für dieses Vergeltungsgesetz, das immer wieder zwischen den Völkern umhergeistert und unser eigenes Leben vergiftet, gibt es zahlreiche Beispiele. Fühle ich mich etwas gekränkt, so kränke ich wieder. Ich habe ein ganzes Besteck von Kränkungsapparaten in der Tasche. Das reicht von den feinen Nadeln, die ich als Waffe des Stichelns und Verwundens verwende, bis hin zum großen Instrument der offenen Schikane, die ich nur dann anwende, wenn ich mir's erlauben kann, wenn ich Macht und Freiheit dazu habe. Der andere wird, wenn ich dieses Besteck ihm gegenüber auspacke, au! schreien und dann wird er's mir verstärkt zurückgeben. Ich warte dann meinerseits wieder mit einem größeren Trumpf auf, den ich noch nicht ausgespielt habe. Ich brauche nur in ein durchschnittliches Mietshaus zu gehen, um von den einzelnen Parteien zu hören, wie diese Vergeltungslawine rollt – auch und gerade dann, wenn es nur um kleine Hausfrauengeschichten geht. Wir können dann eine Ahnung davon bekommen, gerade an Hand solcher Mikrobeispiele, wie unerlöst die Welt ist, wie entsetzlich sie unter diesen Ketten der Schuldgesetze

gebunden ist und sich ängstigt und wie sie zugleich wollüstig immer wieder diese Ketten ergreift und begehrt. Gepeitscht von Angst und von Wollust lebt sie ihrem Vergeltungsinstinkt. Ich gebe noch einmal in diesem Zusammenhang Frank Thieß, dem Dichter, das Wort, der in seiner abendländischen Geschichtsschau «Das Reich der Dämonen» das, was ich soeben am kleinen Beispiel des Mietshauses zeigte, nun wirklich im großen Raum der Geschichte zeigt. Er sagt da: «Jede Machtanwendung, die den Menschen erniedrigt und versklavt, erzeugt im Vergewaltigten Angst. Und so ist die ganze Weltgeschichte geradezu mikrobenhaft durchsetzt von Höllenängsten, Angst vor der Vergeltung, Angst vor dem Neid, Angst vor Rache, Angst vor Strafe, Angst vor all dem Ungreifbaren, Angst vor dem Tode, Angst vor Priestern und Dämonen, Göttern und dem eigenen bodenlosen Ich. Erst diese fürchterliche seelische Unstabilität des Menschen, seine Unfähigkeit, zwischen dem Göttlichen und dem Teuflichen in sich einen harmonischen Ausgleich zu finden, ermöglicht «Geschichte».» – So sieht hier Frank Thieß an Hand eines gewaltigen geschichtlichen Stoffes das Vergeltungsprinzip, das Tötungsmoment in den Tiefen des menschlichen Lebens verankert.

Gerade an diesem Beispiel sehen wir, wie abgrundtief das Gottesgebot der Vergeltung, also der Gottesbann, verschieden ist von dem wild dahinrasenden Vergeltungsprinzip des Menschen, der aus seinen Instinkten heraus lebt. Und hier gilt wirklich der Satz: «Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe.»

Wenn Luther von der Vergeltung und vom heiligen Gottesbann spricht, der im Amt, im Raume der Notverordnungen dieser Welt, vollzogen werden muß, ist das etwas total anderes, als wenn nach dem Gesetz des «Menschlichen allzu Menschlichen» Einzelne und Völker in Haß und Vergeltungswillen aufeinander Gift spritzen.

Deshalb bekommen wir eine Ahnung davon, in wie großer Einsamkeit Jesus in der Geschichte steht, wenn er das erlösende Stichwort in die Welt hineinruft: daß seine Jünger dieses Echogesetz nicht mitmachen, sondern einen neuen Anfang machen sollen im Taumeltanz der Welt, einen neuen Anfang machen dadurch, daß sie lieben, wo sie gehaßt, daß sie segnen, wo sie verflucht werden. Es ist der einzige Ausweg und nun wirklich das einzige weltgeschichtliche «Rezept» für uns alle, aus der Schraube ohne Ende, aus der Haß- und Fluchgesetzlichkeit herauszukommen.

Ein neuer Anfang! Darum spricht das Neue Testament immer wieder davon, daß das Reich Gottes jetzt angebrochen ist, daß etwas ganz Neues, ein neuer Anfang da ist. Das verkündet und gelebt zu haben, ist die ungeheuerere Einsamkeit Jesu in der Menschengeschichte. Ich

könnte mir denken: Wenn ich gar nichts davon wüßte und gehört hätte, daß Jesus der Sohn Gottes ist, dann möchte ich's hieran erkennen: Denn keine Erscheinung der Geschichte steht auf dieser einsamen Bergeshöhe, wo einer es wagt zu sagen, daß die ganze Welt sich in diesem Taumeltanz der Vergangenheit dreht und daß ein neuer Anfang gemacht werden muß. Eine größere Einsamkeit gibt es nicht. Und weil Jesus so aus dem Rahmen der Welt, aus den tausend Selbstverständlichkeiten herausfällt, darum ist er ja auch aus der Welt hinausgeprügelt worden, darum ist dieser Berg der Einsamkeit zum Berge Golgatha geworden. *Deshalb* ist Jesus die Weltwende, *deshalb* bricht hier ein neuer Äon an, *deswegen* zerreißt auch der Vorhang im Tempel, damit sich ein neuer Zugang auftut. Wir fahren nicht mehr in dem nie zum Stillstand kommenden Karussell, wir haben einen Zugang nach oben, einen Zugang zum Allerheiligsten. *Deshalb* ist der Satan wie ein Blitz vom Himmel gefallen, weil wir in Jesus Christus die furchtbaren Lebensgesetze dieser Welt aufgehoben sehen, in ihm die schrecklichen Ketten zerrissen werden, auch wenn er sich selbst daran zu Tode schleift, und weil er einen neuen Anfang macht.

Aber noch etwas müssen wir bedenken. Wenn Jesus davon spricht, daß wir nicht ein Echo sein sollen auf alles, was man uns Böses tut, sondern daß wir lieben sollen, wo wir angefeindet, und segnen sollen, wo wir gehaßt werden – ich werde das später noch genauer erklären –, dann sagt er das zu dir und sagt es zu mir. Wenn ich das so persönlich zuspitze, dann meine ich das nicht im «erbaulichen Sinne», sozusagen «evangelistisch», sondern fasse das wirklich so nüchtern und natürlich auf, wie ich es eben ausgesprochen habe. Er sagt es ganz persönlich zu dir und zu mir, er sagt es zu seinen Jüngern, er sagt es zu allen, die von seinem Blick und von seinem Wort getroffen werden, gleichgültig, ob es sich nun um Zöllner oder Pharisäer, ob es sich um Politiker oder Soldaten, um Richter oder Polizisten oder irgendeinen anderen Beruf handelt. Jeder ist ja in diesem seinem Stande als Jünger berufen. Aber so gewiß er es zu Politikern und Soldaten, zu den Richtern und Polizisten sagt: «Liebet euch, vergebt euch», so gewiß sagt er dies *nicht* zum Staat, zum Militär, zur Justiz, zur Polizei, sofern es darin um den Bereich von überpersönlichen Ordnungsmächten und Ämtern geht, sofern es darin um Amtshandlungen geht. Denn das sahen wir ja bereits: die Justiz muß strafen, die Polizei muß mit Gewalt die Ordnung aufrechterhalten, die Soldaten müssen ihr Volk schützen. Noch einmal: wenn die Justiz einen Mord nicht mit strenger Vergeltung, sondern mit verzeihender Liebe beantwortete, so würde sie damit gerade nicht die

Liebe, sondern die verbrecherische Gewalt triumphieren lassen, sie würde damit das böse Gelichter aus seinen Schlupfwinkeln hervorlocken und mit frechem Gesicht in die Sonne sehen lassen.

Aber so gewiß der Richter strafen, der Gefängnisbeamte einsperren, der Scharfrichter köpfen muß, ihnen allen ist, wenn sie Jünger Jesu sein wollen, noch etwas anderes befohlen inmitten dieses Vollzuges ihres Amtes: daß sie nämlich auch in dem größten Lumpen und Verbrecher noch das Geschöpf Gottes sehen, das herausgefallen ist aus dem, was Gott auch mit *ihm* vorgehabt hat, daß sie auch in dem größten Lumpen und Verbrecher, der da hingerichtet werden muß, noch jemanden sehen, für den Christus gestorben und der teuer erkauft ist, daß sie unter der Hülle des Schmutzes und der Verzerrung noch das Antlitz des Menschenbruders sehen, den Gott nach seinem Bilde geschaffen hatte. Es ist ihnen allen (diesen Richtern, diesen Polizisten und Scharfrichtern und allen, die um der Ordnung dieser Welt willen Strafen vollstrecken), es ist ihnen allen befohlen, zu wissen und sich einzugestehen, daß sie selber mit den entgleisten Menschenbrüdern in einer letzten Solidarität stehen, daß hier wirklich und ganz real wird: Wir sind «allzumal», d. h. ich, der Richter und die Angeklagten, der Polizist, der Soldat und der verführte Vertreter einer feindlichen Ideologie, wir sind «allzumal» vor dieser letzten Instanz Sünder und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollen.

Daher kommt es auch, daß die Bibel die einzelnen Menschengruppen (die Berufe, die Arten, die Rassen, die Völker), so sehr sie das alles auseinanderhält und keinen Brei daraus machen will, vor dieser *letzten* Instanz in ihre Verschiedenrangigkeit und trennenden Bedeutung aufgehoben sieht und daß der Pharisäer und die Dirne, der Zöllner und der Staatsbeamte, daß der angesehene Bürger und der aus der Gesellschaft Ausgestoßene auf einmal in einer letzten Solidarität der Verdammnis und Vergebung stehen, wo Jesus auf den Bänken mit den Verworfenen und auf den Polstern mit den Hoheitsträgern dieser Welt sitzt. Vor dieser letzten Instanz verschwinden die Granduierungen dieser Welt. Darum ist inmitten aller Strafen und Vergeltungsgesetze dieser Welt noch das andere sichtbar: nicht nur der Rechtsbrecher sondern das Du des Bruders, den Gott zu etwas anderem geschaffen hatte.

So läßt Jesus Christus uns durch die Schleier dieser gefallenen Welt mit ihren schrecklichen Ordnungen und Notverordnungsgewalten, in der gestraft und vergolten wird, noch eine andere Welt sichtbar werden: die *neue* Welt, die Ordnung der Vergebung, die Ordnung der Liebe, in der wir alle miteinander stehen, da alle miteinander viel gefehlt haben und der Vergebung sehr bedürftig sind.

Diese beiden Welten: die Welt der Ordnungen mit ihrer Härte, mit ihren Strafen und ihrer Vergeltung, *und* jene andere Ordnung, in welcher der Mitmensch mir als Du gegenübertritt, diese beiden Welten gehen mitten durch uns, durch mich und durch dich hindurch. Wir sind Wanderer zwischen zwei Welten – auch in diesem Sinne –. Nicht zuletzt *hierin* gewinnt das alte kirchliche Gleichnis, daß wir Christen Wanderer seien, seinen hintergründigen Sinn. Ich bin Richter, der hart zu strafen hat, und bin zugleich Nächster dem, den ich zu strafen habe. Beide Welten gehen durch uns hindurch, und so sehr die Gefängnismauern trennend sind in einer Welt, wo es um Gut und Böse geht, so sehr fallen sie auch wieder in einem letzten Sinne dahin, weil wir alle miteinander, als Kläger und Angeklagte, als Delinquent und Scharfrichter, vor unserem gemeinsamen Richter stehen, wenn das Jüngste Gericht über uns hereinbricht. Ich bin Soldat und töte und bin doch zugleich ein Mensch, der in seinem Feinde den Nächsten sieht, jenen sieht, der vielleicht von einem bösen Regierungs-, Ausbeutungs- und Terrorsystem verführt wird. Deshalb behandle ich ihn ja auch anständig, sobald er aus dem Kräftefeld der Vergeltungsordnung, sobald er aus dem System, in dessen Namen er mich bekämpft, ausgegliedert ist, sobald er nämlich verwundet, sobald er gefangen ist. (Oder vielmehr: das alles sollte so sein!) In dieser Ethik der Gefangenenfürsorge – wie sie z. B. in der Genfer Konvention niedergelegt ist – kommt es zum Ausdruck, daß der andere nun auf einmal, wenn er aus der Vergeltung heraustritt, auch wirklich ein anderer ist, daß er – der «Nächste» ist. Das ist ein schwacher Schatten jener beiden Dimensionen, die wir als Welt und Reich Gottes jetzt voneinander geschieden haben und zugleich in sehr geheimnisvoller Weise vereinigt sahen.

Verehrte Zuhörer! *Diese Welt geht nicht glatt auf, sie läßt sich nicht auf eine Patentformel bringen.* In ihr lebt und webt der gefallene Äon mit allen seinen Furchtbarkeiten, aber zugleich bricht eben, wie wir sahen, in diese Welt ein neuer Anfang, bricht die Welt Gottes herein. Und wir Christen dürfen es wissen, daß wir in der Gotteswelt beheimatet sind. Seit Jesus Christus über die Welt gegangen ist, ist wirklich das Reich Gottes mitten unter uns. Diese Welt selbst ist *nicht* das Reich Gottes, wahrhaftig nicht. Wir Christen sind in all das hineingeflochten mit tausend Fasern. Man kann sich nicht daraus lösen, man soll es auch nicht (Joh. 17, 15). Aber mitten darin und dahinter sehen wir schon die andere Welt, in der es kein Leid und kein Geschrei mehr geben wird, sehen wir die andere Welt, wo die Vergeltungsgesetze und die Abgründe zwischen den Menschen aufgehoben sind.

Und so verstehen wir von hier aus noch einmal das Wort vom Zwielicht über dieser Welt. Es ist eine sehr prägnante Umschreibung für unsere Existenz in diesem Äon: Das dunkle, gedämpfte Licht dieser gefallenen Welt liegt über allen Ordnungen, und wir spüren seinen geisterhaften Schein heute mehr denn je. Aber auch das Oberlicht vom Reiche Gottes bricht mitten herein als Zeichen dafür, daß Gott am Werk ist und daß sich alles mit Macht auf die Verwirklichung dieses Reiches hinbewegt. Jesus bittet deshalb nicht, daß die Seinen von der Welt genommen werden, d. h. daß sie den gefallenen Ordnungen entnommen und als Extraheilige auf eine Insel berufen werden, wo sie dies nicht «mitzumachen» brauchen. Nein, sie stehen drin in der Welt, und er bittet nur darum, daß Gott sie bewahren möge vor dem Bösen. Das schlimmste Böse aber ist dies, daß wir vergessen, was Gott eigentlich von uns will, daß wir die *Liebe* vergessen, daß wir es vergessen oder übersehen, wie hinter den morschen Wänden dieser Welt, in der Tötung und Gewalt herrschen muß, das Reich Gottes auf uns wartet und bereit ist.

So dürfen wir zweierlei nicht tun:

Wir dürfen *erstens* nicht so tun, als ob diese Welt schon das Reich Gottes wäre, als ob sie nicht mehr die «gefallene» Welt wäre, als ob in Staat und Wirtschaft, in Justiz und Polizei schon jetzt die Liebe regierte, die im Urstand der ungebrochenen Gottesgemeinschaft einmal galt und zu der Gott uns als der letzten Erfüllung seines Reiches wieder einmal führen wird. Wir dürfen nicht so tun, als ob wir Polizei und Staat und alle Gewalt nicht mehr nötig hätten. Wer das meint – und das ging aus einer Zuschrift aus Ihrem Kreis hervor –, der versündigt sich am Kreuz Christi, denn das Kreuz ist ja das Zeichen, in dem sich das tiefste Geheimnis dieser Welt verrät: daß sie sich in Empörung windet und deshalb den Christus nicht haben will. Wer das übersieht, verfällt der «Schwärmerei»; wer mit dem Liebesgebot die Ordnungen dieser Welt bewältigen will und konsequenterweise dann auch nicht mehr zu strafen wagen würde, dem würden seine eigenen Kinder über den Kopf wachsen, und der würde – im Kleinen oder Großen – die Welt ins Chaos stürzen. Es gilt um der *verdorbenen* Ordnungen willen, daß es *Notverordnungen* geben muß; daß es, m. a. W., jene Macht geben muß, die Paulus im 2. Thessalonicherbrief als die «Aufhaltungsmacht» bezeichnet. Er meint damit den Staat, der das Böse bekämpfen und strafen muß, weil sonst vorzeitig auf dieser Welt das Chaos zu triumphieren begänne. Das ist das Eine.

Und wir dürfen *auch* nicht so tun – das ist das Andere –, als ob diese Welt mit ihren Kampfgesetzen und ihren Notverordnungen

so «in Ordnung» wäre. Wir dürfen es nicht wagen, in kurzschlüssiger «Lebensbejahung» ihr Sosein für gut zu befinden, wo sie doch *gefallen* ist. Tun wir das doch, d. h. finden wir es in Ordnung und gut und gottgewollt, daß die Gewalt hier herrschen muß, daß es Kriege geben muß, daß «der Krieg der Vater aller Dinge» sei und welche Sprüche man sonst noch darüber machen mag und heute ja auch offen und öffentlich macht, dann triumphiert das Gewaltmenschentum, «weil diese Welt nun einmal eine Welt der Gewalt sei». Man sagt dann: es ist doch einfach so, daß in der Welt die Gewalt herrscht. Warum *dann* aber nicht *mit* den Wölfen heulen? Ja noch mehr: je lauter ich mitheule, um so wölfischer benehme ich mich, und je wölfischer ich bin, um so mehr entspreche ich den Gesetzen der Wirklichkeit, die ich – als selbstverständlich, «gottgläubiger» Wolf – als gottgeschaffen unterstellen darf und die mich also mit meinem Herrgott nicht entzweien, sondern einen. Damit wird dann die obere Grenze beseitigt und das Gericht eliminiert.

Wenn man die Welt so sieht, daß man sie in diesem Sinne für «gut» befindet, dann triumphiert die *Lüge*, weil man in dieser Welt ja *doch* nicht ehrlich durchkäme. Und es ist nicht umsonst, daß der Repräsentant dieser Welt, Pontius Pilatus, nur mit spöttischer Ironie sagen kann: «Was ist Wahrheit?» In dieser Welt gibt es keine Wahrheit – will er damit sagen –, in dieser Welt gibt es nur Gewalt. Wenn man die Welt in ihrer Gefallenheit für gut befindet, gibt es auch *keine Heiligkeit der Verträge* mehr, weil diese Welt nun einmal eine Welt des Egoismus sei, in der man einfach dumm wäre, wenn man an der «Sentimentalität» von Treu und Glauben festhielte. Dann gibt es *keine Liebe* mehr, weil doch das Grundgesetz dieser Welt die Vergeltung sei, und die Welt würde zerrieben zwischen den Mühlsteinen ihrer eigenen Lebensgesetze.

Verehrte Zuhörer! Spüren wir das nicht alles heute? Spüren wir nicht das Scheitern einer Welt, die allzusehr an sich selbst glaubt und allzuwenig oder überhaupt nicht an das Reich Gottes? Wie kommt es denn sonst, daß in dieser Welt, die so deutlich in einem Chaos drinnen ist, die Christen sich immer mehr zusammenscharen und wach werden? Wie kommt es, daß so mancher zurück will, weil er merkt, daß diese Welt, wenn sie sich selbst überlassen ist, in Chaos, Unheil und Unseligkeit versinkt? Man beginnt hie und da wieder zu ahnen, daß man auch die großen Ziele Gottes, daß man sein Reich sehen und einkalkulieren müßte, wenn die Welt in Ordnung kommen soll. Die Welt lebt viel mehr vom Unsichtbaren und von dem, was da kommt, als sie es selber ahnt. Sobald sie jedenfalls von sich selbst lebt, zerfällt sie, weil sie dem eigentlichen Leben entfremdet

ist und es nicht mehr als geschöpfliches, zum Gehorsam berufenes und erst *vor* der Vollendung stehendes Leben begreift.

Abschließend müssen wir geradezu feststellen: Wer nichts mehr vom Reiche Gottes weiß, trägt zum Untergang des Abendlandes bei, und wer nichts mehr von dieser unserer gefallenen Welt weiß und deshalb meint, das Reich Gottes, das Reich der Liebe sei schon gekommen und man brauche keine Justiz, keine Polizei und keine Soldaten mehr, der verleugnet das Kreuz von Golgatha und treibt auf schwärmerische Art ebenfalls dem Chaos zu.

Hinter uns ist eine Tür zugeschlagen, und nun sind wir erst im Warten und stehen im *Advent* des Kommenden; bis dahin sind wir unter den Geboten und Notverordnungen Gottes. Beide Welten – die Zwiellichtwelt des noch laufenden Äons und die Vollendungswelt des Kommenden – gehen mitten durch uns hindurch, denn wir sind ja schon *jetzt* als Wartende «Gottes Hausgenossen». Wir sind buchstäblich «Wanderer zwischen beiden Welten».

Lassen Sie mich alles, was ich heute sagte, noch in einem letzten Bilde zusammenfassen, in dem das deutlicher wird:

In dieser Welt muß es wohl um der Notverordnung willen in ganz besonderen Fällen die Todesstrafe geben. Ich sage: «in ganz besonderen Fällen», nicht als Guillotine am laufenden Band und nicht als Normalfall der strafenden Vergeltung – womöglich noch ohne den verantwortlichen Spruch des Richters. (Sie wissen, was ich damit sagen will, wenn ich das heute in dieser Betonung ausspreche.) Aber der gleiche Richter, der die Todesstrafe verhängt, bestellt nicht nur den Scharfrichter, sondern er bestellt auch den Seelsorger, damit er mit dem Delinquenten betet, damit er ihm auf seinen Wunsch das Heilige Abendmahl reicht und ihm die Vergebung zuspricht¹. Und es kann dabei sehr wohl sein, wie es mir neulich berichtet wurde, daß die Gefängniswärter und die Scharfrichter mitbeten: «Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern!» Aber auch dann, wenn der Verbrecher bereut und wenn er in letzter Stunde ein Kind Gottes wird, muß doch die Ordnung vollzogen werden. Aber *obwohl* so die alte Ordnung des Todes noch vollzogen werden muß um der «Notverordnungen» willen, ist dann doch etwas völlig Neues da hineingekommen: Die *neue* Welt ist über der blutigen

¹ Eine nachträglich eingefügte Anmerkung: Daß bei den Massenhinrichtungen im Dritten Reich häufig dieser Seelsorger nicht mehr in Funktion treten durfte, ist ein außerordentlich symbolkräftiges Zeichen dafür, in welchem Ausmaße die Solidarität des Menschen und damit überhaupt das Menschliche gewichen war.

Szene aufgegangen, und der Regenbogen der Versöhnung wölbt sich darüber. So kann dann der, der an der Strafe Gottes zugrunde gehen muß, in einem geheimnisvollen «Zugleich» sagen: Was kann mich scheiden von der Liebe Gottes? Er ist nun nicht nur «Verbrecher», sondern zugleich auch «Kind». *Beides* ist er; darum wird er nun auch für die Christen, die um das Schafott herumstehen, noch einmal das Du, der Nächste, mit dem zusammen sie alle in der gemeinsamen Solidarität der Gerichteten und Begnadeten verbunden sind.

So sehen wir, wie die beiden Welten: die Welt mit ihren Vergeltungsverordnungen und die Welt der kommenden Vollendungsordnung, der «Kindschaft», geheimnisvoll ineinander verschlungen sind. Wir verstehen von hier aus, d. h. von der Tatsache aus, daß das alles ineinanderliegt, auch das adventliche *Warten* der biblischen Menschen, das Warten der Christenheit auf das Reich Gottes, das einmal diese unsere Welt mit ihrem Zwielficht (mit diesem verheißungsvollen, aber gerade darum noch unvollendeten Ineinander der Lichter) *ablösen* wird, das einmal die Obrigkeit und die Mächte der Gewalten aufheben wird, und wo Gott alles in allem sein wird.

Man darf dieses Reich Gottes, auf das wir warten – als solche «Wanderer zwischen beiden Welten» –, nicht vom *Entwicklungsgedanken* aus verstehen. Nicht so, als ob aus dieser Welt heraus sich einmal das Reich Gottes «ergeben» würde, weil sie immer mehr und zunehmend christlicher werde. Im Neuen Testament steht es so nicht. Da steht vielmehr, daß in der Welt der Notverordnungen und der Gewalt bis zuletzt Krieg und Kriegsgeschrei, Leid und Jammer sein werden. Ja, noch mehr: es wird gesagt, daß sich das alles noch zu ungeheurer Intensität steigern soll, daß der Antichrist, der Widerspieler, zu offenem Triumph und äußersten Exzessen aufkommen darf. Jesus sagt deshalb zu seinen Jüngern nicht: Ihr werdet eure Einflußsphäre ausdehnen, ihr werdet die ganze Welt gewinnen, ihr werdet den Erdball christianisieren, so daß die Christenheit letztlich identisch sein wird mit der Menschheit überhaupt. Das alles sagt Jesus nicht, sondern er sagt: «Ihr seid das Salz der Erde.» Das Salz ist nur ein ganz kleines Körnlein in einem Teige, von dem es im Mengenverhältnis unendlich übertroffen wird. Die Christen werden nur verstreute Salzkörnlein sein bis zum Ende der Tage, und der Christ wird, wie Luther in anderem Zusammenhang sagt, ein einsamer Vogel bleiben. Das Reich Gottes ist nicht etwas, das von unten allmählich wächst, sondern das von der anderen Seite kommt, wenn die Wehen der Geschichte eine bestimmte Reife erreicht haben, wenn die Gottesfeindschaft den Siedepunkt ihrer Exzesse erreicht hat, wenn die Dämonen heulen und wenn die Liebe auch in den

Treuesten zu erkalten droht: *dann* gilt die Verheißung, daß wir unsere Häupter erheben sollen, weil von der anderen Seite etwas kommt.

Diese drohenden Schrecken der Geschichte dürfen uns deshalb kein Zeichen dessen sein, daß Gott etwa gegangen wäre, daß Gott aus dieser entfesselten Welt verschwunden und «der alte Gott» also tot sei, sondern das alles bedeutet gerade umgekehrt: Jetzt ist er in Kraft und im Kommen, und der Antichrist *würde* gar nicht so heulen, wenn er nicht so fürchterlich ins Herz getroffen wäre und wenn er nicht sehr genau wüßte, daß seine Zeit aufs äußerste bemessen ist (Offb. 12, 12). Die Offenbarung Johannis drückt das Geheimnis dessen, daß das Reich Gottes gerade in den Wehen der Geschichte kommt, dadurch aus, daß sie das ungeheure Bild vom Menschensohn beschwört, der auf den Wolken des Himmels mit Sichel und Krone erscheinen wird: mit der *Sichel*, um die Ernte des Gerichts einzubringen, mit der *Krone* aber als Zeichen der Weltherrschaft.

So sehen wir, wie die Gemeinde des Herrn in den Abendstunden der Welt verweilt. Wenn der irdische Abend herniedersinkt, singen wir: «Wo bist du, Sonne, geblieben?» Wenn aber der Abend über die Welt hereinsinkt und wenn wir wissen: nun haben die schrecklichen Wehen begonnen, dann singen wir nicht: «Wo bist du, Sonne, geblieben?» Wo bist du, «Gott», geblieben? Siehst du nicht, wie die Welt so schauerlich ohne dich lebt? Ist es nicht entsetzlich, in dieser letzten Nacht dem vaterlosen Schicksal ausgeliefert zu sein? Das alles singt und klagt die Christenheit *nicht*, wenn die Schatten der letzten Weltnacht sich herniedersenken, sondern dann spricht die Christenheit aus, was das letzte Buch der Bibel dem Jünger in den Mund legt: Komm, Herr Jesu! Und der, der im Morgenrot einer neuen Welt von der anderen Seite her naht, spricht: Ja, ich komme bald!

Fünfzehnter Abend

Die Bergpredigt als Prinzip der Weltgestaltung (Beispiel: Politik und Wirtschaft)

Jesus sagt:

«Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen, auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel; denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn wenn ihr die liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr euch nur zu euren Brüdern freundlich tut, was tut ihr Sonderliches? Tun nicht die Zöllner auch also?

Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist.»

Verehrte Zuhörer! Unsere Gedankengänge an den letzten Abenden haben eigentlich immer nur um *eine* Frage gekreist: wie es nämlich zu vereinbaren sei, daß auf der *einen* Seite geschrieben steht «Du sollst nicht töten», und daß auf der *anderen* Seite offenbar in dieser Welt getötet werden *muß*. Es gibt ja das Soldatenschwert, es gibt das Scharfrichterschwert, es gibt überhaupt die Waffe der Vergeltung und der Strafe. Wir haben uns klargemacht, daß es offenbar in dieser Beziehung zweierlei Willen Gottes gibt: Einmal den ursprünglichen Schöpfungswillen, der das menschliche Leben als einen unantastbaren Bezirk gleichsam «garantiert», als einen Bannbezirk nämlich, den man nicht ungestraft überschreiten darf. Zugleich aber wurde sichtbar, daß in dieser gefallenen Welt das Gute nur gepanzert leben kann, daß für die Verteidigung der Ordnung in der Welt eben das Scharfrichterschwert da sein muß, daß der Tod als Waffe da sein muß, damit nicht getötet wird. Wir sprachen in diesem Zusammenhang von den «Notverordnungen» Gottes in unserer gefallenen Welt.

In der gefallenen Welt herrscht das Gesetz der strafenden Vergeltung, das Gesetz der Macht, auch das Gesetz der *Gewalt*.

Daraus ergeben sich nun die Fragen, die heute im Mittelpunkt unserer Betrachtung stehen sollen, die Fragen nämlich: Wie verhält sich zu dieser Tatsache der Notverordnungen, zu dieser Tatsache der gefallenen Welt, in welcher Gewalt gebraucht und das Recht gewaltsam durchgesetzt werden muß, wie verhält sich zu dieser Welt die *Bergpredigt*? Wie verhalten sich dazu gerade *jene* Worte der Bergpredigt, die wir soeben hörten? Um das zu verstehen, d. h. um zu begreifen, wieso die Bergpredigt dennoch in einer überaus aktiven Beziehung zur Weltordnung steht und gar nicht bloß meine «private» Sphäre beansprucht, in der ich meinen Nächsten noch einigermaßen lieben kann, müssen wir folgendes bedenken:

Es hat von jeher zwei verschiedene Deutungen der Bergpredigt gegeben, die auch in unserer Zeit ihre Vertreter gefunden haben.

Die *eine* Deutung der Bergpredigt und ihres unbedingten Liebesgebotes ist die von Leo *Tolstoi*. Er vertritt etwa folgende These: Man muß mit dem radikalen Liebesgebot radikalen Ernst machen in dem Sinne, daß man sich nun wirklich nicht zur Wehr setzt, wenn man angegriffen wird, daß man dem Übel nicht widerstrebt. Seine Hauptthese, die er der Lehre der Bergpredigt entnimmt, ist das Programm der absoluten Gewaltlosigkeit. Darin findet er sich zusammen mit den Schwärmern des Mittelalters, z. B. mit Sebastian Franck.

Die *andere* Deutung der Bergpredigt, ich will sie die eschatologische (endgeschichtliche) Deutung nennen, sagt: In der Bergpredigt mit ihren Liebesgeboten treten uns die Gesetze des Reiches Gottes entgegen, so wie sie einmal in *jener* Welt, in jenem *kommenden* Äon, da Gott alles in allem ist, gelten *werden*. Gerade deshalb aber ist das unbedingte und radikale Liebesgebot der Bergpredigt streng unterschieden und darum auch geschieden von den Ordnungen dieser unserer gefallenen Welt. Das neue Gebot der Bergpredigt ist erst in Geltung und kann auch erst in Geltung sein, wenn der wiederkommende Christus alle Herrschaft, alle Obrigkeit und alle Gewalt *aufheben* wird, wenn die Ordnungen dieser Welt, wenn die «Notverordnungen» endgültig zu Bruche gehen und Gott durch sein Alles-in-Allem-Sein die Welt erfüllt.

Das etwa sind die beiden Hauptthesen, die immer wieder und in vielerlei Spielarten und Überschneidungen in der Deutung der Bergpredigt vertreten worden sind.

Nach allem nun, was wir bisher behandelten, sehen wir auf den ersten Blick, daß die These von Leo Tolstoi nicht stimmen kann. Es ist charakteristisch für ihn und für alle Schwärmer, die diese These ver-

treten, daß sie sich als Verfechter der Gewaltlosigkeit und des konsequenten Duldens immer wieder von der Welt haben zurückziehen müssen, daß sie z. B. keine Staatsämter annehmen konnten. Sie konnten keine Richter sein, weil sie eben hätten strafen und dem Verbrechen hätten widerstehen müssen; sie konnten keine Wirtschaftler sein, weil sie dann in den großen Konkurrenzkampf der Welt hätten eintreten müssen, wo es darum geht, daß man sich und auch das, was man als gut vertritt, *behauptet*.

Das alles konnten sie nicht. Auch Tolstoi hat seine schwärmerischen Ideen nicht in der «Welt» praktiziert, sondern auf einsamen russischen Landgütern. Aber selbst da hat er sie nicht durchgeführt. Seine Aufsätze etwa, in denen er von der radikalen Durchführung der Liebesordnung in der Welt spricht, von der Ablehnung der Vergeltung und ähnlichem, sind selber geladen mit polemischer Gewalttätigkeit, mit Haß, Spott und Zynismus gegenüber jenen, die sich ein anderes Verständnis der Bergpredigt zuschulden kommen lassen. Hier wird erschütternd deutlich, wie bei Tolstoi die Predigt von der Liebe *selber* – – mit *Haß* gehalten wird und also einer sehr schicksalhaften Inkonsequenz verfällt. Es bestätigt sich hier ein Gesetz des Reiches Gottes, das man so formulieren könnte: Wer den Teufel leugnet als Herrn dieser Welt, der ist selbst sein erstes Opfer, indem er Schwärmer wird. «Den Teufel spürt das Völkchen nie, wenngleich er es am Kragen hätte», sagt Mephistopheles in Goethes Faust.

Luther hat in gewisser Weise denselben Versuch durchexerziert. Auch er hat in seiner vorreformatorischen Zeit gemeint: wenn ich mich von der Welt zurückziehe, d. h. – modern gesprochen – wenn ich mich aus dem Wirtschaftsleben, aus dem politischen Leben, überhaupt aus dem Konkurrenzkampf des Lebens zurückziehe in die Einsamkeit der Klosterzelle, dann lassen sich fleckenloser Gottesdienst und unbedingte Liebe verwirklichen. Aber er hat erschüttert feststellen müssen: Nein, ich nehme die Welt in meinem Herzen mit in die Einsamkeit der Klosterzelle. «Das große Babylon (die «böse Welt» da draußen) ist nur ein Scherz, will es im Ernst so groß und maßlos sein, wie unser babylonisch Herz.»

So scheint also nur das *andere* Verständnis der Bergpredigt übrig zu bleiben, nämlich die endgeschichtliche Deutung: Die Bergpredigt ist das Gesetz im Reiche Gottes. Die Bergpredigt ist ein Zeichen dessen, was Gott *eigentlich* mit der Welt vorhat und wie tief wir gefallen sind, da unsere Welt die Möglichkeit ihrer Verwirklichung gar nicht aus sich herausgibt. Gerade die Tatsache, daß wir die Bergpredigt wie einen *Fremdkörper*, wie einen Meteorblock von anderen Sternen in dieser Welt des Kämpfens, der Gewalt und der Verdrängung empfin-

den, ist nicht etwa mit der Geste abfälligen Spottes festzustellen, sondern höchstens mit einer inneren Erschütterung darüber, daß eben unsere Welt so unglaublich und vollständig dem entfremdet ist, was Gott eigentlich mit ihr vorhat. Daraus ergibt sich nun die entscheidende Frage:

Gesetzt nämlich den Fall, die Bergpredigt sei das Gesetz des kommenden Gottesreiches, sie wäre also nur in der eigentlichen und unbestrittenen Hoheitszone Gottes in Geltung: ist dann nicht unsere Welt und sind nicht wir selber (zum mindesten in unserem weltlichen Handeln, also als Politiker, als Geschäftsleute, als Soldaten) von der Bergpredigt *entbunden*?

Aber schon indem wir die Frage so aussprechen, merken wir: Nein, das kann nicht sein. Auch im öffentlichen Leben, auch in der Politik, in der Wirtschaft und im Krieg ist es nötig, daß nicht nur die Notverordnungen in Kraft sind, sondern daß über unserer Welt jenes aufgerichtete Zeichen des Gottesreiches steht mit der Botschaft: daß das Eigentliche, was Gott mit der Welt vorhat und wohin er sie dormal-einst bringen wird, in dem unbedingten *Gehorsam* unter ihm, ja noch mehr, daß es in der *Liebe* besteht. Deutlicher tritt die Botschaft dieses Zeichens wohl noch in Erscheinung, wenn wir es in der Gestalt einer Verbotstafel aufgerichtet sehen und ihm damit eine *negative* Fassung geben: «Stellt euch nicht dieser Welt gleich», weil sie eben nach *anderen* dem Schöpfer *entfremdeten* Gesetzen funktioniert. Macht es vielmehr so: Auch *wenn* ihr als Richter, als Soldaten, als Polizisten auf der Basis des *gefallenen* Äons handeln müßt und sollt, so bewahrt euch ein letztes Wissen darum: Es ist die *vergehende* Welt, es sind «Notverordnungen», und «von der Schöpfung her ist's eben *nicht* so gewesen».

Es ist nun keineswegs so, daß dieses letzte Wissen sozusagen nur eine gelegentliche platonische, aber nicht zu verwirklichende Gefühls-sache wäre, daß es gleichsam nur als eine dunkle, unser Tun begleitende Skepsis dabeisein könnte. Sondern dieses Wissen um die Geltung der Bergpredigt hat seine ganz realen Folgerungen auch im öffentlichen Leben.

Ich muß mich mit ganz wenig Beispielen begnügen, um das zu zeigen. Ich nenne als Beispiel einmal *Bismarck*, nicht etwa, um ihn als Vorbild hier hinzustellen¹, sondern um in ihm ein Exempel aufzuzeigen, wie jemand, der sich zum christlichen Glauben bekannt hat und der das gefährliche Handwerk eines Politikers zu treiben hatte, der

¹ Dazu sehe ich viel zu sehr das Problematische dieser Gestalt, sowohl in ihrer Eigenschaft als Politiker *wie* auch als Christ.

also wirklich in der Nähe der Dämonen leben mußte und der mit Gewalt und List, mit Täuschungen und Brutalität zu tun hatte (und zwar von *Berufs* wegen zu tun hatte!), wie dieser sich selbst als christlich verstehender Politiker zur Bergpredigt gestanden hat.

Wir kleinen Leute in unseren kleinen Ecken leben ja gegenüber diesen Lenkern der Geschichte und diesen Titanen des Lebens in einer Etappe ohnegleichen: Je mehr ein Mensch über den Umkreis seiner persönlichen Sphäre hinaus und in die Ordnungen dieser Welt mit ihren überpersönlichen Ablaufgesetzen hineinwächst, je mehr stellt ihm sein christlicher Glaube solche Fragen.

Wie hat Bismarck als Politiker zur Bergpredigt gestanden?

Ich nenne nur zwei Äußerungen von ihm in diesem Zusammenhang. *Einmal* das bekannte Wort: Mit der Bergpredigt, d. h. mit dem Liebesgebot, könne man die Welt nicht regieren. Er hat das aber zweifellos nicht mit dem Unterton gesagt: «Die Bergpredigt ist ein Versager», sondern er hat das schmerzlich bewegt gesagt, weil er *als Christ* ein tiefes Wissen darum besaß, wie gefallen diese unsere Welt ist gegenüber dem, was Gott *eigentlich* will. *Ferner* das andere Wort (ich zitierte es schon): Seine pietistischen Freunde hatten ihm immer wieder Vorwürfe gemacht: Wie kannst du als Christ diese Opportunitätspolitik treiben, wie kannst du den Staatsegoismus, den *sacro egoismo*, mitmachen, wie kannst du so skrupellos sein auf der politischen Ebene (obwohl Bismarck, an heutigen Politikern gemessen, wahrhaftig noch voller Skrupel und Hemmungen war!)? Und er antwortete ihnen: «Bitte, versucht *ihr* euch in diesem Metier.»

Bismarck hat mit dieser Abfuhr nicht sagen wollen, daß er also gerechtfertigt sei, wenn er skrupellos, wenn er «egoistisch» ist, sondern er hat sagen wollen, daß er gerade als politischer Mensch, als einer, der in diese Ordnungen hineingebannt ist, nur unter der Vergebung leben kann. Man muß dazu einmal die Biographie von Dryander lesen, wie er Bismarck als den Menschen unter der Vergebung schildert, etwa bei der Abendmahlsfeier in seinem Hause. Und Jochen Klepper hat recht, wenn er in seinem Buche über Friedrich Wilhelm den Ersten feststellt – was ich ebenfalls schon zitierte –, Könige müßten mehr sündigen als andere Menschen, darum seien sie auch vergabungsbedürftiger.

Nun könnte man ja sagen: Also gibt Bismarck als Politiker zu, daß die Bergpredigt nicht zum Leitstern, zum Gesetz des politischen Handelns werden könne; *Bismarck* gibt zu, oder *scheint* zuzugeben, daß die Bergpredigt gleichsam nur im Raume der Innerlichkeit, in meiner ganz privaten und persönlichen Einstellung zu meinem Nächsten oder auch zu meinem Feind Geltung besitzen und in Kraft treten

kann. Aber das wäre ein falscher Schluß. Denn dadurch, daß Bismarck die Bergpredigt vor Augen hat, ist er ständig an die Grenzen seines politischen Metiers erinnert, ständig daran erinnert, daß Gottes «eigentlicher» Wille den Krieg und die Gewalt und die Vergeltung und die Skrupellosigkeit und den Egoismus und alles das, wo hinein er handelnd von Amts wegen gebannt ist, so *nicht* will. Er wird der Tatsache ins Auge sehen müssen, daß dies alles unter einem letzten Nein Gottes steht, daß also von da aus das weltliche Pathos seines Handelns entscheidend relativiert wird und daß jedenfalls unter diesen Auspizien kein ungebrochener und berauschter Fanatismus entstehen kann.¹

Diese Einsicht hat aber nun höchst praktische Folgen, die viel umfassender sind als «ein bißchen frommes Innenleben Bismarcks», das er sich aus der bösen Welt in das Asyl seiner Seele gerettet hätte. Zum Beispiel kommt er von dieser Sicht der Bergpredigt her dazu, den Revanchekrieg und den Offensivkrieg abzulehnen und sich ganz grundsätzlich auch in seinem politischen Programm auf den rein defensiven Krieg zu beschränken. Er weiß um den Krieg als um «Notwehr», und gerade dann, wenn ich dieses Stichwort «Notwehr» zitiere, wird deutlich, wie Bismarck um die «Notverordnungen» dieser Welt weiß und darum, daß zwar Krieg geführt werden muß, weil das Gute nur gepanzert leben kann, daß aber dieser Krieg und dieses Kriegsgeschrei Zeichen der gefallenen Welt sind, Zeichen der Vergeltungsordnung, die nicht von Anfang an war (wenn ich Jesu Worte zitieren darf).

So wirkt also die Bergpredigt zweifellos in sein ganzes Denken und Handeln hinein, und wir dürfen ihren Einfluß wohl auch dort konstatieren, wo sie nicht einmal die Rolle eines *bewußten* Korrektivs seines Handelns spielt. Denn wie sollen wir die geschilderte Selbstbeschränkung eines Mannes sonst verstehen und erklären, der «von Natur» doch stark machiavellistische Züge besitzt und damit zur Skrupel- und Grenzlosigkeit neigt und diese auch immer wieder hat zum Durchbruch kommen lassen? Bismarck weiß offenbar um die obere Grenze, er weiß um die Kriege und zugleich um die Gebote Gottes.

¹ Wie problematisch auch immer Bismarck ist: gerade daß er durch das Wissen um die Bergpredigt vor «Fanatismus» bewahrt bleibt, unterscheidet ihn trotz der Brutalität der Realpolitik grundsätzlich von einer Gestalt wie Hitler. Gerade in der Zeit, in welcher diese Vorträge gehalten wurden (aber wohl auch sonst), bildet er ein prägnantes Beispiel für die Gegenüberstellung.

Was das bedeutet für einen Mann des öffentlichen Lebens, sehen wir sofort an dem gegenteiligen Beispiel, dort nämlich, wo die Bergpredigt vergessen oder verachtet ist. (Vielleicht werden uns erst von da aus die christlichen Bindungen, auch die unbewußten oder jedenfalls unausgesprochenen, ganz deutlich.) Wir brauchen nur an die völlig säkularisierten und antichristlichen Züge unserer heutigen Welt zu denken, um das zu erkennen ¹). Zwei Beispiele, wie es aussieht, wenn man *nicht* mehr um die Bergpredigt weiß:

Erstens: Weil unsere Welt eine Welt der Macht und der Gewalt ist, weil in dieser Welt das Gesetz des Stärkeren herrscht, macht man nun aus dieser Not der Gewalt eine Tugend. Und es entsteht dann der skrupellose Machtwille ohne Recht. Was soll denn das Recht bei der Macht? Das Recht wäre ja nur eine Sentimentalität, die bei der hemmungslosen Ausübung der Macht hindern und als Bremse wirken würde. Es entsteht dann notwendig Terror und zwar ein Terror, der sich nicht einmal geniert, sich als solchen zu bezeichnen.²

Es entsteht die Grausamkeit auch gegenüber dem besiegten Feinde, weil das Menschenantlitz sofort erlischt, wenn Gott erlischt. So also ist es, wenn jenes Fanal, wenn jenes Orientierungslicht der Welt entschwindet und die Bergpredigt aus unserem Sehfeld entwichen ist. So ist das, wenn die Welt vergißt, was Gott *eigentlich* mit ihr vorhat, und wenn sie ihre eigenen Notverordnungen der Gewalt und der Macht dann anbetet – anbeten muß! – und aus dieser Notverordnung eine Tugendordnung macht, wenn also die relativierende Bedeutung und das Korrektiv der *eigentlichen* Gebote verschwunden sind. So sieht die Welt *dann* aus!

Im «noch» christlichen Abendlande wußte man, wie wir schon öfter sahen, sehr wohl um die Wölfe im Keller unserer Seele. Nietzsche hat das ja noch deutlich genug ausgesprochen. Aber man legte Wert darauf, daß diese Wölfe eben im *Keller* waren, daß sie da *eingesperrt* waren. In dem Augenblick aber, da man die Bergpredigt vergißt und da man das kommende Reich Gottes wegretuschiert vom Horizont unserer Welt, wird es sofort anders mit diesen Wölfen, dann heißt es: Weil denn nun einmal der *Wolf* regiert in dieser Welt, darum laßt uns mit den Wölfen heulen. Der Wolf ist nicht mehr die «Not» des Waldes, sondern er wird zum «Gesetz» des Waldes. So anders sieht die Welt aus, wenn sie *unter* der Bergpredigt gelebt wird und wenn sie *ohne* sie gelebt wird.

Ein *zweites* Beispiel: Wenn, anders ausgedrückt, das Reich Gottes als

¹ Das im folgenden ungenannte Beispiel ist natürlich Hitler.

² Siehe Hitlers «Mein Kampf».

Ziel und Ausrichtungspunkt verschwindet, steht man in Gefahr zu sagen, Gut und Böse sind überhaupt aus der Politik, aus der Wirtschaft, aus dem Kriege ausgeschaltet. Denn diese Lebensbereiche gehorchen doch nur ihrer Eigengesetzlichkeit. Mit Gut und Böse und Moral haben sie schlechterdings nichts zu tun. Ich erinnere dabei noch einmal an den gefährlichen Satz des Staatsrechtslehrers Karl Schmitt, der sagt: «Politisch denken heißt im Freund-Feind-Verhältnis denken¹.»

Wenn das wahr wäre, d. h. wenn es hier wirklich nur um das Freund-Feind-Verhältnis ginge, dann habe ich notwendig nur die Vernichtung des Gegners im Auge, gleichgültig mit welchen Mitteln, mit welchen Lügen, Vertragsbrüchen oder wie immer; dann heiligt der Zweck jedes Mittel; dann stehen die Bergpredigtgesetze des Reiches Gottes nicht mehr als Blinkzeichen über unserer gefallenen Welt, als Zeichen dessen, daß wir die letzte Orientierung unseres Weges nicht von unten, nicht von den Gesetzen und Normen dieser Welt, sondern von oben haben müssen. Dann beginnt sich diese gefallene Welt mit ihren Ordnungen selbst als letzte Norm aufzuspielen und das Wolfsgesetz zu proklamieren. Dann heißt es – und das ist dann auch ganz logisch und folgerichtig gedacht –: «Gut ist, was meinem Volke nützt», dann heißt es: «Gut ist, was meiner kommunistischen Internationale nützt», oder gut ist, was meinem Geschäft nützt. *Right or wrong, my country*, d. h. gut oder schlecht, mein Vaterland. Darum ist nun auch notwendig *jedes Unrecht, jede Lüge, jeder Terror, jeder Gewaltakt* sanktioniert, wenn diese schrecklichen Mittel nur den Zwecken der gefallenen Welt dienen.

So sieht die Welt ohne die Bergpredigt aus. So sieht die Welt, hinter deren Horizont Christus verschwunden zu sein scheint, aus. Und diese Welt muß in unserer Katastrophenzeit diese Konsequenzen um Gott bis ins letzte ausbaden, weil sie den Fehlansatz ihres Denkens und Existierens sonst nicht begreift und weil sie sonst nie dahinterkommt, wie die Welt ohne Christus aussieht.

So also sieht sie tatsächlich aus ohne dieses Leuchtfeuer aus der anderen Welt, ohne jenes Leuchtfeuer, das uns daran erinnern soll, wie sehr wir in einer gefallenen Welt mit gefallenen Ordnungen leben, das uns mahnt, in dieser Welt der Kriege und des Tötens und des

¹ Ich verzichte hier darauf, den Satz Schmitts innerhalb seines eigenen Denkens zu interpretieren, sondern berichte ihn so, wie er im heutigen Deutschland (und nicht nur in ihm!) verstanden zu werden pflegt. Die Art seiner Formulierung ist freilich zu diesem Mißverständnis auch sehr angetan.

Unrechts, in dieser Welt der Notverordnungen nicht wie in unserer Heimat zu leben, sondern wie in einer Fremde. Von hier aus werden die Bibelworte von der Fremde und dem Heimkommen auf einmal klar.

Und nun, liebe Zuhörer, verstehe ich sehr gut, wenn jemand zu mir sagt: Bedeutet die Bergpredigt dann aber, wenn sie eine solche Erinnerung ist, nicht eine gewisse *Bremse im Leben*? Bedeutet sie dann nicht, daß ein Christ offenbar niemals «fanatisch» sein und sich absolut und vorbehaltlos an die Ordnungen dieser Welt hingeben kann, sondern daß er gleichsam «nur mit halbem Dampf» fahren darf? Ist unser Ideal nicht ganz anders? Ich brauche nur das Stichwort «Fanatismus» als den Ausdruck eines neuen und im Augenblick reichlich empfohlenen Lebensstils zu zitieren, damit sofort deutlich wird, was ich meine. Am besten verweilen wir einen Augenblick bei der Analyse dieses Wortes «Fanatismus», denn es liegt ja in besonderer Weise in der Luft und kann deshalb als geeignet erscheinen, den Fehlsatz unseres Denkens und unseres Lebensstils zu verdeutlichen.

«*Fanatismus*» bedeutet, sich ganz und gar ohne einen Blick nach rechts oder links oder auch einen Blick nach oben zu werfen, sich hundertprozentig auf eine Sache zu konzentrieren, von einer Sache «besessen» zu sein. Ein deutsches Wort für Fanatismus, das allerdings die Sache nur teilweise und leicht verharmlosend wiedergibt, heißt Sturheit. Vor allen Dingen beim Soldaten ist dieser Begriff gern gebraucht als ein Zeichen, daß man ohne nach rechts oder links zu blicken, auf sein Ziel losgeht. Auf geistigem Gebiet hat der Fanatismus sozusagen mit einer «fixen» Idee zu tun. Eine fixe Idee bedeutet in diesem Fall das Ziel, von dem man nicht wegblicken darf und an dem man eben unbeweglich festhalten muß.

Das, was wir als Fanatismus bezeichnen, ist nun im einzelnen durch folgende Eigenschaften gekennzeichnet (und ich bitte Sie, bei allem Folgenden immer den *Zweck* meiner Erörterungen im Auge zu behalten: nämlich am fanatischen Menschen den Antipoden, den Widerspieler zum Bergpredigtmenschen zu sehen, also den Menschen, der sich nicht in seine Lebenspläne hineinfunkeln läßt, der diese obere Grenze nicht sehen will, sondern der ganz sich selbst bzw. seine fixe Idee ausleben will): a) Der Fanatiker darf keine anderen Gesichtspunkte gelten lassen, weil ihn diese anderen Gesichtspunkte bei der Verfolgung seines Zieles unsicher machen könnten. Beispiel: Die Erziehung zum fanatischen Menschen bringt es ganz automatisch mit sich, daß man das Land hermetisch nach außen abschließen und den Reiseverkehr ins Ausland möglichst drosseln muß. Warum? Nicht etwa bloß deshalb, weil man die Menschen davor bewahren will, daß

sie dem Terror ausweichen, weil man sie beieinander behalten will wie in einem Konzentrationslager, sondern aus einem noch wichtigeren Grunde: damit diese Menschen die andere Welt mit ihrem Zivilisations- und Kulturstandard oder auch mit ihren religiösen und anderen «Vorurteilen» nicht zum Vergleich heranziehen können. Denn wenn sie diese Welt zu sehen bekämen, könnte sie das in ihrer eigenen Idealstaat-Ideologie unsicher machen. Sie könnten durch den Gedanken irritiert werden: Die anderen haben es besser oder schöner. Deshalb ist man einfach gezwungen, bei der Erziehung eines fanatischen Menschentyps das Land weitgehend abzuriegeln, damit er nicht durch andere Gesichtspunkte abgelenkt oder «zersetzt» wird. Deshalb muß der fanatische Mensch nach dieser «ändern» Seite eine Scheuklappe vorgebunden bekommen. Der Fanatiker mag sich wohl mit Schwert und Revolver ausrüsten, aber das erste Kleidungsstück seiner Waffenrüstung ist in allen Fällen die Scheuklappe.

Weitere Kennzeichen des fanatischen Menschen: b) Der Fanatiker muß seine Feinde stets diffamieren, d. h. sie zu Verbrechern stempeln, anders ausgedrückt: er kann niemals ritterlich sein, nicht einmal zu seinen Gefangenen, denn der Fanatiker hat Angst vor der Güte seiner Feinde. Müßte er etwa einsehen, daß seine Feinde nicht einfach Untermenschen oder Verbrecher oder whiskyselige Idioten sind, so könnte ihn das ja irre machen an seiner Sache oder könnte ihm jedenfalls seinen aktivistisch beflügelten Haß nehmen. Er *muß* aber hassen, um ganz konzentriert auf sein Ziel zu sein. In dem Augenblick nämlich, wo der Haß nur ein wenig nachläßt und wo er aus ernüchterter Seele seinem Feinde eine gewisse Achtung zollen müßte, könnte er sich ja der Zweifelsfrage ausgeliefert sehen, ob er überhaupt recht hat, ob nicht die anderen wenigstens subjektiv *auch* das Richtige meinen könnten. Diese Frage aber, ob der andere vielleicht doch nicht nur ein Untermensch ist, könnte geeignet sein, seine ungebrochene fanatische Hingabe zu zersetzen. Jedenfalls müßte er dann erst durch eine gerade und aufrichtige Auseinandersetzung mit seinem eigenen Gedanken hindurchgehen, er müßte sich selbst prüfen auf seine Sache, und erst dann bekäme er die innere Freiheit zu handeln, auch *aktivistisch* zu handeln. Darum hütet sich der fanatische Mensch vor jeder Anfechtung durch seine Feinde. Darum diffamiert er sie und stempelt sie zu Verbrechern, nicht nur in der Kriegspropaganda gegenüber dem äußeren Feind, sondern auch im innerstaatlichen Bereich, ja sogar in der privaten Sphäre. Nur so meint er sich den nötigen moralischen «Schwung», den Schwung der Sturheit und des Hasses verschaffen zu können. Er muß eben jeden störenden Gesichtspunkt ausschalten.

c) Endlich noch ein letzter Gesichtspunkt, durch den der fanatische Mensch charakterisiert wird; er ist mir der wichtigste: Der Fanatiker muß nämlich den Gesichtspunkt von Gut und Böse ausscheiden; er darf nicht fragen, ob er etwa bei der Verfolgung seiner Zwecke gewisse Mittel anwenden oder nicht anwenden darf. Ihm muß jedes Mittel recht sein, er muß jeden Vertrag zu brechen, jeden Genickschuß auszuteilen, jeden Massenmord auszuführen bereit sein. Die Frage, ob etwas gut oder böse, ob etwas erlaubt oder verboten sei, läßt er überhaupt nicht an sich herankommen. Denn es liegt im Wesen des Fanatikers, daß er eben nur seinen Zweck, eben seine fixe Idee, im Auge hat und daß er sich durch keine Normen und Gesetze ablenken oder an die Kandare nehmen läßt. Das wären für ihn nur zersetzende, störende Gesichtspunkte. Bloß nichts davon wissen wollen, nur keine Hemmungen, auch nicht moralischer Natur, haben! Das Gesetz hat für den Fanatiker niemals den Charakter einer sittlichen Norm, sondern ausschließlich den einer Hemmung. Wer das nicht glauben will, braucht nur einmal Nietzsches «Wille zur Macht» zu studieren, wo unter anderen Leitgedanken die gleiche Erscheinung analysiert wird.

Aus allen diesen Eigenschaften, die man sozusagen logisch ableiten kann und die ich natürlich stundenlang mit Belegen illustrieren könnte, die Sie alle täglich vor Augen haben, ergibt sich nun folgendes:

1. Weil der Fanatiker alle anderen Gesichtspunkte verdrängen muß, z. B. den Gesichtspunkt seines Gewissens, weil andererseits aber diese Gesichtspunkte nicht aus der Welt zu schaffen sind – er *hat* eben allen Wünschen zum Trotz *doch* ein Gewissen –, darum muß der Fanatiker sehr laut schreien und brüllen, um diese Stimme in sich zu übertönen. Man wird deshalb immer durch die Lebensbeobachtung bestätigt finden, daß der Fanatiker, der *Diesseitsfanatiker*, niemals ein Mann des ruhigen und sachlichen Arguments ist, sondern daß er immer nur die anderen niederbrüllen kann. «Wir reden, weil es tödlich uns umschweigt», sagt Gerhard Schumann. Ich kann Sie nur bitten, unter diesen Gesichtspunkten einmal die Psalmen zu lesen, in denen die Gottlosen geschildert werden (z. B. Ps. 37, 49, 37). Wir werden alles soeben über den Fanatiker Gesagte dort wiederfinden. Sie sind immer laut, die Ruhmredigen, weil sie eine Stimme in sich übertönen müssen. Ist je so laut und «dynamisch» gesprochen worden wie in unserer Zeit? Es gibt sehr vieles, was übertönt werden muß.

2. Das fanatische Menschentum, das sich sozusagen in seinem Handeln und Leben nur auf einen Punkt konzentriert, hat eine enorme Durchschlagskraft. Daran ist überhaupt nicht zu zweifeln. Wenn ein

Land alle kulturellen, sittlichen und religiösen Bereiche hintanstellt, wenn es sich einseitig und fanatisch auf die militärische Industrialisierung konzentriert und einen zwar einsatzfähigen, aber selbst nicht mehr denkenden und erst recht keine Bedenken hegenden Menschentyp züchtet, so gewinnt es zweifellos eine erhebliche Durchschlagskraft, deren Erfolge ihm in den ersten Stadien immer recht zu geben pflegen.

Dies alles sind die Kennzeichen des Fanatikers, des Menschen, der sich nicht in sein Handeln hineinfunkeln läßt, sondern sich restlos auf sein Ziel konzentriert und nur in dieser Richtung lebt.

Verehrte Zuhörer! Hier halten wir einen Augenblick inne.

Wir sind ausgegangen von der Frage, ob die Bergpredigt, die uns vom Liebesgebot spricht, die alle Gesetze und Notverordnungen unserer Welt vom Reich Gottes her in Frage stellt und den eigentlichen Liebeswillen Gottes erschütternd klarstellt, ob diese Bergpredigt uns damit nicht die ungeteilte hundertprozentige Hingabe an das Leben verbietet, ob sie uns nicht Bedenken und Grenzen sehen läßt, die wir besser nicht sähen, wenn wir ungebrochen leben wollen. Und deshalb habe ich Ihnen den Menschentyp veranschaulicht, der diese Bedenken und Skrupel, der diese Grenzen der Bergpredigt nicht kennt. Aus diesem biblischen Grunde habe ich Ihnen den Fanatiker des Diesseits geschildert und damit die Bergpredigt mit Hilfe einer negativen Kontrastbildung auszulegen versucht.

Wir haben nun festgestellt: Dieser bedenkenlos sich weder von Gott noch von Menschen zur Ordnung rufen lassende Fanatiker hat eine Durchschlagskraft ohnegleichen und hat dementsprechend auch Erfolge ohnegleichen. Wir sehen das auch an der Härte dieses Krieges, in dem der Fanatismus seine Orgien feiert. Wir haben es ja hier in der ausdrücklichsten Weise mit «Fanatismus», d. h. mit der Besessenheit von Ideen und Zwecken, zu tun. Nicht wahr: ich brauche doch nur an alles dies zu erinnern, was wir so täglich vor Augen haben, und habe nicht nötig, Einzelheiten zu erwähnen. Wird uns in diesem Zeitalter des Fanatismus, wo die Bergpredigt stumm ist, nicht erschütternd deutlich, daß die Steigerung der Durchschlagskraft und des Erfolges mit Hilfe fanatischer Mittel die Welt eben *nicht* vor dem Chaos behütet, sondern sie hineinstürzt? Was wir vor einigen Stunden auf der Ebene der Vergeltung sahen und was wir vom Gesetz ihres lawinenartigen Anschwellens beobachteten, wiederholt sich hier auf der Ebene des gottgelösten Fanatismus: denn der Fanatismus löst auf der Gegenseite dasselbe Phänomen aus. Und der Fanatismus, der wesensmäßig alle anderen Gesichtspunkte ausschaltet und der in der Auseinandersetzung nur das Freund-Feind-Verhältnis kennt, führt

deshalb nicht nur zu einem totalen Einander-nicht-mehr-verstehen, sondern auch zu einem brutalen Sich-nicht-mehr-verstehen-dürfen, weil das Verstehen selbst schon wieder ein störender Gesichtspunkt ist, da es doch den Haß, den beflügelnden Haß, untergraben würde. Deshalb führt der Fanatismus letzten Endes zu einer totalen Vertrauenskrise innerhalb der Menschheit, aus der es keine menschlichen Auswege mehr gibt.

Und ist dieses Schicksal heute nicht irgendwie über die Welt hereingebrochen, dieses Schicksal der «Welt diesseits der Bergpredigt»? Wir haben davon gesprochen, was biblisch «Vertrauen» heißt. Vertrauen kann ich nur einem Menschen gegenüber haben, der mit mir unter dem gleichen Willen Gottes steht. Als die Brüder des Josef, die ihn seinerzeit verraten und verkauft hatten, ihm plötzlich in Ägypten wieder begegnen, haben sie eine wahnsinnige Angst, weil sie denken: jetzt sitzt er am langen Hebelarm, jetzt ist er Statthalter, jetzt kann er Rache an uns nehmen. Und Josef stillt ihre Angst, indem er sagt: «Fürchtet euch nicht (das heißt: habt Vertrauen), denn ich bin unter Gott.» Und weil ich unter Gott bin, deswegen weiß ich und wißt auch ihr, was ich jetzt tun muß: Ich dürfte gar nicht meinem Racheinstinkt leben, wenn ich ihn hätte, ich muß euch vergeben. Deshalb können die Brüder nun in der Tat Vertrauen haben und dürfen furchtlos sein. Wir haben nämlich nur dann Vertrauen zueinander, auch unter den Völkern natürlich, wenn wir *eines* voneinander wissen: daß wir bereit sind, uns von Gott zur Ordnung rufen zu lassen, daß Gott uns in den Weg treten darf, daß wir nicht unserem eigenen Instinkt, nicht unserem eigenen Fanatismus hörig sind, sondern daß wir unter gewissen verbindlichen Normen und Geboten stehen. Es gibt nur dann Vertrauen unter den Menschen, wenn wir voneinander wissen: Wir sind unter Gott, und wenn wir wissen, daß der andere nicht etwa den Führungsfaktor Gott aus seinem Gesichtsfeld bannt und sich der eigenen Ungeheuerlichkeit überläßt. Darum ist gerade der Fanatiker uns unheimlich, der Mensch diesseits der Bergpredigt, weil er unter keinem Gehorsam mehr steht und deshalb «unberechenbar» ist. Er mag äußerlich noch von Gott reden, aber dann meint er auf alle Fälle nur *den* Gott, der «mitmacht» und der ihm nicht in den Weg tritt.

So führt also die von keinem Gottesgebot und von keiner Bergpredigt gebändigte Durchschlagskraft des fanatischen Erfolgsmenschtums dennoch in den Abgrund. Reinhold Schneider hat recht, wenn er in einem bekanntgewordenen Worte sagt: «Denn Täter» – d. h. Fanatiker, diesseits der Bergpredigt lebende Typen –

«Denn Täter werden nie den Himmel zwingen,
was sie vereinen, muß sich wieder spalten,
was sie erneuern, über Nacht veralten,
und was sie stiften, Not und Unheil bringen.»

Hier verstehen wir, verehrte Zuhörer, welche Bedeutung die Bergpredigt für die Welt, für die ganze Geschichte, für Politik und Kriegsführung und alle menschlichen Bereiche hat: daß die Bergpredigt nämlich jedem, der Augen hat zu sehen und Ohren hat zu hören, zeigt, wie diese Welt der Notverordnungen, diese Welt, in der es um Erfolg oder Untergang geht, diese Welt, in der gehaßt und bekriegt, in der bestraft und vergolten werden muß, wie diese Welt nur eine «vorläufige» ist, wie sie eine Welt ist, die noch in Wehen liegt und auf ihre Erlösung wartet, weil das Tor zum Vaterhaus hinter ihr zugeschlagen ist. In der Bergpredigt schwingen schon die Glocken der neuen Welt Gottes über unserer alten Welt, in der wir noch leben. Auf jenen Glockenklang hin sind wir unterwegs. Alle, welche diese Glocken hören, sind aus dieser Welt herausgerufen. Sie wissen nämlich nun auf einmal, was Gott *eigentlich* mit der Welt vorhat: daß es um die Gemeinschaft mit Gott, um den Nächsten geht, und daß also unsere Welt mit Krieg und Kriegsgeschrei, unsere Welt des Mißtrauens, unsere Welt des Fanatismus und Vergeltungsprinzips zu einer furchtbar entstellten Karikatur des eigentlichen Gotteswillens geworden ist. Und so fordert die Bergpredigt uns auf, ein *Salz* zu sein: «Ihr seid das Salz der Erde», ein Salz inmitten des Fäulnisprozesses dieser Welt. Sie fordert uns auf, daß wir als Jünger Jesu schon jetzt demonstrieren, was Gott mit seinen Menschen vorhat: daß wir ihn wieder über alle Dinge fürchten, lieben und ihm vertrauen, und *darum* und *dann* auch wieder *untereinander* Vertrauen haben. Die Bergpredigt fordert uns auf, daß wir Jünger schon hier und jetzt das Echogesetz dieser Welt durchbrechen und daß wir mitten in den Ordnungen, in die wir ebenfalls gebannt sind, «*zeichenhaft*» segnen, wo wir gehaßt werden, und lieben, wo wir befehdet sind.

Ich wage zu hoffen, daß ich jetzt nach diesen vielen Stunden, in denen wir über alles dies nachdachten, nicht mehr mißverstanden werde: Die Bergpredigt ruft uns zu, daß wir in der Nachfolge des Gekreuzigten von Golgatha Vergebung üben und damit allen unseren Menschenbrüdern eine Vorahnung davon schaffen sollen, was es heißt, daß die Gräben zwischen den Menschen und Völkern einmal zugedeckt sein werden, daß es wieder Brücken gibt. Jeder hat an dem Ort, wo er steht, damit zu beginnen. Das Reich Gottes, wie es die Bergpredigt schaut, fängt nicht mit der Politik und der Wirtschaft an,

sondern hier und jetzt bei den einzelnen Salzkörnern, als welche wir hineingestreut sind. Hier und nur hier kann es beginnen.

Indem wir so um diese Welt Gottes wissen, nein, indem wir in sie hineingerufen sind, können wir uns auch nicht mehr an die Welt verlieren und den hemmungslosen Fanatismus der Diesseits-Fremde mitmachen. Darum trägt der Christ in einem allerletzten Sinn die Züge des *Herausgerufenen*, die Züge des «Fremdlings» an sich, der in der Distanz zu ihr lebt und der mit einem geheimnisvollen Wort des Apostels Paulus, das man nur von hier aus verstehen kann, jemand ist, «. . . der hat, als hätte er nicht, der sich freut, als freute er sich nicht, der kauft, als besäße er nicht.» Das ist das Geheimnis der christlichen Distanz zur Welt. Der aber wäre ein kompletter Narr und hätte keine Ahnung von dem, worum es hier geht, der meint, es ginge bei allem, was ich sage, um «Lebensverneinung». Nein, es geht nur darum, daß wir Christen Wanderer zwischen beiden Welten sind, zwischen dieser Welt der Notverordnungen und der Nöte einerseits, in der wir nach dem hohenpriesterlichen Gebet bleiben müssen (Joh. 17, 15; 1. Kor. 5, 10), *und* jener anderen Welt, in deren Morgenrot wir schon leben dürfen, weil wir den kennen, der auf den geröteten Wolken dieser neuen Welt kommen wird. Das Geheimnis der christlichen Fremdlingschaft beruht nicht auf der Verneinung dieser Welt, sondern beruht auf der Bejahung unserer wahren Heimat.

Dazu kommt noch das Letzte: daß auch diese vergehende Welt nicht durch diejenigen erhalten wird, die sich hundertprozentig an sie hingeben, also durch die sogenannten Lebensbejaher und die sogenannten Diesseitsfanatiker – wir sehen, daß sie umgekehrt dadurch dem Untergang verschrieben wird –, sondern wir sehen, daß diese vergehende Welt mit ihren Notverordnungen erhalten wird nur so, *daß sie im Namen der kommenden Welt regiert wird*, so, daß sie unter dem Gebot Gottes lebt, daß sie im Aufblick zu dem lebt, der da ist, der da war und der da kommt. Wir leben im Namen des Reiches Gottes oder wir sterben. Das sollten uns all diese Stunden gezeigt haben.

Lassen Sie mich damit das große Kapitel dieser Vortragsreihe über den Krieg und die Notverordnungen beschließen. Napoleon hat einmal auf St. Helena zu dem Grafen Montholon gesagt: «Alexander, Cäsar, Karl der Große und ich haben große Reiche gegründet, aber worauf haben wir die Schöpfungen unseres Genies gegründet? Auf die Gewalt. Jesus allein» – schließt Napoleon – «hat sein Reich auf die Liebe gegründet, und heute noch würden Millionen Menschen für ihn sterben.» Damit hat Napoleon doch sagen wollen, daß Jesus in einer ungeheuren Einsamkeit mitten in dieser Welt steht. Wir wissen

jetzt auch, *warum* er so einsam ist: weil nämlich Jesus als einziger von allen, die über diese Erde gegangen sind, ganz radikal und kompromißlos vom kommenden Reiche Gottes her gelebt hat, der einzige, der ganz und gar nicht nur *Prediger* der Bergpredigt, sondern Täter der Bergpredigt gewesen ist. Jesus macht an keinem Punkt seines Lebens mit den Lebensgesetzen unserer Welt einen Pakt. Von ihm gilt es wirklich: er schalt nicht wieder, da er gescholten ward, er segnete, wo man ihm fluchte. Und in den entsetzlichen Leiden des Kreuzes sagt er noch im Hinblick auf seine Schmäher und Beleidiger und Verfolger: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!» Weil er diese gefallene Welt nicht mitmacht, verzichtet er auch auf die Macht, die doch von Gott in den Notverordnungen dieser Welt zugelassen ist. Er steht vor Pontius Pilatus, vor dem Repräsentanten des irdischen Machtstaates, als der König der Wahrheit, als der König, der nicht die 12 Legionen Engel alarmiert, um sich von ihnen schützen zu lassen. Darum steht er *ohne* jede Macht vor dem *Repräsentanten* der Macht.

Als Jesus in der Wüste war und vom Teufel versucht wurde, stand er vor einer berauschenden Perspektive. Der Teufel bot ihm alle Reiche und Länder der Welt an. Das war eine ungeheuer berückende Möglichkeit für ihn. Er hätte sie doch benutzen können, um nun den ganzen Erdkreis mit Macht als einer, der auch über diese Welt herrscht, zu «christianisieren». Er hat diese Macht aus Satans Händen nicht angenommen, sondern ist in Wehrlosigkeit geblieben und ans Kreuz gegangen. Warum bleibt Jesus wehrlos und ohne Macht? Weil Jesus niemals den Menschen *zwingen* will, auf ihn zu hören. Gott zwingt niemanden, er hat Adam und Eva auch nicht gezwungen, den frevlerischen Griff zu unterlassen. Auch Jesus hat niemand gezwungen, er hat die 12 Legionen Engel im Himmel gelassen. Jesus tut nichts anderes als dies eine, daß er dich und mich ansieht, uns als Salzkörnlein ansieht, und daß er nun will, daß du und ich in seine Gefolgschaft treten, es mit ihm wagen, daß wir ihm unser Leben hingeben und dafür ein neues Leben finden. Das Reich Gottes beginnt also nicht mit der Politik oder mit der Wirtschaft (es *gibt* überhaupt keine «christliche Politik» und keine «christliche Wirtschaft»), sondern das Reich Gottes beginnt dort, wo Jesus uns anspricht, wo er uns zu der Entscheidung aufruft, es mit ihm zu wagen. Wir *können* ihn vorübergehen lassen -- und er wird auch *dann* keine Engel alarmieren, um uns in seine Gefolgschaft zu zwingen. Es wäre ihm entsetzlich, wenn die Kirche jene Engel, aber dann jene dämonischen Engel der Macht, alarmieren würde, um die Menschen tyrannisch zur Gefolgschaft des Gekreuzigten zu nötigen. Jesus tut das nicht. Wir *können* ihn vor-

übergehen lassen. Wo aber ein Mensch ihn nicht vorübergehen läßt, sondern sagt: Mein Herr und mein Gott! Gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch!, da wird er erfahren dürfen, daß Jesus *nicht* hinausgeht von solchen Menschen, sondern mit ihm in eine Bruderschaft tritt. Wo das geschieht, da hat wahr und wahrhaftig das Reich Gottes begonnen, und da ist es in Kraft getreten mitten in unserer Welt der Not und der Notverordnungen, mitten in unserer Welt der Kriege und des Kriegsgeschreis. Wo ein Mensch unter den Augen Jesu «ja» sagt, da *ist* schon das Reich Gottes, da ist die erste Insel im Meer des Blutes und der Tränen.

Sechzehnter Abend

Gottes Gebote als persönlicher Anspruch und als Gesetz der Öffentlichkeit

a) Der Lebensbezirk des Erotischen

Wenn ich mir überlege, was für uns alle einschließlich meiner selbst bei der Auslegung der Gebote in diesen letzten Wochen das Überraschende gewesen ist, dann ist es dies, daß die zehn Gebote als *Grundgesetz der ganzen Welt* sichtbar wurden. Wir haben wohl alle ein wenig in der Vorstellung gelebt, daß die zehn Gebote eine Abwandlung des Themas wären: «Üb' immer Treu' und Redlichkeit, bis an dein kühles Grab.» Wir haben alle ein wenig in der Vorstellung gelebt, als hätten die zehn Gebote die Aufgabe, mit Hilfe höchst praktischer und handfester Regeln unser moralisches Leben intakt zu halten. Statt dessen mußten wir nun etwas ganz anderes in den letzten Wochen erkennen, daß nämlich in diesen Geboten nichts Geringeres gesagt und proklamiert ist als die totale Herrschaft Gottes über die ganze Welt.

Zu ihr gehören auch die öffentlichen Lebensgebiete der Kultur, der Politik, der Wissenschaft, ja sogar des Krieges. Es gibt schlechterdings kein Gebiet des Lebens, das sich aus dem Hoheitsgebiet Gottes ausklammern ließe. Wir sahen immer wieder an vielfältigen Beispielen: Versuchte man, sei es in der Politik, in der Wirtschaft oder wo immer, ein Lebensgebiet aus dem Geltungsbereich der Gebote Gottes herauszunehmen, wurde sofort der Zerfall sichtbar und konnte festgestellt werden, wie die selbstzerstörerischen Instinkte des Menschen in einer Politik, in einer Wirtschaft, in einer Kultur ohne Gott zum Untergang führen müssen¹. So haben wir in den vielen Stunden das Problem des Krieges miteinander besprochen, um an einem entscheidenden, uns alle bewegenden Lebensproblem zu prüfen, ob die Welt-

¹ Daß aus diesem Zerfall der gottfreien Zonen nun nicht ein Zweckglaube folgen darf, der meint, mit Hilfe des Christentums den «Karren aus dem Dreck» ziehen zu können, hat Götz Harbsmeier in seinem Heft «Die Ver-

ordnung der Gebote Gottes auch diesen größten Ausbruch der menschlichen Leidenschaft noch umschließen und beherrschen will. Ich brauche Sie, meine Hörer, nur an die Stichworte «Schöpfungsordnung» und «Notverordnung» zu erinnern, um Ihnen ins Gedächtnis zu rufen, wie Gottes gebietender Wille auch die gefallene Welt, wie er die Welt des Todes und des Tötens, ja sogar das «Reich der Dämonen» gebietend umfaßt. Es gibt eben im Gegensatz zu Nietzsches Schlachtruf *kein* «jenseits von Gut und Böse», d. h. keine neutrale Zone, in der wir Menschen nur sachlich oder nur triebhaft oder nur »eigengesetzlich« handeln können. Diese Zone des Jenseits-von-Gut-und-Böse und Jenseits-von-Gott gibt es nicht. Im Gegenteil. Der moderne Schriftsteller Borrée hat vor kurzem ein Buch unter dem Titel erscheinen lassen: «Diesseits von Gott!» – eine Kulturbeobachtung diesseits von Gott –, auch das geht nicht. Das hat schon der alte Psalmist gewußt, wenn er sagt: «Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten. Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da.» (Ps. 139.) Es gibt schlechterdings kein Gebiet der Wirklichkeit, wo wir von der Verantwortlichkeit vor Gott entbunden werden. Es gibt kein chemisches Laboratorium, es gibt kein Kartenzimmer irgendeines Generalstäblers, es gibt keinen Kontorschemel, wo wir nicht unter den Augen Gottes etwa nur für uns und im hermetisch verschlossenen Raum unserer Innerlichkeit oder Sachlichkeit lebten und wo wir nicht von ihm die Parole zu empfangen hätten. Ob ich Eisenbahnschaffner, ob ich Künstler, ob ich Politiker oder Wirtschaftler oder Geschäftsmann bin, ob ich Ehemann oder Junggeselle bin, niemals kann ich sagen: Geschäft ist Geschäft oder Trieb ist Trieb oder Kunst ist Kunst, um dann unter diesem Motto meine eigenen Kreise zu ziehen und mir allen Ernstes einzubilden, hier habe Gott nicht hineinzureden. Ich kann nicht sagen, dieser Gott hat seinen Mund höchstens in den für ihn reservierten und alltagsenthobenen Sonntagsmorgenstunden aufzumachen oder hat ihn nur nach meiner Pensionierung, wenn ich nicht mehr im Besitze meiner vollen Lebenskräfte bin und privatisiere, oder nach meinem zweiten Schlaganfall aufzumachen, aber in die Härte des Alltags und seinen Existenzkampf, in die Welt der Erotik oder der Kunst gehört er nicht hinein;

antwortlichkeit der Kirche in der Gegenwart» (München 1946) gut gezeigt. Man darf nicht – anders ausgedrückt – nach dem Reich Gottes trachten, «damit» einem alles andere zufällt; sondern es fällt uns eben wie nebenbei, gleichsam zusätzlich, zu. Sonst bekommen wir die «Konjunkturkirche».

da spricht der Ellbogen, da spricht die Faust, da spricht der Fanatismus, da spricht und reizt das Blut, da spricht die Eigengesetzlichkeit des vermeintlich «Schönen». Nicht wahr: es war für uns alle eine wichtige und überraschende Schau der Dinge, daß Gottes Gebote seine totale Herrschaft über alle Lebensgebiete, nicht nur über den einzelnen Menschen in seiner privaten Sittlichkeit, in seinen privaten Rechten und Freiheiten bedeuten.

Daraus ergeben sich zwei wichtige Folgerungen:

Erstens: Gott ist also die Realität unseres Lebens. Er ist der schlechthin entscheidende Geschichtsfaktor. Daran, daß eine ganze Welt, daß z. B. das Abendland die Gottesfrage unter die Füße träte, müßte es zugrunde gehen. «Das Volk ohn' Gott ist tot», und zwar einfach deswegen, weil man ohne diesen Faktor nicht leben kann, und wenn wir das nicht glauben wollten, dann müßten wir es in einer Gottlosengeschichte des Abendlandes durchexerzieren. Es lösen sich dann nämlich, und das zeigt die Realität der Wirkung Gottes, die Bande des Vertrauens, es zerbricht der Respekt vor dem Menschenantlitz. Der Mensch gilt nichts mehr. Wir sehen es heute. Was gilt er denn noch? Und woran liegt dies Nichtgelten? Sollte es nicht daran liegen, daß der Faktor Gott eben aus dem Horizont unseres Jahrhunderts verschwunden ist? Die Keller, in denen nach jenem Wort Nietzsches die wilden Wölfe heulen, werden dann aufgebrochen, und die Raubtiere erfüllen das ganze Haus. Die selbstzerstörerischen Instinkte kennen keine Zügel mehr und reißen die Mauern einer gottlos gewordenen Zivilisation selber ein. Das ist der Blickpunkt, liebe Hörer, auf den ich Sie in allen diesen Stunden führen möchte. Der schlechthin entscheidende Faktor der Geschichte ist Gott, und *nicht* die stärksten Bataillone oder das Rohstoffpotential oder die beste politische Begabung.

Stehen wir denn nicht alle erschüttert vor der Ohnmacht der gigantischen Mordinstrumente, deren Mutter, die Technik, offenbar keine fröhlichen Kinder gebären kann, sondern ihre eigenen Kinder nur töten und fressen muß?

Jedenfalls das steht fest: Gott ist nicht ein Faktor unserer Innerlichkeit. Wäre er nur das, dann könnten wir Menschen heute, wo die Welt in Flammen steht, auf dieses bißchen Innerlichkeit verzichten. Wir sahen aber, daß die Welt in Flammen steht, weil wir verzichtet haben, als Volk unter den genannten Blickpunkten zu leben. Gott wohnt über der Welt und hat seine Faust ausgereckt über den Kosmos. Wehe dem, der diese Faust nicht sieht!

Und die *zweite* Folgerung: Natürlich können wir der Weltordnung Gottes, dieser wirklichen Weltherrschaft, nur so zum Durchbruch

verhelfen, daß wir nun unsere «Innerlichkeit» ihm öffnen, d. h. daß wir nun nicht sagen: «Gott regiert da *draußen*», sondern daß wir uns in unserem Allerpersönlichsten angesprochen und gefordert wissen. Das ist ja auch sonst so im Leben. Wenn z. B. der oberste Befehlshaber eines Heeres den Befehl ausgehen läßt: «Nächste Nacht wird die feindliche Grenze überschritten», dann befiehlt er das streng genommen nicht dem Heer als solchem, sondern er befiehlt es den einzelnen Armeen, diese befehlen es den Divisionen, diese den Regimentern, den Bataillonen, den Kompanien und schließlich von hier aus dem einzelnen Soldaten. Denn daß der einzelne Soldat in Bewegung gesetzt wird, das ist der Zweck jener ganzen ungeheuren Apparatur von oben nach unten. Auf diesen *Zweck* kommt es an. Und in einer ungleich direkteren Weise (man verzeihe den extremen Abstand zwischen Beispiel und gemeinter Sache) passiert dasselbe auch zwischen Gott und uns. Gott regiert die Weltgeschichte, aber er braucht «dich» und «mich» dazu und fragt deshalb «dich» und «mich». *Hier* will seine Herrschaft anheben. Darum hat Jesus Christus auch nicht von den Wolken des Himmels oder aus der Etappe der Milchstraße heraus die Welt regiert, sondern darum ist er auf die Erde gegangen und ist bei den *einzelnen* Menschen, eben bei «dir» und bei «mir», stehengeblieben und hat sie angeschaut. «Dein» und «mein» Herz möchte er als ersten Stützpunkt seiner Weltherrschaft haben. So sehen wir, wie die Weltherrschaft über den Kosmos und jeder einzelne Mensch die beiden Brennpunkte in der Ellipse der göttlichen Weltherrschaft sind.

An diese Tatsache, verehrte Zuhörer, muß ich immer wieder denken, wenn einer mich heute fragt (und wie viele Briefe allein aus Ihrem Kreise sind mit dieser Frage an mich gekommen): Wie kann Gott das alles zulassen? Wie kann er die Welt diesem Chaos, dieser Grausamkeit, diesem Meer an Blut und Tränen überlassen? Ist das nicht ein Zeichen – das steckt doch hinter diesen Fragen –, daß die Gottesherrschaft eben zu Bruch gegangen ist? Ist er nicht ein Gott ohne Welt geworden, so wie es Könige ohne Land gibt? Ist Gott nicht ins Jenseits emigriert und überläßt seine Welt ihrer eigenen Selbstzerfleischung?

Ich möchte jedem, der so fragt und spricht (und das bin ich auch selber), doch auch immer wieder die Gegenfrage stellen: «Hast du dich denn selbst der Herrschaft Gottes als ersten Stützpunkt zur Verfügung gestellt? Wo soll er denn sonst beginnen anders als bei dir?»

So spricht nämlich das Neue Testament von der Welt. Das Neue Testament gibt uns keine allgemeine Weltanschauung, keine Lehre von der Welt und ihren Menschen, sondern alles, was über die Welt ge-

sagt ist (und es ist wahrhaftig über jedes Lebensgebiet etwas gesagt, von der Kunst bis zur Wirtschaft), spricht die Schrift immer direkt auf den Menschen zu, gleichsam so, daß sie ihm die Pistole vorhält und fragt: Wo ist denn Gott bei *dir*, bist *du* bereit, dich Gott zu erschließen und zur Verfügung zu stellen? So fragt also das Neue Testament nicht im Sinne einer allgemeinen Ideologie oder Welttheorie, sondern im *Anspruch*: Du bist der Mann, bei dem der Stützpunkt des Reiches Gottes einsetzen soll. Und deshalb müssen wir diese Frage: «Wie kann Gott das zulassen?» umformulieren: Besteht das Geheimnis der Weltordnung, in der wir heute leben, wirklich in einem «Versagen» Gottes? Oder besteht es nicht vielmehr in einem «Sich-versagen» des Menschen – –? Liegt es nicht daran, daß in dieser Welt eben jene Störung mächtig geworden ist, die uns das 3. Kapitel des ersten biblischen Buches berichtet?

Darum liegt die Antwort auf die Frage: «Wie kann Gott das zulassen?» nicht in einer Patentlösung, so daß man sagen könnte: Ich weiß es ganz genau, «*darum*» und «*darum*» läßt Gott diese ganzen Wirrsale zu, sondern die Antwort auf die Frage: «Wie kann Gott das zulassen?» besteht in der *Buße*. Darf ich Ihnen allen deshalb ein seelsorgerliches Geheimnis verraten, das mir selbst beim Nachdenken über die Gebote Gottes in den letzten Wochen klargeworden ist? Alle Anklagen gegen Gott hören in dem Augenblick auf, wo ich mich selbst zu verklagen lerne, wo ich es also lerne, daß ich es selber bin, der Gott daran hindert, einen Stützpunkt und einen Brückenkopf seines Reiches in unserer Welt zu bauen. Und die Faust, die ich anklagend gegen Gott emporrecke, sinkt ohnmächtig herab in dem Augenblick, wo ich gelernt habe, sie an meine eigene Brust zu schlagen. «Sage mir, wie sehr du mit Gott haderst, und ich will dir sagen, wie wenig du dich in Frage stellst. Sage mir, wie sehr du an Gott irre bist, und ich will dir sagen, wie sehr du von dir selbst überzeugt bist.» *Unsere Welt kann innerlich nicht genesen, solange sie immer nur nach Vergeltung der uns zugefügten Nöte und Verzweiflungen ruft, solange sie nicht von der Sühne spricht*¹. Das haben wir bei den Geboten gelernt: sie umfassen also die ganze Welt und meinen zugleich mich ganz persönlich.

¹ Ein Mitglied der Württ. Kirchenleitung hatte kurz zuvor – unter Anspielung auf den aus der Bombennot folgenden Schrei nach der Vergeltung und nach neuen Vergeltungswaffen – sich ähnlich über das Verhältnis von Vergeltung und Sühne öffentlich geäußert und dadurch größte Sensation und unliebsames Aufsehen in Parteikreisen erregt. Die letzten Monate des Krieges mußte es im Konzentrationslager zubringen. Die Zuhörer verstanden deshalb meine Anspielung sofort, wie man in jenen

Man kann das alles freilich nicht aussprechen, ohne zugleich hinzuzufügen, daß die Frage, ob und wie wir nun «persönlich» auf diesen Anruf eingehen, nicht in unserer Verfügung steht und daß ihre Lösung eine Tat der freien, souveränen und eben unverfügbaren Gnade Gottes ist. Es gibt keinen «negativen Weg» (*via negationis*) zu Gott in dem Sinne, daß man die Krise unserer abendländischen und ganz besonders unserer deutschen Situation als religiös bedingt, d. h. in einem Abfall von Gott begründet sähe und daß man nun daraus folgerte, man müsse zur «Retirade in den Schoß der Orthodoxie» (Lessing) oder zum mindesten «des Christentums» blasen. Dieser Stoß ins Horn wäre ein reines Zweck-Unternehmen und hätte nichts mit Buße und mit dem Ernste der Wahrheit zu tun; er würde in der gotteslästerlichsten Weise Christus zu einem taktischen «Mittel» für die völkische Wiedergenesung «benutzen» und würde zu allem andern nicht mit der Tatsache rechnen, daß sich bei jenem Aufbruchblasen kein Mensch vom Fleck zu bewegen vermöchte –, einfach deshalb nicht, weil es unserer Verfügung eben mitnichten überlassen ist, ob wir dem Rufe gehorsam sein oder ihn auch nur vernehmen können. Alles ist Gnade, aber eben diese Gnade ist uns *angeboten*.

Lassen Sie mich diesen Anspruch der Gebote Gottes auf die ganze Wirklichkeit zum Abschluß unserer Gedankenreihe noch an zwei Punkten zeigen, an denen man das vielleicht nicht auf den ersten Blick vermuten möchte. Ich meine das Gebiet des sechsten Gebotes, d. h. der *Erotik*, und das Gebiet der *Kunst*.

Das sechste Gebot lautet:

«*Du sollst nicht ehebrechen.*»

«Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir keusch und züchtig leben in Worten und Werken und ein jeglicher sein Gemahl liebe und ehre.»

Damit erinnert das sechste Gebot an die Schöpfungsgeschichte, oder genauer: an die Schöpfungsordnung dessen, daß Gott zwei Menschen zusammenfügt und ein Fleisch werden läßt. Die Schöpfungsordnung der Ehe besteht also darin, daß Gott zwei Menschen zu geist-leiblichen

Zeiten überhaupt sehr geschult war, zwischen den Zeilen zu lesen und zwischen den Worten zu hören. Diese Zwischenräume waren oft der einzige Ort für öffentliche Mitteilung.

Ich wollte diesen Satz des württembergischen Theologen von seinem letzten Hintergrunde her verstehen lehren: Die Verzweiflung, in die uns eine chaotische Zeit mit ihren Schrecken versetzt, äußert sich nicht nur in dem zitierten anklagenden Ruf gegen Gott, sondern auch im Suchen nach

cher Gemeinschaft miteinander verbindet. Und nun nehmen Sie das bitte zunächst ganz wörtlich, nämlich so: er fügt zusammen zwei «Menschen», nicht etwa zwei «Körper», auch nicht nur zwei Fortpflanzungsorganismen, auch nicht nur zwei Vernunftwesen, die sich zu einer Zweckgemeinschaft oder einer Einheirat oder einer Geldehe zusammenfinden, sondern er spricht von zwei «Menschen», und sagen wir ruhig noch einmal, um im Rahmen der Schöpfungsgeschichte zu bleiben: er fügt zusammen zwei Ebenbilder Gottes, denn das ist ja der Mensch.

Nun haben wir schon an manchen Abenden folgendes gesehen und bedacht: Der Mensch existiert als Mensch nur vor Gott. Ich kann den andern nur dann als Menschen achten, wenn ich in ihm alles das angelegt finde, was Gott mit ihm vorhat, wenn ich also weiß und sehe: Gott hat den anderen geschaffen, er liebt ihn: «also hat Gott die Welt geliebt.» Jesus Christus ist für ihn gestorben, er ist teuer erkauft. Und weil das alles so ist, weil ich es also bei meinem Mitmenschen, bei meinem Ehegatten, bei dem Geliebten mit einem Menschen Gottes zu tun habe, auf dem ein unendlicher Akzent ruht, auf dem die Liebe Gottes ruht, darum habe ich ihm gegenüber eine ungeheure Verantwortung. Deshalb spricht Luther in seiner Erklärung der Gebote davon, den Gemahl zu «lieben» und zu «ehren».

Wir wissen jetzt, was mit diesem «ehren» gemeint ist. Ich habe früher schon einmal das Beispiel angeführt, das Luther in anderem Zusammenhang bringt, daß nämlich der Mensch unter Gott eine goldene Kette trägt, eine Amtskette als Zeichen seiner Würde. Wenn der Rektor einer Universität oder irgendein Hoheitsträger eine goldene Kette trägt, dann ist das nicht ein Zeichen, daß er ein reicher Mann ist und daß er sich so viel Gold leisten kann; sie gehört ihm ja gar nicht, sie ist ihm umgehängt, und die Würde, die aus dieser Kette spricht, ist sozusagen eine *fremde* Würde, eine *Amtswürde*, die mit seinem privaten Wert oder Unwert gar nichts zu tun hat. Das meint Luther, wenn er sagt: «sein Gemahl lieben und ehren». Wir sollen diese goldene Kette um seinen Hals gelegt sehen, jene Kette, die zunächst ganz unabhängig davon ist, welchen *menschlichen* Wert er repräsentiert, ob er ungebildet oder gebildet, ob er gemütvoll oder

menschlichen Sündenböcken und in diesem Zusammenhange wieder im Schrei nach Vergeltung. Beiden Irrungen gegenüber hat das Bekennen der eigenen Schuld und das Bewußtsein zur Sühne seinen Auftrag.

Da hier ein allgemein-menschliches und *immer* gültiges Phänomen in der scharfen Zuspitzung einer besonderen Zeitlage in Erscheinung tritt, habe ich jenen Abschnitt beibehalten – im Vertrauen auf seine illustrierende Kraft.

starsinnig ist, sondern wir sollen einfach diese Kette sehen als Zeichen: das ist ein Geschöpf Gottes, das ist teuer erkaufte. Und weil das alles so ist, wird Gott ihn auch einmal von mir zurückfordern und mich fragen, was ich mit ihm getan habe. Das kommt in besonderer Form zum Ausdruck in dem alten Trauformular, das wir alle kennen und in dem gesagt wird, daß «eins das andere mit sich in den Himmel nehmen solle». Was hier in kindlicher Sprache gesagt ist, ist doch abgründig tief. Denn dieser Satz ist ein Zeichen dessen, daß der andere, den ich mit mir in den Himmel nehmen soll, eine viel größere Aufgabe hat als nur die, Mittel zum Zweck meiner Lebensbereicherung zu sein oder Mittel zum Zweck meiner Bequemlichkeit oder meines Sexus. Wäre es nur dies, dann müßte doch die logische Folgerung gezogen werden (sie ist ja auch immer wieder als diese Folgerung verwirklicht worden), daß ich den anderen abstoßen, entlassen und mich von ihm scheiden lassen kann, sobald dieser Zweck erreicht oder sobald das Mittel untauglich geworden ist, sobald also statt Schönheit und Jugend Häßlichkeit oder Krankheit oder Alter den anderen verunstalten. Nein, der andere hat unabhängig von dieser Lebenskurve über Schönheit und Häßlichkeit hinweg seine *Geschichte mit Gott*. Darum ist er mir heilig. Ich werde einmal am Jüngsten Gericht nach ihm gefragt werden: Weil er diese Würde hat (daß Gott sich um ihn bekümmert und Gottes Auge auf ihm ruht), deshalb soll ich ihn ehren, selbst wenn ich einmal an den unglücklichen Fall denke, daß ich nichts menschlich Wertvolles mehr an ihm sehe, daß er vielleicht in die Nacht des Wahnsinns versunken oder mir völlig entfremdet wäre. Das ist seine goldene Kette, seine fremde Würde.

Deshalb gibt es auch für das neutestamentliche Denken, für das christliche Denken überhaupt, keine «Ehe auf Zeit». Es gibt keine Ehe etwa nur für den Zeitraum, solange der andere für mich körperlich schön oder anziehend ist oder mir Kinder schenken kann. Das würde ja nur bedeuten, daß der andere mir lediglich Mittel zum Zweck wäre, daß das Mittel sich dann erübrigt, wenn der Zweck, etwa das Kinderzeugen, erfüllt wäre. Darum spricht wiederum das Traugelöbnis in einem tiefen Satz davon, daß die beiden einander Treue geloben, «bis der Tod sie scheidet». Hier fällt sozusagen wie ein schwerer Stein in die Freude des hochzeitlichen Tages das Wort *Tod*. Und doch liegt das Entscheidende darin, daß hier an diesem Freudentag, an diesem Höhepunkt des Lebens, die Bibel gleichsam den Blick ausschwärmen läßt über das *ganze* Panorama des Lebens, bis in die graue nebelverhängte Ferne, wo der Horizont ist, wo der *Tod* ist. Bis dahin gilt die Treue, weil der andere ein Kind Gottes ist, das ich mit

mir zum Himmel zu nehmen habe, und das nicht Mittel zu dem Zweck ist, damit ich ein kleines Lebensstadium besser und leichter durchschreiten kann. Das ist der Sinn des Treuegelöbnisses «bis daß der Tod euch einst scheiden wird».

Darum kann eine eheliche Liebe auch nicht bloß auf die *erotische Liebe* gegründet sein. Denn die erotische Liebe ist ja dem Rhythmus von Anziehung und Abstoßung unterworfen. Das ist einfach ein psychologisches Gesetz. Sie läßt auch nach, wenn lange Krankheit oder das Alter kommen. Ehen auf Erotik allein zu gründen würde heißen, sie allein auf den Körper und seinen Verfall zu gründen. Wir sahen aber bereits: es geht überhaupt nicht primär um zwei Körper, sondern es geht um zwei Menschen, es geht darum, daß ich im andern einen unendlichen Wert vor Gott, daß ich im andern sein Teuererkauftsein, sein Geliebtsein erkenne. Unser deutsches Wort «Liebe» machte es schwer, so etwas zu begreifen, weil dieses Wort «Liebe» einen ungeheuren Geltungsradius hat: Es umspannt die Liebe der sich aufopfernden Krankenschwester *und* die Liebe der Dirne. Das Neue Testament unterscheidet von der erotischen Liebe (Eros)¹ die Agape. Erotik bedeutet, daß ich angezogen werde von dem Wert des anderen, etwa von seinem Körper, von seiner Schönheit oder auch seinem Seelenadel, jedenfalls von seinem inneren oder äußeren Wert. Deshalb hört z. B. die Macht des nur körperlich bestimmten Eros auf, wenn aus irgendeinem Grunde der Partner ein Krüppel wird. Das Wort für Liebe im Neuen Testament, das Jesus verwendet, heißt Agape. Es bedeutet, daß ich im anderen das Kind Gottes, das Ebenbild Gottes sehe, daß mein Blick, mein liebender Blick, deshalb auch durch die Schmutzschichten des andern, selbst durch seine charakterliche Minderwertigkeit oder durch sein Verführtsein hindurchdringt und die Perle der Gotteskindschaft unterhalb alles dessen sieht. Ich habe schon einmal das Wort «Liebet eure Feinde» zitiert in diesem Sinne der Agape. «Liebet eure Feinde» heißt nicht: Liebet den Schmutz, in dem die Perle ruht, sondern liebet die Perle, die im Staube liegt (Ralf Luther).

Wir sahen gleichfalls schon, daß so allein die Liebe Jesu zu der Dirne zu verstehen ist, von der wir schon einmal sprachen. Er sieht eben nicht nur ihr soziales Verrufensein, er sieht nicht nur ihre körperliche Triebhaftigkeit, sondern er sieht sozusagen durch alle diese sie herabziehenden, sie dämonisch packenden Gewalten hindurch das Kind Gottes, das sehnsüchtig und nach Erlösung schreiend dahinter und

¹ Das griechische Wort Eros kommt nicht selbst im N. T. vor. Aber die neutestamentliche Agape ist vor seinem Hintergrund zu sehen.

darunter lebt. Deshalb ist eben diese Liebe, die den andern sieht, wie er vor Gott steht, nur möglich, wenn man von Gott weiß.

Hier erkennen wir also, daß die rechte Ehe, d. h. das geistleibliche Beieinandersein zweier Menschen, nur unter Gott möglich ist. Darum gibt es die kirchliche Einsegnung der Ehe. Abgesehen von Gott, d. h. diesseits von Gott, gibt es deshalb auf die Dauer keine Ehe. Und je mehr die christlichen Reserven des Abendlandes, von denen auch die sogenannten Neuheiden viel mehr zehren, als sie selber ahnen, aufgezehrt sein sollten, um so deutlicher wird dieser Zerfall der Ehe in Erscheinung treten. Einfach deshalb nämlich kann es ohne Gott keine Ehe geben, weil es ohne Gott keine Menschen gibt, sondern nur noch biologische Wesen oder ähnlich vereinseitigte und entstellte Kreaturen.

Diese wenigen Andeutungen müssen uns genügen, um dieses Bild der abseits von Gott gelebten Ehe zu skizzieren. Es sind vor allem zwei Erscheinungen, in denen sie sich manifestiert: Abseits von Gott gibt es – von gewissen Grenzfällen abgesehen – entweder nur Erotik oder nur Bevölkerungspolitik. In beiden zeigt sich das Entmenschen, denn in beiden Fällen ist der Mensch nur noch als biologisches Wesen verstanden, das erstens sich fortpflanzt (das wäre der Bevölkerungsgedanke), und das zweitens bei der Fortpflanzung Lust empfindet (das wäre die Erotik). Ich sage, das ist die «Entmenschung», oder biblisch ausgedrückt, das ist der Fall aus der Schöpfungsordnung.

Deshalb entsteht hier auch das sexuelle und erotische Chaos, und man braucht nur ein bißchen im Leben zu stehen, um Beispiele genug zu haben, die im einzelnen zu nennen ich mir aus naheliegenden Gründen versagen darf. In Wirklichkeit kann aber auch der nur-Bios-sein-wollende Mensch eben *nicht* zum Tier werden: Bei ihm rächt sich vielmehr das Zum-Tier-werden dadurch, daß er ins Chaos, in den Untergang sinkt, weil er seine Bestimmung sabotiert. *Es gibt letzten Endes keine Bestialisierung, sondern nur Entmenschung.* Und es zeigt sich dann das Grundgesetz, das wir in vielen Stunden erarbeiteten: Der ganze persönliche und *eigene* Ungehorsam gegenüber den Geboten Gottes, der zunächst sehr privat erscheint und deshalb relativ unverbindlich ist, wirkt sich aus auf die ganze Ordnung der Welt.

Muß ich das ausführlicher zeigen? Ich glaube, liebe Zuhörer, wir verstehen uns jetzt so gut, daß ich mich mit ganz wenigen Strichen begnügen darf. Ich sagte, abgesehen von Gott gebe es nur Erotik oder Bevölkerungswillen.

Zunächst die Erotik: Die auf sich selbst reduzierte Erotik bedeu-

tet das bloße Interesse am Körper, ohne die Menschlichkeit und ohne die Gottesebenbildlichkeit¹. Diese Erotik führt – als Lebensstil genommen – dann zum Kult des «Flirts». Unter Flirt versteht man den Umgang der Geschlechter in der Atmosphäre der Unverbindlichkeit, also ohne Bindung an die Unantastbarkeit, an den unendlichen Wert des anderen, der mir nun «aufgegeben» ist, wenn er sich mir schenkt, und den ich von einem bestimmten Augenblick an nicht einfach ziehen lassen darf, wie das der Flirtende tut. Überall aber, wo der Flirt zum Lebensstil geworden ist, sieht man mit gleichsam statistischer Eindringlichkeit (und doch so, daß die «Decke» über den natürlichen Augen stets für die Verhüllung und die scheinbar andere Erklärbarkeit dieser Phänomene sorgt), wie die Preisgabe der Gottesebenbildlichkeit im andern, wie also die Ausschaltung des Faktors Gott im Geschlechtsleben auch seine biologischen und bevölkerungspolitischen Folgerungen, ja sein geschichtliches Nachspiel hat. Gott läßt seiner nicht spotten. Davon weiß die Weltgeschichte ein Lied zu singen.

Das andere ist der biologische Bevölkerungsgedanke. In vielen Köpfen spukt die Vorstellung, man müsse biologische Züchtungspläne zur möglichst raschen Volksvermehrung verwirklichen, und zwar Züchtungspläne, die nicht an den Bereich der Familie gebunden sind, weil diese «Zelle» gleichsam zu langsam funktioniert und mit ihrem großen menschlichen und persönlichen Ballast für beschleunigte Verfahren zu schwerfällig ist. Deshalb müsse man das *uneheliche Kind* (und zwar in größtem Stile) in solche Bevölkerungspläne einkalkulieren und als erwünscht bezeichnen². Je mehr zusätzliche uneheliche Kinder, um so steiler eben die Anstiegskurve der Geburtenziffer. So etwa ist die Vorstellung.

Auch wenn ich mit Genugtuung – oder soll ich sagen: mit Verwunderung? – feststellen kann, daß dieser Gedanke in der Öffentlichkeit (oder soll ich sagen: nach außen hin?) immer wieder im Raum der offiziellen Stellen zurückgewiesen (oder soll ich sagen: geleugnet?)

¹ Ich gebrauche hier das Wort Erotik im Sinne des üblichen Sprachgebrauchs, also mit einer sehr scharfen Akzentuierung des Sexuellen. Es wäre demgegenüber eine besondere Aufgabe, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, den Begriff des Erotischen bei Plato mit dem neutestamentlichen Begriff der Liebe zu vergleichen. Trotz der Sublimiertheit des Platonischen Erosbegriffs würde sich das Vergleichsbild nicht grundsätzlich verschieben.

² Hier ist auf bestimmte Bevölkerungsmaßnahmen des Dritten Reiches angespielt, die unter Möglichkeiten, die in jeder biologischen Weltanschauung angelegt sind, ihre Gültigkeit behalten.

wird, so kann es natürlich nicht ausbleiben, daß im Gesamtrahmen des biologischen Materialismus immer wieder viele Menschen meinen, zu diesem Rezept der Bevölkerungspolitik greifen zu müssen. Aber auch hier wird man feststellen müssen, daß nach einem bevölkerungspolitischen Augenblickserfolg im nächsten Akt sofort der Zerfall in Erscheinung träte. Die dauernde Folge nämlich würde auch hier die Abnahme der Geburtenziffer sein, weil der nur biologisch, triebhaft lebende Mensch eben vor der Verantwortung zurückschreckt, die ihm die vielen Kinder auf die Schulter laden würden. Es spielen dabei auch noch eine Fülle menschlicher Imponderabilien eine Rolle, auf die ich hier nicht gut eingehen kann. Daß viele und gesunde Kinder auf die Dauer nur in der Familie geboren und aufgezogen werden können, d. h. daß nur in der Atmosphäre der Treue neue *Menschen* entstehen können, ist ein Urgesetz, das wir alle in unserem von Gott geschaffenen Blute tragen. Ich lege bei alledem den Ton auf das Wort «Menschen». Der Mensch wirft ja nicht einfach Junge, sondern er pflanzt sich im neuen Menschen als in einem neuen Ebenbilde Gottes fort. Daß diese Kinder nur in der Atmosphäre der Treue und der ehrfürchtigen Bindung aneinander entstehen können, liegt auf der Hand. Deshalb muß die Zerstörung der ehelichen Treue, jener letzten Bindung aneinander als an Ebenbilder Gottes, sich trotz der paar zusätzlichen unehelichen Kinder auf die Dauer auch äußerlich durch Bevölkerungsschwund rächen.

Gerade hier bewährt sich wieder die schon erarbeitete These, daß man den Menschen keineswegs biologisch berechnen und verstehen darf, daß vielmehr das Gebot Gottes, indem es uns an die Menschlichkeit und an die Gottebenbildlichkeit des andern Menschen bindet, den Bestand der Welt erhält. Das ausschwärmende Hinweggehen über die autoritative Bindung, das Ausschwärmen in die sogenannte Freiheit der Liebe, bringt nicht die Freiheit, sondern Sklaverei und Untergang.

Dieser Tage las ich in einer Veröffentlichung der SS folgende Geschichte: Ein Soldat erzählt: «Wir saßen in einem Blockhaus am Westwall. Ein Urlauber kam zurück und erzählte von seinen Erlebnissen in seiner großen Heimatstadt, z. B. von einer prächtigen Revue, in der die Reize und Schwächen des weiblichen Geschlechts in lebenden Bildern vorgeführt wurden. Zuletzt kam die Darstellung Treue. Als der Vorhang aufging, war die Bühne leer. Dann kam ein großer Bernhardinerhund.»

Liebe Zuhörer! Ich weiß nicht, was der Herr Varietédirektor sich dabei gedacht hat. Wahrscheinlich hat er sich auf Kosten des Ansehens der deutschen Frau einen kleinen Zynismus gönnt. Aber der

Sinn dieses Bildes sitzt tiefer, und der Mann hat, ohne eine Ahnung davon zu haben, ungewollt eine biblische Ansprache über das Wesen der Treue gehalten, nämlich folgende: Wenn die Ehrfurcht vor dem anderen als einem unantastbaren Ebenbilde Gottes geschwunden ist, dann kann das spezifisch Menschliche, dann kann also das, wozu Gott uns geschaffen hat, nämlich die Treue und die Bindung aneinander, *nicht mehr am Menschen gezeigt werden*. Statt dessen muß man ein *Tier* zitieren. D. h. nichts Geringeres als dies: Wenn Gott aus unserem Gesichtsfeld entchwunden ist oder wenn wir ihn hinausgejagt haben, dann hört auch der Mensch auf zu existieren, dann ist die Bühne leer. Dann kann man nur noch diesen Bernhardinerhund darüberlaufen lassen, und dann kann der antike Philosoph noch einmal mit seiner Laterne über die Märkte gehen und sagen: Ich suche Menschen.

Der Mensch redet statt von seiner Entmenschung gern von der Vertierung, von der Bestialisierung. Es kann aber gerade umgekehrt sein. Das Tier kann zum Verkläger des Menschen werden. Der nur biologisch lebende Mensch muß sich von einem nur biologisch lebenden Wesen eine Bußpredigt halten lassen. Wenn irgendwo wird es hier deutlich, daß jenseits der Gebote Gottes alle Rollen vertauscht und alle Rangstufen niedergetreten sind, daß also das Chaos der Unmenschlichkeit regiert. Dafür wollte ich nur das sechste Gebot als Beispiel zitieren, aber ich denke: schon das bloße Beispiel genügt, um uns die entscheidende Erkenntnis zu vermitteln.

Wir werden in der nächsten Stunde nun ein ganz anderes Gebiet behandeln, nämlich die Frage der Kunst, und werden uns die Frage vorlegen: «Ist es hier nicht genau wie auf allen anderen Gebieten, daß es nämlich keineswegs einen eigengesetzlichen Kultus des Schönen gibt, daß auch hier Gott der letzte Sinngeber aller Kunst ist, wenn nicht die Kunst»

(Durch Fliegeralarm wird der Vortrag unterbrochen.)

Siebzehnter Abend

b) Die Gebote Gottes über der Kunst

Wir sahen an den letzten Abenden, wie auf allen einzelnen Lebensgebieten (ob es nun um das Wirtschafts- oder Kulturleben oder um die Ehe geht) bei der Ausklammerung aus dem Hoheitsbereich Gottes sofort der Zerfall einsetzt.

Heute abend wollen wir eine letzte Probe auf das Exempel machen und miteinander über das Gebot Gottes und die Kunst sprechen. Wir gehen dabei aus von der Frage: Was soll die Kunst überhaupt mit Gott zu tun haben? Ist die Kunst nicht ein Bereich, der es lediglich mit dem «Schönen» zu tun hat und der deshalb jenseits von Gut und Böse liegt, der also weniger als nichts mit moralischen Werturteilen und also wohl auch nichts mit Gott zu tun hat, wenigstens nicht in dem Sinne, daß er von dieser Instanz irgendeine Normierung zu empfangen hätte? (Die Frage der «göttlichen Inspiration» des Künstlers steht auf einem anderen Blatt.) Schiller hatte zwar das Theater einmal als eine «moralische Anstalt» bezeichnet, dafür aber auch von Nietzsche den Spottnamen eines Moral-Trompeters von Säckingen einstecken müssen. Damit hat Nietzsche eben zweifellos sagen wollen: man darf keine fremden, moralisierenden, gängelnden Normen oder Absichten in den Bereich der Kunst hineintragen.

Deshalb stellen wir nun die Frage: Hat Kunst – und ich meine jetzt keineswegs nur die «kirchliche» und «religiöse» Kunst – wirklich nichts mit Gott zu tun? Geht es nur um den Kult des Schönen «diesseits von Gott»?

Um diese Frage zu prüfen, versetzen wir uns einfach einmal in einen Konzertsaal. Wir nehmen an, daß auf dem Programm eine Beethoven-Symphonie steht, also eine große Repräsentantin «weltlicher» Kunst. Die Stimmung im Konzertsaal gleicht zweifellos der einer Andacht. Auf den Gesichtern werden sich bald die Züge einer echten Ergriffenheit, vielleicht darf ich sogar sagen: einer echten Entrücktheit abzeichnen. Mir kommt es dabei gar nicht so sehr darauf an, festzustellen, daß es vielleicht ähnliche Gefühle sein mögen wie bei einer religiösen Andacht, wie bei einer religiösen Feierlichkeit. Auf den Vergleich solcher Gefühle gebe ich sehr wenig. Viel gewichtiger

ist zweifellos die *Ursache* dieser Gefühle der inneren Ergriffenheit und Entrücktheit. Wir fragen deshalb: Woher stammt im Konzertsaal dieses Gefühl der Andacht?

Die Kunst, gerade im Konzertsaal, löst uns vom Alltag. Der Mensch schafft sich in der Kunst (nicht nur als Schöpfer und Nachschöpfer, sondern auch im Kunstgenuß) *eine neue Welt*, in der er sich von der alltäglichen Welt, von der Welt der grauen und sich stoßenden Realitäten, gelöst weiß und die ihm deshalb so etwas wie Entspannung, Herausholung und Erholung gönnt und damit die Kraft für die Rückkehr in den Alltag gibt.

An diesen Feststellungen ist zweierlei charakteristisch:

Einmal: wir erleben die Welt der Musik – aber ich möchte genauso gut die Dichtung, die Plastik oder die Malerei nennen – als eine «neue», als eine «andere» Welt oder darf ich sogar sagen: wir erleben sie als ein Stück Weltüberwindung, Weltentrückung, in die man für einen Augenblick untertauchen darf.

Dann *das andere*: Diese neue Welt der Kunst schafft sich der Mensch selbst. Der Künstler erschafft sich wirklich eine «Welt» und lädt den Hörer, den Beschauer ein, diese neugeschaffene Welt zu betreten.

Gerade dieser letzte Gedanke von der «neuen Welt», die die Kunst aufbaut, hat eine ganz entscheidende Bedeutung:

Erstens: In der normalen alltäglichen Welt sind wir Menschen sozusagen immer Objekt, immer Gegenstand von vielen Widerwärtigkeiten, von vielen Feindschaften, wir sind Gegenstand der Arbeitshetze und des Lebenskampfes, der von allen Seiten wie mit Polypenarmen nach uns greift. Wir sind ständig «Gegenstand des bekannten bösen Zeigers an des Dienstes ewig gleichgestellter Uhr», wir stehen ständig in Abwehr gegenüber dem, was auf uns zukommt an täglichen Mühsalen und Arbeit und Sorgen, mit denen wir fertig werden müssen.

In der Welt des Kunstwerks dagegen ist der Mensch gerade nicht ein «Objekt», ein «Gegenstand», sondern in der Welt der Kunst ist er *Subjekt*: da spricht der Maler, da spricht der Komponist sein göttliches «es werde». Und auf sein Geheiß entsteht eine neue Welt. Im Konzertsaal sind wir entrückt und betreten wirklich eine neue Ebene der Wirklichkeit.

Zweitens: In dieser seiner Welt der Kunst erfüllt sich nun die menschliche Sehnsucht nach Entschränkung seines Beengtseins von den Menschen und Dingen der Welt¹. Hier ist er einen Augenblick lang

¹ Vgl. Edmund Schlink, Zum theologischen Problem der Musik, Tübingen 1945.

«frei» von der Not des Ackers, der Disteln und des Schweißes, von der Not des Kämpfens und Unterliegens. Deshalb hat die Kunst den Charakter des Spiels, des Gelöstseins von der Schwere.

Gerade das Wort «Spiel», das man, glaube ich, viel zu engherzig nur auf das Gebiet der Musik anwendet, hat hier seine große Bedeutung. Man spielt nur, wenn man innerlich frei ist. Ein Kind kann spielen, wir Erwachsenen bringen es heute kaum noch fertig, unter der Übermacht des Hastens, der Hetze, zu «spielen». Das Spiel ist nicht nur ein «Mittel» zur Befreiung, sondern es hat eine gewisse Gelöstheit schon zu seiner *Voraussetzung*. Hier wird bereits deutlich, was ich vorhin mit dem Gefühl der «Entrücktheit» sagen wollte. Wir wollen uns angesichts des Kunstwerks entnommen wissen aus der Welt der Bedrängnis und dafür uns hineinversetzt wissen in die eigene und neue Welt, die der Mensch spielend erstehen läßt. Es steckt also in der Kunst wirklich so etwas wie (nun gebrauche ich absichtlich ein biblisches Wort) wie «Weltüberwindung», wie Erlösung.

Jetzt müssen wir aber eine grundlegende Unterscheidung vollziehen: Es gibt nämlich in der Kunst *zweierlei* Formen dieser Weltüberwindung:

1. *Entweder* ist die Kunst so etwas wie «*Selbstbefreiung*». Darunter verstehe ich folgendes: Auch der künstlerische Mensch steckt (wie *jeder* andere Mensch) in den schwersten Bedrängnissen des Daseins: Er weiß (wie jeder Sterbliche) um seinen Tod, auf den er zugeht, er weiß um die Lebensangst. Es gibt in seinem Leben (genau wie in jedem anderen Leben) auch viele Dinge, an denen er sich wundereibt und mit denen er nicht fertig wird. Diese Not seiner gebundenen Seele spricht der Musiker, spricht der Dichter nun im Kunstwerk aus: «Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide», sagt Goethe im «Tasso». Dadurch, daß die Kunst dem Menschen hilft, ganz einfach diese Not in einer Dichtung zu sagen oder in der Musik sich in Tönen verströmen zu lassen, *befreit* sich der Künstler innerlich von dieser Not. Ich glaube, das kann jeder von uns verstehen. Es gibt alltägliche Beispiele genug dafür, daß es das Schrecklichste im Leben ist, wenn der Mensch seinen Kummer in sich hineinfrisßt, wenn er sozusagen im Augenblick des größten Schmerzes innerlich verhärtet ist. Wir erleben es manchmal an unseren Brüdern von der Front oder wenn wir selbst etwas Grauenhaftes erlebt haben, daß uns der Mund zugeschnürt ist. Das ist dann die allergrößte Qual. Und die Befreiung erfolgt erst dann, wenn die innere Not *durchbricht* und wenn sie gleichsam in Worten «ausgeschieden», vergegenständlicht wird. Derselbe Prozeß pflegt sich auch im Kunstwerk zu vollziehen, wo der Mensch sich «aus-

spricht» in seiner Musik oder auch in einer Plastik. Ihm ist es geschenkt zu «sagen» und – indem er es in eine köstliche Frucht verwandelt – auch von sich abzusondern, was er leidet.

Warum erfolgt nun die Befreiung? Nun, wie schon eben angedeutet, dadurch, daß der Künstler sie im Kunstwerk vor sich hinstellt und damit von sich löst. Der Dichter versetzt das, was ihn innerlich bedrückt, sozusagen als Kunstwerk nach außen, er objektiviert es. Was vorher als ein Felsblock seine Seele belastete und gerade in seiner Unerkanntheit und Ungegenständlichkeit quälend war, das stellt er nun als vollendete, von Schlacken befreite Gestalt vor sich hin. Damit ist den Steinen die seine Seele erdrückende Gewalt genommen, damit sind sie zu Steinen eines Spiels geworden.

Eines der eindrucklichsten Beispiele der Literaturgeschichte haben wir dafür in dem Roman Goethes «Die Leiden des jungen Werther». Wir wissen, daß Goethe, als er diesen Roman schrieb, selbst in äußersten Nöten und Konflikten war, ja sogar vor dem Selbstmord stand. Da schrieb er dieses Kunstwerk, in dem der Held Selbstmord verübt. Indem er damit all seine eigene Qual bis zum bitteren Ende und bis zum Pistolenschuß niederschreibt, hat er sich selbst befreit. Er ist gleichsam dadurch genesen, daß er die Krankheitsstoffe – banal ausgedrückt – ausgeschieden hat, daß er sie sozusagen nach außen geschafft hat. (Natürlich weiß ich, daß dieser Vergleich hinkt. Denn das Kunstwerk selbst hat den Charakter des Giftstoffs verloren. Der schöpferische Akt besteht ja gerade in einem *Verwandlungs*-Akt.)

Schiller hat diese Kunst der Selbstbefreiung als «sentimentalische Kunst» bezeichnet. Ein sentimentaler Mensch ist ein Mensch, der immer nach etwas Sehnsucht hat, was er selbst nicht ist bzw. nicht besitzt. Schiller hat damit sagen wollen, der Künstler ist unter einem schweren Druck und sehnt sich aus der Bedrängnis nach Befreiung. Deshalb stellt er im Kunstwerk das Produkt seiner Sehnsucht, seiner «Sentimentalität», vor sich hin und erschafft sich die Traumwelt, die schönere Welt.

In der Musik ist diese Tendenz der Selbstbefreiung wohl am reinsten bei Beethoven verwirklicht, in dessen Werken man es förmlich spürt, wie er Felsblöcke von seiner unerlösten Seele herunterwälzt und sich bis zum Ziele einer schwerelosen Freiheit emporläutert, wie er eine apollinische Traumwelt über den Abgründen seiner leidenden Seele sich zu erschaffen strebt.

Vielleicht wird dieses Bestreben innerhalb der Dichtung am tiefsten in den *Tragödien* deutlich¹. Denn in allen Tragödien geht es ja um

¹ Vgl. dazu die Studie d. Verf. «Schuld und Schicksal», Berlin 1936.

die großen ungelösten Spannungen und Widersprüche im Leben, geht es vor allem um das hintergründige Verhältnis von Schuld und Schicksal. Ich brauche nur an das Nibelungenlied zu erinnern, damit Ihnen das plastisch vor Augen steht, vor allem aber an die griechischen Tragiker. Über dieser Welt der ungelösten Rätsel, der Ungerechtigkeiten und Widersprüche entsteht nun in der Welt der Tragödie die Welt der Lösungen, oder besser: der geheimnisvoll angedeuteten Wege, die in den selber verschlossenen, aber eben doch vorhandenen Bereich der Lösungen weisen.

Das, was im praktischen Leben draußen als ungerecht erscheint – wenn z. B. ein Mensch gegen seinen Willen und ohne sein Wissen schuldig wird wie etwa König Ödipus –, wird in den Tragödien verwandelt in die Erscheinung einer höheren, wenn auch nur dunkel geahnten Gerechtigkeit. Hinter den Ungereimtheiten taucht die Vision einer höheren Ordnung auf, in deren Rahmen auch die tragischen Untergänge ihren hintergründigen Sinn gewinnen. Der Untergang des tragischen Helden bekommt z. B. den Sinn, zu zeigen, daß sich alle Schuld auf Erden rächt, daß die letzten Ordnungen des Daseins – im Ödipusdrama etwa die heilige Generationenordnung und die Unantastbarkeit von Vater und Mutter² – unverletzlich über dem Leben thronen und jeden Frevler, selbst den unbewußt gegen sie handelnden, mit der Strafe des Untergangs belegen. Aber damit wird eben der Untergang auch sinnvoll und versöhnlich; und es gehört deshalb zu den Grundgesetzen tragischen Geschehens, daß der Held selbst ein positives Verhältnis zu seinem Untergange gewinnt, daß er also nicht blindlings abgewürgt wird, sondern daß er sich den richtenden Gewalten, die er als solche erkennt und darum auch anerkennt, mit einer letzten Bejahung fügt. So wird Ödipus zum Heiligen in Kolonos, der als Büsser mit seinem Schicksal versöhnt ist. – Auch hier verwandelt also der Dichter die Welt: Er läßt aus den Abgründen einer in Schuld und Leiden stürzenden, einer beklemmenden und einer ungerechten Welt eine neue und andere erstehen, in der die Versöhnung herrscht und dem Zuschauer der große Schrecken (der «Phobos») vor dem tragischen Geheimnis des Lebens wieder genommen wird. Im Nibelungenring Richard Wagners ist es sogar so, daß diese ganze Welt der ausgeweglosen Schuldverstrickungen, diese

2 Ödipus hat, einem dunklen Orakelspruch zufolge, seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet und damit gegen die Grundordnungen des Daseins gefrevelt, obwohl er beides ohne sein Wissen tat. In seinem Untergange bezeugt sich darum die Unantastbarkeit dieser Ordnungen mit besonders hehrer Gewalt.

Welt der Verfallenheit an das Gold, diese Welt, die sich durch ihr Vergeltungsgesetz selbst auffrißt und deren Menschen- und Göttergestalten (ob sie nun Gunther oder Wotan, Kriemhild oder Brunhild heißen) alle zum Inbegriff einer großen Heillosigkeit geworden sind und restlos am Ende stehen, daß diese Welt in der Götterdämmerung versinkt und eine neue Welt emporsteigen muß: die traumhaft andere Welt, die der Dichter, der Musiker, über den Abgründen dichtet, die er aus den Abgründen *heraus* dichtet.

An alledem sehen wir ein letztes Geheimnis dieser Kunst der Selbstbefreiung, der Erlösung: es ist die Dichtung der Erlösung aus einer unerlösten Welt heraus.

Ich darf Sie dazu noch auf folgende Beobachtung aufmerksam machen: Je moderner die Musik wird, um so keuchender und atemloser, um so schriller und atonaler wird die Auseinandersetzung des Künstlers mit der faktisch so unerlösten Welt. Der Akt der Selbstbefreiung wird mit immer leidenschaftlicheren und titanischeren Mitteln erkaufte oder jedenfalls versuchsweise in Angriff genommen. Je moderner die Musik wird, um so mehr spüren wir ihr die Unerlöstheit der dahinterstehenden «modernen» Existenz ab. Das liegt wohl daran, daß das moderne Abendland immer christusloser geworden ist. Die heutige Musik, ja die heutige Kunst überhaupt, scheint mir manchmal einem gefallenem Engel zu gleichen, der die Erinnerung an die himmlischen Sphären noch in sich trägt – gerade bei Richard Wagner fällt mir das auf – und der mit titanischer Kraftanstrengung aus einer großen und dämonischen Tiefe heraus *das* noch einmal zu reproduzieren sucht, was er da gehört hat und was ihn noch wie ein ferner Klang berührt.

Eines gilt jedenfalls von dieser Kunst, die sich in eine Welt des erlösten und befreiten Spieles emporzuarbeiten versucht: Sie ist auch in den Augenblicken ihrer größten Läuterung, ihrer schwerelosen Freiheit und auch da, wo sie scheinbar am Ziele ist, ein Spiel über dem Abgrund. Jedes Lied, jede Symphonie aus diesen Berichten bricht einmal jäh ab und wirft den Menschen im nächsten Augenblick zurück in die traumlos-harte Welt, die er einen Augenblick verließ. Auch dafür bringt unsere Zeit besonders symbolkräftige Beispiele. Ich brauche nur daran zu erinnern, daß mitten in diese Welt des Versunken- und Entrücktseins plötzlich die Alarmsirenen der rauhen Realitäten dieser Welt erklingen können, die mich herausreißen und ernüchtern. Jeder Traum der Kunst, der mich aus den Abgründen herausholt, bricht einmal ab und findet so seine Grenzen an dem «feindlichen Leben», in das ich im nächsten Augenblick wieder «hinaus muß». Noch an einem anderen Beispiel mag Ihnen deutlich

werden, wieso diese Kunst ein Spiel über dem Abgrund ist: Ich sagte, in der sentimentalischen Kunst suche sich der Mensch aus seinen Nöten und Sorgen, aus seinen Ängsten, aus seinem Haß und seinem ausweglosen Leid innerlich zu befreien. Er suche, mit anderen Worten, sein unerlöstes Da- und So-sein in Kunstwerke zu bauen, zu objektivieren. Diese gleichen unerlösten Mächte nun, die zur Musik und zur Kunst drängen, um in der Gestaltung Ruhe zu finden, diese gleichen Instinkte und Mächte, die sich nach Veredelung, Bindung und Befreiung sehnen, *zerstören* auch die ganze Welt der Kultur und der Kunst. Wir erleben ja heute eine Zerstörung der Kultur- und Kunstwerke ohnegleichen. Wir erleben technisierten Haß, erleben technisierte Angst, und der Religionsphilosoph Picard spricht sogar von einer motorisierten Flucht vor Gott. Es ist der gleiche Mensch in dem allen wirksam. Es sind die gleichen Mächte und Instinkte darin wirksam, die auf der *einen* Ebene im Kunstwerk sozusagen Befreiung und Bindung suchen und im *andren* Falle zur bestialischen Losgelassenheit oder zur systematischen Destruktion drängen. Es ist der gleiche Mensch, der in der Kunst *und* in der Kunstzerstörung am Werke ist, ein Zeichen, wie auch die Kunst es mit den Abgründen im Menschen zu tun hat und einer tiefgreifenden Doppelgesichtigkeit unterworfen ist. Die Kunst, die so «von unten her» geschaffen wird, weiß von den gleichen Abgründen, aus denen auch ihre eigene Zerstörung kommt. Alles Menschliche, das Größte und das Entsetzlichste, hat etwas mit den Abgründen, hat mit Unerlöstheit zu tun. Und was wir heute erleben, ist eine Selbstentlarvung der Welt ohnegleichen. Die Kunst ist also mehr *Schrei* nach Erlösung als die Erlösung selbst.

2. Aber nun muß ich Sie noch auf eine völlig andere Gestalt der Kunst aufmerksam machen, die sozusagen das Gegenteil dieser sentimentalischen, dieser aus den Abgründen heraus dichtenden und musizierenden Kunst ist. Ich meine die Kunst, die ihren letzten Sinn nicht in dem Selbstbefreiungswillen des Menschen hat, sondern ihn aus dem Evangelium erhält. Ich meine nun wiederum nicht (und ich bitte Sie, das doch ja zu beachten) die sogenannte «christliche Kunst», also Kirchenmusik und die bildliche Darstellung der biblischen Geschichte, sondern ich meine die Kunst im ganz allgemeinen Sinne, sowie wir sie in den Anzeigenspalten unserer Zeitung angezeigt finden, in den Konzertsälen, auf den Ausstellungen usw. Nur unter dem Evangelium ist mir ja wirklich die Weltüberwindung geschenkt. Nur in der Gemeinschaft Jesu bin ich den bedrängenden Mächten des Todes, der Verzweiflung, der Angst, der Einsamkeit entnommen. Nur in der Gemeinschaft mit Jesus lebe ich schon jetzt im Anbruch

der neuen, der kommenden Gotteswelt, so daß die alte Welt mich gar nicht besitzen kann, so sehr ich noch in ihr lebe. Nur unter der Herrschaft des Evangeliums, d. h. unter dieser geschenkten, von Jesus geschenkten Weltüberwindung, kann es letztlich so etwas geben wie ein «Spiel», wie Erlösung von der Schwere, wie echtes Entrücktsein, das nicht mit der Schmetterlingsexistenz einer holden Ahnungslosigkeit erkaufte ist. Die Kunst bekommt ihren letzten christlichen Sinn vom Ende der Welt her, von dorthier also, wo die Welt *wirklich* und nicht nur in einem sozusagen künstlerischen Augenblickstraum überwunden ist; von dort her bekommt sie ihn, wo Gott alles in allem sein wird. Da ist die Welt wirklich überwunden. Vom Ende der Welt her schaut man gleichsam auf sie zurück wie auf ein Spiel; hier gibt es so etwas wie ein Lächeln. Und Luther hat sogar in diesem Sinne etwas vom *Humor* Gottes gewußt, denn der Humor ist genauso wie die echte Kunst auf die Weltüberlegenheit gegründet.

Ich sagte: die Kunst bekommt ihren letzten Sinn vom Ende der Welt her, von dorthier also, wo die Welt wirklich und nicht nur in einem künstlerischen Augenblickstraum überwunden ist. Und deshalb hat es eine tiefe Bedeutung, daß gerade der Lobgesang der Engel für die Kirche immer das Ur- und Vorbild aller Kunst, besonders der Musik, gewesen ist. Wir finden darum auf den alten Bildern immer wieder die musizierenden Engel als Zeichen für diesen letzten Sinn, den die Kunst hat. *Warum* ist dieses Musizieren der Engel am Ende und über der Geschichte, dieses Musizieren in der verklärten Gemeinde, der letzte Sinn aller Kunst? Weil dieses Singen der Engel und der verklärten Gemeinde das Lob Gottes aus dem Munde *derer* ist, für die die Schrecken der Welt überwunden sind, die wirklich nun «darüber» stehen, die in der Freiheit des «Spieles» darüber stehen. Die Engel Gottes und die verklärte Gemeinde singen nicht aus *Sehnsucht* nach Weltüberwindung, sie singen nicht wie das Kind im dunklen Wald, das einen Augenblick die Schauer der Düsternis vergessen möchte, sondern sie singen und musizieren aus der *geschenkten* Weltüberwindung heraus.

Den klassischen Ausdruck für diese neue Situation der Kunst unter dem Evangelium liefert uns das bekannte Lied von Johann Franck (1618–1677): «Jesu, meine Freude», und darin wieder gerade der Vers, den wir zu Beginn gesungen haben: «Tobe Welt und springe: Ich steh' hier und singe in gar sichrer Ruh». Hier ist das Geheimnis der Kunst in prägnantester Kürze umschrieben. «Ich steh' hier und singe in gar sichrer Ruh». Warum habe ich diese Ruhe? Weil ich unter der Herrschaft Jesu wirklich der Tyrannei dieser Welt, dem Rachen der Hölle, der tobenden und springenden Welt entnommen

werde. Ich bin noch *in* ihr, aber sie kann mich nicht mehr von Gott lösen, es mag kommen, was will. Denn was sollte mich scheiden dürfen von der Liebe Gottes? (Röm. 8, 38 ff.) Ich kann durch keine Gewalt der Hand Gottes, die in mein Leben ragt und nach der *meine* Hand gegriffen hat, entrissen werden. Ich bin in der Hut dieser Hand. Deshalb kann ich singen «in gar sicherer Ruh».

Dieses Singen «in gar sicherer Ruh» braucht dabei durchaus kein Choral zu sein, es braucht auch keine geistliche Musik zu sein, es kann durchaus ein Volkslied, ein Liebeslied oder eine Mozartsonate sein, die ich spiele oder spielen höre. Es kommt bei all diesen Dingen gar nicht primär auf den religiösen oder weltlichen Gegenstand an, und es braucht durchaus nicht so zu sein, daß ich frömmere würde, wenn ich Jesus male. Man kann Jesus furchtbar gottlos malen, und man kann eine Landschaft als Christ malen. Es kommt dabei durchaus nicht auf den religiösen oder weltlichen Gegenstand an, sondern es kommt ausschließlich auf den *Standort* an, den ich einnehme, daß ich nämlich in der Hut meines Herrn stehe, der die Freude ist, und daß unter dem Schirm dieser Freude Ruhe und Weltüberwindung da sind und deshalb Spiel und Schwerelosigkeit möglich werden. (Nach allem, was früher über den Glauben gesagt wurde, brauche ich mich wohl kaum gegen das Mißverständnis zu schützen, als sollen mit dem Glauben ein perfekter Besitz und eine «gegebene» Ruhe gemeint sein. «Glaube ist nicht etwas, worauf man sitzt, sondern etwas, wonach man sich streckt.» Aber ich strecke mich eben nach einer gegebenen Ruhe und einer geschenkten Verheißung. Die Gegebenheit liegt also nicht im psychologischen Vollzug des Glaubens, den ich als abgeschlossen und fertig bewerten dürfte, sondern sie liegt im *Gegenstand* des Glaubens.)

Beachten Sie bitte genau den Unterschied dieser Kunst zu der Kunst, die ich als die «sentimentalische Kunst» bezeichnete. In der sentimentalischen Kunst sehen wir die Abgründe der bedrängenden Mächte und dichten darüber die Traumwelt des Schönen. Jetzt singen wir etwas ganz anderes, nämlich daß die Abgründe einem nichts tun dürfen. So spricht das Lied «Jesu, meine Freude» von der Kunst. Auch dieses Lied weiß von den Abgründen, aber nicht mehr so, daß ich *in* ihnen säße und mir nicht anders zu helfen wüßte, als darüber die apollinische Traumwelt zu bauen, sondern so weiß ich darum, daß diese Abgründe mir nichts mehr tun können und ich ihnen entnommen bin, weil ich in der Tiefe die Hand halte, die sich herunterreckt. So haben auch die leidenden Christen ihre Lieder immer wieder verstehen wollen: nicht als «eine Tröstung mit Hilfe der Töne», nicht als ein «sentimentales» Vergessen des Leides, sondern so, daß

sie *trotzdem* bekannten: der Abgrund kann mir nichts machen, und daß in dieser «Geborgenheit» nun auch ihre Kunst erwuchs und sie zum schwerelosen «Spiel» befreit wurden.

Der letzte Sinn der Kunst kommt deshalb, so merkwürdig das klingen mag, im Singen der Märtyrer und der Engel zum Ausdruck. Chambon hat in seiner «Geschichte des französischen Protestantismus» berichtet, daß es in den Leiden der französischen Revolution für die Christen so etwas gab wie den Sterbestil des «singenden Todes». Der singende Tod: so sind sie zum Sterben gegangen. Und nun wage ich zu sagen: In diesem Grenzfall kommt der letzte Sinn der Kunst überhaupt zum Ausdruck. Ganz einfach deshalb nämlich, weil sie, Märtyrer und Engel und verklärte Gemeinde, diejenigen sind, die die Welt überwunden haben, und weil sie in der neuen Welt sind, wirklich *sind*. In jener Welt also, die die sentimentale Kunst nur dichten konnte.

Damit komme ich zu folgender wichtiger Feststellung: Das Evangelium gibt uns also kein neues Kunstrezept an die Hand, auch keine neue *Kunsttheorie*, sondern es gibt uns ein neues Leben in der Gemeinschaft mit Jesus. Es gibt uns eine neue Existenz. Und darum, weil es uns ein neues Leben, eine neue Existenz gibt, gibt es uns auch einen neuen *Ausdruck* dieser Existenz in der Kunst. Damit hängt es zusammen, daß die Musik unter der Erlösung – wenn ich einmal so sagen darf – sich auch nicht um den *Menschen* dreht, daß sie keine bloßen Seelengemälde gibt, wie wir das in der modernen verweltlichten Musik immer wieder finden. Sondern sie stößt uns gerade von den Menschen weg zu einem von Menschen abgelösten objektiven Gesetz.

Das fällt sofort auf an der heiligen Musik von Johann Sebastian Bach, wenn wir diese Musik etwa, um einen sehr extremen Gegenpartner zu nennen, mit der Musik Richard Wagners vergleichen. Bei Bach ist kein Stürmen und Drängen von unten nach oben, bei Bach ist auch nicht der Versuch, innere Gefühle nach außen zu projizieren, sondern in Johann Sebastian Bach steht der Mensch vor uns, der ganz dem Empfangen, dem Hören hingegeben ist und der deshalb selbst kaum noch eine Rolle spielt.

Man kann geradezu folgenden Satz aufstellen: Je verweltlichter und christusloser die Kunst wird, um so *subjektiver* wird sie. Sie zeigt uns dann den Menschen, der ganz eng an sich selbst gebunden und deshalb auch mit sich selbst und dem lyrischen Ausdruck seiner Seele beschäftigt ist, der sich also immer nur selbst zum Thema hat. Und umgekehrt: Je «christlicher» die Kunst ist (– diese grammatische Steigerungsform ist mir unsympathisch, aber Sie verstehen schon,

was ich meine –), um so mehr neigt sie zum Objekt, zum Hören, um so mehr vollzieht sie sich vom Standort der Weltüberwindung aus. So hat es Luther gemeint, wenn er immer wieder davon spricht, daß die liebe Frau Musika den Teufel vertreibe, vor allen Dingen der Teufel der Traurigkeit und der Schwermut. Er hat natürlich nicht gemeint, die Musik vertriebe den Teufel der Traurigkeit so, wie das der heutige Mensch mit Hilfe seines Radios versucht, nämlich daß man sich durch die Musik «ablenken» und auf andere Gedanken bringen läßt, daß man sie also einem psychologischen Kunstgriff dienstbar macht, sondern Luther hat bei dieser Frau Musika wohl an die Musik gedacht, die von jenem Standort aus musiziert wird, wo die Engel stehen und wo der Teufel und die Welt überwunden sind. Er hat die Frau Musika gemeint, die im Schatten Jesu Christi musiziert.

Auch hier zeigt sich nun wieder jenes Gesetz, das wir so oft an den Donnerstagabenden feststellten, nämlich: die Kunst außerhalb des Hoheitsbereichs Gottes, die Kunst diesseits von Gott, *entartet*; und zwar entartet die gottlose Kunst nach zwei Richtungen hin: Entweder im Sinne des Satzes *l'art pour l'art*, d. h. «Die Kunst um der Kunst willen». Dieser französische Satz bedeutet: «die Kunst hat ihr eigenes Maß, die Kunst hat es nur mit dem Schönen zu tun und läßt sich darüber hinaus von niemandem, auch nicht von Gott, ihre Kreise stören oder auch nur beeinflussen. Überall, wo dieser moderne Grundsatz von der Eigengesetzlichkeit der Kunst (daß nämlich die Kunst nur in sich selbst hineinzuhorchen hat) proklamiert wird, wird die Kunst bindungslos und entfesselt. Man braucht dazu nur einmal die Musik der letzten 30 Jahre anzuhören, um eine Ahnung von dieser Entfesselung und diesem Chaos zu bekommen. Sie drückt sich in Drittel- und Sechsteltönen aus und wird zum tönenden Abbild der inneren Wirrsale und Ordnungslosigkeit ihrer Hervorbringer, die aus der Ordnung mit Gott herausgebrochen sind. Und diese Ordnungslosigkeit wirkt sich ihrerseits im Verfall des Kunstwerks selbst aus.

Die andere Möglichkeit der Entartung besteht darin, daß die Kunst außerhalb von Gott zur *Tendenzkunst* wird, d. h. die Kunst läßt sich für irgendeinen Zweck als Reklame oder Propagandamittel gebrauchen und wird damit zu einer käuflichen Hure. Was diese letztere Entartung der Kunst ohne Gott angeht, so sind hier Theater und Kino wohl ungleich gefährdeter noch als die Musik.

So wirkt sich auch hier wieder das gleiche Grundgesetz aus: Abgesehen von den Geboten Gottes gibt es, auf lange Sicht gesehen, nur den Weg des Zerfalls. Es gibt keine Politik, keine Wirtschaft und, wie wir heute gesehen haben, keine Kunst, die, ohne in höchste Le-

bensgefahr zu geraten, Gott auszuklammern vermöchte. Gott läßt seiner nicht spotten!

Damit komme ich bei dem Stichwort «gottlose» Kunst und «gottlose» Lebensbereiche noch einmal auf jenen Schlußgedanken, bei dem wir am letzten Donnerstag durch den Alarm unterbrochen wurden:

Der Abfall des Menschen von Gott vollzieht sich in zwei Akten.

Der erste Akt dieses Abfalls besteht darin, daß der Mensch die Grenzen zu Gott hin überschreitet. Wir sehen schon an der Geschichte vom Sündenfall, wie die Urmenschen in die Sphäre Gottes einbrechen, wie sie nach der verbotenen Frucht greifen. Wir haben gesehen, wie sich das in der Geschichte immer von neuem wiederholt. Der Mensch will einfach nicht in Demut und Beugung unter Gott stehen, sondern er will selbst sein Schicksal in die Hand nehmen, er will nicht auf Gottes Gebote hören, sondern will sich selbst Gebote geben, die er dann mit Stolz als «autonome» bezeichnet.

Wir sehen nun, wie Gott darauf reagiert: Der Versuch des Menschen, über die Grenzen zu Gott hinüberzustürmen und selber Gott zu sein, scheitert daran, daß Gott ihn in seine Bereiche zurückstößt und darin verschließt. In der Sündenfallgeschichte wird uns das schauerliche Bild von dem Cherub mit dem flammenden Schwert vor Augen gestellt. Jetzt darf er *überhaupt* nicht mehr in die Sphäre Gottes.

Nun aber empört sich der zurückgestoßene Mensch, der in die Grenzen seiner Welt, in die Vergänglichkeit zurückgestoßene Mensch, zum *zweiten* Male. Nachdem seine Offensive gegen Gott elend verunglückt ist, nachdem es ihm nicht gelungen ist zu wissen, was gut und böse ist, nachdem er zurückgestoßen worden ist, geht er nun in die Defensive und verbietet Gott, daß er nun seinerseits die Grenzen der Ewigkeit zu unserer Welt hin überschreite. Und was geschieht nun in dieser ängstlich gehüteten Lebenszone, die er «nach drüben» verschließt und zur «in sich ruhenden Endlichkeit» macht? Er versucht eine eigene Weltordnung ohne Gott zu bilden, eine Wissenschaft ohne Gott, eine Kunst, eine Wirtschaft, eine Politik ohne Gott. Der Mensch befiehlt die «Entkonfessionalisierung», d. h. die Weltlichung des öffentlichen Lebens. Die Öffentlichkeit wird von Gott gereinigt; und sie spricht: «Du bleibst hinter der Grenze des Jenseits, da magst du regieren, aber bitte funke uns nicht in unsere Kunst, in unsere Wirtschaft, in unsere Politik. *Wir* sind die Herren des Diesseits!»

Nicht wahr, wir verstehen jetzt die tieferen Zusammenhänge, innerhalb derer dieser Versuch stattfindet. Es ist der letzte Versuch, mit dessen Hilfe er sich Gott vom Leibe hält, nachdem er über die Grenzen zu Gott hin nicht hat stürmen können. So will der Mensch sei-

nen menschlichen Lebensbereich, sein Diesseits noch einmal von Gott reinigen, so will er mit seinesgleichen «unter sich» sein, so proklamiert er die Eigengesetzlichkeit der einzelnen Lebensgebiete.

Nun bestanden ja die Bemühungen aller unserer Donnerstagabende darin, zu zeigen, wie dieser Versuch *fehlschlägt*, wie es der entsetzlichste Absturz in den Abgrund ist, wenn der Mensch ohne Gott sein Leben zu meistern begehrt. Das ist die Erkenntnis, die uns heute aufgegangen ist, und zu deren Sprecher möchte ich mich hier machen. Wenn das nicht gehört wird, d. h. wenn überhaupt die Botschaft der Kirche nicht gehört wird, dann muß Gott eben alle die Prozesse, von denen wir hier sprachen, mit uns praktisch durchexerzieren, bis die Steine schreien.

Jede Zeit hat ihre geistliche Erfahrung. Die geistliche Erfahrung der Reformationszeit bestand darin, daß Luther uns lehrte: Wir Menschen können einfach mit Hilfe unserer eigenen faustischen Bemühungen nicht über uns selbst hinauskommen. Die Rettung liegt in der Gnade Gottes und nicht im menschlichen Werk.

Die geistliche Erkenntnis, die uns *heute* aufgegeben ist, scheint eine andere zu sein (was selbstverständlich nicht ausschließt, sondern einschließt, daß Luthers Wiederentdeckung Geltung behält und in Kraft bleibt). Wir müssen uns heute merken, daß sich die Ausklammerung Gottes aus der Welt rächt, daß wir heimkehren müssen, wir persönlich, wir als Volk, wir als Abendland, wir als Welt: Der Satz, den wir ganz neu buchstabieren lernen müssen, heißt: «Mir, d. h. Jesus, ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.» Ich bin nicht nur ein Faktor der Innerlichkeit, ich bin nicht nur eine «religiöse Gestalt», die euer Herz ein wenig religiös und feierlich stimmt, nein, ich bin der *Herr der Welt*.

Wenn wir das einmal verstanden haben, dann verstehen wir auch jene merkwürdigen und dunklen Stellen des Neuen Testaments, die uns Jesus in seinem Verhältnis zum Kosmos zeigen. Wir verstehen ganz neu die Stellen von dem Fischfang oder der Sturmstillung, die uns sagen wollen, daß auch diese Bereiche der Natur der Hoheitszone Gottes und seines Sohnes nicht entzogen sind. Wir lernen ganz neu auch die merkwürdigen Worte von den Erdbeben hören, die um das Kreuz von Golgatha herum waren in der Nacht oder das Erdbeben am Ende, die Katastrophe mit allen Stürmen in der Natur: Auch *darüber*, auch über *diesen* Bereich, ist Christus der Herr.

Auch der Kolosserbrief zeigt uns das gleiche in vielfältiger Form und findet nur von diesem Gesichtspunkt aus die Entschlüsselung seiner dunklen Hintergründe.

Deshalb habe ich alle diese Dinge so genau behandelt, weil es meine

feste Überzeugung ist, daß unserer geistlichen Erkenntnis hier ganz neue Aufgaben erwachsen. Sie zu sehen und an sich durchzumachen, ist vor allem die Aufgabe der *jungen* Generation in der Kirche. Mancher meint ja davon unken zu müssen, daß die Jugend den veralteten Kram der christlichen Dogmatik schon über Bord werfen würde. Ich glaube – gerade meinen jungen Hörern sei das gesagt –, daß uns heute in der Not dieser Zeit ein ganz neues Panorama christlicher Erkenntnis aufgeht: eben die Schau dieser Weltherrschaft des Christus, von der wir immer bekennen mußten, daß wir erst an ihren Anfängen stünden und daß sie das große Gebiet sei, auf dem der jungen Generation der Kirche ihre Aufgabe gestellt werde.

Mit dieser neuen Erkenntnis des Evangeliums wächst aber auch sein Trost. Wir dringen mit jeder neuen Erkenntnis ja nur immer tiefer in die große Freudenbotschaft ein und werden deshalb selbst immer freudiger. Oder ist es keine Freude, zu wissen, daß Jesus Christus mir nicht nur persönlich zur Vergebung meiner Sünden hilft, sondern daß ich auch wissen darf, daß er (dem ich nicht zu gering bin mit meiner Schuldverhaftung, die er auf sich nehmen will, dem ich nicht zu gering bin mit meinen Sorgen, die ich auf ihn legen darf), daß dieser Herr *zugleich* der Herr ist, der im Wetter des Krieges und in den Wehen des Kosmos da ist, dessen Hand schwer auf dem Erdkreis lastet, der aber nur darauf wartet, daß er die Hand öffnen kann zu einer segnenden Gebärde, damit wir alle an ihm gesund werden. So kommt alles darauf an, und damit schließe ich die Vortragsreihe für dieses Jahr, daß wir ganz persönlich die Gebote Gottes auf unser Gewissen und unsere Verantwortung nehmen und es nun einfach einmal wagen, mit Gott zu leben, und zwar unbedingt und von heute an. Wir wissen ja jetzt, was dazu gehört, dieses Wagnis mit Gott zu vollbringen. Jesus hat es auf eine ganz kurze Formel gebracht. Jesus hat ja immer das Größte im Leben in sehr verblüffender Einfachheit ausgedrückt. Jesus sagt: «Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte.» Das sei die Zusammenfassung und der Sinn aller Gebote. In dieser inneren Ordnung mit Gott ist dann auch die äußere Ordnung der Welt gegeben.

Die Menschen denken immer umgekehrt. Die Menschen denken immer von außen nach innen. Sie denken, daß das Heil der Welt in gewissen Regierungssystemen läge oder in bestimmten Sozialordnungen oder in bestimmten sonstigen Weltbeglückungstheorien. Und dann meinen sie: sobald diese Ordnung der Welt anders organisiert ist, dann ändert sich schließlich auch der Mensch.

Das ist vom Denken des Neuen Testaments her blanker Unsinn.

Es ist gerade umgekehrt. Das Neue Testament denkt nur von innen nach außen. Wir haben gesehen, daß es zwar auch «nach außen» denkt. Es weiß etwas von der Weltordnung und allen Lebensgebieten. Aber es denkt so: Hier in dem persönlichen Verhältnis des Menschen zu seinem Gott muß es anders werden. Gerade an diesem Herzen, wo der Quellort für die Unordnung in der Welt ist und wo der Sündenfall seinen Ursprung nahm, gerade *hier* muß man anfangen – so wie es Faust einmal unter einem anderen Gesichtspunkt ausdrückt, wenn er sagt, daß der Teufel nur zu *dem* Loch hinauskann, wo er hereingekommen ist. Darum bildet das Neue Testament auch hier den Ansatzpunkt für alle Erneuerung. Das ist der persönlichste und direkteste Appell, der überhaupt ergehen kann. Damit sind wirklich «du» und «ich» gemeint.

Aber wie erreichen wir dieses persönliche In-Ordnung-kommen? Können wir denn *den* lieben, den man nicht sieht? Können wir den lieben, um den es so entsetzlich still ist in der Welt und von dem man nichts in den Zeitungen liest, von dem man nichts hört? Kann man den lieben, der alles das zuläßt? Nein, den können wir nicht lieben, so wie «wir» ihn sehen. Hätten wir Jesus Christus nicht, der durch den Weltbrand geht und der eine heilende und vergebende Hand auf unser aller Haupt legt, würden wir nie etwas von jenem Vaterherzen erfahren, das dort schlägt, wo unsere menschlichen Augen nur ein erregendes Schicksal sehen können. Daß unser Volk, daß unsere Welt, daß wir selbst genesen und mit Gott ins reine kommen können, dies alles, um das es heute geht, steht nur auf zwei Augen: auf den Augen Jesu von Nazareth. Es kommt letzten Endes nur auf eins im Leben an: daß man diese *eine* Hand nicht zurückschlägt.

Ich hatte in diesen Vorträgen niemals die Absicht, Ihnen mehr oder weniger geistreiche Gedanken über die Lehre des Christentums vorzutragen, sondern ich wollte immer nur dies eine tun: Ich wollte – ob wir vom Töten oder vom Krieg oder vom Vergeltungsprinzip oder von der Kunst oder von der Erotik sprachen – in allem nur eins: immer nur auf diese Hand hindeuten, die sich jedem unter uns entgegenreckt, die uns über das Glatteis und durch die gefährlichen Täler unseres Daseins heute führen will. Darum haben wir auch jeden Abend mit Gebet begonnen und geschlossen. Wenn wir dies nicht gehört hätten und nicht lernten, wirklich nach dieser Hand zu greifen und diesen Herrn reden zu lassen und ihm betend zu antworten, dann wären alle noch so gut gemeinten Worte klingende Schellen und tönendes Erz gewesen, sie wären Schall und Rauch gewesen, die verklingen und verwehen, wenn die großen Ängste und Lüste des Lebens kommen.

Und darum feiern wir auch am Schluß dieser Vortragsreihe das Heilige Abendmahl als solche, die ein belastetes Gewissen, einen erbärmlich kleinen Glauben haben, als solche, auf denen Nöte und Kümernisse lasten. Aber auch als solche feiern wir dieses heilige Mahl, die nun kommen und Jesus an sich arbeiten lassen wollen, als solche, die auf nichts anderes trauen, als auf dies *eine* Wort – auch da geht es immer nur um «eins»! –: Wer zu mir kommt, den will ich nicht hinausstoßen.

ZWEITES BUCH

Ich glaube an Gott den Schöpfer

Achtzehnter Abend

Vorblick

Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde.

Was ist das?

Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Äcker, Vieh und alle Güter beschert, mich mit aller Notdurft und Nahrung dieses Leibes und Lebens reichlich und täglich versorgt, wider alle Fährlichkeiten beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt; und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn' all mein Verdienst und Würdigkeit; des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin, Das ist gewißlich wahr.

Als Luther die zehn Gebote an den Anfang seines kleinen Katechismus stellte, wollte er zweifellos damit sagen: Wenn man über Gott reden will, darf man auf keinen Fall mit so frommen Allgemeinplätzen beginnen, wie etwa dem: Ich glaube an irgendein höheres Wesen, an eine letzte, alles bewegende und zusammenhaltende Kraft. Oder auch: Ich glaube an eine «Vorsehung»... oder an eine letzte «Güte» im Hintergrund der Welt, oder an den «lieben Vater überm Himmelszelt».

Begänne man so über Gott zu reden, würde man nur in unbestimmten Konturen oder erbaulichen Gefühlen steckenbleiben, die einen zu nichts verpflichten. Und es ist fast beängstigend zu sehen, wie außerordentlich bereit die meisten Menschen, vor allem die sogenannten «auch-religiösen Menschen» sind, sich mit uns Christen auf dieses Existenzminimum des Gottesglaubens und auf einige religiöse Schäuerchen zu einigen. Es ist aber noch peinlicher zu sehen, wie *unverbindlich* dieses Existenzminimum ist und wie wenig man

dabei in die Verlegenheit kommt, auch nur die allergeringsten Konsequenzen daraus ziehen zu müssen.

Statt dessen zwingen uns die Gebote zu zwei Feststellungen, und zwar gleich zu Anfang:

Erstens zeigen sie mir, wer ich bin. Ich bin gezwungen, mich selbst an diesen Äußerungen des Gotteswillens zu messen. Das Ergebnis dieser Feststellung ist in einem bedrohlichen Sinne negativ: Ich bin von Gott gelöst und befinde mich in der Fremde und in der Unordnung. Wir sahen damals, wie mit dieser Feststellung auch die vorwiegend negative Formulierung der 10 Gebote zusammenhing. Sie hatte nichts zu tun mit semitischer Lebensverneinung, die wir abendländischen oder gar «nordischen» Menschen deshalb abzulehnen hätten, weil unsere Sittlichkeit sich auf positive Ideale zu beziehen pflege und deshalb auch in formeller Hinsicht zu positiven Imperativen komme, etwa in dem Sinn: Du sollst tapfer sein, du sollst edel sein, du sollst deinem Volke dienen. Der negative Charakter des Dekalogs rührt vielmehr daher, daß in ihm ein *Protest* Gottes zum Vorschein kommt: *Du bist ein Mörder, deshalb sollst du nicht töten; du bist ein Ehebrecher, deshalb sollst du nicht ehebrechen.*

So steht am Anfang der Gotteslehre des Katechismus erst einmal die menschliche *Selbsterkenntnis*. Nur wenn wir gleich zu Anfang erfahren, an welcher Stelle wir Menschen stehen, gewinnen wir die richtige Perspektive, unter der Gott sichtbar wird.

Diesen Sinn für Perspektive muß man aber haben, um Gott zu erkennen. Es ist auch sonst im Leben so. Wenn ich etwa das Wesen eines Gebirgsmassivs in der Alpenwelt erkennen will, dann hat es ja keinen Sinn, mich irgendwo hinzustellen, um von einer beliebigen Stelle aus das Massiv des Großglockners zu sehen: Sondern es kommt für ein charakteristisches Sehen alles darauf an, daß ich selbst an einem günstigen Ort stehe, dort nämlich, wo das ganze Panorama oder jedenfalls seine entscheidenden Züge sich vor mir ausbreiten. Stehe ich nicht dort, dann sehe ich praktisch nichts. Ich sehe vielleicht irgendein Stück, einen Zipfel des Gebirges; aber kein Mensch würde ihn erkennen, wenn ich ihn so photographieren würde. Es kommt alles darauf an, daß ich den richtigen Standort habe, denn sonst ist das Bild einfach falsch.

Deshalb bedeutet die Tatsache, daß die Gebote am Anfang stehen, nichts anderes als die Anweisung an die Menschen: Bitte, nimm jetzt erst einmal den richtigen Platz ein, von dem aus du überhaupt das Gebirgsmassiv der Majestät Gottes in den Blick bekommst. Und dieser Platz, den man einnehmen muß, ist in der Tat in den Geboten zu erkennen: Ich bin aus der Ordnung gefallen, letzten Endes in

Unfrieden mit Gott und darum auch in subjektiver Friedlosigkeit oder auch in der Überkompensation krankhafter Sicherheit lebender Mensch. So fängt alle Erkenntnis Gottes an. Unter diesem Joch muß ich hindurch. Deshalb ist gerade der Eingang zum Katechismus mit dem Akzent des äußersten Ernstfalles behaftet. Nur so merke ich nämlich, daß es mich selbst, und zwar mich selbst im Innersten, angeht, was im folgenden über Gott zu sagen ist: daß es um meine Friedlosigkeit und meinen Frieden, um mein Unheil und mein Heil, um meine Unordnung und meine Wiederezurechtbringung geht. *Ich* bin es, um den es geht, *ich* bin es, der hier auf der Tagesordnung steht.

Das zweite was uns die Gebote gleich zu Anfang lehren, ist dies, daß uns Gott als gebietender Wille entgegentritt und daß ich ihm also ganz einfach *gehöre*. Es geht nicht an, daß ich aus einer gewissen unverbindlichen Neutralität über ihn rede, vielleicht ein wenig über ihn diskutiere, so wie das in den Kasinos, in den Kasernenstuben und auf den nächtlichen Luftschutzwachen der Fall sein mag (wo man Zeit hat, ja wo es oft nicht ohne Reiz ist, im Halbdunkel religiöser Probleme zu schweifen), und daß ich nachher nach Hause gehe und im alten Stil weitermache. Diese Neutralität gibt es nicht. Es wird mir gleich zu Anfang gesagt, daß ich ihm *gehöre*.

Es spielt für seine eigene Existenz keinerlei Rolle, ob ich mich als gottgläubig oder glaubenslos bezeichne, zunächst gilt es ganz einfach: ich *gehöre* ihm.

Es ist auch erstaunlich belanglos, ob ich seine Art, mein Leben zu lenken, gerecht oder ungerecht finde, ob der Schrecken der Fliegerangriffe für oder gegen ihn spricht. Zuerst ist einmal festzustellen, daß ich ihm *gehöre* und daß ich ihm mit meinem ganzen Leben Rechenschaft schuldig bin. Danach – nachdem ich das anerkannt habe – darf ich *weitersehen*, und dann allerdings habe ich auch wirklich die Verheißung, daß ich etwas *sehen* werde. Jesus drückt diesen Tatbestand (Joh. 7, 17) dadurch aus, daß er sagt «So jemand will des Willen *tun* (d. h. so jemand bereit ist, ihn anzuerkennen und ihm zu *gehören*, mit seinem ganzen *Leben* ihm zu *gehören*), der wird innerwerden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich nur von mir selber rede.»

So hat es also eine ganz entscheidende Bedeutung, daß die Gebote dem Katechismus als Präambel, als Eingangstor, vorweggegeben sind. Das dann folgende apostolische Glaubensbekenntnis führt mich nun einen entscheidenden Schritt weiter:

Im ersten Akt des Katechismus höre ich gleichsam nur vom Willen und den Gesetzen eines Souveräns. Es wird mir gesagt, daß ich in

seinem Land und also in seinem Hoheitsbereich wohne. Ich erfahre auch, daß *seine* Berichte für mich zuständig sind.

Jetzt aber, im zweiten Akt, betrete ich gleichsam den Thronsaal dieses Souveräns selbst, darf ihm ins Angesicht schauen und ihn direkt zu mir sprechen hören. Und was höre ich da? Ich höre, daß er mein Schöpfer (1. Artikel), daß er mein Erlöser ist (2. Artikel) und daß er mir an seinem Geiste Anteil gibt und damit die Kraft schenkt, in seine Gemeinschaft zurückzukehren (3. Artikel).

Ich erfahre also in diesem Thronsaal ganz einfach und gleichsam aus *seinem* Munde, *wer der ist*, der mein Leben so ganz und gar haben will.

Daß ich diese Frage, «wer der ist» hier beantwortet bekomme, ist von entscheidender Wichtigkeit: Es könnte ja doch sein, daß dieser Jemand, der da gebietende Macht über mein Leben hat, nichts anderes wäre als die auf einen persönlichen Nenner gebrachte *sittliche Weltordnung*! Ich meine das so:

Wir sehen doch – trotz aller Ungerechtigkeiten im einzelnen –, wie sich auf lange Sicht das Gute einigermaßen behauptet und wie das Böse sich auf die Dauer selbst das Gericht auf den Hals zieht. Dies und nichts anderes meinen wir doch, wenn wir sagen: «ehrlich währt am längsten» (damit wollen wir doch sagen, die Wahrheit und die Ehrlichkeit sind wertbeständiger als das Gegenteil und setzen sich deshalb auf die Dauer durch); oder wenn wir umgekehrt sagen: «Lügen haben kurze Beine», oder wenn Schiller zum Ausdruck bringt, daß die Weltgeschichte auch das Weltgericht sei.

Mit alledem ist die Aussage gemacht: Über unser aller Leben steht eine letzte sittliche Weltordnung. Ihr sind wir alle einbeschlossen und untergeben. Wer sich gegen sie empört (in der Lüge oder sonst in irgendeiner Schuld), wird bestraft. Gerade die griechische, aber auch die klassische deutsche Tragödie vertritt diesen Gedanken der Weltordnung, die den tragischen Helden, der sich an ihr versündigt hat, untergehen läßt.

Nun könnte es doch sein – und gerade auf Grund des Eindrucks, den ich durch die Gebote empfangen, müßte es eigentlich so sein –, daß Gott eben jene oberste Instanz ist, welche das Gesetz von Schuld und Sühne vollzieht, daß er gleichsam der Präsident jener kosmischen Rechnungskammer ist, die durch Lohn und Strafe den Weltenhaushalt im Gleichgewicht hält. Und da die Bilanz dieses Weltenhaushalts und auch unseres persönlichen Lebenshaushalts gegenüber jener letzten Instanz *negativ* ist, so müßte uns Gott in seiner furchtbaren Gestalt erscheinen, nämlich als Vollstrecker jener Rache, die der greise Harfner meint, wenn er sagt: «Alle Schuld rächt sich auf Er-

den.» Scheinen die Gebote (auch im Sinne Luthers) nicht von Anfang an darauf hinzudeuten?

Ich frage weiter: Ist die Gestalt des Rächergottes wirklich nur eine Ausgeburt semitischer Phantasie? Haben nicht auch die Arier in großen Katastrophen und Heimsuchungszeiten eine Ahnung davon, daß es einen letzten und höchsten Wächter über den Gesetzen von Schuld und Sühne gibt? Man nimmt den Mächten, unter deren fruchtbarem Angriff unsere Städte bersten, nichts von der Weltschuld, die auch in ihnen hervorbricht, wenn wir die Trümmerhaufen, die sie anrichten, zugleich als Menetekel eines schauerlichen Gerichts ansehen, nach dessen göttlichem Spruch sich eine gottlose und hohlgewordene Zivilisation selber fressen muß, wenn wir sie also als Gerichte über unser Volk verstehen. Und wer nur ein bißchen von anderen Religionen versteht, der sieht in ihnen immer wieder göttliche Repräsentanten der Rache und der Sühne begangenen Unrechts. Ich erinnere nur an die unheimlichen Gestalten der Erinnyen in der griechischen Religion, die über der Sühnung begangener Schuld wachen. Wie gesagt, wenn ich nur die Gebote kenne, so ist es noch ganz unbestimmt, wer letzten Endes als Gesetzgeber dahinter steht; oder vielmehr, es scheint *bestimmt* zu sein, wer es ist: es ist der, welcher selber das Gesetz der Sühne zum Ausdruck bringt mit den Worten, daß er die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchen wolle bis ins dritte und vierte Glied. Es ist einfach ein Urwissen der Menschheit, daß das so ist. – Aus diesem Urwissen sind die Opferkulte der Religionen entstanden, die ja keinen anderen Zweck verfolgen, als dem schauerlichen Gesetz von Schuld und Sühne in den Arm zu fallen und zu verhüten, daß bei der negativen Lebensbilanz des Menschen gegenüber dem obersten Richter dieses Gesetz die ganze Menschheit rettungslos überfährt. Wir heutigen Menschen sollten uns hüten, mit unserer modernen Blasiertheit zu sagen, daß wir über diese Lebensangst erhaben seien. Vielleicht nehmen wir das Leben und Gott nur weniger ernst. Es dürfte sogar *bestimmt* so sein. (Um die Lebensangst sind wir freilich durch unsere Blasiertheit nicht herumgekommen, sie kommt an anderen Ecken nur um so abgründiger wieder zum Vorschein.)

Nun verstehen wir auch, warum der zweite Akt des Katechismus ein so unerhört neues und überraschendes Bild enthüllt, wenn er gegenüber dieser Weltordnung des Berichts plötzlich von Gott dem *Vater* spricht, der der Schöpfer Himmels und der Erde ist. Das Neue und Überraschende daran ist, daß also der Welthintergrund nicht in einer unpersönlichen Lebens- und Gerichtsordnung besteht, sondern daß dort der *Vater* regiert. Ja noch mehr: daß dort einer regiert, der seine

Hand über den Abgrund streckt, auf mich zu (und diese Hand ist Jesus Christus). Dort residiert also einer, der das schauerliche Gesetz von Schuld und Sühne, jenes Urgesetz der Vergeltung, das uns alle versklavt, durchbricht und der die Sühne auf sich nimmt, einer, der ins Tor des erleuchteten Vaterhauses hinaustritt, um dem verlorenen Sohn entgegenzueilen.

Wir verstehen jetzt, warum das alles mit dem Namen «*Evangelium*» bezeichnet wird, d. h. «fröhliche Nachricht». Fröhlich sind diese Tatsachen ganz einfach deshalb, weil das letzte Geheimnis der Welt in einem väterlichen Herzen und nicht in einer unpersönlichen Ordnung liegt. Aber auch das Wort «Nachricht», das in dem Begriff Evangelium zum Ausdruck gebracht wird, hat seine tiefe Bedeutung, weil nämlich hier etwas gemeldet wird, was wir schlechterdings nicht von uns selbst her wissen könnten.

Eine Nachricht, die mir überbracht wird (in einem Brief, einem Telegramm oder einem Ferngespräch), hat ja wesensmäßig den Charakter der «Neuigkeit». Ich weiß, nachdem ich sie gehört habe, mehr und anderes, als ich vorher wußte.

Daß ich etwas Neues zur Kenntnis nehmen muß, daß es also wirklich um etwas geht, das ich mir selbst so nicht sagen und auch so nicht erwarten konnte, kommt schon ganz äußerlich darin zum Ausdruck, daß es lauter *geschichtliche* Tatsachen sind, die mir im Evangelium mitgeteilt werden. Gott hat die Welt geschaffen; Christus ist geboren, hat gelitten, wurde gekreuzigt und ist gestorben, wurde begraben und ist auferstanden.

Mit solchen geschichtlichen Tatsachen ist es hier und auch überall sonst so, daß sie mir *gesagt* werden müssen.

Ich kann ihre Kenntnis nicht aus mir selbst produzieren. Vielleicht kann ich auf Grund einer Lebenserfahrung und ohne daß es mir jemand gesagt hätte, allmählich dahinterkommen, daß zwei mal zwei vier ist; ich kann aber nie von mir aus dahinterkommen, sondern muß es mir sagen lassen, daß Napoleon Kaiser der Franzosen war und daß 1914 der erste Weltkrieg ausbrach. Vielleicht kann ich auch von mir aus die Tatsache finden, die das Weihnachtslied mit dem Satz umschreibt: «Welt ging verloren» (nach der Logik der sittlichen Weltordnung, die wir als menschliches Urwissen und Urgewissen in uns tragen, müßten wir uns das eigentlich selber sagen); auf keinen Fall aber kann ich mir die Fortsetzung des Weihnachtsliedes selber sagen, nämlich den Satz: «Christ ward geboren». Denn das ist eine geschichtliche Tatsache, die völlig unerwarteterweise und in einem jähen und unbegreiflichen Wunder von Gott her geschehen ist. Eben deshalb, weil es um solche geschichtlichen Tatsachen, weil es

um solche Wunder und solche Unselbstverständlichkeiten geht, hat das Evangelium den Charakter der «Nachricht», der «Neuigkeit», ja der Überraschung, auf die man natürlicherweise nicht gefaßt ist und die man deshalb ganz einfach zur Kenntnis nehmen muß. *Uns allen, die wir von Jugend an christlichen Religionsunterricht genossen haben, ist dieser Charakter des Evangeliums als des umstürzend Neuen freilich schwer verständlich. Um so mehr Mühe müssen wir darauf verwenden, es einmal unter diesem Gesichtspunkt anzusehen.*

Weil das Evangelium eine so umstürzende Neuigkeit ist, die auf keine Weise in der Logik einer natürlichen Weltanschauung und erst recht nicht einer sittlichen Weltanschauung liegt, wird uns auch immer wieder davon berichtet, wie die neutestamentlichen Menschen erschrecken oder sogar zu Boden fallen, wenn sie zum erstenmal mit diesen Tatsachen in Berührung kommen. In der Weihnachtsnacht sind die Hirten aufs tiefste erschrocken über das große Glück, das ihnen verkündigt wird, und der Engel muß ihnen ausdrücklich zurufen: «Fürchtet euch nicht!» Auch die Bergpredigt, die doch die Mitteilung des Evangeliums enthält und mit dem tröstenden «selig sind» anhebt, schließt mit der Feststellung des Evangelisten, daß die Leute «entsetzt» gewesen und außer sich geraten wären. Das gleiche wird uns in den Sätzen über das leere Grab des Herrn berichtet: Statt daß die Jünger und die Frauen fröhlich und dankbar sind, daß der Heiland auferstanden ist, überkommen sie das kalte Entsetzen und der fast tödliche Schreck.

So könnte ich noch eine Anzahl anderer Situationen nennen, in denen uns vom Entsetzen der Menschen im Neuen Testament erzählt wird. Dabei wird das Wort «Entsetzen» nur in den seltensten Fällen bei traurigen Anlässen gebraucht. Meist drückt es eine von einer wunderhaften Nachricht, von einem heilsgeschichtlichen Ereignis ausgehende Schockwirkung aus, die den Menschen zwingt, seine ganze bisherige «Weltanschauung» zu revidieren, weil etwas total Neues geschehen ist, das in dem alten Weltzusammenhang nicht untergebracht werden kann.

Nach der gefährlichen und bedrohlichen Eröffnung des Katechismus durch die Gebote und nach der Feststellung unserer völlig negativen Lebensbilanz stehen wir mit dem Evangelium von «Gott dem Vater» auf dem Boden einer völlig neuen Situation. Diese Aufgabe, uns die neue Lebensbasis vor Augen zu stellen, hat das *Glaubensbekenntnis* im Katechismus. Denn in ihm ist von unserem Schöpfer, von unserem Erlöser und von unserem Tröster die Rede.

Wir wollen nun in den nächsten Wochen, wenn wir in unserer Frontstadt beieinander bleiben dürfen und wenn uns dies Gotteshaus er-

halten bleibt, den ersten Artikel dieses Glaubensbekenntnisses miteinander besprechen. Zunächst beschäftigen wir uns heute nur damit, einmal die herrliche Erklärung Luthers zu verstehen und an ihren wichtigsten Stationen kurz innezuhalten. Schon beim Vorlesen werden Sie gespürt haben, daß durch diese Erklärung zum Schöpferglauben der Hauch des Evangeliums, der Hauch der fröhlichen Nachricht weht.

Ich greife die wichtigsten Gesichtspunkte aus dieser Erklärung heraus:

1. *Gesichtspunkt*: Gott hat mich geschaffen, und also bin ich aus seinen Händen hervorgegangen. Ich bin sein Kind und trage deshalb das Adelszeichen dieser königlichen Abstammung an der Stirn. Um dieser Tatsache meiner «göttlichen Abstammung» willen bezeichnet uns Jesus als seine Brüder (Matth. 12, 49/50; Römer 8, 29; Hebr. 2, 11 und 17). Daher kommt es auch, daß Jesus sofort einen inneren Kontakt mit den Menschen hat, denen er begegnet. Sein Blick dringt durch alle Schmutzschichten ihres Soseins hindurch und erblickt jene verborgenen Merkmale ihrer Gottentstammtheit und ihrer Gotteskindschaft.

2. *Gesichtspunkt*: Gott erhält mich und gib mir alles, was ich zum Leben brauche. Dabei geht Luther vom innersten und wichtigsten Bezirk aus: Er gibt und erhält mir Leib und Seele. Dann schreitet er weiter vor bis zu den Lebensmitteln und Gebrauchsgütern meines Lebens, die mir mein himmlischer Vater täglich und reichlich zur Verfügung stellt. Nicht nur ich selber, auch mein ganzes Lebensmilieu stammt von dem Geber aller guten Gaben.

3. *Gesichtspunkt*: Das alles tut er aus «väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn' all mein Verdienst und Würdigkeit».

Damit deutet Luther auf die Tatsache, daß wirklich die Totalität unserer Existenz ein Geschenk ist, für das wir nichts können. Alle genannten Lebensberichte sind ja Gegenstand meiner Arbeit (z. B. Haus und Hof, Geld und Gut usw.). Ich kann auch, je nachdem wie tüchtig und begabt ich bin, schöpferische Leistungen in ihnen vollbringen; aber alle Arbeit und alle Leistung sind nur unter *einer* Bedingung möglich: daß mir zuvor alles geschenkt ist, worauf sich meine Leistung gründet: Nahrung und Kleider müssen ja dasein, ehe ich sie erwerben kann, zumindest die Rohstoffe zu ihnen. Ebenso muß ich die Kräfte geschenkt bekommen haben, um sie zu gebrauchen. Der Arzt kann nur helfen mit den gegebenen Heilmitteln der Natur, und der Landmann kann nur bauen, wenn Gott nach dem schönen Wort des Matthias Claudius «Wuchs und Gedeihen» gibt. Deshalb spricht

Luther mit Recht davon, daß dies alles «ohn' mein Verdienst und Würdigkeit» mir geschenkt ist und widerfährt.

Es ist eben nicht so, daß man das, was Gott tut, und unseren eigenen Lebensbeitrag prozentual gegeneinander aufrechnen könnte, etwa in dem Sinn, daß *wir* 80 Prozent zu leisten hätten und *Gott* sich dann mit 20 Prozent an den Restbedingungen des Gelingens zu beteiligen hätte (so wie das einmal ein geistreich sein wollender oder auch zynischer Erntedankfestredner vor einigen Jahren behauptet hat und sicher dabei gewiß sein durfte, die allgemeine populäre Vorstellung auf seiner Seite zu haben).

Alles, was wir tun können, und gerade auch alles, was wir mit der Kraft unserer *Seele* oder selbst mit der Genialität unseres *Geistes* tun, ist in seinen Voraussetzungen *und* in seinem Gelingen ein totales Geschenk. All unser Kämpfen und Arbeiten, unser Schöpfer-tum und unsere Initiative sind gleichsam in eine algebraische Klammer gesetzt, vor der das Vorzeichen «Gnade» steht. Seine väterliche Güte umhüllt uns von allen Seiten. Man könnte diesen Abschnitt geradezu überschreiben «Das Leben als Gnade».

Zugleich wird sichtbar, wie sehr dieses Wissen nur in einer lebendigen Beziehung zu Gott offengehalten werden kann. Man sieht das etwa an dem Wort «Begabung». Dieses Wort drückt doch aus, daß auch die Kräfte des Geistes und der Seele, die ich vielleicht habe, nicht mein Eigentum sind, sondern auf ein unverdientes Geschenk, eben auf eine «Gabe» zurückgehen. Sobald ich aber die Beziehungen zu Gott abbreche, bekommt das Wort «Begabung» einen anderen Klang. Es wird unterderhand zu einer menschlichen Auszeichnung, ja sogar zu einem Symbol menschlicher Selbstherrlichkeit. Mit alledem wird dann sein Sinn unwillkürlich in das Gegenteil verkehrt, und der Begriff «Begabung» wird zu einem auszeichnenden Prädikat innerhalb der menschlichen Autarkie. «Was hast du aber, das du nicht empfangen hast? So du es aber empfangen hast, was rühmst du dich denn, als ob du es nicht empfangen hättest?» (1. Kor. 4, 7). Paulus und sein Schüler Luther haben diesen Gedanken, daß der Mensch nicht einfach ein mitarbeitender Partner Gottes ist, sondern in jedem seiner Atemzüge von seiner gütigen Hand lebt und getragen ist, bekanntlich in ihrer Rechtfertigungslehre auf die schärfste Formel gebracht.

Endlich der vierte und letzte Gesichtspunkt, den Luther in seiner Erklärung bringt: «Des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin.» Mit diesem Appell an unser Loben und Danken und an unsern Gehorsam rundet sich der Gedankenkreis. Denn mit diesen Worten ist doch folgendes gesagt:

Wenn ich über die Schöpfung und über den Schöpfer spreche, dann kann ich das sozusagen nicht in «ästhetischer Weise» tun. Es ist ein typisch modernes Empfinden, daß man die Schöpfung und die Natur nur als «schön» bezeichnet. Daher kommt es auch, daß die Begegnung des modernen Menschen mit der Schöpfung und mit der Natur im allgemeinen keinen sehr verbindlichen Charakter trägt. Die Natur steht für ihn jenseits von Gut und Böse, sie klagt ihn nicht an¹. Er kann deshalb auch in sie fliehen, wenn er mit sich selbst nicht fertig wird oder ein belastetes Gewissen hat. Es ist nicht umsonst, daß das moderne Bewußtsein deshalb auf einen Naturkult hindrängt, der gleichsam an Stelle des Gottesdienstes tritt. Vielleicht darf man diesen kultischen Sinn der Naturfreunde so formulieren: Die Natur *gibt* ihm Ruhe (allerdings eine sehr trügerische Ruhe), weil sie ihn in Ruhe *läßt*.

In der Bibel und auch bei Luther, der hier durchaus in der Gefolgschaft der Bibel steht, hören wir nun ein total anderes Reden von der Schöpfung und von der Natur. Dieses Reden geschieht nämlich so, daß wir immer und unmittelbar mit dem Schöpfer selbst konfrontiert werden, aus dessen Händen wir kommen und vor dessen Angesicht wir stehen.

So kommt es auch (und das zeigt ja der Schlußsatz von Luthers Erklärung), daß der Anblick der Schöpfung, der Anblick der Natur, den Menschen nicht beruhigt und in ein ästhetisches Behagen einlullt, sondern daß er ihn statt dessen aufs höchste beunruhigt und in sein innerstes Leben greift. Er kann gar nicht anders, als in einer ständigen Reaktion darauf zu leben, daß er von Gottes Gnade um und um gehalten ist und aus seinen Vaterhänden lebt.

Das greift zutiefst in die Sinnbestimmung seines ganzen Lebens hinein. Denn nun kann all sein Leben und Arbeiten nichts anderes mehr sein als ein Danken. Nun können sein Besitz und seine Begabung nichts anderes mehr sein, als ein Haushalts- und Lebensamt, das er jederzeit – ob ihm nun eine Bombe hineinschlägt oder ob er es auf eine normalere Weise gekündigt bekommt – in die Hände seines Lehnsherrn zurückgeben muß – zurücklegen muß mit einem *Dank auf den Lippen*, daß er es bisher haben durfte, mit dem *Lobpreis* jener höheren Gedanken, die da im Rahmen und Geben wirksam sind, auch wenn er ihre Hintergründe noch nicht versteht, und mit dem Bekenntnis *Hiobs*, das noch aus den Abgründen der Katastrophen emporklingt: «Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt!»

¹ Wir haben das oben an Faust 2. Teil, 1. Szene, gezeigt.

Von welcher Seite wir also auch auf die majestätische Wirklichkeit Gottes zutreten, ob durch die Eingangspforte der Gebote oder durch die Pforte des Schöpfungsglaubens: niemals betreten wir die Region frommer Gefühle oder geistreicher Diskussion oder unverbindlicher Ästhetik, sondern immer werden wir im Innersten getroffen, immer geht es um den Ernstfall, immer geht es darum, daß wir ihm ganz gehören und uns mit dem Blut unseres Lebens verschreiben.

Wer nicht aufbricht und alles verkauft, was er hat, dem zergeht es wie Sand in den Händen oder der bleibt in ungesegneter Friedlosigkeit. Noch mehr: Wer dieser höchsten Verbindlichkeit ausweicht, der sieht Gott auch nicht in der *Natur* – weder in den beglänzten Firnen, noch im Rauschen des Meeres, noch im Duft der Frühlinge. Der sieht ihn auch nicht in der *Geschichte*, und das berühmte Rauschen des Mantels Gottes in den Ereignissen, von dem Bismarck spricht, wird er nie vernehmen; er wird nur Götter, Dämonen und Irrlichter zu Gesicht bekommen.

Gott will keine «Beobachter», sondern «Gefolgsmänner». Er will keine Gefühle, sondern Leute, die unter eine Fahne treten. Von Gott dem Schöpfer reden heißt deshalb viel mehr, als nur eine Theorie darüber besitzen, wie die Welt entstanden sei. Es heißt, sein Herz hingeben, weil uns ein Herz entgegenschlägt.

Neunzehnter Abend

Der Mensch im Kosmos

Ist nicht der Beginn von Luthers Erklärung zum ersten Glaubensartikel: «Ich glaube, daß mich *Gott* geschaffen hat» überaus verwunderlich? Fällt dem Reformator nichts Gescheiteres beim Gedanken an die Schöpfung ein – als der *Mensch*, als dieses außerordentlich späte, zwar hochentwickelte, aber doch auch schon wieder dekadente «Säugetier»? Ist hier nicht die Ureitelkeit des Menschen am Werk, die ihn immer wieder verleitet, sich als Mittelpunkt der Welt zu wähnen und so unendlich wichtig zu nehmen, gerade auch inmitten und trotz seiner christlichen Demut? Nietzsche sagt über diesen Hochmut des Menschen einmal: «Was ist die Eitelkeit des eitelsten Menschen gegen die Eitelkeit, welche der Bescheidenste besitzt in Hinsicht darauf, daß er sich in der Natur und Welt als «Mensch fühlt», daß er sich also eine Sonderrolle im übrigen Kosmos zuspricht?

Um nun dahinterzukommen, was Luther gemeint hat, wenn er seine Schöpfungslehre mit diesem so auffallenden und merkwürdigen Satz begonnen hat: «Ich glaube, daß mich *Gott* geschaffen hat», stellen wir ganz einfach einmal die Frage, wie *wir*, d. h. wir heutigen, wir sogenannten «modernen» Menschen, es anfangen würden, irgendeinem Kameraden oder unseren Kindern klarzumachen, was es heißen könnte und was wir darunter zu verstehen hätten, daß «*Gott* die Welt geschaffen» habe, daß also die Welt eine *Schöpfung* sei.

Hätten wir die Aufgabe, das zu zeigen, so würden wir vermutlich zwei Möglichkeiten sehen, unserem Kinde oder unseren Schülern oder unserem Kameraden den Schöpfungsglauben einigermaßen plausibel zu machen.

1. Die Unendlichkeit der Welt in der Zeit

Entweder könnten wir davon ausgehen, daß irgendwo, ganz am Anfang, wo sich die unendliche Entwicklungsreihe der Geschöpfe im Dunkel der Uranfänge verliert, *Gott* steht. Einen solchen ersten Anfang sind wir durchaus bereit anzunehmen. Er ist für unser Denken

eine notwendige Hilfskonstruktion, sozusagen eine wissenschaftliche Hypothese, die wir als solche sogar aufstellen *müssen*. Wir brauchen zwar diesen ersten Anfang keineswegs «Gott» zu nennen, sondern können ihn gerade so, wenn auch etwas nüchterner und unpathetischer, als «erste Ursache» bezeichnen. Adalbert Stifter sagt in diesem Sinne einmal: An Gott, den Schöpfer, glauben, heiße, davon überzeugt sein, daß die unendliche Kausalitätskette zuletzt in den Händen Gottes endet.

Man bezeichnet diese Anschauung in der Regel als «Deismus» und versteht dabei Gott sozusagen als einen Uhrmacher, der die Uhr fertig aufbaut, sie in Gang setzt und dann alleine weiterlaufen läßt, ohne sich hinfort darum zu bekümmern. Diese Anschauung bildet eine Spielart des sogenannten Entwicklungsglaubens, der ungefähr, in aller Kürze dargestellt, folgendes besagt:

Jede Erscheinung ist nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung durch eine vorangehende Erscheinung bedingt. Z. B. ist der Mensch bedingt durch vormenschliche Tierformen (ob es sich hier um die Affen handelt, spielt zunächst gar keine Rolle). Diese Tierformen sind wieder durch noch primitivere Formen des Animalischen bedingt, bis wir schließlich auf den Einzeller stoßen. Ganz am rückwärtigen Horizont der Entwicklung mag dann noch ein gasförmiger Urzustand der Welt angenommen werden, der sich erst zu den primitivsten Erscheinungsbildern verdichten muß.

Es liegt im Wesen einer solchen Entwicklungsreihe, daß sie nach vorwärts und rückwärts unendlich ist. Aber auch der gasförmige Urzustand legt doch die Frage nahe, wer oder was *ihn* denn nun wieder bewirkt habe. Die Vorstellung dieser unendlichen Reihe ist für unser Denken qualvoll und wird nur schwer ertragen. Deshalb stoppt es gleichsam die immer weiter steigende Unendlichkeit, die Entwicklungsgerade, dadurch ab, daß es einen ersten Anfang *setzt*, den es dann «Gott» nennen oder auch nicht nennen mag. Dieser Gott wäre dann der erste Beginn, er wäre der «Erstbewegende» (Aristoteles). Sofern man sich diesen Erstbewegenden als irgendeine «persönliche» Macht vorstellt, kann man ihn als Schöpfer bezeichnen.

Zweifellos ist das eine imponierende Schau. Wir sehen hier die «Unendlichkeit der Welt in der Zeit» vor uns ausgebreitet. Und dennoch ist diese Unendlichkeit zuletzt eingefangen in und entsprungen aus den Händen Gottes – jenen Händen, welche unsere aufs äußerste angespannten und ruhelos rückwärts tastenden Gedanken im Urdämern der Anfänge geheimnisvoll aufleuchten sehen; jenen Händen, die damit, daß sie alles in Gang bringen, auch schöpferisch und herrschaftlich beim *jetzt* Geschehenden im Spiele sind.

Angesichts dieser imposanten Weltschau sind wir aber nun genötigt, eine grundsätzliche Überlegung anzustellen. Es erhebt sich nämlich die Frage, welche Bedeutung der Mensch in dieser Schau besitzt und was diese Schau also ganz konkret für unser eigenes Leben bedeutet, was sie uns an Halt und sinnvollen Zielen zu geben vermag.

Zweierlei stellen wir in diesem Zusammenhang fest: Der Mensch ist in diesem unendlichen Reich *erstens* ein sehr später Punkt, der durch eine riesige Reihe vorangehender Erscheinungen von jenen Händen Gottes getrennt ist. Und *zweitens* ist er wirklich nur ein *Punkt*, eine vorübergehende Minute in der großen Weltenzeit, eine Minute, nach deren Ablauf er wieder lautlos verschwindet, während das ewige Schweigen sich über seinem vergessenen Grabe breitet. Nietzsche, der von diesem Entwicklungsgedanken beherrscht war, hat diese Nichtigkeit besonders deutlich gesehen. Deshalb empfand er es als geradezu tolle und groteske Eitelkeit des Menschen, sich irgendeine Sonderrolle im Kosmos anzumaßen.

Nietzsche kann sich nicht genug darin tun – und handelt dabei durchaus konsequent im Sinne jenes Entwicklungsglaubens –, wenn er den *Augenblicks*charakter menschlicher Existenz betont. Er spricht davon, daß die anorganische, also die *tote* Natur, das Eigentliche sei, daß sie ein «grenzenloses Werden ohne Täuschung» sei, und innerhalb dieser ewigen Reihe tauchen oder vielmehr blitzen für einen Augenblick organische Stellen auf. «Der Tropfen Leben in der Welt ist für den gesamten Charakter des ungeheuren Ozeans von Werden und Vergehen ohne Bedeutung.» – «Das Leben auf der Erde ist ein Augenblick, ein Zwischenfall, eine Ausnahme ohne Folge.» Vorher und nachher brüten nur das Schweigen der Urzeit und das Schweigen der Endzeit. Innerhalb dieser kurzen Augenblicke bildet nun die Zeit *menschlichen* Lebens selbst wieder ein winziges Zeitatom. «Der Mensch ist eine kleine überspannte Tierart, die ihre Zeit hat.»

Es gibt also nichts spezifisch «Menschliches». Der Mensch ist eine Fast-Null, die völlig verloren als ein Atom in der Unendlichkeit schwebt, auch und gerade mitsamt seiner so langen Generationenfolge seit Urvätertagen. (Wieviel winziger ist innerhalb dieser Winzigkeit nun doch der *einzelne* Mensch!)

Überkommt uns hier nicht ein eiskalter Schauer, nachdem wir im ersten Augenblick geneigt waren, diese Weltschau imposant zu finden? Im Lichte dieser Weltanschauung sieht unser Leben doch so aus: Unsere Liebe zueinander, das Leid der großen Kriege, Goethes «Faust» und Michelangelos Bildwerke, Beethovens 9. Symphonie und Bachs Matthäuspassion, die Freude eines Menschen auf irgendeinem Berggipfel und die hohe Bereitschaft, für eine Idee zu sterben, die Liebe

einer Mutter zu ihrem Kinde und der schöpferische Lebenseinsatz eines großen Forschers – das alles ist dann nichts anderes als ein wesensloser Tropfen in einem schauerlich gigantischen Ozean, ist nichts anderes als ein hilflos verwehender Akkord zwischen zwei eisigen Zonen des Schweigens. Kaum gezeugt und schon wieder vergessen, versunken –: *Das sollte der Sinn unseres Lebens sein?*

Aber das *muß* er doch sein, wenn diese Weltschau recht hat. Nietzsche zieht denn auch die Konsequenzen dieser Schau in der heroischen Kälte und mit dem verzweifelt Mut, der sein Denken charakterisiert:

Ich erfülle nämlich, meint er, mein Leben von hier aus gesehen dann, wenn ich seine Vergänglichkeit, sein Vorüberhuschen und sein Wiederaufgehen in der anorganischen Natur bejahe, wenn ich auf jeden ewigen Akzent, der dieses Leben auszeichnen könnte, verzichte und mich zum Nichts bekenne. Der Sinn und die Erfüllung meines Lebens bestehen dann letzten Endes darin, daß ich seine Sinnlosigkeit und die Richtigkeit des «Ewig-Leeren» (Mephistopheles) bejahe. «Vom Leben erlöst zu sein und wieder tot zu werden, kann als Fest empfunden werden.» – «Wir werden ganz wahr . . . der Tod ist umzudeuten! Wir versöhnen uns so mit dem Wirklichen, d. h. mit der toten Welt.» Das wäre also der Sinn des Lebens, sich zu jenem Nichts zu bekennen, in welches das bißchen menschliche Leben mit seinen idealistischen Aufschwünglein eingefügt ist. Dies also wäre das letzte Wort der auf den Entwicklungsgedanken aufgebauten Weltanschauung, dieses Glaubens an die Unendlichkeit der Zeitlinie: *Einmal* die völlige Nichtigkeit des menschlichen Lebens, *ferner* sein Charakter als Übergang ohne Eigengewicht und *endlich* das persönliche Bekenntnis zur Nichtigkeit. Zugleich erkennen wir, wie absolut belanglos es ist, ob man diesen Entwicklungsglauben, wie das der «Deismus» tut, religiös begründet (so daß die letzte Ursache als «Gott» bezeichnet wird) oder ob man, wie Nietzsche, die Entwicklung im unerkennbaren Schweigen der Urzeit enden läßt.

Wir stehen also vor einem völlig negativen Schlußergebnis, nämlich vor der absoluten, bedingungslosen Entwertung des Lebens, deren Trostlosigkeit durch die Erfindung des Phantoms «Übermensch» nur wenig getarnt werden kann. Wer Nietzsche wirklich kennt, weiß, was das bedeutet. Wir pflegen heute, wenn dieser Denker zitiert wird, immer nur die *eine* Seite seiner Gedanken vorgesetzt zu bekommen, die scheinbar strahlende Seite von dem Hinaufpflanzen des Menschen und von dem leuchtenden Fernziel des Übermenschen. Darum liegt viel daran, heute jene andere und wesentlich unbekanntere Seite zu zeigen, nämlich den trostlosen Hintergrund dieses Den-

kens, vor dem sich jene leuchtenden Phantome und Träumereien erheben und den sie in seinem tödenden Dunkel verklären sollen.

Wir erinnern uns noch einmal an den Ausgangspunkt dieser Gedankenreihe: Wir gingen von der Frage aus, wie man dem heutigen Menschen den Schöpfungsglauben nahebringen könne, und versuchten, das so zu tun, daß wir Gott den Schöpfer als den Uranfang der geschöpflichen Entwicklungsgrenze betrachteten. Wir haben gesehen, wie dieser Entwicklungsglaube im Nihilismus, nämlich in der absoluten Nichtigkeit der Menschenexistenz, endet, und können uns der Erkenntnis nicht verschließen, daß hier der Weg zu einem wirklichen Schöpferglauben und zum Wissen um die Geschöpflichkeit unseres Menschentums versperrt ist.

2. Die Unendlichkeit der Welt im Raum

Aber noch eine andere Möglichkeit scheint sich uns anzubieten, die uns modernen Menschen den Schöpfungsglauben vielleicht näherbringen könnte. Auch sie müssen wir heute prüfen. Haben wir bis jetzt von der Unendlichkeit der Welt in der *Zeit* gesprochen, so ist die Unendlichkeit der Welt im *Raum* vielleicht noch eindrucksvoller. In der Tat:

Viele Religionsbücher und noch mehr Religionslehrer gehen mit besonderer Vorliebe von der Unendlichkeit der Sternenvelt aus, um die unbegreifliche Herrlichkeit und Unendlichkeit des Schöpfergottes zu verdeutlichen.

Wir denken einmal an ein *Beispiel* an dem uns diese Unendlichkeit des Raumes deutlich werden kann:

Vor einigen Jahren ist mit Hilfe des stärksten astronomischen Teleskops ein blasser, halbmondähnlicher Nebel entdeckt worden, der uns ein ganz neues Weltall zeigt.

Früher meinte man, die Milchstraße, zu der unser Sonnensystem mit unserem kleinen Planeten gehört, sei das einzige Weltall. Aber jetzt wissen wir, daß es nicht nur Tausende von einzelnen Sternen, sondern Tausende von ganzen Weltallen im Universum gibt. Dieses Weltall befindet sich in einer Entfernung von 500 Millionen Lichtjahren und – was ebenso ungeheuerlich ist – bewegt sich mit einer Geschwindigkeit von 80 000 Kilometern in der Sekunde von uns weg – ebenso wie die anderen Weltalle auch. Man hat also den Eindruck, als ob sich das Universum sekundlich in geradezu ungeheurer Weise ausweite. Wir können uns natürlich von dieser Geschwindigkeit keine rechte Vorstellung machen; diese Bewegung ist so rasch, daß man zwischen zwei Pulsschlägen eineinhalbmal um die Erde käme. Vielleicht war es bei dieser rasenden Flucht aus unserem Ge-

sichtskreis gerade noch die letzte Gelegenheit, daß wir das neue Weltall bemerkten, sonst hätten wir nie etwas von ihm erfahren. Und wie viele Weltalle mag es noch dahinter in der Unendlichkeit der kosmischen Ferne geben, Weltalle, welche die Menschheit in der kurzen Sekunde ihrer Existenz niemals sehen oder auch nur ahnen wird.

Solche Gedanken sollen uns – soweit sie uns auch vom Gegenstand unserer Frage zu entfernen scheinen – einen lebendigen Eindruck von dieser räumlichen Unendlichkeit vermitteln und uns zugleich ein Verständnis dafür abgewinnen, warum der menschliche Geist und gerade auch der *fromme* Geist immer wieder in die kosmische Ferne des Firmamentes emporblickt, um sich die Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes zu verdeutlichen. Auch die Heilige Schrift tut das ja, aber sie tut es doch mit einem ganz neuen Unterton. Jedenfalls meint sie doch wohl diesen Aufblick zum Firmament, wenn sie anbetend von dem spricht, der «Lobgesänge gibt in der Nacht».

Der Aufblick zu den Gestirnen hat schon immer, solange es Menschen gibt und lange bevor man den heutigen Begriff der Unendlichkeit geformt hatte, zu religiösen Verehrungen geführt. Denn in diesem Aufblick gewann die Menschheit eine Empfindung von dem, was größer ist als der Mensch; indem man den Blick dorthin erhob, wurde manche Sorge, mancher Streitfall, der sich durch seine übergroße Nähe in unseren Gefühlen oder in unserem Haus zu ungebührlicher Größe aufgebläht hatte, in die rechten Maße zurückgewiesen und wurde auf einmal sehr klein.

Aber nun stellen wir wieder die Frage, was diese Unendlichkeit denn für den *Menschen*, was sie ganz einfach für uns *persönlich* und für unser *Leben* bedeutet.

Als Antwort sei nur die Gegenfrage erlaubt: Ist es mit dieser Bedeutung «für uns persönlich» nicht genauso wie bei der zeitlichen Unendlichkeit? Bei jener ist das Leben des Menschen ein mikroskopisches Zeitteilchen, und hier – bei der räumlichen Unendlichkeit – ist es ein Atom, das sich angesichts der Übermacht des Raumes der gleichen Nichtigkeit ausgeliefert sieht.

Wenn wir wirklich einmal einen Augenblick diese Unendlichkeit ernst nehmen: Verlieren wir dann nicht jeden Begriff für das eigene Leben, z. B. für das, was groß, heroisch und edel ist, und andererseits für das, was klein, häßlich und gemein an ihm ist? Ist dieser Unterschied angesichts der kosmischen Dimensionen überhaupt noch von Belang? Ist es nicht auch, um noch einen anderen Vergleich als Beispiel anzuführen, angesichts des zweiten Weltkrieges und des Massenelends in unseren zerstörten Städten vollkommen ohne Belang, ob sich gestern früh zwei Bienen auf der Insel Capri um eine der Millionen

Blüten gezankt haben und ob sich eine dabei ihr sechstes Bein verstaucht hat oder aber ob die beiden sich an ihre bienenschaftliche Verbundenheit erinnerten und sich harmonisch in die Blüte teilten? Nicht wahr, das ist vollkommen ohne Belang.

Aber ist es nicht genauso unwichtig oder sogar von noch viel geringerer Bedeutung, ob wir Menschen in unserem Leben groß und edel oder ob wir gemein und niedrig handeln? Stürzt uns also die Unendlichkeit des Raumes nicht erst recht in die völlige Nichtigkeit und wird angesichts des Nichts nicht etwa nur das Kleine, sondern gerade auch das Große in unserem Leben ausgelöscht?

Man muß sich das einmal klarmachen, um von der Erhabenheit der Lichtjahre nicht nur erhoben, sondern auch in Bestürzung versetzt zu werden – jedenfalls dann, wenn diese Unermeßlichkeit der Lichtjahre den letzten Hintergrund der Welt bildet, der unser Blickfeld begrenzen soll.

Wenn wir für die Unendlichkeit der Zeit und ihre Schrecken Nietzsche anführen konnten, dann für die Unendlichkeit des Raumes Kant. Er bricht am Ende der «Kritik der praktischen Vernunft» in die berühmten Worte aus:

«Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.» Dieses Wort ist wohl folgendermaßen zu verstehen: Der Aufblick zu dem bestirnten Himmel lehrt mich meine eigene Kleinheit und das, was größer ist als ich. Dieses Gefühl der kosmischen Übermacht wäre aber so gewaltig, daß es mich zerschmettern müßte, wenn ich nicht *eines* dieser ganzen Unendlichkeit entgegensetzen hätte, nämlich das moralische Gesetz in mir. Dieses moralische Gesetz lehrt mich, daß ich ein freies, sittliches Wesen bin. Dadurch unterscheide ich mich, trotz meiner Winzigkeit, grundsätzlich von den so riesigen Himmelsgestirnen. Denn diese Gestirne müssen nach ewigen, unabänderlichen Gesetzen ihre Bahnen ziehen, sind also nicht frei, sondern den unwandelbaren kosmischen Kurven ihrer Bahnen verhaftet. Und so darf ich ihnen als freies Wesen, vor ihnen allen unendlich ausgezeichnet, entgegentreten.

Wir werden noch sehen, wie diese Selbstbehauptung gegen die Unendlichkeit des Universums auf ein christlich-abendländisches Erbe zurückgeht. Hier interessiert uns zunächst nur die Tatsache, daß für Kant die Unendlichkeit des Weltenraumes nur deshalb erträglich ist, weil sich der bestirnte Himmel eben mit dem moralischen Gesetz die Waage hält. Der bestirnte Himmel allein wäre furchtbar.

Jedenfalls verstehen wir jetzt eines: Es wäre einfach entsetzlich und

würde uns mit beklemmender Einsamkeit einer eisigen Unendlichkeit aussetzen, wenn wir unseren Glauben an Gott den Schöpfer von diesem Raumerlebnis aus beziehen müßten: «Ich glaube, daß Gott die Welt geschaffen hat, ich glaube, daß er die Weite der Lichtjahrräume mit seinen Armen umspannt und darum zuallerletzt – denn ich bin ja das Geringste und Kleinste – auch *mich* umgreift.»

Müßten wir da nicht fortfahren: «Ich glaube, o Gott, daß du zunächst einmal die Milchstraße regieren mußt, damit es keine kosmischen Katastrophen und Zusammenstöße gibt, und wenn du sehr viel Zeit hast, du Schöpfer Gott, dann wirst du dich vielleicht noch um unseren Planeten kümmern wollen. Dort wirst du im besten Fall noch an den mikroskopisch kleinen sogenannten «Großreichen» des Ameisenvolkes der Menschen interessiert sein, vielleicht noch an der Handvoll Erde, die sich Abendland nennt – aber an mir?! Es wäre grotesk, so etwas zu denken und allen Ernstes annehmen zu wollen, daß du für mich Interesse haben solltest. So etwas kann sich nur ein so altes Buch wie die Bibel einbilden, das an einer Verwirrung der Proportionen leidet und keine Ahnung hat, welcher lächerlichen Rang der Mensch im Ganzen des Universums besitzt.»

Am Abschluß dieses Gedankenganges über die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes stellen sich uns darum zwei Fragen:

1. Wäre ein solcher Schöpfer-Gott nicht erkältend und eisig? Hätte er noch irgend etwas mit dem zu tun, den ich nach Jesu Anweisung als meinen *Vater* bezeichnen darf? Nein, dieser Gott hätte gewiß *nichts* mehr mit einem Vater gemein, er wäre statt dessen zu einer unpersönlichen Weltformel geworden, und mein Leben mit seiner Qual und seinem Glück, mit seiner Schuld und seinem immer strebenden Bemühen, mit seiner Lebenslust und seiner Sterbensnot, mein Leben wäre in dieser Formel nur irgendein X oder gar die erschütternde Ziffer «minus unendlich».

2. Ist die Bibel wirklich so naiv, daß sie den Menschen in den Mittelpunkt stellte, ihn damit unendlich wichtig nähme und daß sie also keinen Sinn besäße für den mikroskopisch winzigen Charakter seiner Erscheinung?

Dreimal (Psalm 8, 5; Hebr. 2, 6–9; und Psalm 144, 3) ertönt in der Schrift der Ruf: «Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst!» Dieser Ruf besagt doch ganz einfach folgendes: Kein Mensch kann von sich aus den Anspruch erheben, ja noch mehr, kein Mensch kann natürlicherweise überhaupt auf die *Idee* kommen, daß er, daß wir alle miteinander irgendein Objekt wären, dem der Schöpfer sinnvollerweise sein Interesse schenken könnte. Jedenfalls zeigt die Bibel mit diesem Ruf zweifellos *mehr* Sinn für das Größenverhältnis von Gott und

Mensch als manche Leute unserer Zeit, die auf der einen Seite behaupten, wir Christen nähmen uns zu wichtig, wenn wir Gott mit unseren persönlichen Dingen und sogar mit unserer täglichen Brotration behelligen, und die andererseits sagen, man solle vor Gott nicht kriechen und knien, man solle vor ihm aufrecht stehen – beinahe wie ein gleichberechtigter Partner vor seinesgleichen.

Wenn die Bibel die Frage stellt: «Was ist der Mensch, daß du sein gedenkst?», dann weiß sie sehr wohl etwas von dem entscheidenden Größenverhältnis zwischen Gott und Mensch. Aber sie sagt es nicht mit dem Unterton der Verzweiflung (wie das der moderne Mensch trotz seiner gegenteiligen Versicherungen im Grunde eben doch tut), sondern sie sagt es mit dem Ton der äußersten Verwunderung: Daß Gott nun – eben *doch* des Menschen gedenkt. *Warum* er das tut – das zu zeigen ist der Inhalt des Evangeliums. (Hier stellen wir nur die Tatsache als solche fest.)

Dasselbe Geheimnis, das «christliche» Geheimnis, das der Psalmist meint, kommt auch in dem rührenden Kinderlied: «Weißt du, wieviel Sternlein stehen» zum Ausdruck. Das Lied von den vielen, vielen Sternen soll dem Kinde ja nicht zum Bewußtsein bringen, wie klein und dumm es innerhalb dieser Welt dasteht, sondern es sagt ihm in ergreifender Schlichtheit: obwohl und weil Gott alle die Millionen Sternlein in der Hand hat, gilt das Wort: «Er kennt auch dich und hat dich lieb.»

Begreifen wir jetzt, welche Befreiung es ist und welches Wissen um das göttliche Evangelium sich dahinter verbirgt, wenn Luther seine Erklärung *nicht* mit den Lichtjahren und der berausenden Unendlichkeit der Quantitäten beginnt, sondern mit dem schlichten kleinen Satz «ich glaube, daß *mich* Gott geschaffen hat»?

Wir können schon jetzt kurz zusammenfassen, was alles in dem lapidaren Satz zum Ausdruck kommt:

1. Es gilt: Der ewige Gott in seiner unbegreiflichen, über Räumen und Zeiten thronenden Majestät *kennt mich* und hat mich bei meinem Namen gerufen. Nun liegt ein unendlicher Akzent auf meinem Leben. Nun darf ich wohl sagen: Ich bin sein *Kind* und stehe ihm darum unendlich näher als etwa der «Großgrundbesitz» des Universums mit all seinen Milchstraßen.

2. Ich, der Mensch, darf «Du» zu Gott sagen, darf ihn anreden «mein Vater, unser Vater». Ich bin also nicht eine der unendlichen Wirkungen, die von dem ursächlich bewegenden Anfang namens «Gott» ausgehen, sondern ich stehe ihm gegenüber als meinem Vater. Noch schärfer formuliert: Ich stehe zu Gott nicht im Verhältnis der Wirkung zur Ursache, sondern im Verhältnis der Person zur Per-

son. Mit dem Worte «Abba, lieber Vater» geschieht deshalb noch viel mehr und noch viel anderes als mit dem, was Kant als das moralische Gesetz bezeichnet. Ich darf, indem ich dieses Gebetswort sage, nicht nur dem ganzen Kosmos mit seiner Herrlichkeit gegenüberreten – ich, das Kind Gottes, dem die kosmischen Räume und die riesigen Planeten nichts tun dürfen, ich, das Kind Gottes, welches «des Tages die Sonne nicht stechen darf, noch der Mond des Nachts» –; sondern ich darf ihm sogar durch alle unendlichen Räume hindurch meine Hand entgegenreichen, und er sieht sie und greift nach ihr. Ich darf mitten in «Bruder Sphären Wettgesang» und in der Sonne «Donnergang» (Faust) meine winzige Kinderstimme erheben, darf mein Glück und meine Not – alles vor ihn bringen, und er hört diese Kinderstimme durch alle kosmische Sphärenmusik hindurch.

3. Damit ist schon der dritte Gesichtspunkt angedeutet: Inmitten des gewaltigen kosmischen Reiches, das dem Schöpfer-Gott untersteht, darf ich ein Verhältnis zu ihm haben, das man als «reichsunmittelbar» bezeichnen könnte. Ich, der Mensch, bin vor Gott nicht nur ein Glied meines Volkes, nicht nur ein Kind meiner Eltern, nicht nur Träger wertvoller oder weniger wertvoller Erbeigenschaften und Lebensleistungen, sondern: Ohne die Zwischenschaltung irgendwelcher höherer Instanzen bin ich ihm *unmittelbar und allein verantwortlich*. Ohne die Zwischenschaltung irgendwelcher höherer Instanzen darf ich ihm nahen und bin ich für ihn das Kind. Ich bin es selbst dann noch und gerade dann, wenn sich alle von mir wenden, wenn ich für keine irdische Instanz mehr einen Wert darstelle und wenn ich vielleicht als Geistesschwacher, der vom Hochmut der Menschen nur als Belastung empfunden und entsprechend behandelt bzw. abgeschafft wird, in irgendeiner Anstalt mein Leben friste. Auch dann bin ich noch sein Kind und darf über alle Menschen hinweg ihn anrufen und mich seiner Hand getrösten; auch dann noch und gerade dann wird mir das erschütternd schöne Wort des Liedes gelten: «Den Blöden ist er hold.»

Diese Reichsunmittelbarkeit ist mir von Jesus Christus geschenkt, denn er hat mir den Vater ja wiedergeschenkt und hat mich selber zum Vater gebracht. Damit führt uns der Schöpfungsglaube mitten auf das Herzstück des Evangeliums zu.

Wir fassen zusammen: Gott ist also unser Vater und wir sind seine Kinder. Wir sind, «reichsunmittelbar» zu ihm über alle Lichtjahrräume und über alle irdischen Instanzen hinweg. Das alles meint Luther mit dem einen kühnen Eröffnungswort des Schöpfungsbekenntnisses:

Ich glaube, daß «mich» Gott geschaffen hat.

Zwanzigster Abend

Schöpfung und Weltbild

Wir haben gesehen, daß die biblische Schöpfungslehre gar nicht primär an der Frage interessiert ist, «wie die Welt entstanden sei». Sie hegt nicht die Absicht, eine Theorie über den Weltenanfang aufzustellen, ihr einziges Interesse liegt vielmehr darin, *welches persönliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf in Gottes Plan gemeint ist.*

Paulus spricht im ersten Kapitel des Römerbriefes ganz in diesem Sinne vom Glauben an Gott den Schöpfer (V. 18 ff.). Er macht darauf aufmerksam, daß die Natur ein *Gleichnis* sei, daß sie sozusagen «transparent» sei für den Schöpfer. Aber diese Durchsichtigkeit der Naturwelt nützt dem Menschen gar nichts, aus dem einfachen Grund, weil er Gott nicht «gepriesen und ihm nicht gedankt hat», weil dieser Mensch also etwas Entscheidendes nicht tut: weil er nicht die Folgerung daraus zieht, den Glauben an den Schöpfer verpflichtend in sein Leben hineinzunehmen. Zu dieser verpflichtenden Hereinnahme ins eigene Leben würde etwa gehören (es sind im Grunde lauter praktische Dinge!), daß er sein *Tagewerk* alle Morgen neu aus seinen Händen empfinde, desgleichen die *Kräfte*, mit denen er es bewältigt, daß er ferner den *morgigen Tag*, statt ihn mit bangen Sorgen zu bedenken, getrost der Führung dieses Herrn überlasse und daß er endlich *ohne Grauen* in den blutigen Weltstreit hineinsähe und damit Ernst mache, daß ein wissendes und zielsicheres Regiment über aller Irrsal und allen schrecklichen Gerichten ausgeübt wird.

Wir kommen also, so ruft Paulus uns modernen Menschen zu, dem Schöpfer keinen Millimeter näher, wenn wir die Naturgesetze genauestens kennenlernen und wenn unser Blick in die Uranfänge zurückschweift – wenn wir uns dabei *gleichzeitig* Seiner Gemeinschaft und Seiner Herrschaft über unser persönliches Leben *verschließen*. – Diesen selben, überaus praktischen, aber auch für die Erkenntnis entscheidenden Bezug des Schöpferglaubens bringt Luther zum Ausdruck, wenn er seine Erklärung schließt und in den Worten ausgip-

feldn läßt: «Des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin.»

Von hier aus wächst uns eine wichtige Erkenntnis zu: Wir sehen nämlich, wie Luther die Auslegung «der Gebote» und die Auslegung «des Schöpferglaubens» nach dem Gesetz einer strengen inneren Parallelität aufbaut: In beiden Abschnitten steht als beherrschender Gesichtspunkt an der Spitze, daß wir in ein persönliches Ich-Du-Verhältnis zu Gott treten.

Die Zehn Gebote verfolgen also nicht den Zweck, irgendein moralisches Weltverbesserungsprogramm aufzustellen. Ihre Botschaft an die Welt lautet keineswegs: Wenn ihr dies alles haltet (wenn ihr also nicht lügt, nicht stiehlt, nicht ehebrecht usw.), dann wird euer Leben und wird die ganze Welt harmonisch ausbalanciert sein, dann wird es keine Gefängnisse, keine Kriege und ähnliches mehr geben. Was würde uns auch die Versicherung alles dessen nützen können, wenn wir auf Schritt und Tritt erfahren müssen: wir vermögen es ja *doch* nicht zu halten, wir leben in einer Welt, die nach ganz anderen Gesichtspunkten regiert wird und sich regieren läßt als nach den Geboten Gottes. Was spielen *die* schon in der Politik, in der Wirtschaft, in der Kulturgestaltung für eine Rolle! Wir leben in einer Welt, die vor ganz anderen Göttern im Staube liegt, als vor dem Herrn . . .

Darum soll die Botschaft der Gebote lauten: All euer Unglück, die Verbrechen und die Kriege, das Mißtrauen gegeneinander und die innere Friedlosigkeit rühren alle von der *einen* Tatsache her, daß ihr euch vom Mittelpunkt eures Lebens gelöst habt. Nur unter der *einen Voraussetzung*, daß ihr euch an diesem innersten Punkt eures Lebens, da, wo es um die Gemeinschaft und um den Frieden mit Gott geht, zur *Ordnung rufen* und durch Jesus Christus in Ordnung *bringen* laßt, daß ihr also das «Gott fürchten und lieben» lernt, kann auch der Heilungsprozeß in eurem sittlichen Leben und in der Öffentlichkeit eurer politischen und wirtschaftlichen und kulturellen Ordnungen beginnen.

So hat es einen tiefen Sinn, wenn Luther in unüberhörbarer Monotonie die Erklärung seiner Gebote beginnen läßt: «Wir sollen Gott fürchten und lieben» . . .

Es geht ihm, medizinisch ausgedrückt, nicht um Symptomtherapie, d. h. es geht ihm nicht darum, daß man in den sittlichen Entartungserscheinungen und an den Geschwüren, die außen an der Haut der menschlichen Gesellschaft sitzen, herumkorrigiert (daß man also durch Gesetze ein etwas geringeres Maß an Ehebruch, an Lüge, an Mord usw. herbeizuführen sucht), sondern daß man auf das Zentrum der Person zurückgeht. Ein Christ sein heißt geradezu, die Not sei-

nes Lebens im innersten Zentrum sehen (darin also, daß wir so wenig Gemeinschaft mit Gott besitzen) und deshalb auch dem göttlichen Arzt das innerste Zentrum des eigenen Lebens zur Heilung ausliefern, damit er uns von innen heraus in Ordnung bringen kann.

Genau dasselbe finden wir nun – und darin liegt die Parallelität des Aufbaus – bei Luthers Erklärung des «Schöpferglaubens». Auch hier legt seine Erklärung das entscheidende Gewicht nicht auf das Wie der Weltentstehung, sondern auf das persönliche Verhältnis zum Schöpfer, der «*mich*» geschaffen hat, und dem «*ich*» nun zu danken, den ich zu loben und dem ich gehorsam zu sein verpflichtet bin. Damit wird der Schöpferglaube aus der Sphäre theoretischer Betrachtung und wissenschaftlicher Erwägung über die Urzeit unseres Kosmos in die ganz nüchterne Lebenspraxis des Augenblicks hereingeholt. Und zwar sieht dies Hereinholen etwa folgendermaßen aus (ich wähle im folgenden drei Beispiele, von denen jedes uns einen anderen Gesichtspunkt für dieses Hereinholen liefert):

Es ist furchtbar billig, in der *Theorie*, z. B. in einem Gespräch über religiöse Dinge, zu sagen: «Es ist meine feste Überzeugung, daß über der Welt ein Schöpferwille waltet, daß es einen Gott gibt, der die Völker geschaffen und überhaupt die gefügte Ordnung des Kosmos ersonnen hat» – *gleichzeitig* aber ein Leben zu führen, das in keiner Weise am heiligen Du dieses Schöpfers ausgerichtet ist. Das ist ja die entsetzliche Inkonsequenz des sogenannten «religiösen Menschen», der keine Totalherrschaft Gottes zuzugestehen liebt, in die auch sein eigenes Leben einbezogen ist, z. B. sein Berufsleben, seine Ehe, sein Verhältnis zum Nächsten usw. Statt dessen hat er den Wunsch, daß Gott nur «draußen» im Kosmos oder in der Völkerwelt mit seiner Herrschaft zum Zuge kommen möge. Sein heimliches Interesse dabei liegt wohl in der Meinung, daß er bei den Sternen und beim Meerleuchten und in den Lebenswundern der Biologie «gut aufgehoben» sei und mit der Hochspannung seiner Forderung dem eigenen persönlichen und privaten Leben ja nicht zu nahe komme.

Und weiter: Es ist sehr billig, auf einem Alpengipfel zu stehen, sich von dem purpurnen Wunder eines Sonnenaufgangs beglücken zu lassen und ergriffen der Schöpfermacht Gottes innezuwerden, um vier Stunden später, wenn man im Hotel die Nachricht vorfindet, daß das eigene Haus nicht mehr existiert, dem gleichen Schöpfergott den Kram vor die Füße zu werfen und zu sagen: «Wie kann Gott das zulassen?»

Und noch ein drittes Beispiel sei angeführt, das die beiden anderen logisch ergänzt: Es ist sehr billig, an einem Frühlingstage auf der Alp sich religiös überschauern zu lassen von dem Gedanken, daß es

eine «Macht» gibt, die «Wolken, Luft und Winden gibt Wege Lauf und Bahn», um noch am selben Abend, von Sorgen für die nächsten Wochen und Monate – von beklemmenden Zukunftsbildern gepeinigt – dem gleichen Herrn nicht zuzutrauen, daß er, der «Wolken, Luft und Winde» so wunderbar führt, nun auch «Wege» zu finden vermag, da «mein Fuß gehen kann».

An diesen drei ganz primitiven und alltäglichen Beispielen wird deutlich, daß echter Schöpferglaube nur da entsteht, wo wir uns über die so fromm klingende, gottgläubig-modische Anerkennung eines Schöpfers hinausgehen, um uns in ein persönliches Verhältnis zu diesem Schöpfer berufen zu lassen. An Hand der genannten drei Beispiele wäre unter «persönlichem Verhältnis» also zu verstehen, daß wir zuerst einmal in der Gestaltung unseres ganzen Lebens damit *rechnen*, daß dieser Schöpfer einen gebietenden Willen und deshalb Befehle für uns hat. Das persönliche Verhältnis bedeutet *ferner*, daß wir auch die schweren und dunklen Geschehnisse unseres persönlichen Lebens oder auch unseres Volkes – und also nicht nur den Zauber des Alpenglühens – aus seinen Händen nehmen. «Persönliches Verhältnis» bedeutet *endlich*, daß wir die Sorgen für den kommenden Tag zergehen und auslöschen lassen im Lobpreis dessen, der da ist und der da war und der da kommt und in dessen zielsicherem Regiment auch der morgige Tag aufgehoben ist.

Wir sehen also, wie der Umkreis des biblischen Schöpferglaubens mit allen seinen Radien auf das Zentrum des Evangeliums weist, nämlich auf das *Herz Gottes*, das sich uns erschließen will und mit dem wir rechnen sollen.

Nichts anderes meint Paulus auch mit den rätselhaft klingenden Sätzen, in denen er davon spricht, daß «durch» Jesus Christus die Welt geschaffen sei. Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß Gott niemals unpersönlich erste Ursache im Prozeß der Weltentstehung ist, sondern daß er vom ersten Augenblick seines schöpferischen Handelns an auf das Du hin schafft, dem er sich als Vater verbunden wissen möchte und das er als Kind vor sich wandeln lassen will. «Jesus Christus bei der Schöpfung» deutet geheimnisvoll auf diese Urbeziehung von Vater und Kind, auf diesen Gemeinschaftswillen Gottes hin, der sein Handeln vom ersten Augenblick an bestimmt und der noch das Ziel des Heilsweges und das Ende der Geschichte sein wird.

Mit Hilfe dieses entscheidenden Grundgedankens in der Schöpfungslehre, daß es nämlich um das persönliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf geht, lassen sie ohne weiteres auch die wichtigsten Abgrenzungen zu den scheinbaren *Konkurrenten des christlichen*

Schöpfungsglaubens vollziehen, ich meine gegen jene geistigen Konkurrenten, die uns durch die Weltbilder und Weltanschauungen geliefert werden. Es geht dabei um folgendes Problem:

Mag es immerhin auch das persönliche Verhältnis zu Gott sein, das im Mittelpunkt christlichen Schöpferglaubens steht, so bedeutet dieser Glaube aber immerhin *auch*, daß Gott nun höchst «real» die Welt geschaffen habe. Wie verträgt sich dieser Satz mit unserer heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis, z. B. mit unserem biologischen oder astronomischen Weltbild? Wir müssen auf diese Fragen genauer eingehen, weil sie vielen Menschen schwere Not bereiten und weil sie geeignet sind, jeden lebendigen und den Zeitfragen aufgeschlossenen Menschen umzutreiben. Wir vollziehen diese Auseinandersetzung so, daß wir nacheinander die Frage des «Weltbildes» und nachher die Frage der «Weltanschauung» in ihrem Verhältnis zum christlichen Glauben behandeln.

Das Weltbild

Was haben wir unter einem Weltbild zu verstehen?

Unter Weltbild verstehen wir den Versuch, alle wissenschaftlichen Erfahrungen, die uns etwas über den Aufbau unserer Welt sagen, zusammenzufassen und uns daraus ein Gesamtbild über Entstehung, Aufbau und Wesen unserer Welt zu bilden. Nur so wird es möglich, alle Einzelercheinungen in einem größeren Zusammenhang zu sehen und richtig einzuordnen. Auch der *Arzt* kann eine bestimmte krankhafte Erscheinung, z. B. einen Furunkel oder tuberkulöse Erscheinungen, nur dann richtig beurteilen, wenn er die Gesamtkonstitution seines Patienten kennt und wenn er also den Rahmen sieht, in den das einzelne krankhafte Symptom einzuordnen ist.

Genauso ist es mit der Welt im großen: Wenn wir eine geschichtliche Erscheinung, z. B. das Auftauchen des Kapitalismus mit den sozialen Krisen und Umwälzungen, die er mit sich brachte, richtig verstehen wollen, müssen wir wissen, welche Rolle die Wirtschaft im Ganzen eines Volkskörpers spielt. Aber noch mehr: Wir müssen die Verflechtung der einzelnen Volkswirtschaften untereinander kennen und damit um die Stellung der Volkstümer im gesamten Organismus der Menschheit wissen.

Aber auch das genügt noch nicht. Da die Wirtschaft sich mit der Güterbeschaffung und Bedarfsdeckung beschäftigt, da sie also mit der Welt die Dinge und der Güter und mit der Schaffung der materiellen und biologischen Existenzbedingungen des Menschen zu tun hat, so werden wir ganz von selbst dazu gedrängt, zu fragen, wie der Mensch *überhaupt* im Kosmos steht, was z. B. zu seinem biologischen Cha-

rakter gehört (etwa zu seiner ausreichenden Ernährung), was aber zugleich mehr als biologisch an ihm ist und was seine besonderen Bedürfnisse als «Mensch» ausmacht (etwa die sogenannten «Menschenrechte»), welche Charaktereigenschaften er z. B. bei der Feststellung seiner Bedürfnisse und bei seiner Bedarfsdeckung entfaltet (wir denken z. B. an den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf, an das psychologische Gesetz von Angebot und Nachfrage und alle jene Momente, welche den wirtschaftlichen Güteraustausch unter den Menschen spezifisch etwa von einem Ameisen- oder Bienenstaat unterscheiden und nur durch die Eigenart und Sonderstellung des Menschen im Kosmos zu verstehen sind). Wir sehen also, wie wir bereits von dem einzelnen Lebensgebiet der Wirtschaft – und das gleiche gilt von allen anderen Lebensgebieten – immer wieder über den begrenzten Sektor des Einzelgebietes hinausgedrängt und genötigt werden, uns übergreifende Gesichtspunkte klarzumachen, um z. B. ein Bild vom Menschen überhaupt zu gewinnen. Wir müssen ferner in Erfahrung bringen, wie dieses Einzelgebiet sich im Gesamtraum der Welt und im Ganzen des Lebens ausnimmt. Wir müssen als Wirtschaftsführer einen Überblick *über alle* Lebensfunktionen haben, wir müssen so etwas besitzen wie ein Weltbild, in das wir unser Spezialgebiet richtig einordnen können.

Doch das Weltbild drängt auch über die schon genannten Gesichtspunkte noch weit hinaus zu immer umgreifenderen (und totaleren) Aspekten:

Es geht nämlich beim Weltbild nicht nur um unseren Planeten, denn unsere Erde ist ja selbst wieder in übergreifende astronomische Systeme einbezogen. Deshalb gehört zu einem Weltbild auch ein Urteil darüber, wie unsere Erde im Ganzen des Kosmos entstanden ist und innerhalb ihrer wieder der Mensch. Wir müssen ferner ein Urteil darüber besitzen, welche Gestalt die Erde besitzt, ob sie eine Scheibe ist, die auf einem großen Ozean schwimmt, oder eine Kugel. Und endlich ist nötig, daß wir zur Vervollständigung unseres Weltbildes noch erkennen, welche Stellung unser Planet im Ganzen des Weltalls einnimmt, ob z. B. die Sonne um die Erde oder die Erde um die Sonne sich dreht. Die Gesamtheit aller dieser Aussagen ergibt einen Gesamtüberblick über die Welt, ergibt also das, was wir ein «Weltbild» nennen.

Hier entsteht nun die wichtige und außerordentlich populäre Frage: Wie verhält sich zu diesem Weltbild der christliche Schöpferglaube? Oder genauer: Ist dieser Glaube nicht in ein veraltetes Weltbild eingezeichnet? Ist also der Gesamtrahmen, in dem die Bibel alles Einzelgeschehen und die Heilsgeschichte insgesamt sieht, nicht einfach

falsch und längst gesprengt? Es stimmt doch einfach nicht, daß die Schöpfungsgeschichte unsere Erde im Mittelpunkt des Gesamtschöpfungsgeschehens sieht. Ganz «naiv» wird uns berichtet, daß die Sterne nachher geschaffen werden, nachdem die wichtigsten Kapitel der Schöpfung schon beendet sind. Und ebenfalls heißt es im Weltbild der Offenbarung Johannis ganz einfach, daß bei den schrecklichen Endgerichten und Endschrecken unserer Geschichte der rote Drache am Himmel auftauche und mit dem Schwanz ein Drittel der Sterne auf die Erde herunterschmeiße. Wir wissen doch, daß das im wörtlichen Verstand gar nicht so sein kann, denn jeder einzelne dieser herunterstürzenden Gestirne wäre ja außer dem Mond unvergleichlich viel größer als unsere Erde; es ist einfach quantitativ unmöglich, daß mehrere Sterne auf unsere Erde herunterstürzen. Es ist ja auch nicht möglich, daß zehn überschwere Luftminen eine einzige Ameise treffen.

Daraus ergibt sich die gefährliche Frage: Fällt mit dem veralteten Weltbild nicht auch der Schöpfungsglaube selbst dahin? Ist dieser Glaube nicht auf Gedeih und Verderb mit diesem weltbildlichen Rahmen, in den er eingezeichnet ist, verflochten?

Als Antwort darauf wäre zunächst ganz einfach zu entgegnen, daß das biblische Weltbild in der Tat z. T. veraltet und überholt ist. Es wäre ja auch traurig, wenn unsere Welterkenntnis in all den Jahrtausenden nicht vom Fleck gekommen wäre.

Zugleich aber wird auch sichtbar, wie völlig unbetont das Weltbild innerhalb der Botschaft der Bibel dasteht und welch völlig sekundären Rang es besitzt. Es ist ja, wie wir schon sahen, in keiner Weise die Absicht der biblischen Erzähler, im ersten Kapitel der Bibel einen Weltentstehungsbericht zu geben. Ihre Absicht zielt auf etwas völlig anderes, nämlich darauf, im *Rahmen des damaligen Weltbildes* zu bezeugen: *Erstens*, daß am Anfang und am Ende der Welt, daß über dem Schweigen der Urflut oder im Dampf der Urnebel (welches von beiden es nun auch gewesen sein mag), jedenfalls lange, ehe die Geschöpfe ins Leben gerufen wurden, der Geist Gottes am Werke war; daß Gott *zweitens* in jedem noch laufenden Augenblicke diese von ihm geschaffene Welt *erhält* (gleichgültig, ob man sich die Sterne nun vorstellt als leuchtende Punkte an der Innenseite der Weltkugel oder ob man sie als Planeten und Fixsterne begreift, die nach mathematischen Urgesetzen ihre Bahn ziehen); daß *drittens* der Mensch von Gott ins Leben gerufen, vor sein Angesicht gestellt und mit der Kindeswürde ausgestattet ist (gleichgültig, ob man nun denkt, er sei aus einem Klumpen Lehm gemacht oder Gott habe ihn aus vormenschlichen Tierformen hervorgerufen, das Wunder der Gottes-

ebenbildlichkeit und der Kindschaft innerhalb einer biologischen Entwicklungsreihe an ihm verwirklicht. Sprechen wir nicht auch bei der Geburt der Kinder davon, daß Gott sie uns geschenkt habe – obwohl sie doch nicht einfach vom Himmel herunterfallen, sondern in Zeugung und Geburt nach biologischen Naturgesetzen entstehen – aber in diesem natürlichen Entstehen eben doch von Gott geschenkt und geschaffen sind?).

Wir fragen also: Ändert sich durch die Entwicklung des Weltbildes und durch den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis an alledem auch nur das geringste? Ja wir sehen sogar, daß mit der Erkenntnis der kosmischen Dimensionen in Raum und Zeit das Doppelwunder der Schöpferkraft Gottes nur um so majestätischer in Erscheinung tritt! Jenes Doppelwunder, daß Gott *einmal* jene grenzenlosen Räume umspannt und doch *zugleich* auch den Menschen, jenes Staubkorn und Atom, bei seinem Namen ruft.

Die Auseinandersetzung zwischen Schöpferglaube und Weltbild ist geschichtlich sehr eindrucksvoll und zugleich auch sehr menschlich durch die Entwicklung der Astronomie zum Austrag gekommen. Wir wissen es, welch ein Erdbeben durch die geistige und geistliche Welt ging, als Kopernikus und Galilei mit dem ptolemäischen Weltbild brachen, also mit dem Weltbild, nach welchem die Sonne sich um die Erde drehte, und als sie zeigten, daß es umgekehrt ist. Das bedeutete eine Revolution, weil das gleichzeitig einen Bruch mit dem biblischen Weltbild darstellte. Denn auch im biblischen Weltbild steht unsere Erde im Mittelpunkt des kosmischen Geschehens – schon deshalb, weil die Krippe des Christuskindes und das Kreuz auf Golgatha auf ihr stehen. Man meinte, mit diesem neuen kopernikanischen Weltbild und also mit der Tatsache, daß unsere Erde nur einer unter Millionen von Sternen sei, fiel auch die Einzigkeit und die Mittelpunktstellung des Erlöserwerkes Christi dahin.

Uns ist dieser Einwand heute kaum mehr faßlich, weil wir gelernt haben, daß die Vergebung der Sünde, daß unser Heimweh ans Herz des Vaters und daß die Weltherrschaft Jesu Christi nichts zu tun haben mit der Stellung unseres Planeten im Ganzen des Universums. Wir haben gerade durch die Krisis des astronomischen Weltbildes gelernt, daß Gott der Schöpfer unabhängig bleibt vom Wandel der Weltbilder und daß er sich innerhalb *jedes* Weltsystems preisen läßt: von einer Erde aus, die vermeintlich als Fixstern im Zentrum des Weltalls steht – *und* von einem Planeten aus, der als Atom inmitten von unvorstellbar großen Milchstraßen sich bewegt, *und* von einer Erde aus, wie sie die Anhänger der Hohlwelttheorie verkünden.

Zugleich sehen wir, wie Luther mit einem untrüglichen Instinkt für

das biblische Wesen des Schöpfungsevangeliums bei seiner Erklärung einen Standort eingenommen hat, der wirklich jenseits der Weltbild-Ebene liegt, wenn er sagt: «Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat.» Damit legt er den Finger eben auf jenen persönlichen Charakter des Schöpferglaubens, der in jedem vergangenen, jetzigen und noch kommenden Weltbild erspürt sein will.

Der christliche Schöpferglaube ist also unabhängig vom jeweiligen Weltbild, oder anders gesagt: er ist uns *innerhalb* des Weltbildes gegeben, das wir mit dem guten Gewissen unserer jeweiligen Erkenntnis erarbeitet haben. Aber er will selber nicht ein solches Weltbild diktieren.

Einundzwanzigster Abend

Weltbild und Weltanschauung

Verschiedene vom «Weltbild» abweichende Momente charakterisieren nun das Wesen der «Weltanschauung». Zunächst unterscheidet sich die Weltanschauung vom Weltbild durch folgendes: Das Weltbild, so sagten wir, ist die Summe aller wissenschaftlichen Erkenntnis, durch deren Kombination es nun gelingt, eine Vorstellung vom Gesamtzusammenhang der Welt zu gewinnen. Weltbildlich denken heißt, die einzelne wissenschaftliche Erkenntnis (z. B. auf historischem oder naturwissenschaftlichem Gebiet) in diese Gesamtzusammenhänge einordnen und aus unendlich vielen Einzelheiten ein mosaikartiges Gesamtbild konstruieren.

Die *Weltanschauung* dagegen hat ein ganz anderes Interesse: Sie möchte uns etwas vom letzten Sinn des Lebens und der Welt überhaupt sagen. Z. B. vertritt die idealistische Weltanschauung Hegels die These, daß der Weltgeist sich in allem Geschehen, in der Natur sowohl wie in der Geschichte, darstelle und offenbare und daß eben deshalb, weil so ein vernünftiger Geist hinter allem stehe, die Welt auch vernünftig, sinnvoll und logisch aufgebaut sei. –

Umgekehrt vertritt die materialistische Weltanschauung den Standpunkt, daß es gar keinen Geist gebe, sondern daß alles Geschehen nur eine Bewegung der Materie sei. Beide Weltanschauungen (um nur die idealistische und materialistische als Beispiel zu nennen) können nicht den Anspruch erheben, ihre Richtigkeit zu *beweisen*. Man kann es nicht beweisen, ob hinter allem ein vernünftiger Geist steckt oder ob alles eine Bewegung der Materie sei. So etwas muß man *glauben*. Und Fichte sagt deshalb in der Einleitung seiner Wissenschaftslehre: Welche Philosophie (man könnte ebenso sagen: welche Weltanschauung) man habe, sei darin begründet, was für ein Mensch man sei! Das beruhe also, will Fichte damit sagen, nicht auf einer exakten wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern liege in der Unbegründbarkeit persönlichen Lebens, also in einem durchaus vortheorietischen Stadium des Erkennens, beschlossen.

Folglich sind die Weltanschauungen samt und sonders auf dem *Glau-*

ben aufgebaut, d. h. in diesem Fall auf einer selbst nicht mehr begründbaren Voraussetzung.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Die Weltanschauungen versuchen eine letzte Sinndeutung der Welt, aber eben eine Deutung, die als solche nicht beweisbar ist.

Die Weltanschauung unterscheidet sich jedoch noch in einem anderen Punkt vom Weltbild:

Das «Weltbild» hat ein *theoretisches* Interesse, es will die Erkenntnis der Dinge durch eine vollständige Zusammenstellung aller Einzeldaten zu einem mosaikartigen Ganzen abrunden.

Die «Weltanschauung» dagegen hat ein ausgesprochen *praktisches* Interesse. Sie möchte dem Menschen für sein Handeln letzte Gesichtspunkte, ja noch mehr, sie möchte ihm für dieses Handeln *Kraft* geben. Der Mensch kann nämlich nur dann mit dem vollen Einsatz seines Lebens und seiner Kraft handeln, wenn er weiß, daß sein Tun auch in einem größeren Zusammenhang sinnvoll ist.

Überall, wo Weltanschauungen in der modernen Welt entstehen, haben sie das Ziel, dem Menschen eine derart letzte Sinngebung seines Tuns im Gesamtrahmen der Welt zu vermitteln und damit seinen totalen Kräfteinsatz und seine Begeisterungsfähigkeit zu entbinden. Die Weltanschauungen bilden eine Art Brennstoff, den man in die Flamme der Leidenschaften und Begeisterungen schüttet. Also nochmals: Die Weltanschauungen haben ein vorwiegend praktisches, dem Handeln dienendes Interesse.

«Weltanschauung» bedeutet folglich immer, daß man der Welt ein *Thema* zu geben versucht, d. h. daß man irgendeine Größe (z. B. den Geist oder das Leben oder das Individuum oder die Wirtschaft usw.) zur letzten und beherrschenden Wirklichkeit erhebt und nun behauptet, von dieser *einen* Größe seien alle anderen abgeleitet. Weltanschauung bedeutet eine Art «Weltformel»; wenn man diese Formel kennt, so schließen sich wie durch ein Zauberwort alle Geheimnisse der Welt auf. Anders gesagt: Weltanschauung bedeutet, daß man die gesamte Welt auf ein bestimmtes *Thema*, von dem her sich alles Lebenserscheinungen bestimmen, bezogen sieht.

Damit kommen wir an einen Punkt, wo alle diese Fragen erst wesentlich und *theologisch* interessant werden:

Dieses Thema, das der Welt unterlegt wird, besteht nämlich in allen Weltanschauungen stets in einer *geschöpflichen* Größe. Wir brauchen ja nur an die Fälle zu denken, wo als oberste Größe in der Weltanschauung der Geist oder das Leben oder die Wirtschaft oder die Drüsen standen. Alle diese genannten Größen gehören ja zur geschaffenen Welt. Es ist also wirklich so, daß hier *geschöpfliche* Grö-

ßen zu einem höchstmöglichen Rang, nämlich zum Thema der Welt, erhoben werden.

Diese zunächst ganz einfach und selbstverständlich erscheinende Feststellung ist doch von ungeheurem Gewicht. Diese Feststellung bedeutet zunächst ganz einfach, daß die Weltanschauungen die Welt nicht vom *Schöpfer*, sondern vom *Geschöpf* aus geordnet sehen, oder noch anders: Die Weltanschauungen sehen den Sinn des Lebens, der Welt, der Geschichte nicht in Gott, sondern im Geschöpf, bzw. in einer geschöpflichen Größe.

Das bedeutet nicht, daß die Weltanschauungen immer bewußt *gottlos* sein müßten. «Gott» kann sehr wohl als Vokabel in ihnen vorkommen, und uns allen ist ja z. B. die Vokabel «gottgläubig» zur Genüge bekannt. Aber das Schreckliche ist, daß die Gottesvorstellung immer ausschließlich *bestimmt* wird von jener vorgegebenen, verabsolutierten Größe der Geschöpflichkeit.

In der Weltanschauung der *Aufklärung* war z. B. die Vernunft zum Thema der Welt erhoben worden, also mußte jede Aussage, die man über Gott machte, der Norm der Vernunft gehorchen. Und so gelangte man zu der blassen Vernunftreligion des «Deismus», gemäß der Gott als erste Ursache am Anfang der Welt steht, um dann vor dem logischen Lauf der Naturgesetze das Feld zu räumen und nicht mehr aufzutreten.

In der *biologischen* Weltanschauung ist Gott nur ein anderer Begriff für das zeugerische Leben und für die ewig naturhafte Gesetzlichkeit der Welt.

In der *rassisch* bedingten Weltanschauung ist Gott «artgemäß», d. h. er soll die Züge der rassisch bedingten Art annehmen, und so kommt es dann zu den fanatischen Begriffen eines «deutschen» Gottes oder eines «ungarischen» Gottes. Gerade an diesen Beispielen wird in geradezu frappanter Weise deutlich, wie Gott in Abhängigkeit von geschöpflichen Größen, z. B. von der rassisch gegebenen Art, gerät.

In allen diesen Fällen ist der Schöpfer also stets vom Geschöpf her bestimmt.

In der großen Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit den religiösen Weltanschauungen (1. Kapitel Römerbrief) spricht er deshalb davon, daß die Menschen schließlich bei der Anbetung der vierfüßigen, kriechenden und fliegenden Tiere enden und das Bildnis der Menschen selber anbeten, daß sie also in der offenen und kaum noch getarnten Anbetung des Geschöpfes enden werden. In Nietzsches Idee vom «Übermenschen» hat dieser Prozeß den Kulminationspunkt erreicht und ist die letzte Hülle gefallen. Wir wissen aber vom ersten Gebot her, daß sich hier die Ursünde des Menschen zeigt.

Diese Ursünde besteht nämlich darin, daß statt des Schöpfers das Geschöpf verehrt wird und daß dieses Geschöpf dann beim Götzen endet (denn dieser ist ja nichts anderes als das vergottete Geschöpf).

Diesem Versuch und nur ihm gegenüber gilt der negative Teil dieses ersten und Hauptgebotes: Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst *keine anderen Götter haben neben mir!*

Hier zeigt sich jedenfalls eine sehr tiefgreifende, alarmierende Gefahr aller Weltanschauungen, der gegenüber die Gemeinde Jesu zu allen Zeiten auf den Plan gerufen ist. Es geht nicht darum, die Weltanschauungen zu *verneinen*. Das kann nicht Aufgabe der Gemeinde Jesu sein. Denn die Weltanschauungen haben sehr oft die wichtige und unaufgebbare Funktion, das Leben zu ordnen und die Fülle seiner Erscheinungen unter einem einheitlichen Aspekt zusammenzufassen. Gerade in Zeiten innerer und äußerer Auflösung liegt es deshalb nahe, eine ordnende und alles auf einen einheitlichen Nenner bringende Weltanschauung herbeizuwünschen.

Ich sage, die Gemeinde Jesu hat hier nicht einfach nur verneinende und abwehrende Gesten zu vollziehen, sie wird nur als die Seelsorgerin der Welt und auf Grund ihres Wächteramtes verpflichtet sein, im Namen des Schöpferglaubens und des ersten Gebotes auf diese ungeheure Gefahr der «Weltanschauung ohne Gott» aufmerksam zu machen, daß nämlich in ihr statt des Schöpfers das Geschöpf verehrt wird. Ferner ist es ihre Pflicht, auf die ganz «primitiven» Grundtatsachen aufmerksam zu machen: daß Gott seiner nicht spotten läßt und daß sich dann, wenn Gott nicht mehr der Herr, sondern nur noch der Popanz unserer Wünsche oder ein Abglanz und Abklatsch unserer eigenen menschlichen Art ist, sofort die Finsternis über das Erdreich und das Dunkel über die Völker neigt. – Haben wir Deutsche das nicht ganz besonders erfahren?

Einige Punkte mögen zeigen, was geschieht, wenn die Weltanschauung sich autonom gebärdet und Gott so entläßt:

Wir sagten, die Weltanschauungen stünden zu allen Zeiten in der Gefahr, eine geschöpfliche Größe zum Range Gottes zu erheben, z. B. den Geist, den Bios oder die Wirtschaft.

Die Folge dieser Verkehrung von Schöpfer und Geschöpf ist allemal eine tiefe Unordnung, ja ein Zerfall der Welt. *Denn die geschöpfliche Größe, die man zum Thema der Welt erhebt, ist dieser Aufgabe niemals gewachsen und bringt es einfach nicht fertig, die Gesamtheit aller Lebenserscheinungen zusammenzufassen und zu beherrschen.*

Nehmen wir z. B. an, daß die Schöpfungsgröße «Geist» verabsolutiert und zum Thema der Welt erhoben wird. Es kann dann nicht

ausbleiben, daß aus dieser Verabsolutierung ein gewisser Intellektualismus entsteht, der außerstande ist, die tiefen Untergründe und irrationalen Mächte im Menschenleben zu binden. Es ist deshalb kein Wunder, wenn gegen die Weltanschauung des Intellektualismus die Macht des Blutes und des Instinkts aufsteht, wenn die Vitalgötter ihr Herdfeuer wollen und Dionysos nach seinem Mythos und seinem Kulte ruft. Die ganze Welt der Instinkte und der Uempfindungen drängt zur Entfaltung und fühlt sich von der Herrschaft des Intellekts nicht erfaßt und nicht gebunden. Sie fühlt sich gleichsam von dieser Herrschaft übergangen und treibt deshalb zum Aufstand. Nur von daher ist z. B. die geistige Revolution Friedrich Nietzsches zu verstehen. Sein Denken ist ein einziger Aufschrei gegen die Herrschaft des intellektuellen und abstrakten Geistes. In ihm meldet sich das gepeinigte, einem fremden Herrn unterjochte und übergangene Blut. Friedrich Nietzsche ist nichts anderes als ein solches Ventil, durch das die Übermacht des ungebändigten Blut- und Instinktbereichs nach außen zischen möchte.

Aber wir spüren schon heute, daß auch dieser Versuch, das *Leben* als ein letztes Thema der Welt zu proklamieren, nicht imstande ist, das Ganze zu erfassen. Eine nur biologische Weltanschauung läßt nämlich ihrerseits den *Geist* unbefriedigt. Der Geist ist eben *mehr* und *will* vor allem auch mehr sein als eine bloße Ausstrahlung, als ein bloßes Spiegelbild der Bios-Grundlage. Goethes «Faust» und Bachs «Matthäuspassion» wollen eben ein Ringen um eine letzte Wahrheit sein und nicht einfach nur vom Blute ausgeschwitzter Geist. Außerdem wird die nur biologische Lebensanschauung der Tatsache nicht gerecht, daß der Mensch mehr ist als ein bloßes Lebewesen, daß er sittliche Person, Abbild Gottes ist und daß er eine unendliche Würde besitzt, auch da, wo er im biologischen Sinne alt und unbrauchbar oder krank und lebensunwert genannt wird und dem «Vollkommenheitsideal» natürlicher Gesundheit nicht genügt.

So kann es nicht ausbleiben, daß sich diese Mächte des Geistes und des Sittlichen nun ihrerseits gegen die biologische Vergewaltigung sträuben.

Ähnliche Vorgänge ließen sich bei allen Weltanschauungsversuchen nachweisen. Dort etwa, wo das Individuum vergottet wird und die Weltanschauung nichts anderes proklamiert als das Recht der Persönlichkeit, sich dem eigenen Wesen gemäß zu entfalten und die «geprägte Form» lebend zu entwickeln, fühlt sich sehr leicht die *Gemeinschaft* übergangen und beginnt, gegen den «Individualismus» zu protestieren.

Wo aber umgekehrt die *Gemeinschaft* vergottet wird und eine Welt-

anschauung des Kollektivismus entsteht, fühlt sich die Einzelpersonlichkeit übergangen oder tyrannisiert und rebelliert nun ihrerseits zugunsten eines neuen Individualismus. Wenn nicht alles trügt, stehen wir in einer neuen Entwicklungsphase dieser letzteren Art. Die jungen Menschen, die jahrelang kaserniert oder sonst in Bündnissen zusammengefaßt waren, drängen mit gewaltiger Kraft auf ein individuelles Privatleben hin, das nur noch der eigenen Kontrolle untersteht. Wir haben diese Tatsachen nur aus einem einzigen Grunde betrachtet, weil nämlich diese schreckliche Krise in der Geschichte der Weltanschauungen nur biblisch zu verstehen ist, d. h. nur vom Schöpferglauben und vom ersten Gebot her.

Wir haben nun folgendes deutlich erkannt:

Wenn die Menschen mit Hilfe ihrer Weltanschauungen eine geschöpfliche Größe zum letzten Sinn des Weltgeschehens erheben und damit an die Stelle des Schöpfers setzen, dann liefern sie die Welt dem Zerfall aus. Denn wir sehen, wie diese geschöpfliche Größe jeweils ganze Bereiche des Lebens ungebunden läßt und damit der Empörung anheimgibt. Die geschöpfliche Größe «Gemeinschaft» treibt das Individuum zur Empörung, die geschöpfliche Größe *Individuum* bringt den Aufstand der *Gemeinschaftsmächte* mit sich. So war es in allen Weltanschauungen, die sich denken lassen.

Ist nicht gerade darum die Geschichte des Abendlandes mit dem zunehmenden Maße seiner Verweltlichung eine einzige Kette der Empörungen geworden?

Wenn wir die innere Geschichte unseres Erdteils in den letzten Jahrhunderten verfolgen, flimmert es uns beinahe vor den Augen, so geschwind sind sich die weltanschaulichen Parolen und Schlagworte gefolgt, so schnell haben sich die jeweils inthronisierten Götter abgelöst. Es ist eine wirkliche *Götzenparade*, und wie komisch wirken die vorübergezogenen Götzen von hinten! Was man vor wenigen Jahrzehnten noch blutig ernst nahm, kommt uns heute schal und lächerlich vor. Wie sind sich die Weltanschauungen, wie sind sich die Götzen in der Tat gefolgt! Man erkennt sie an der Endung «ismus». Es wäre viel zu verwirrend, sie alle aufzuzählen, wie sie einander folgten: Rationalismus, Sensualismus, Idealismus, Materialismus, Monismus, Biologismus usw.

Wenn wir diese in rasendem Ritt vorübergezogene und vorüberziehende Götzenparade sehen, werden wir an drei biblische Grundgesetze erinnert, die sich hier in geradezu erschütternder Drastik bewähren:

1. Wo Gott, der Schöpfer, als der unbedingte und souveräne Herr der Welt und unseres Lebens abgesetzt wird, da *kommen die Götter*.
2. Wo aber die falschen Götter inthronisiert werden, ist immer auch

der Kampf der Götter untereinander, da entsteht der Weltanschauungsstreit und damit die Bedrohung durch das Chaos. Was das konkret bedeutet, wird uns im Zeitalter der nationalistischen Weltanschauungen nur allzu deutlich. Wir sehen, wie diese Art Weltanschauung auf der ganzen Welt die Völker ergriffen hat und zu einer neuen Gestalt des Polytheismus (Vielgötterei) der einzelnen Völker geführt hatte. Die Völker hatten ihre eigenen Götter und machten sich selbst zur höchsten, die Welt normierenden Gestalt. Von hier aus gewinnt auch der vergangene Weltkrieg seinen apokalyptischen Charakter; über den Völkern kämpften gleichsam in den Lüften die Volksgötter miteinander. Eine wahrhaft trojanische Situation! Darum ist das gegenseitige Verstehen auch aus der Welt geschwunden, weil die verbindende Klammer «Gott» fehlt und die Völker mit ihren eigenen Göttern, d. h. mit ihren eigenen verabsolutierten Geistern, hadern. Kein menschlicher Arm vermag diesem Streit der Götter darum Einhalt zu gebieten.

3. Endlich: Wo Gott abgesetzt und die falschen Götter angebetet werden, ist immer auch *Götterdämmerung*, d. h. die verabsolutierte, vergottete Größe aus der Schöpfungswelt erweist sofort ihre mangelnde Bindungsfähigkeit gegenüber weiten Lebensbereichen und kann sich deshalb immer nur auf kurze Zeit halten. Deshalb der immer größere und schnellere Verschleiß der Weltanschauungen.

Ist es nicht erschütternd, wie die biblischen Grundgesetze, daß es nur *einen* Gott gibt und daß Gott seiner nicht spotten läßt, durch die Götter hier ihre Wirksamkeit und Wahrheit erweisen?

Und noch etwas Letztes wird klar: Daß es keine menschliche Möglichkeit gibt, diese Entwicklung abzustoppen und der Parade und dem Kampf der Götter Einhalt zu gebieten. Es ist nämlich ein Kennzeichen der Götter, daß man ihnen wohl auf den Thron verhelfen kann, daß sie einen aber im gleichen Augenblick ihrer Thronbesteigung beherrschen und daß man sie mit menschlichen Armen nicht mehr stürzen kann. Nur neue Götter können die alten stürzen, um ihrerseits sofort ebenfalls wieder ihre Throne durch kommende Usurpatoren gefährdet zu sehen. Auch der Blick der neuen Götter ist vom ersten Tage an umdüstert durch die Dämmerungen, deren Schatten nach ewigen, ehernen Gesetzen nach ihnen greifen. Ein Zug der Trauer liegt über dem Antlitz aller Götter, und ein schwermütiges Wissen um den vergehenden Lebenstag treibt sie zur Eile und zur gefährlichen Überspannung ihrer Herrschaft. Sie wissen, daß sie wenig Zeit haben.

Das ist die schreckliche Schraube ohne Ende in der Unheilsgeschichte der Weltanschauungen.

Es gibt Aussagen – man sieht das an der eben vorgetragenen Schau –, die man nicht mehr im Stile wissenschaftlicher Unmittelbarkeit vorzutragen vermag, sondern für die man sich mythologischer Kategorien bedienen muß, um sie adäquat auszudrücken. Es geht hier um eine Hintergründigkeit der Welt, der gegenüber kein unmittelbares «Von-Angesicht-zu-Angesicht» gilt, sondern wo es der Indirektheit der symbolischen Spiegelung im Mythos bedarf. Wir sitzen hier alle in der «platonischen Höhle» und können nicht unmittelbar sehen. Aber auch für direkte *Aussagen* ist uns der Mund versiegelt. Mythische Schauungen sind immer indirekt und bis in den Stil ihrer Darbietung hinein gleichsam verhüllt. Sie sind einfach deshalb indirekt, weil man sie nicht wie die «primitive» Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Objektivität (die sich jeder anzueignen vermag) besitzen kann, sondern weil man sich, um sie zu empfangen, auf einen bestimmten Standort begeben muß.

Wir sind hier gleichsam den Mysterien der Welt nahe: jenen Bezirken, wo die Götter entstehen und vergehen und ihren unheimlichen Ernst besitzen – jenen Ernst, wie ihn die Botschaft der Bibel offenhielt, deren Blick allein bis in jene Bezirke dringt, weil sie um das «Licht der Welt» weiß, in dessen Schein die Zonen der widerspieleischen Mächte enthüllt werden.

Die Lösung dieses abendländischen Hauptproblems, das im Hintergrunde unserer inneren Zerrissenheit steht, kann nicht auf der strategischen, militärischen, politischen oder kulturellen Ebene gesucht werden, denn es ist eine Frage, die letzten Endes ausschließlich mit dem lebendigen Gott zusammenhängt. Es gibt hier keine Patentlösungen für unser Handeln, sondern nur den Bußruf und die Heimkehr.

Das Zweite, was hier sichtbar wird, ist dies: Nur das erste Gebot: «Ich bin der Herr, dein Gott» und der erste Artikel: «Ich glaube an Gott, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde» können eine gültige Weisung darüber geben, wie wir geschichtlich leben können. – Denn Gott allein ist der Herr *aller* Lebensgebiete und nicht nur eines Teilabschnittes, wie ihn die Götter der Weltanschauungen beanspruchen. Gott beansprucht unseren *Geist* zum Gehorsam, aber zugleich will er unseren *Leib*, unsere Vitalität, unsere Triebe und Instinkte zum Eigentum. Der Leib ist ein Tempel des Heiligen Geistes. Gott regiert Leib, Seele und Geist.

Und weiter: Gott weist uns in *Gemeinschaft* mit unseren Nächsten. Wenn Jesus den Inhalt aller Gebote in die Nächstenliebe zusammenfaßt, so heißt das doch ganz einfach, daß wir Menschen nicht für uns selber da sind, sondern unserem Nächsten gehören. Dabei macht uns

Gott aber nicht einfach zu Gemeinschafts- und Kollektivwesen, sondern er nimmt gerade unsere *Individualität* in Beschlag. Wir stehen zugleich ganz einsam vor ihm, haben aus seinen Händen das *Leid* unseres Lebens zu empfangen, das wir mit keinem Menschen teilen können und das in unseren ganz persönlichen Lebensplan hineingeht. Wir stehen mit unserer *Schuld* ganz allein vor ihm, keine Gemeinschaft kann sie uns abnehmen. Und endlich: Wir müssen auch unseren *Tod* ganz allein sterben, keiner kann ihn uns abnehmen oder mit uns gehen. Wir sind da mit Gott ganz allein.

Gott nimmt uns auch als *Individuen* in Beschlag, nicht nur als *Gemeinschaftswesen*. Er meint uns ganz persönlich, und nur auf Grund unserer Einsamkeit vor Gott empfangen wir die Ermächtigung, uns dem Nächsten hinzugeben. Denn nur in jener Einsamkeit und unter jener Anrede durch das göttliche Du erhalten wir überhaupt ein Selbst, das wir hinzugeben *vermögen*. Gerade dadurch ist christliche Gemeinschaft nie ein unpersönliches Kollektiv. Dieses Kollektiv entsteht ja immer nur und sofort dann, wenn die Einzelpersönlichkeit unterdrückt und in der personenlosen Masse verbraucht wird. In seinem schönen Buch über die «Gerechtigkeit» macht Emil Brunner einmal darauf aufmerksam, daß der Kollektivismus das gewachsene Gefüge der soziologischen Ordnung zu lauter Atomen zermahle, um dann die Einzelpartikel zum Kunstsein des Kollektivs wieder zusammenzubacken.

Wo dagegen *Gott* der Herr ist und also das Leben in *all* seinen Bezügen einer umgreifenden Totalität einbeschlossen ist, sind Individuum und Gemeinschaft in strenger Ordnung auf einander bezogen und behalten je ihre eigene Gültigkeit und ihren Rang. Wo die Weltanschauungen Herren sind, gibt es entweder Individualismus oder Kollektivismus, Geistseligkeit oder Hörigkeit gegenüber der Materie.

Auf der anderen Seite will Gott auch keinen Persönlichkeitskult (Zeitalter der individualistischen Weltanschauung). Er will auch keinen persönlichen Heilsegoismus, sondern er will, daß wir für den Nächsten da sind.

Gerade an diesen Beispielen wird deutlich, *wie Gott ein totaler Herr ist*. Vor ihm gibt es keine individualistischen noch kollektivistischen Anschauungen, keine individualistische Weltanschauung des Geistes und keine Anbetung des Körpers und der Vitalität.

Gott nimmt uns als Ganzes. Er ist ein totaler Herr. Er allein beherrscht die Ganzheit unseres Lebens und aller Lebensgebiete.

Zum Schluß noch zwei Feststellungen:

1. Ich denke, daß ich mich genügend gegen das Mißverständnis gesichert habe, als wolle ich hier eine mehr oder weniger geistreiche Geschichtsdeutung vortragen. Ich sagte bereits, daß das nicht meine Aufgabe sein könne.

Ich wollte nur auf eine einzige Tatsache aufmerksam machen: daß sich das innere Geschehen der letzten Jahrhunderte, oder genauer, daß sich die Weltanschauungsgeschichte, deren schreckliche Folgen wir alle gegenwärtig erleiden, nur mit biblischen Kategorien verstehen läßt. Wir können sie nur begreifen, wenn wir sie als «Abfall von Gott» und folglich als die Herrschaft der falschen und untereinander feindlichen Götter verstehen. Wir befinden uns hier in engster Nähe zur Botschaft des letzten Buches der Bibel, das die Hintergründe der Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt aufdeckt – und damit noch etwas qualitativ anderes sagt, als was Goethe mit der Geschichte als dem «Kampf zwischen Glauben und Unglauben» meinte –, daß es hier um einen Kampf Gottes mit den falschen Göttern gehe, die in dauerndem Aufstand gegeneinander und gegen den Herrn aller Herren leben.

Wer diese «Kategorie des Apokalyptischen» nicht besitzt, sieht nur die Vordergründe der Geschichte: Er sieht nur Geisteskämpfe, politische und militärische Machtkämpfe, weltanschauliche Bewegungen, wirtschaftliche Krisen. Und das alles in immer dichterter Folge und brutaleren Ausmaßen.

2. Alles, was über diesen Kampf der Götter und Weltanschauungen, über diese tiefe Unordnung unserer modernen Welt gesagt werden mußte, hat keinen negativen Sinn und hat nichts mit «Schwarzmalerei» zu tun. Gewiß, es geht hier um «Abfall». (Das ist sogar das entscheidende Stichwort für die Entschlüsselung jener abendländischen Innengeschichte.) Aber diese Feststellung konnten wir ja nur vollziehen im Namen eines enorm positiven Faktums: daß es diesen Schöpfer, diesen Herrn Himmels und der Erden eben *gibt* und daß Christus am Anfang und am Ende der Geschichte steht. Das bedeutet ganz einfach: Wir treiben nicht in einer ausweglosen Irrsal dahin, über der dunkle und rätselhafte Schicksalsmächte stehen, sondern wir sind nur auf der Flucht vor einem Herrn, der auf uns wartet.

Das *Gesetz* der Geschichte, die als «Entwicklung» (etwa als Herauentwicklung einer Entelechie, einer «geprägten Form, die lebend sich entwickelt») begriffen wird, kennt nur das Schicksal des unaufhörlichen Zugehens auf ihr Ende, und wir können nur wie der Soldat

von Pompeji dieser Entwicklung «in Haltung» standhalten, ohne ihr wehren zu können.

Das *Evangelium* aber läßt uns wissen um den Kairos, um die «angenehme Zeit», um das «Heute», da wir seine Stimme hören dürfen. *Evangelium* heißt, einen neuen Anfang gewährt bekommen. Unter der Vergebung stehen heißt, eine neue Zukunft erhalten. Das *Evangelium* weiß um die «neue Schöpfung», weil es den kennt, der schafft. Die Geschichte ist nicht ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen, sondern sie ruht in Händen, die nach dem Menschen greifen. Ihre letzten Impulse rühren her von einem *Herzen*. Die Bedrohung durch das Ende ist nur die *eine* ihrer Möglichkeiten. Die geschenkte *andere* Möglichkeit ist die Heimkehr.

Zweiundzwanzigster Abend

Die Weltanschauung der Biologie

Ich möchte diesen grundsätzlichen Abschnitt über «Weltbild und Weltanschauung» nicht schließen, ohne ihn noch durch zwei weitere Gedankengänge zu bereichern und hier ein wenig mit Ihnen in Einzelheiten einzudringen. Ich sagte schon: Diese und die nächste Stunde solle vor allem meinen jungen Hörern gewidmet sein, die in Unterricht und Schulung immer wieder mit diesen Fragen zu tun haben¹ und einfach ein Recht besitzen, hierzu ein Wort der Kirche zu vernehmen. Ich empfinde es als ein Bedürfnis der Solidarität, dieses Wort der Kirche an unseren Donnerstagabenden auszusprechen. Die beiden Themen sollen heißen:

1. Die Weltanschauung der Biologie;
2. Der Streit über die Entstehung des Menschen.

Wir sprechen zunächst vom ersten Thema, von der Weltanschauung der Biologie.

«Biologie» kommt her von dem Worte «Bios», das soviel wie «Leben» bedeutet. Der Begriff «biologische Weltanschauung» will also besagen, daß man den «Bios», das «Leben» zum Thema der Welt erhebt und alle Erscheinungen der Welt von dort her versteht und ableitet. Darin stecken zwei wichtige Aussagen, die etwas Entscheidendes mit dem Sinn unseres Lebens zu tun haben:

a) Zunächst wehrt sich die biologische Weltanschauung ganz einfach dagegen, daß der Begriff «Leben» nur auf den physisch-körperlichen Bereich angewendet wird. Früher nämlich, so sagt die weltanschauliche Biologie mit Recht, habe man immer wieder den großen Fehler gemacht, die Welt in zwei Teile zu zerschneiden: Man habe den Begriff «Leben» nur auf den physischen Teil, also nur auf einen begrenzten Sektor des Gesamtlebens, angewandt: auf Tiere, Pflanzen

¹ Es geht im folgenden keineswegs um einen Fragenkreis, der mit der Erledigung des biologischen Materialismus und seiner Weltanschauungspropaganda selber erledigt wäre, denn der Biologismus als Weltanschauung ist eine zeitlich und räumlich viel umfassendere Bewegung. Sie ist eine bestimmte Ausprägung des Materialismus, mit der wir in noch steigendem Maße auch in Zukunft zu rechnen haben.

und den menschlichen Körper. Davon sei dann die *Geistseite* des Menschen bewußt abgespalten worden, d. h. man habe gesagt: alles, was der Mensch denkt (z. B. in seinen philosophischen Systemen), alles, was er an kulturellen Werten auf dem Gebiete der Kunst, der Wissenschaft und der Religion hervorbringt, sei ganz und gar unabhängig von seinem biologischen Grundcharakter. Ja noch mehr: der Geist stehe dem «nur» biologisch bestimmten Körper geradezu feindlich gegenüber, und das menschliche Leben vollziehe sich in einem ausgesprochenen Kampf zwischen Fleisch und Geist, zwischen Wille und Trieb.

Diese Anschauung wird nun von der *weltanschaulich* interessierten Biologie ganz entschieden und leidenschaftlich verneint. Dieses ganze Denken, sagt sie, das Geist und Leben voneinander trenne, sei schon im Ansatz falsch. Der Geist dürfe mitnichten vom physischen Leben abgelöst und in einen eigenen Bereich, in ein gleichsam metaphysisches Ghetto, verbannt werden. *Denn der Geist entstehe ja aus dem Blut.* Zum Beispiel sei es doch ganz offensichtlich, daß ein gesunder Mensch anders denke als ein kranker, daß also m. a. W. der Geist sehr *wohl* mit der körperlichen Konstitution zu tun habe. Und ebenso offensichtlich sei es doch, daß alle geistigen Hervorbringungen der Menschen *artgebunden* seien: eine chinesische Philosophie sei eben etwas ganz anderes als die Weltanschauung eines europäischen Denkers.

Auch hierin scheint es sich also zu zeigen, daß alle geistigen Schöpfungen den biologischen Grundcharakter, dem sie entsprungen sind, aufs deutlichste widerspiegeln, daß sie folglich in gar keiner Weise eigengesetzlich und selbständig ihm gegenüber sind.

«Wir bekennen uns deshalb», sagt ein Wortführer dieser Weltbetrachtung, «zu einem organisch lebensgebundenen, lebensgesetzlichen, lebensgerechten Denken.» – «Das bedeutet, daß die Biologie auf dem Wege ist, eine Grundwissenschaft für alle anderen Wissenschaften, ja auch für die Politik, für Kultur und Wirtschaft, selbst für die Religion zu werden.»¹ Mit anderen Worten: Da alle Welterscheinungen aus dem Begriff «Leben» abgeleitet sind, die Biologie aber die Wissenschaft vom Leben ist, so wird die Biologie in der Tat zu der eigentlich grundlegenden und beherrschenden Wissenschaft überhaupt.

Gerade an diesem Beispiel sehen wir alle charakteristischen Merk-

¹ Diese und die folgenden Zitate stammen, soweit nicht anders angegeben, aus den «Arbeitsblättern für den weltanschaulichen Unterricht», herausgegeben vom württ. Kultusministerium, 10. Lieferung.

male der «Weltanschauung»: Daß nämlich ein bestimmter geschöpflicher Lebensbereich (der Bios) zu einer letzten allumfassenden Größe erhoben wird, zu einer Größe also, aus der dann alle anderen Lebensbereiche abzuleiten sind.

Wir wollen diesen Gesichtspunkt nicht erwähnen, ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß das Wort von der «Lebensgebundenheit» des Geistes auch seinen *positiven* Sinn besitzt: Dieses Wort ist nämlich nur zu verstehen von der berechtigten Reaktion gegen eine blutleere Gestalt des Denkens, das den Geist verselbständigt und ihn seinen natürlichen Bindungen entfremdet. Man spürt hier zweifellos ein echtes Anliegen heraus, und wir wollen uns deshalb hüten, von vornherein dem allen nur negativ gegenüberzustehen. Die Gemeinde Jesu hat nicht nur die Aufgabe, die Lauterkeit der göttlichen Wahrheit zu schützen, sondern auch das weltanschauliche Suchen und Ringen der Menschen seelsorgerlich zu verstehen und ernst zu nehmen. In jenen Thesen kommt also zugleich ein *echtes* Anliegen zum Ausdruck: Daß man nämlich dem Geist, ob er sich nun in der Kunst oder in der Philosophie oder in großen, das Leben gestaltenden Konzeptionen ausdrückt (Menschenführung, Wirtschaft usw.), *die Verbundenheit mit dem «Leben» anmerkt*. Es ist eben einfach *wahr*, daß sich in den großen Schöpfungen des Geistes, etwa in den gotischen Domen, neben oder besser *in* dem christlichen Bekenntnis dieser Schöpfungen auch ein ganz bestimmtes *Seelentum*, und zwar ein *biosbedingtes* Seelentum, ausdrückt. Es ist deshalb auch eine vollkommene Unmöglichkeit, sich vorzustellen, daß man auf dem Missionsfeld bei einem Negerstamm eine neugotische Kirche errichten wird. Es liegt ein zu großer Abstand zwischen der Lebensgebundenheit des gotischen Geistes und demjenigen dieser Negerstämme, auch wenn diese gotische Kirche (hoffentlich trotz ihrer *Neu-Gotik!*) für den abendländischen Menschen ein echtes Bekenntnis zu dem *gleichen* Christus ist, zu dem auch dieser Negerstamm beten mag. Es ist gut und auch geistlich sinnvoll, darauf aufmerksam zu machen, daß hier ein ganz bestimmtes, blutmäßig gebundenes Menschentum in seiner ganz bestimmten geschöpflichen Art sein Bekenntnis zu Christus in Stein gehauen hat.

Wenn man auf die Biosgebundenheit dieses Bekenntnisses aufmerksam macht und sie von andersartigen biologischen Gegebenheiten unterscheidet, so bedeutet das ja nicht (wie es nun allerdings häufig bei den Vertretern der biologischen Anschauung vorkommt), daß hier sozusagen «neben» dem Christusbekenntnis der gotischen Architektur und vielleicht sogar im Gegensatz zu diesem Bekenntnis vor allem eine Ausstrahlung und eine Spiegelung der eigenen Art sicht-

bar würden. So ähnlich hat das ein Mann, der auf den Namen Friedrich Schmidt hört, in seinem riesig verbreiteten und gewaltsam ins Volk gepumpten Buch «Das Reich als Aufgabe» zu behaupten versucht: ein Buch, das zweifellos einmal in das geistige Raritätenkabinett unserer Zeit hineingehören wird. Man würde am besten mit einem ironischen Lächeln darüber hinweggehen, wenn unser Volk nicht im Augenblick zu verdreht und verwirrt wäre, als daß es ohne energische Nachhilfe noch imstande wäre, Unsinn zu wittern und Gift zu schmecken und alle Abwehrkräfte dagegen zu mobilisieren. Dieser Mann – und leider nicht er allein – meint nämlich, die gotischen Dome seien in Wirklichkeit kein Bekenntnis zu Christus, sondern neben und im Gegensatz zu ihrer äußerlich kirchlichen Zweckbestimmung seien sie in Wirklichkeit ein *Bekenntnis des nordischen Geistes zu sich selbst*. Ich wiederhole noch einmal: Es geht gar nicht darum, daß in der gotischen Architektur «neben» dem Christusbekenntnis noch ein Bekenntnis zur eigenen Art vorliege und daß das Christusbekenntnis sogar *sekundären* Charakter besitze, sondern jenes gotische und lebensgebundene Bekenntnis bedeutet ganz im Gegenteil, daß hier ein Volk in sein Christusbekenntnis seine ganze «Art», seine ganze «Seele» gelegt hat und daß es mit Leib und Leben, mit Blut und Geist dieses Bekenntnis zur Wahrheit spricht.

Wenn die gotischen Dome deshalb bekennen: «gelobt sei Jesus Christus», und wenn sie mit der Vielzahl ihrer vertikalen Linien auf die Rechte Gottes zu deuten scheinen, wo der erhöhte Christus sitzt, dann ist das eben keine blutleere, abstrakte Wahrheit (so wie sie ein eiskalter und innerlich unbeteiligter Dogmatiker formulieren könnte), sondern darin webt und lebt die ganze Seele eines Volkes, es hat sich mit seiner ganzen Existenz in dieses Bekenntnis gelegt. Es hat deshalb einen guten und bleibenden Sinn, wenn die biologische Weltanschauung auf diese Blutgebundenheit der Wahrheit aufmerksam macht. Das darf auch die Gemeinde Jesu nicht übersehen. Nur ist das freilich nicht das einzige, was hier zu sagen ist. Wir werden gleich von der Schrift her die Grenzen dieser Betrachtungsweise und die tödliche Gefahr der *nur* biologischen Betrachtungsweise sehen.

b) Der zweite Gesichtspunkt ist folgender: Die biologische Betrachtung geht ausgesprochen vom Leitgedanken des «*Organismus*» aus. Sie betrachtet die einzelne Lebenseinheit (Zelle, Organ, Einzelindividuum) im Hinblick darauf, daß sie gliedschaftlich in einen übergeordneten Zusammenhang, eben in einen «*Organismus*» hineingebunden ist. Das einzelne Glied ist nur sinnvoll durch das Ganze. So selbstverständlich dieser Gedanke im Hinblick auf die Zelle war –

die eben wirklich nur sinnvoll und lebensfähig in Verbindung mit der Ganzheit des Organismus ist –, so wenig selbstverständlich schien gelegentlich jener Gedanke gegenüber dem *einzelnen Menschen* zu gelten. Es gab zweifellos Zeiten und Weltanschauungen, die das Individuum ungebührlich ernst nahmen und einen förmlichen Kult mit der Einzelpersönlichkeit, ihrer Entwicklung und ihren Gefühlen trieben. Ich muß z. B. gestehen, daß mir in der heutigen Zeit, wo wir in erster Linie unter der gewaltigen Last eines überindividuellen und gesamtabendländischen Schicksals stehen, manchmal die Lektüre von Goethes «Werther» schwerfallen will. Es will einem heutzutage nicht leicht in den Kopf hinein, wie hier der Liebeskummer und die Gefühle eines einzelnen Menschen so außerordentlich ernst genommen werden und so abseits von allen Gemeinschaftsmächten oder objektiven Berufsaufgaben zum schöpferischen Lebenszentrum emporsteigen dürfen und wie es sich ein Mensch sollte leisten dürfen, gleichsam im Hauptberuf «Verliebter» zu sein. Deshalb sieht die biologische Weltanschauung auch dem einzelnen Menschen gegenüber ihre vornehmste Aufgabe darin, seinen Lebenssinn nur in der *übergeordneten Gemeinschaft* (z. B. im Familienverband oder im Volk) zu erblicken und das Einzelindividuum als solches, für sich genommen, als völlig sinnlos und unmöglich zu erweisen.

Auch hier werden wir zunächst den positiven Sinn dieses Interesses würdigen müssen, denn wir kommen ja her von einem Zeitalter, das sehr viel und vielleicht eben *zu* viel von der Entfaltung der Einzelpersönlichkeit geredet hat. Dieses allzu betonte Interesse an der Entfaltung der Einzelpersönlichkeit hat sich bitter gerächt, denn es führte auf wirtschaftlichem Gebiete zu der verhängnisvollen Erscheinung des Kapitalismus, d. h. zur hemmungslosen Expansion der einzelnen Unternehmerpersönlichkeit oder einzelner wirtschaftlicher Interessengruppen, die auf der anderen Seite die Proletarisierung, Verarmung und Verelendung weitester Volksmassen auf Kosten jener einzelnen zur Folge hatte. Darum ist es zweifellos zunächst einmal nötig, an den positiven und weiterführenden Sinn eines organischen und ganzheitlichen Denkens zu erinnern.

Nun haben wir freilich gesehen, daß jeder Versuch, eine geschöpfliche Größe (z. B. den Bios) zum obersten Thema der Welt zu machen, an zweierlei Tatsachen scheitert:

Einmal daran, daß man auf diese Weise niemals das *ganze* Leben erklären kann, daß also viele Bereiche, z. B. die geistigen und religiösen, niemals aus dieser *einen* Größe namens «Bios» abzuleiten sind. Wir werden das heute noch in der bestimmtesten Weise sehen. Und *ferner* scheitert jener weltanschauliche Versuch daran, daß niemals

ungestraft das Geschöpf (z. B. wieder der Bios) an die Stelle des Schöpfers gestellt werden darf.

Es ist deshalb sehr verständlich, daß der Biologismus ganz von selbst in die heftigste Opposition zum christlichen Glauben gedrängt wird; denn der christliche Glaube verkündet ja in ausschließlicher Weise: «Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben.» Das heißt ganz praktisch: der Gott der Bibel *verbittet* es sich in wirklich unüberhörbarer Weise, irgendwie ein Spiegelbild der biologisch bedingten Art zu sein und also ein religiöses Phantasieprodukt der jüdischen Rasse (namens Jahwe) darzustellen. Er ist der unbedingte und souveräne *Herr* des Lebens, aber nicht ein «*Ausdruck*» des Lebens – so wie das die biologische Weltanschauung etwa behauptet, wenn sie versichert, daß nicht nur die Kultur, sondern auch die Religion von unserem Blut und unserer biologisch bedingten Art abhängen.

Eben deshalb ist es nur verständlich, daß der Biologismus in der härtesten Weise Anstoß an dem Gott der Bibel nimmt: *Er wehrt sich gegen den «Gott des Lebens», weil er an das «vergötterte Leben» glaubt.* Das ist der tiefste Punkt seines Widerspruchs.

Nun passiert das, was immer geschieht, wenn ein Mensch oder eine Richtung die unbedingte Herrschaft Gottes nicht anerkennen will. Dann suchen sie nämlich «Gründe». Ich sagte früher schon einmal, daß es niemand gäbe, der einfach nur sagt: Ich *will* nichts von diesem Gott wissen, und der nur die Faust gegen ihn ballte. Jeder, der ihn nicht haben will, begnügt sich keinesfalls damit, die Faust zu ballen, sondern er erfindet *Gründe* gegen ihn. Er tut das schon aus dem ganz einfachen Interesse, sich selber das gute Gewissen zu verschaffen und den Protest gegen Gott vor sich selbst zu legalisieren.

Genau so versucht nun die biologische Weltanschauung, sich dadurch ein gutes Gewissen zu verschaffen, daß sie sich einredet, der Gott der Christenheit verstoße gegen die Grunderkenntnisse der Biologie, er stehe in einem unerträglichen Widerspruch zur heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis und der von ihr bestimmten Weltanschauung. Es ist außerordentlich wichtig, daß wir gleich zu Anfang dieses *heimlichste Motiv* in seiner Polemik gegen den christlichen Glauben durchschauen. Dieses Motiv ist für die Auseinandersetzung viel wichtiger als die einzelnen wissenschaftlichen und pseudowissenschaftlichen Behauptungen, die er im Zuge seiner Polemik aufstellt. Viel mehr als die «biologische Weltanschauung» interessiert uns der «Mensch», der sich in ihr verbirgt und gegen Gott verschanzt.

Ich referiere ganz einfach einmal, was man von der «kirchlich-dogmatischen Denkweise» in diesem Sinne sagt:

1. «Die kirchlich-christlichen Denksysteme sind dadurch gekennzeichnet, daß sie den Menschen herauslösen aus den natürlich-organisch gewachsenen Lebensgebilden wie Sippe, Rasse, Volk, Heimat, Sprache und Geschichte und ihn in mechanistischer Weise internationalen Zweck- und Machtverbänden einfügen», mit anderen Worten: das Christentum löst den Menschen aus allen organischen Bindungen, macht alle Menschen gleich (etwa zu blutlosen «Seelen»), und löst alle gewachsenen Gemeinschaften in eine rein mechanische Summe von Individuen auf. Ob jemand ein Herero-Individuum oder ein Juden-Individuum oder ein «nordisches» Individuum ist, spielt dabei überhaupt keine Rolle. Denn nach dem christlichen Dogmatismus sind vor Gott alle Menschen ein breiiges Gemisch von gleichen Molekülen oder, vornehmer ausgedrückt: «vor Gott sind alle Menschen gleich». Gewiß: die Leiber sind verschieden, das kann man einfach nicht bestreiten, aber die Seelen sind einander gleich. Das aber sei unbiologisch oder sogar antibiologisch gedacht – so entsteht denn tatsächlich die Einstellung des Anti, darum *muß* sie – auch aller vielleicht vorhandenen Pietät zum Trotz! – entstehen.

2. Der andere Einwand gegen den Glauben der Christenheit besteht in folgendem: Die Biologie hatte, wie wir sahen, Leib und Seele, Körper und Geist gleichermaßen aus dem Begriff «Leben» abgeleitet. Es kam ihr alles auf die Ganzheit des Lebens an, die sich gleicherweise im Körperlichen wie im Geistigen ausdrückt. Beide, Körper und Geist, sind für sie nur verschiedene Seiten der gleichen Sache. Demgegenüber – so ruft nun die biologische Weltanschauung mit der Inbrunst eines seelenentrümpelnden Reformators aus – zerteilt das Christentum die Welt in zwei Teile und zerstört damit die Ganzheit. Es zerteilt das Leben z. B. in ein «*Diesseits*» und in ein «*Jenseits*». Aber damit nicht genug: Die Leib-Seeleneinheit wird verneint und ersetzt durch den Zwiespalt des sündigen Leibes und der erdenflüchtigen Seele. «*Lebensverneinung, Leibesverachtung und Naturverteufelung* verdüstern durch Jahrhunderte hindurch das europäische Denken und Leben. Darum sind auch die beiden Konfessionen die Hauptgegner einer lebensgebundenen Weltanschauung.» (Kursives von mir.)

Verehrte Zuhörer! Auch der stärkste Mann wird nicht behaupten können, daß das Christentum hier auch nur in einem einzigen Punkt nicht karikiert sei. Ich muß es offen aussprechen: Wenn ich meinerseits so wenig von Rechnen, Orthographie und Erdkunde verstünde, wie diese Wortführer einer biologischen Weltbetrachtung von Christus, so stünde ich heute nicht vor Ihnen, weil ich die Aufnahmeprüfung ins Gymnasium vor 25 Jahren nicht bestanden hätte. Ich

made meinem bedrängten Herzen Luft und stelle jetzt einfach die Frage: Auf welchem Wissensgebiet außer dem der christlichen Glaubensfragen darf man sich eine so polizeiwidrige Ignoranz erlauben, ohne sich in der peinlichsten Weise bloßzustellen? Wo dürfte man solche Behauptungen sonst riskieren, besonders dann, wenn man vermutlich einen akademischen Bildungsgrad besitzt oder gar vom Katheder einer Schule aus hoffnungsvolle Jünglinge unterrichtet (wie ich es von dem zitierten Wortführer leider annehmen muß)? Mir ist diese ganze Charakterisierung des Christentums eigentlich viel zu parterre, als daß ich sie auf die Stiftskanzel bringen möchte, aber ich muß das aus zwei Gründen eben *doch* tun: *Einmal* deshalb, weil unsere Jugend tatsächlich immer wieder diese Charakterisierung des Christentums vorgesetzt bekommt, auch wenn sie allmählich Lunte zu riechen beginnt (sonst säßen ja nicht so viele Vertreter dieser Jugend in dieser Kirche), und *zweitens*, weil auch die Beschäftigung mit dieser Karikatur des Christenglaubens einen in die Tiefen und Herrlichkeiten des *wirklichen* Glaubens überraschend hineinzuführen vermag. Gerade die letztere Aufgabe nämlich möchte ich heute zu erfüllen versuchen.

Wir haben inzwischen an Hand der biblischen Aussagen über die Welt und den Menschen so gut vorgearbeitet, daß ich Sie nur an einige wichtige Gesichtspunkte zu erinnern brauche.

Wir fragen zuerst, was *falsch* ist an der angeführten Darstellung des Christentums, und stellen weiterhin die tiefere und sachlich vor allem angemessenere Frage, *warum* sich der Mensch in der biologischen Weltanschauung verbirgt und hier eine Verteidigungsstellung gegen Christus bezieht.

Lassen Sie mich zuerst die folgende Vorfrage stellen:

Stimmt es wirklich, daß der kirchliche Dogmatismus, sprich: «der biblisch fundierte Christusglaube», die Menschen im mechanistischer Weise vereinerleitet und zu blutlosen Seelen egalisiert? Lassen wir doch ganz einfach die Bibel selber sprechen:

Wer die ersten Blätter der Bibel liest, dem fällt es auf, wie innerhalb des Schöpfungsberichtes in fast monotoner Weise vier Worte immer wiederkehren: «Jedes nach seiner Art». Sowohl bei den Pflanzen wie bei den Tieren wird immer wieder auf das Für-sich-sein der einzelnen Arten hingewiesen. Der Schöpfungsbericht läßt es fast in jedem Verse durchblicken, daß die Lebendigkeit der Schöpfung gerade in der fruchtbaren Spannung zwischen ungleichen Arten besteht, die sich gegenseitig ergänzen und gerade durch die Verschiedenheit ihrer Tonwerte den vollen und ganzen Akkord der Schöpfung ergeben.

Dieses Wissen um die Verschiedenheit der Arten, Charaktere und Ga-

ben setzt sich in verschiedenen Linien auch ins Neue Testament hinein fort. Ich nenne nur eine dieser Linien:

Der *christliche Gemeinschaftsglaube* ist gerade nach der Schau des Apostels Paulus durchaus organisch und ganzheitlich bestimmt. Ich empfehle Ihnen, zur Kontrolle dieser Behauptung einmal das 12. Kapitel des 1. Korintherbriefes zu lesen. Hier ist davon die Rede, daß die Gemeinschaft in Christus einem *Leibe* gleiche, dessen Haupt eben «der Herr» ist. Die einzelnen Glieder dieses Leibes: Füße, Augen, Ohren usw. sind aufeinander angewiesen und gewinnen deshalb Sinn nur im Ganzen. Es ist selbstverständlich (und deshalb nicht weiter ausgesprochen), daß der Leib nicht nur aus Füßen und also aus völlig gleichartigen Gliedern besteht; auch Paulus hätte ein solches Wesen nicht als Mensch, sondern höchstens als Tausendfüßler bezeichnet, und es wäre ebenso unsinnig, wenn etwa – und nun zitiere ich Paulus selbst – «das Auge zur Hand spräche: ich bedarf dein nicht; oder wiederum das Haupt zu den Füßen: ich bedarf euer nicht.»

Die christliche Gemeinschaft besteht also nicht in einem mechanistischen, seelenlosen Nebeneinander gleichgeschalteter oder gleichgestalteter Individuen (wie es die antichristliche Greuelpropaganda des Biologismus klarzumachen versucht), sondern sie besteht in der Spannungseinheit funktions- und artverschiedener Glieder, die auf Ergänzung und Zusammenklang hin angelegt und sozusagen nach dem Gesetz des Kontrapunktes aufeinander abgestimmt sind.

Das ist auch heute so, wenn wir etwa an die Weltgemeinschaft der christlichen Kirche, an die Ökumene, denken, so wie sie etwa auf der Missionskonferenz in Tambaram 1938 zum Ausdruck kam. Gerade die Teilnehmer dieser Weltkonferenz stehen unter dem beglückenden Eindruck, wie die Verschiedenheit der Völker und Rassen, die Verschiedenheit von Ost und West sich zur Gesamtheit der Kirche in wunderbarer Weise ergänzt und wie gerade durch den Zusammenklang der verschiedenen Gaben und Arten das Weltkonzert der Christenheit und der gliedschaftliche Reichtum des *einen* Leibes zustande kamen.

Auch der Satz: «hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier» hat den Apostel nicht abgehalten, den ständischen Aufbau der damaligen Gesellschaft mit den Schichten der Freien und Sklaven unangetastet zu lassen und jede Beseitigung der sozialen oder völkischen Ungleichheit einfach zu verbieten, wenn sich eine derartig revolutionäre Beseitigung auf die *Gleichheit vor Gott* zu berufen wagt. Hier gilt die eindeutige Weisung: «ein jeglicher bleibe in dem Berufe, darin er berufen ist» (1. Kor. 7, 20 – vergl. Philemonbrief).

Gott ist eben auf jedem Blatt der Bibel nicht ein Gott des Schemas und der Gleichmacherei, sondern ein Gott der lebendigen und spannungsvollen Schöpferfülle, deren Gestalten auf Ergänzung und Harmonie des Ungleichen hin angelegt sind. Hierher gehört auch die Scheidung der beiden Geschlechter, deren Vermischung Paulus an vielen Stellen ablehnt. Er will die Frauenhaftigkeit der Frau und den Mannescharakter des Mannes erhalten wissen.

Auch die Besonderheit des Schöpfercharakters Gottes – da er eben nicht ein Gott des Schemas, sondern der lebendigen Arten ist – werden wir aus dem Wort heraushören dürfen: «Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.» Gott nimmt jeden Menschen und jede Art ganz für sich und in ihrer Besonderheit, die sie mit keinem anderen Menschen und keiner anderen Art teilt: Jesus behandelt den Pharisäer anders als die große Sünderin und den reichen Jüngling anders als den Blindgeborenen, den Schächer zur Linken anders als den Schächer zur Rechten. Er nimmt «jedes in seiner Art»! Die große Menschenmenge, die sich um die Predigten des Heilandes drängt und deren Glieder alle mit gleicher Spannung und mit gleichgerichteten Köpfen auf ihn hinschauen, diese Menge zerteilt sich unter den Augen Jesu sofort in eine Fülle besonderer Personen, deren jede durch besondere Nöte und Hoffnungen, durch Charakter und soziale Stellung von der anderen verschieden ist. Da sind die Satten und Sicherer, und da sind auch die zerbrochenen Gemüter und geschlagenen Herzen; da sind die Gesunden und Robusten, und da sind auch die Leute mit der heimlichen Wunde; da sind die Reichen und die Hungernden – sie alle sind um ihn versammelt; und was für törichte Menschaugen eine gestaltlose Masse von Individuen (ein «ochlos») sein mag, das ist für die wissenden Augen Jesu eine ungeheure Spannungsfülle der verschiedensten Individuen, von denen jedes «nach seiner Art» genommen sein will. Nur so können wir es uns erklären, daß Jesus immer wieder ein Verhältnis zu dem «einzelnen Menschen» sucht, daß er die großen Menschenmengen immer wieder meidet oder stehen läßt oder sich von ihnen zurückzieht und den einzelnen Menschen für sich nimmt «in seiner Art».

Ich fasse zusammen: Die Bibel weiß um die Artverschiedenheit der einzelnen Menschen, Tiere und Pflanzen, sie weiß von der Ergänzungsbedürftigkeit ihrer Leiber, Geschlechter und Charaktere. Nirgendwo auch nur die Spur von einem Schema oder von mechanistischer Gleichmacherei!

So sehr es nun stimmt, daß für das biblische Denken die Schöpfung aus einer Fülle der Arten besteht und daß die Gemeinschaft durchaus vom Organismuscharakter her beherrscht ist – «Er das Haupt und

wir die Glieder» –, so sehr gilt nun auch das andere: daß es nämlich eine bestimmte Schicht im Menschen gibt, wo sie in der Tat alle gleich sind, Juden und Griechen, Arier und Semiten, Zulus und Japaner, Europäer und Lederstrümpfe. Für *sie alle* gilt nämlich gemeinsam: daß sie von Gott berufen sind und daß sie in Verantwortung vor ihm stehen, daß sie «Personen» sind, wie wir das früher nannten. Für *sie alle* gilt, daß sie den Plan, den Gott mit ihrem Leben hatte, sabotiert haben und deshalb sagen müssen: «wir sind *allzumal* Sünder»; Juden und Griechen, selbst Paulus, sie sind «alle unter der Sünde» (Römer 3, 9). Für *sie alle* gilt, daß Jesus Christus für sie gestorben ist.

Hier wird es nun wahrhaftig wahr und ernst, daß es *nicht* Juden und Griechen gibt, sondern nur die Gemeinschaft der «großen Be-gnadeten». In Schuld, Leid und Tod sind *alle* Menschen gleich, Bolschewisten und Nationalsozialisten, Plutokraten und Habenichtse, Dogmatiker und Schwarmgeister der Biologie. Sie alle sind auch «dieselben» als Kinder ihres Vaters im Himmel, der seine Sonne scheinen läßt über die Guten und über die Bösen und regnen läßt über die Gerechten und Ungerechten. In einem allerletzten Sinne ist *die gesamte Menschheit vor Gott eine Schicksalsgemeinschaft, und zwar im Bösen und im Guten, im Verhängnis wie in der Hoffnung.*

So sieht die Bibel den Menschen unter einem *Doppelgesichtspunkt*, man könnte auch sagen, sie sieht ihn mit zwei Augen und dadurch erst in plastischer Perspektive: Sie sieht ihn *einmal* in seinem Typen- und Artenreichtum, in der Verschiedenheit seiner Charaktere, die sich untereinander ergänzen. Aber ihr Auge durchdringt die Menschen zugleich bis in eine Tiefenschicht hinein, wo alle Menschen in der großen Unterschiedslosigkeit ihrer Schuld und ihrer Kindschaft vor dem Vater stehen und wo Jesus Christus ihr Bruder ist.

Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, wie nur diese Doppelschau, diese «perspektivische» Schau der Bibel menschliches Gemeinschaftsleben möglich macht und wie es ohne Gott, d. h. ohne diese göttliche Doppelschau, zerfallen muß. Wir erhalten also jetzt, wo wir uns mit der biologischen Weltbetrachtung auseinandersetzen, eine unerhoffte und willkommene Bestätigung für unsere alte These von der *weittragenden und welterhaltenden Bedeutung der Gebote Gottes.*

Wo man nämlich diesen Doppelcharakter der Gleichheit und Verschiedenheit, den die Menschen unter den Augen Gottes haben, aufspaltet und vereinseitigt, entstehen sofort die großen Krisen und chaotischen Zersetzungen.

Betont man nämlich nur die *Verschiedenheit* der Menschen, ihre Art-

besonderheit und die Eigengesetzlichkeit der einzelnen völkischen und anderen Organismen – so wie das die biologische Weltbetrachtung zu tun geneigt ist –, dann lösen sich sofort die einzelnen artgebundenen Gebilde voneinander ab, sie wollen innerlich und äußerlich autark sein und auf jede verbindende Klammer verzichten. Daraus folgt mit der Sicherheit eines logischen Prozesses ein verhängnisvolles Mißverstehen bzw. ein Nichtverstehen der fremden Art. Man weiß dann nicht mehr um die letzte *Verbundenheit* alles dessen, was Menschenantlitz trägt. Man weiß nicht mehr und *kann* nicht mehr wissen um letzte verpflichtende Normen, die alle Menschen angehen und binden, und besitzt dann auch keinen Sinn mehr für die Heiligkeit und Unantastbarkeit zwischenstaatlicher Verträge (um ein konkretes Beispiel zu nennen). Man weiß dann nicht mehr und *kann* nicht mehr wissen um die Würde und Verpflichtung dessen, daß wir alle Kinder *eines* Vaters sind und gemeinsam dem Jüngsten Gericht entgegenziehen. Wo diese letzte Verbundenheit unter Gott fehlt, *regieren die Götter*. Es entsteht das, was ich in der letzten Stunde den «Polytheismus der Nationalismen» nannte, so wie er in den letzten Jahrzehnten tatsächlich auf der ganzen Welt zu regieren begonnen hat. Dann stehen über den kämpfenden Völkern noch die Volksgötter in den Lüften gegeneinander, und keine Menschenhand vermag mehr den Knäuel der Götter und Menschen zu entwirren. *Daß* es aber so *ist* und immer wieder dazu *kommen* muß, ist eine Folge jener biologistischen Artversessenheit, die den *anderen* Gesichtspunkt der Bibel, nämlich die «Gleichheit vor Gott» übersieht.

Aber auch das Umgekehrte muß gesagt werden:

Wo die Menschen nicht mehr unter dem Gesichtspunkt der Ungleichheit und der organischen Ergänzungsbedürftigkeit gesehen werden, mit anderen Worten, wo nicht mehr die heilige Monotonie des Schöpfungsberichtes «jedes nach seiner Art» ernst genommen wird, da greift sofort das rein mechanistische, blutlose Nebeneinander gleichgeschalteter Individuen um sich. Die Folge dieser Einseitigkeit sehen wir ja in mancherlei Gebilden des modernen gleichmacherischen Kollektivismus leibhaftig vor uns.

Hier halten wir einen Augenblick inne.

Unsere letzten Erkenntnisse mögen ein eindrückliches Zeichen sein dafür, wie die Bibel hier wieder die tiefsten Gedanken über die Menschen denkt, ja wie der menschliche Charakter erst vor *Gott* in Erscheinung tritt gerade in seiner zwiefachen Form von Gleichheit und Ungleichheit. Wir sehen, wie die Weltanschauung (gerade die beiden letztgenannten) diese tiefsten Gedanken der Bibel verleugnen und darum den Menschen nur einseitig sehen und ihn deshalb, so-

bald sie zur Herrschaft gelangen, zum Zerbruch seiner Existenz und seiner Ordnung führen.

Liebe Zuhörer! Ich wage es nicht, Ihnen nach allem Gesagten zuzumuten, daß Sie noch einmal zurückblickend jene böswilligen und kenntnislosen Entstellungen des Christenglaubens ins Auge fassen, deren sich die biologische Weltanschauung immer wieder schuldig macht und mit denen ich Sie bekanntmachen mußte. Es ging ja nicht um eine «Verteidigung» dagegen, sondern wir nahmen uns die Zeit zu dieser Auseinandersetzung, um die eigentliche Gestalt unseres Glaubens zu finden, indem wir ihre Entstellung im Zerrspiegel beobachteten.

Lassen Sie mich damit schließen, daß ich auf die Gestalt hinweise, an der immer wieder der letzte Sinn unseres menschlichen Lebens und damit auch jene speziellen Sinnzusammenhänge, die wir heute erörterten, deutlich werden, auf das Urbild des Menschen selber: auf Jesus von Nazareth.

In ihm wird beides deutlich:

Einmal dies, daß der Mensch nur in einer bestimmten *Art* auftaucht: Jesus wird ja selber in einem ganz bestimmten Land, in einem bestimmten Zeitabschnitt und in einem bestimmten Volk geboren. Es ist sogar ein für menschliche Augen sehr beliebiger Punkt der Zeitlinie, auf den das Jahr 1 zu liegen kommt, jenes Jahr, in dem er in die Geschichte tritt. Er ist wirklich ein ganz *bestimmter* Mensch, er ist der Zimmermannssohn aus Nazareth, er ist so begrenzt in seinem Lebenskreis und so geprägt durch seine Artung, daß die Menschen ihn fragen können: Was kann aus Nazareth Gutes kommen? Sie können sich eben nicht denken, daß seine geographisch und standesmäßig so begrenzte Artung etwas zu bieten haben könnte, was *alle* Menschen angehe.

Aber trotz dieser ganz bestimmten und geprägten *Art* ist er dennoch nicht ein Jude oder Grieche oder Römer geworden, sondern — «der Mensch» und «an Gebärden als ein Mensch erfunden».

Das bedeutet:

Über alle räumlichen und rassischen und zeitlichen Grenzen hinweg *erkennen wir uns alle in ihm wieder*. Wenn wir ihn anschauen, wissen wir, was Gott eigentlich mit uns vorhat: daß wir nämlich so in seiner Gemeinschaft leben, wie *er* es tat, daß wir so seine Kinder und Söhne werden, wie *er* es war.

Zugleich *wird er in allem der unsrige*: In der Versuchung tritt er brüderlich mit uns gegen Anfechtung und Schuld an, und auch unseren Tod hat er solidarisch auf sich genommen. Keiner Einsamkeit und keiner Verborgenheit Gottes können wir uns ausgeliefert sehen,

die er nicht tiefer und schrecklicher am eigenen Leibe und an der eigenen Seele durchlitten hätte.

«Sehet, welch ein *Mensch!*», sagt Pontius Pilatus und ahnt nicht, was er damit sagt. Wir alle, wo auch immer wir stehen und welcher Art wir sein mögen, müssen bekennen: Dieser ist der einzige Mensch, der je gelebt hat. Gott sei gedankt, daß wir nicht nur «Herr», sondern auch «Bruder» zu ihm sagen dürfen!

Dreiundzwanzigster Abend

Diesseits und Jenseits, Körper und Seele

Der erste Schwerpunkt in der Auseinandersetzung mit der biologischen Weltanschauung war durch die Frage gegeben, ob das christliche Dogma den Menschen aus der organischen Gebundenheit an Sippe, Volk, Geschichte usw. herausnehme und ihn zu einer blutlosen Seele mache; ob es also die Menschen egalisiere und zu einem großen, ungegliederten Menschenbrei vermische. Wir haben uns mit dieser Frage in der letzten Stunde beschäftigt.

Heute wenden wir uns einem anderen Schwerpunkt dieser Auseinandersetzung zu: nämlich der von der biologischen Weltanschauung aufgestellten These – die Ihnen allen aus Schulung und Propaganda bekannt, die aber schon Jahrhunderte alt und trotzdem noch jugendkräftig ist und die nicht so aussieht, als ob sie in absehbarer Zeit zu Grabe getragen würde – daß das christliche Dogma die *Ganzheit der Welt* zerspalte und an ihre Stelle die Doppelgestalt *eines Diesseits und eines Jenseits* setze; daß es außerdem und damit zusammenhängend den Menschen zerspalte in *Körper und Seele*. Und zwar sei diese Spaltung des Lebens in besonderer Weise dadurch charakterisiert, daß nun Gott nur der Seele, bzw. dem Jenseits zugeteilt werde, während dafür das Diesseits und der Leib entgöttert oder sogar verteuelt würden. Dem steht dann die Behauptung entgegen, daß Gott sich gerade *in* den Gestalten des Diesseits offenbare; Gott lebt, so heißt es, in den Naturgesetzen, im Werden und Vergehen, im Sterben und Sicherneuern, er lebt in der ganzen Harmonie des Zusammenklanges aller Weltgestalten.

Goethe hat übrigens diesem Gedanken in seinem bekannten Proömium von 1816 den klassischen Ausdruck gegeben, einen Ausdruck, der allerdings eine unvergleichlich tiefere Schicht in uns anspricht, als es die heutige biologische Weltanschauung tut. Aber gerade deshalb möchte ich die klassische Gestalt eines solchen Glaubens zitieren. Mit einem deutlichen Seitenblick auf den Gott der Bibel sagt Goethe dort:

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe:
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.

Also mit anderen Worten: Gott ist nicht «draußen» im Jenseits zu finden, er ist gleichsam nicht *abgespalten* von dieser Welt, sondern er bewegt sie im Innern. Er bewegt sie so ähnlich, wie jene geheime und unfaßbare Lebenskraft den Organismus im Innern bewegt und aufbaut, wie jene geheime Lebenskraft, die Goethe immer wieder als Entelechie bezeichnet. Demgegenüber stehe der Gott der Bibel «draußen» und habe diese Welt *verlassen*.

Gestatten Sie mir, daß ich die Vorstellungen, die über diesen christlichen Jenseitsbegriff herrschen und in den Köpfen herumrumoren, ein wenig ausmale:

Das Christentum, so denkt man, verbannt Gott sozusagen aus der Welt und schickt ihn ins Ghetto des Jenseits, dorthin also, wo er nach Goethes Worten «das All am Finger kreisen läßt». Nun könnte man doch vielleicht fortfahren und sagen (warum tut man es nur nicht?), diese Gottes- und Jenseitsanschauung sei eine private und persönliche Liebhaberei der Christen und man könne sie ruhig nach dieser Façon selig werden lassen.

Jedoch sind mit dieser Jenseitsvorstellung, so scheint es, verschiedene verhängnisvolle Folgen gegeben, die den sakrosankten Umkreis des Privaten sprengen:

Zunächst einmal scheint durch diese Jenseitsvorstellung das Diesseits *entgöttert* zu werden. Es scheint also das einzutreten, was der in der vorigen Stunde zitierte Gewährsmann als «Naturverteufelung» des Christentums bezeichnete. Was er damit meint, ist ja ganz klar: In der Natur könne und wolle der Christ Gott schon deshalb nicht finden, weil er einfach nicht in ihr *sei*. Die Natur lebt ja nur im mechanischen Vollzug des Kausalgesetzes, ja noch mehr, die Natur ist sogar nach christlicher Anschauung der Bereich des Bösen. Lebt nicht der christliche Mensch in einem dauernden Kampf gegen die Natur, gegen seine Triebe, Begierden und Instinkte? Lebt er nicht in dem schmerzvollen Dualismus zwischen Fleisch und Geist? Und ist also der Sektor der Natur (also der Leib) nicht das Aufmarschgelände für alle Dämonien und Bosheiten? Liegen hier nicht die Tiger auf dem Sprunge, und heulen hier nicht die Wölfe im Keller? Muß er nicht in der Natur in der Tat eine große Maskerade des Teufels erblicken?

Ja noch mehr, es scheinen noch drei weitere Folgerungen aus dieser verhängnisvollen Abspaltung des Jenseits zu erwachsen:

1. Zunächst scheint sich nämlich daraus zu ergeben (und wie ungeheuerlich klingt das, wenn wir's nur aussprechen; welche polemische Wollust vermag sich daran zu entzünden!): daß das Christentum Gott nicht in den Wundern der Schöpfung sucht – in jener Reihe der Wunder also, die von der Blüte bis zu der tosenden Urgewalt der Ozeane reicht –, sondern daß es ihn in einem *Buche* findet, in einem schwarz eingebundenen Buche. Und daß es uns also die groteske Vorstellung zumutet, daß Gott «etwas Schriftliches von sich gegeben» habe. Diese Folgerung scheint ja nur zu selbstverständlich: Wenn man Gott nicht mehr in den Wundern des Lebens, sondern in einem Buche – und obendrein einem sehr alten, museal anmutenden Buche – findet, muß notwendig ein Menschentyp entstehen, den man nur als Schriftgelehrte oder Buchstabenfanatiker bezeichnen kann. Wie ganz anders steht demgegenüber das Ideal unserer Zeit vor uns, das Ideal des lebendigen und instinktsicheren und dem Leben aufgeschlossenen Menschen!

2. Eine weitere Konsequenz scheint darin zu bestehen, daß der Mensch, der von jener christlichen Jenseitsvorstellung beherrscht ist, sich niemals mit ganzer Freudigkeit und ungebrochenem Einsatz hinzugeben, daß er sich für nichts mehr rest- und rückhaltslos zu begeistern vermag, sondern daß er im Gegenteil zur Weltflucht neigt. Mit einer gewissen Schadenfreude zitiert man die grotesken Beispiele der Kirchengeschichte: die sich kasteienden Menschen, die Säulenheiligen und Nabelbeschauer, den Rückzug der Priester von Familie und Kindern in den Zölibat hinein, gelegentlich sogar die freiwillige Kastration, die Selbstentmannung (vergl. den Kirchenvater Origenes) als schauerliche Zeichen dessen, daß die natürliche Welt der Zeugung und der Mann-Weib-Beziehung eben böse sei und darum verlassen werden müsse.

Wenn Gott wirklich ins Ghetto des Jenseits verbannt ist – und das lehrt doch scheinbar das Christentum –, dann sind die zitierten Vorkommnisse der Kirchengeschichte nicht als Entartungserscheinungen und als Abweichungen von der Norm zu verstehen, sondern dann hängen sie notwendig mit dem tiefsten *Wesen* des Christentums zusammen und sind also im christlichen Sinne «normal». Kann es auch anders sein? Ist nicht durch jene Aufspaltung des Lebens gleichsam alle Göttlichkeit der Welt vom Jenseits absorbiert, aufgesaugt? Und was bleibt dann zurück? Nur noch eine ausgebrannte, entgottete Schlacke, und diese Schlacke bildet dann den Rohstoff für das sogenannte «Jammertal».

3. Noch eine dritte Folge scheint sich aus den christlichen Jenseitsvorstellungen zu ergeben. Sie wird am Wunderbegriff sichtbar. «Wunder» bedeutet doch immer, daß sich Gott in einem Zeichen selber bezeugt. Wenn Jesus z. B. einen Kranken heilt, dann will er ein Doppeltes damit sagen bzw. durch ein Zeichen darstellen: *Einmal*, daß Gott ein Feind aller kranken, entarteten und in Unordnung gekommenen Schöpfung ist, daß ihm das wehtut und zu Herzen geht. Und *ferner* will er damit zeigen, daß Gott auch die Macht hat, seine Schöpfung wieder in Ordnung zu bringen und zu heilen (vergl. den späteren Abschnitt über «das Wunder»).

Die biologische Weltanschauung sieht demgegenüber das Wunder im Leben schlechthin, sieht es in der Harmonie seiner Gesetze und darin, daß es zeichenhaft durchsichtig ist für die dahinter waltende schöpferische Gottesnatur.

Die «natürliche» Anschauung vom Wunder des Lebens, so folgert man, sei aber nun für den Christen völlig unmöglich, denn das Leben gehöre ja zum Bereich des gottverlassenen Diesseits. Deshalb kann sich der Christengott auch nicht im Wunder der Lebensgesetze bezeugen, sondern im Gegenteil: er kann sich nur in der *Durchbrechung* dieser Gesetze bezeugen. Man schaue sich doch einmal die biblischen Wunder an: Da werden Tote lebendig – ist das nicht «unnatürlich»? Eine Jungfrau gebiert einen Sohn oder eine Greisin wie Elisabeth, die Mutter des Johannes, wird im Alter noch einmal fruchtbar. Lauter Durchbrechungen der Naturgesetze! Hier meint man allzu deutlich den Gott zu spüren, der «draußen» steht, der die Welt am Finger kreisen läßt und von dem man deshalb in seiner entgötterten Welt nichts mehr bemerkt. Und eben weil man nichts mehr von ihm bemerkt, weil die Welt entgottet ist und nur noch Schlacke darstellt, darum eben ist Gott gezwungen, hin und wieder einmal durch ein Wunder auf sich aufmerksam zu machen.

Ich gehe später noch ausführlich auf das Wunder ein. Hier gilt es nur, die Fragen als solche zusammenzustellen und in einen größeren Zusammenhang einzuordnen.

Ich fasse noch einmal das Bild des Christentums zusammen, wie es sich von der Perspektive des Biologismus her ausnimmt. Mir liegt daran, einmal alle wichtigen Züge dieses Bildes in systematischer Geschlossenheit zusammenzustellen, und ich denke mir, Sie haben alle die Empfindung gewonnen, daß ich mich dabei vor keiner Peinlichkeit gescheut und die «verhängnisvollen Folgen der christlichen Jenseitsvorstellung» vielleicht sogar vollständiger und systematischer dargestellt habe, als Sie es von Ihren Schulungen und aus der popularwissenschaftlichen Literatur gewöhnt sind. Es geht also um folgendes:

Das Christentum spaltet die Ganzheit der Welt auf in ein Diesseits und in ein Jenseits. Als Folgerungen ergeben sich daraus:

1. Die Welt wird entgöttert, man findet deshalb Gott nicht mehr in den Wundern der Natur, sondern in einem Buch; statt lebendiger Verbundenheit mit dem Leben ergibt sich toter Buchstabenglaube.

2. Der entgötterten Welt gegenüber gibt es nur noch Weltflucht und Konzentration auf das Jenseits, gibt es nur noch ein Leben für eine *andere* Welt. Das Diesseits aber gewinnt den Charakter des Jammertales.

3. Weil Gott nicht mehr im Wunder des Lebens und seinen natürlichen Gesetzen aufgefunden wird, muß er durch das Gegenteil der Natur auf sich aufmerksam machen, nämlich durch die Durchbrechung der Naturgesetze, wie sie im Wunder gegeben sind.

Verehrte Zuhörer! Lassen Sie uns einen Augenblick innehalten. Wir schnitten soeben die Frage an: Ist es nicht vielleicht als private religiöse Liebhaberei, als individuelle Façon zu werten, wenn die Christen das Jenseits vom Diesseits in dieser Weise abspalten, abzuspalten *scheinen*?

Jetzt sehen wir bereits, daß das offenbar nicht der Fall ist. Denn es scheint doch so, daß dieses Weltverständnis einen tiefen Einfluß auf den Menschentyp besitzt, den es hervorbringt. Dieser Menschentyp scheint notwendig weltflüchtig, lebensverneinend, einsatzunfähig und dogmatisch erstarrt zu sein. Kann sich ein Geschlecht einen solchen Menschentyp gefallen lassen und leisten, wenn es große und größte Aufgaben vor sich sieht und wenn ihm als Ideal der erdverbundene, lebensaufgeschlossene Mensch vor Augen steht?

Wenn ich aber alle jene negativen Eigenschaften aufzähle, die angeblich aus der christlichen Jenseitsvorstellung folgen, dann fällt es Ihnen wohl ebenso auf wie mir, daß hier irgend etwas nicht stimmen kann. Denn wir alle kennen ja Christen genug – gerade jetzt im Krieg – und auch geschichtliche Erscheinungen genug, die einfach nicht zu dieser Karikatur stimmen wollen. Sie brauchen nur einmal an die Gleichnisse Jesu zu denken, an die Lilien auf dem Felde, die Vögel unter dem Himmel, an die Bilder von Saat und Ernte oder auch an die Schöpfungskapitel des Alten Testaments. Wie durchsichtig ist hier überall die Welt für den Schöpfer, der dahinter steht und in allem wirkt. Das sieht verteufelt wenig nach Naturverteufelung aus. Ich verzichte aus Gründen des Takts darauf, Ihnen Beispiele aus dem heutigen Leben zu nennen und Bilder vor Ihnen zu beschwören, in denen etwa christliche Menschen das Leben meistern und christliche Soldaten ihren Kameraden Vorbilder im Leben und Sterben und also wohl in der Lebensbewältigung geworden sind.

Aber vielleicht sind alle diese positiven Erscheinungen innerhalb des Christentums nur Ausnahmen und also zwar glückliche, aber eben auch irreführende Inkonsequenzen. Jedenfalls liegt das Problem zu tief, als daß man nur einfach christliche Bilderschätze zu mobilisieren braucht, um die Unmöglichkeit jener Karikatur des Christentums zu erweisen. Wir müssen wirklich der Frage grundsätzlich nachgehen und miteinander prüfen, was es mit diesem scheint's so verhängnisvollen Jenseitsbegriff des Christentums auf sich hat.

Lassen Sie mich mit folgender ganz einfachen Frage beginnen: Stimmt es eigentlich, daß die Bibel unseren Blick vom lebendigen Leben hinwegwendet und auf das Jenseits lenkt? «Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt, Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet, sich über Wolken seinesgleichen dichtet», so sagt der alte Faust. Nein, wir wollen nicht nach drüben blicken, sondern auf die göttliche Kraft, die die Welt im Inneren bewegt. Macht uns die Bibel mit ihrem Jenseitsbegriff aber nicht doch zu solchen «Toren»?

Ich schlage Ihnen vor, daß wir zu diesem Zweck wieder die Bibel selber fragen, und erinnere Sie an ein neutestamentliches Gleichnis, in dem Jesus dieses Problem in höchster Prägnanz stellt und behandelt.

Es handelt sich um das Gleichnis vom «Reichen Mann und armen Lazarus» (Lukas 16). Sie kennen es alle. Deshalb begnüge ich mich mit einigen Andeutungen.

In diesem Gleichnis scheint ja für einen Augenblick der Schleier vom Jenseits hinweggezogen. In liebevollen Einzeldarstellungen scheinen die Kulissen der jenseitigen Welt ausgemalt zu sein. Der reiche Mann ist in der Hölle, in der es sehr heiß und qualvoll ist; der arme Lazarus aber lebt in der Gemeinschaft der Heiligen. Zwischen beiden Welten gibt es keine Verbindung. Als der reiche Mann bittet, daß Abraham jemanden schicken möchte, der ihm die Zunge mit einem Tropfen Wasser kühlt, sagt Abraham: Das geht nicht. *Einmal* ist die Tür ins Schloß gefallen. In dieser peinvollen Lage erinnert sich der reiche Mann dann an seine fünf Brüder, die noch auf Erden leben, und nun bittet er, von äußerster Sorge bedrängt, daß Abraham doch diese fünf Brüder, für die das Tor noch *nicht* zugefallen ist und die noch in der offenen Entscheidungszeit leben, *warnen* möchte. Abraham weist darauf hin, daß diese Brüder ja Moses und die Propheten, daß sie also das Wort Gottes haben. Aber der reiche Mann meint, das genüge nicht, das Wort Gottes ist so still und leise, das kann man übersehen und so leicht anzweifeln, aber wenn er einen Toten schickte, der ihnen einen Bericht gäbe von dem, wie es in der Ewigkeit aussieht, und der ihnen bezeugen würde, daß da die Entscheidungen

gefallen sind und man nun ausharren muß in jener Sphäre, auf die hin man im Leben gelebt hat: dann würde das Eindruck machen. Abraham lehnt aber diesen Vorschlag ab und sagt: «Hören sie Moses und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht glauben, wenn jemand von den Toten aufstünde.» Soweit die Geschichte.

Was ist eigentlich der Sinn dieses Gleichnisses, in dem am ausführlichsten von allen neutestamentlichen Geschichten von «jenseitigen» Dingen die Rede ist? Soll uns hier ein Lageplan des Jenseits gezeichnet werden, etwa in der Absicht, uns eine Geographie der anderen Welt zu geben, deren genaue und plastische Darstellung uns dazu bringen soll, mit unseren Gedanken drüben zu sein statt auf dieser Erde?

Gerade wenn ich die Frage so formuliere, spüren wir alle, das ist nicht sein Sinn. Im Gegenteil, es geht dem Herrn, der das Gleichnis erzählt, nicht um das Jenseits, sondern um das Heute. Sein geheimes Thema bilden die fünf Brüder, die in der Zeit der noch nicht gefallenen Entscheidung leben. Und diese fünf Brüder, das bin ich und das bist du! *Wir* haben die Entscheidung noch zu fällen, *wir* leben noch in dem Heute, wo wir seine Stimme hören und wo wir unsere Herzen nicht verstocken sollen. Das Thema dieses Gleichnisses, das so viel vom Jenseits spricht, ist also das Heute, ist meine und deine Lebenszeit. Es ist geradezu so, daß alle Scheinwerfer auf jenen Bühnenraum gerichtet sind, in dem sich mein und dein Leben abspielt – *noch* abspielt – und in dem wir uns gegenüber der Ewigkeit entscheiden müssen. Und alles, was hier von Himmel und Hölle und vom Jenseits gesagt wird, ist nur die Kulisse um diesen Bühnenraum herum, eine Kulisse freilich, die erst jenem Raum Charakter und Gepräge und Sinn gibt. Aber *wir* stehen eben auf der *Bühne*!

Es ist überhaupt ganz merkwürdig, wie die Bibel das Jenseits oder die Zukunft eigentlich unbetont läßt. Sogar an den «nächsten Tag» sollen wir nicht denken, sondern ihn der sorgenden Hand Gottes überlassen. Wir sollen im *Heute* leben! Und auch wenn die Wiederkunft des Herrn geschildert wird, wie etwa in der Offenbarung Johannes, so ist in erstaunlichster Weise dabei nicht von Einzelheiten des «Drüben» die Rede, sondern das alles hat den Sinn, der Gemeinde im *jetzigen* Augenblick ihres Kampfes zu verstehen zu geben: Wer zuletzt als Sieger auf den Plan tritt, der wird König sein! Und dieser König ist Jesus Christus. Ihr seid nicht eine Kultgemeinde der Erinnerung, sondern ihr seid eine Gemeinde, die ihre Häupter erheben darf, weil sich ihr Erlöser von der anderen Seite naht. Alle jene Zukunftsbilder sind Trostworte und Kampfparolen für die *jetzt* kämpfende Gemeinde und für ihre *jetzige* Entscheidungsstunde.

Man muß nur einmal die zeitgenössische Literatur mit dem Neuen Testament vergleichen, um sofort den Unterschied zu spüren, wie außerhalb der biblischen Literatur eine üppige Phantasie Jenseitsvorstellungen produziert und dabei mit vielen Einzelheiten arbeitet. Demgegenüber fällt dann sofort die heilige Nüchternheit der Schrift auf und ihr beinahe monotoner Ruf, daß es auf das *Heute* ankommt, wo wir seine Stimme hören, und auf das *Jetzt* ankommt, in dem die angenehme Zeit noch läuft. Selbst der Himmelfahrtsbericht gibt uns ja keine Darstellung darüber, wie es nun im Himmel aussieht, in den hinein Christus emporfährt, sondern er begnügt sich mit der knappen Andeutung, daß Christus jetzt zur «Rechten Gottes» sitzt.

Damit aber ist gerade gesagt, daß Christus sich nicht in die Etappe des Jenseits zurückgezogen hat, sondern daß er nun gerade aus der Beschränktheit seines Lebensweges zwischen Bethlehem und Golgatha emporgehoben ist und seine von aller Beschränktheit enthobene Weltherrschaft ausübt, so daß *von ihm, durch ihn und zu ihm* alle Dinge sind und seiner Weltregierung unterstehen.

Wenn ich einen sehr zugespitzten Satz aussprechen darf, möchte ich geradezu die Formulierung wagen: Das Himmelfahrtsfest ist das Fest des Diesseits, das Fest der Königlichen Gewalt Jesu über die Welt!

Das ist also die erste Feststellung, die wir heute abend treffen müssen: Die Heilige Schrift malt das Jenseits nicht aus, sie verhüllt es vielmehr mit einem Vorhang, und wenn sie dennoch Andeutungen darüber macht, dann geschieht es in punktierten Linien, und diese punktierten Linien haben alle den Charakter, daß sie auf mich zielen und daß in ihrem Schnittpunkt mein jetziger Lebensaugenblick steht – jener Augenblick, in dem ich mich «*jetzt*» so oder so für die Ewigkeit entscheiden soll, in dem ich so oder so getröstet werden soll.

So wenig aber die Schrift das Jenseits *ausmalt*, so sehr ist es doch *da*, und auf diese Tatsache legt die Schrift nun wieder das größte Gewicht. Ich nenne Ihnen einige Linien, die darauf deuten.

«Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann» (1. Tim. 6, 16). Obwohl das Vergängliche wirklich nur ein Gleichnis ist und auf ihn deutet, obwohl es also gleichsam transparent für ihn ist, so gilt doch auch das andere: Wem Gott seinen Geist nicht schenkt, dem bleibt das alles stumm, dem bleiben die Geheimnisse dunkel und die großen Zeichen verschlossen.

Es ist eben der «ganz Andere», den man mit menschlichen Maßen nicht messen kann. Tun wir das doch, so erhalten wir nur einen vergrößerten idealisierten Menschen, ein Spiegelbild unserer selbst oder

unserer Rassenseele, aber niemals den Herrn selber. Wir haben ja schon öfter von dem artgemäßen, oder besser menschenmäßigen Gott gesprochen, der auf diese Weise entsteht.

Der wirkliche Charakter Gottes als des «ganz Anderen» kommt einmal in einer alttestamentlichen Geschichte zu erschütterndem Ausdruck. Mose bittet Gott (2. Mose 33, 12 ff.): «Laß mich deine Herrlichkeit sehen!» – Diese Bitte ist doch so gemeint: Herr, ich sehe dich nur in den Spiegeln und Gleichnissen, die mir so oft unklar sind. (Verstehen wir diese Klage nicht gut? Wie oft ist Gott auch *uns* unklar und unverständlich in der Art, wie er unser Leben gestaltet oder die Geschichte führt! Wahrhaftig, wir verstehen Mose sehr gut, wenn er bittet: Laß mich deine Herrlichkeit sehen! Laß mich einmal hinter die Geheimnisse und Spiegel schauen!) – Und noch etwas steckt in dieser Bitte des Gottesknechts: Herr, ich höre dich nur in dunklen Worten und Geboten, die ich so manches Mal nicht verstehe, laß mich dich doch einmal sehen von Angesicht zu Angesicht!

Hier hören wir den Urschrei des Menschen nach Gott, wie er durch alle Welt der Religionen hallt: «Schauen!» – «Sehen!» Einmal hinter das große Geheimnis des Lebens blicken! Es ist so qualvoll, immer nur *vor* der Weihnachtstür zu stehen und einen leisen Lichtschimmer zu ahnen und den kaum gespürten Hauch seliger Lieder über die Welt zu vernehmen und *die Tür nicht öffnen zu dürfen!* «Laß mich deine Herrlichkeit sehen!»

Gott stellt dann den Mose in eine Felsspalte. «Wenn denn nun meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in der Felskluft lassen stehen und meine Hand ob dir halten, bis ich vorübergehe, und wenn ich meine Hand von dir tue, wirst du mir hintennach sehen, aber mein Angesicht kann man nicht sehen.»

Nur hintennach also kann er sehen, er kann die Lichtspur verfolgen, die Gottes Geschichte auf der Erde hinterläßt: die Führungen seines Volkes, die Wolke der Gottesmänner, alle jene Wege, die auf Jesus Christus zudrängen als das große Ziel aller Gottesführungen, alle jene Wege, die erst zu Ende gegangen sein werden, wenn er wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten.

Das sind die Spuren Gottes, denen der sehnsüchtige Knecht nachsehen kann, aber sein Antlitz kann er nicht sehen, denn – wer Gott sieht von Angesicht zu Angesicht, *stirbt*. Das hält kein Mensch aus. Aber *warum* ist Gott denn in seiner Direktheit nicht zu ertragen? Warum müßte die unmittelbar geschaute Herrlichkeit töten, und warum dürfen wir das nicht tun, was so viele Menschen heute möchten oder jedenfalls laut sagen: daß sie aufrecht vor den Herrgott treten wollen! – Wir müßten vor ihm vergehen, das ist es.

Ich wies schon einmal auf die merkwürdige Tatsache bei allen Gottesbegegnungen hin, daß die Menschen aufs tiefste erschreckt werden, daß sie zittern und das Entsetzen bekommen. Der Goethesche Mensch, auch der Mensch der biologischen Weltanschauung, kann das zunächst nicht verstehen. Sie müßten im Gegenteil *erfreut* sein, jene unmittelbare Gottesanschauung zu gewinnen. Ihr höchstes Ziel ist es doch gerade, die treibende Kraft, die letzte zeugerische Triebfeder in den Dingen zu erkennen. Faust *wartet* doch gerade darauf, daß sich ihm die Kraft, daß sich das geheime Band erschließe, das die Welt im Innersten zusammenhält, daß ihm also Gott auf dem Grund der Dinge sichtbar werde.

Und sein höchstes Ziel ist zweifellos dies, die göttliche Kraft dabei nicht nur theoretisch zu erkennen, sondern sie auch zu «schauen». Gerade Goethes Auge ist darauf ausgegangen, die letzten göttlichen Ursprünge «zu schauen»: Die «Urpflanze», nach der alle wirklichen Pflanzen gebildet sind, das «Urphänomen», das hinter allen greifbaren Erscheinungen steht und in dem sie sichtbar, schaubar zusammenlaufen; oder die «Entelechie», d. h. die letzte organisch bildende und zeugende Macht, die das Leben in der Fülle seiner Gestalten immer neu hervortreibt. Wie strebten und streben doch alle diese Anwärter des Schauens nach dem Anblick Gottes, den sie auf dem Grunde der Dinge suchten und den sie mit so vielerlei Namen beschrieben! Welche Beglückung und Lebenserfüllung erhofften sie sich von dem Augenblick, wo ihnen das Gleichnis des Lebens durchsichtig würde und auf seinem Grunde das göttliche Geheimnis zu schimmern begänne. Sie erwarteten von diesem Augenblick des Schauens zugleich ihre eigene tiefste Verbundenheit mit dem Kosmos, denn sie selbst wußten sich als ein kleines Fünkchen von jenem Feuer, das auf dem Grunde der Welt brennt, und der Funke ist eben mit dem Feuer verwandt und strebt in jenes innerste Brennen zurück. «Ich, Ebenbild der Gottheit», sagt deshalb Faust, und er wartet eben deshalb so brennend auf die Entschleierung der Gottheit.

Statt dessen nun die biblische Sicht, die in einem merkwürdigen und im ersten Augenblick geradezu schmerzenden Gegensatz steht zu jener natürlichen Schau, die uns allein so viel näher liegt: Keiner kann das Angesicht Gottes sehen, und wenn die Erscheinungen der Engel kommen, wenn die Lichtherrlichkeit Gottes in der Weihnacht über die Menschen hereinbricht, dann kommen die große Angst und der Schrecken und dann kommt das große Entsetzen über die Menschenkinder. Als Petrus den wunderbaren Fischzug getan hatte, in dem Jesus seine Wundervollmacht bezeugte, sagte er nicht strahlend: Wahrlich, in dir ist Gott, Jesus von Nazareth, und siehe, auch ich bin

ein Ebenbild der Gottheit, und meine kleine Kraft strebt nun zu deiner Weltenkraft hin, um sich mit ihr zu vereinigen. Ich fühle mich im Letzten mit dir verwandt, ich Ebenbild der Gottheit, mit dir, dem höheren Gleichnis Gottes» Das alles sagt Petrus nicht, sondern er sagt ganz einfach: «Herr, gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch.» In diesen Worten liegt wiederum ein tiefer Schrecken. In allen diesen Geschichten liegt im allgemeinen die gleiche Erfahrung vor. Die biblischen Menschen erleben in solchen Augenblicken der Gottesnähe, daß sie durch eine tiefe Kluft von ihm getrennt sind. Über sie kommt ganz einfach *deshalb* das große Erschrecken, weil sich der Mensch bei seinem Namen gerufen weiß und nun plötzlich erkennen muß, wer er eigentlich ist, nämlich einer, der von Gott los ist, und einer, der unmöglich so vor ihm erscheinen kann, wie er ist. Deshalb hat Gottes Heiligkeit etwas Verzehrendes, weil wir alle nicht vor ihr bestehen können, und Luther spricht sogar davon, daß uns die Erscheinung Gottes im Gesetze entweder zur «Verzweiflung» oder zum «Gotteshäß» triebe. Jedenfalls *eines* können die biblischen Menschen in diesen Augenblicken der Gottesbegegnung *nicht* sagen, das nämlich, was Faust so pathetisch ausruft: «Ich, Ebenbild der Gottheit!» Sie wissen zwar, daß sie ein Spiegel Gottes sind, aber eben ein blindgewordener, sie wissen wohl, daß sie ein Glas sind, durch das Gott scheinen wollte, aber ein zerbrochenes Glas.

Das kommt am allererschütterndsten am Kreuze Jesu zum Ausdruck, als die Menschen nun einmal wirklich dem *wirklichen* Ebenbild Gottes begegnen und nicht mehr nur den eigenen Gottesgedanken, die sie in ihren Köpfen und Herzen sich zurechtgesponnen haben. Als sie dem *wirklichen* Ebenbild Gottes begegnen, da erkennen sie ihn nicht: «Das Licht kam in die Finsternis, aber die Finsternis hat's nicht begriffen» (Joh. 1, 5). Und wenn sie es begriffen haben, dann haben sie es als Bedrohung aufgefaßt, denn die Finsternis erkennt sich selbst ja erst *dann* als Finsternis, wenn sie plötzlich vor dem Lichte erscheint. Das Kreuz ist das schauerlichste Zeichen dessen, wie wenig der Mensch noch Ebenbild Gottes ist; sonst würde er das ganze und ungebrochene Ebenbild Gottes in Jesus Christus nicht so furchtbar verkannt und entstellt haben.

Liebe Zuhörer! Warum sage ich Ihnen das alles? Weil hier in der Tat zum Ausdruck kommt, daß es so etwas wie ein Jenseits Gottes gibt. Denn alle die angezogenen Aussagen meinen doch irgendwie dasselbe, daß nämlich Gott nicht mit seinen Geschöpfen, daß er nicht mit der Welt identisch ist, daß er, so sehr sie alle seiner Hand entsprangen, so sehr er die Lilien auf dem Felde kleidet und die Vögel nährt und so sehr wir «unser Vater» zu ihm sagen dürfen, dennoch

in Distanz von diesen allen und von uns allen steht. Wir müssen zu ihm sagen: «Wir sind Sünder, du aber bist der Heilige; wir sind die Angeklagten, du aber bist der Richter; wir sind unter der Herrschaft der Schuld, der Tränen und des Sterbens, dein Reich aber ist nicht von dieser Welt! Und wenn es einmal kommt, dann wird kein Leid und kein Geschrei und kein Tod mehr sein, und die Tränen werden von den Augen abgewischt werden, so «anders» und «von drüben» ist dein Reich!

Sehen Sie: Das ist der Jenseitsgedanke der Bibel. Gott ist nicht einfach mit der Welt identisch, er ist nicht einfach das Band, das sie im Innersten zusammenhält. Er ist nicht ein anderes Wort für das zeugerische Leben und die Harmonie seiner Gesetze, sondern Gott ist der «ganz Andere», der als Schöpfer zugleich streng geschieden ist von seinen Geschöpfen und der es nicht duldet, wenn sie in seine Sphäre dringen, wenn also der Mensch sich selber zu Gott macht. Er ist der «ganz Andere», der als der Heilige streng geschieden ist von der Schuld. «Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch». *Das versteht die Heilige Schrift unter dem Jenseits Gottes.*

Und noch einmal: Sie malt dieses Jenseits nicht aus, sie zieht nicht die Blicke der Menschen vom Leben ab, um ihre Phantasie auf jene andere Welt zu lenken; sie will nur eines: Sie will die heilige Distanz des Schöpfers von den Geschöpfen, des Heiligen von den Sündern verkünden.

Wir sehen: Wenn Gott mit der Welt identifiziert und also verdiesseitigt wird, wenn Gott nur «in» den Naturgesetzen leben soll, dann stehen wir nicht mehr vor dem Heiligen, vor dem «ganz Anderen», dann stehen wir auch nicht mehr vor der Schrecklichkeit des Richters.

Vielleicht kommt davon auch etwas in jenen berühmten Sätzen Goethes zum Ausdruck, die Fausts Situation beschreiben, als er sich zu Beginn des zweiten Teils in einer «anmutigen Gegend» vorfindet; hinter ihm liegt seine Schuld an Gretchen. Er steckt noch tief im Labyrinth seiner Gewissensqual, und nun findet er sich in der *Natur* vor, und die Natur beginnt seine Schmerzen zu heilen. Ein moderner Erklärer sagt deshalb zu dieser Szene (und trifft damit wohl tatsächlich die Intentionen Goethes): «Die Natur vermag auch dem Schuldigen seine frohe, kindhafte Unbefangenheit zurückzugeben.» – «Die Gewissensqualen Fausts werden als eine Krankheit genommen, von der er genesen soll, und der Ort, da er Genesung findet, ist (eben) die Natur. Denn die *Reue* ist nach Goethes Überzeugung für den Menschen ebenso wie die *Sorge* ein Hindernis an dem, was ihm

vor allem ziemt: dem unermüdlichen Tätigsein und dem Bejahen der Gotteswelt.»¹

Mit anderen Worten: Reue und Schuld bilden entscheidende Lebenshindernisse. Nur die Natur ist darum imstande, uns von diesen Lebenshindernissen zu erlösen, weil sie weder die *Sorge* kennt – nun darf man wirklich an die Vögel unter dem Himmel denken, die der himmlische Vater ernährt! – noch auch die *Schuld*.

Was sucht also der Mensch, was sucht Faust hier in der Natur? Er sucht in ihr die Sphäre jenseits von Gut und Böse. Er sucht in ihr den Ort, wo Gott ihm nicht personhaft gegenübertritt, sondern wo er sich eingebettet weiß in ein schuld- und moralisch wertfreies Geschehen, von dem aus alles, was sein Leben und sein Gewissen belastet, nur als ein großer, spannungsvoller, schöpferischer Prozeß erscheint, der in irgendeinem Sinne die Notwendigkeit des Naturgesetzes besitzt.

Gegenüber dieser Schau der Schuld und der Natur läßt uns der 104. Psalm eine völlig andere Welt betreten. Ich zitiere Ihnen einige Verse:

Du lässest Brunnen quellen in den Gründen, daß die
Wasser zwischen den Bergen hinfließen,
daß alle Tiere auf dem Felde trinken und das Wild
seinen Durst lösche,
an denselben sitzen die Vögel des Himmels und singen
unter den Zweigen;
du machst Winde zu deinen Engeln und zu deinen Dienern
Feuerflammen;
es wartet alles auf dich, daß du ihnen Speise gebest
zu seiner Zeit.
Wenn du ihnen gibst, so sammeln sie, wenn du deine
Hand aufst, so werden sie mit Gut gesättigt.
Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; du nimmst
weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder
zu Staub.

Wenn ich Ihnen diese Verse zum Schluß vorgelesen habe, so spüren Sie wohl alle ein Doppeltes:

1. Mit welcher Hingabe und elementarer Lebendigkeit hier der Psalmist die Natur ansieht: In einem bezaubernden Reigen führt er die reichste Gestaltenfülle vor unsere Augen. Man muß sich den Psalm einmal so, wie ihn Ernst Wurche sprach, der junge «Wande-

¹ R. Buchwald: Führer durch Goethes Faustdichtung; Stuttgart 1942, Seite 161 sowie 158; Sperrungen von mir.

rer zwischen beiden Welten», gesprochen vorstellen, als er aus dem belebenden Wasser heraus auf eine blütenschäumende Wiese sprang und nun, der Sonne hingegeben, die ewigen Worte dieses Psalms von seinen Lippen strömen ließ, oder man muß ihn im Gebirge bei einem Sonnenaufgang vor sich hinsprechen, um zu spüren, daß er vielleicht das einzige ist, was der Größe der Schöpfung an menschlichen Worten gewachsen ist.

2. Aber noch etwas anderes spüren wir heraus (und das ist gerade das Entscheidende und läßt das eben Gesagte in die zweite Linie rücken): Es ist nicht die Natur selbst, die hier der Gegenstand der Anbetung ist, sondern der Schöpfer selbst. Alles wirkt durchsichtig auf ihn hin, und in jedem Verse – ob jetzt von Wind oder Wasser oder von den Vögeln und Pflanzen die Rede ist – wird im Grunde von *ihm* gesprochen. Das ganze Naturgeschehen wird gleichsam zu einem Drama, in dem Gott handelt. Die Winde sind Engel, die Gott schickt, und die Feuerflammen sind Diener, die er nach seinem Plane einsetzt. Er kennt sie alle, und aller Augen warten darum auch auf ihn. Verbirgt er sein Angesicht, so erschrecken die Geschöpfe. Und umgekehrt: Wenn er seinen Odem ausläßt, so wird die Gestalt der Erde erneuert.

So kommt es denn schließlich, daß am Ende dieses Psalms, dieses so naturfrohen, fast naturtrunkenen Psalms, ein Wort gesprochen wird, das von der Ebene der Naturanbetung aus völlig unbegreiflich ist: Während Faust in der Natur die Entschuldigung erfährt, während er die Gretchentragödie vergessen kann und jenseits von Gut und Böse steht, schließt der Psalmist mit dem merkwürdigen Wort: «Der Sünder müsse ein Ende werden auf Erden, und die Gottlosen nicht mehr sein.»

Ist das nicht eine kalte Dusche, die in all die frohe Naturbegeisterung der früheren Verse hineingespritzt wird? Mitten in der strahlenden Schöpfungsfreude steht auf einmal wie ein fremder Block dieses dunkle Wort. Wie mag es kommen, daß der Rausch des Sonnenlichts und der Wasserflut und der lachenden Auen diese Dunkelheit des Herzens, diese Dunkelheit der Sünder und Gottlosen nicht zu bannen vermag?

Das liegt daran, daß eben der Psalm die Natur als ein Drama auffaßt, in dem *Gott* handelt: Darum sieht er sein heiliges, majestätisches Antlitz durch alle Gleichnisse der Schöpfungsgestalten hindurchblicken. Darum weiß der Psalmist auf einmal, daß er vor diesem Gott als Schuldiger dasteht und daß es einen dunklen Punkt in diesem Schöpfungsgarten Gottes gibt, und dieser dunkle Punkt ist sein eigenes Herz.

Der Psalmist würde jedenfalls eines nicht sagen können, er würde nicht mit Goethe sprechen können: Naturforschend und naturbeerauscht werde ich zum Pantheisten, stehe ich also jenseits von Gut und Böse. Sondern er drückt mit diesem dunklen Wort am Schluß das Gegenteil aus: Ich stehe, wo immer ich auch sein mag, ob in meiner Arbeit, meiner Ehe, meinen Träumen oder meiner Hingabe an die Natur, auf Bergwänden und am Meeresstrand, *vor dem Angesicht des heiligen Gottes.*

Von hier aus verstehen wir auch den tiefsten Sinn jenes alten Volksliedes «Schönster Herr Jesu»: «Schön sind die Wälder, schöner sind die Felder in der schönen Frühlingszeit. Jesus leucht' schöner, Jesus leucht' reiner, der unser traurig Herz erfreut!»

Wieder sind hier die Wälder und die Felder, die Sonne und die Sternlein transparent geworden, und durchsichtig erscheint durch sie hindurch Gottes Sohn als der Größte und Herrlichste und als leuchtende Verheißung, daß nicht nur die heilige *Majestät* Gottes durch die Schöpfung hindurchscheint, sondern auch seine vergebende und suchende Liebe. Wie auf den alten gotischen Bildern, die einen goldenen, auf die Glorie Gottesweisenden Hintergrund haben.

Wir sehen diese Hand Gottes auf dem Grunde aller Dinge schimmern, so wie sie Gorch Fock sah, wenn er sagte, daß alle Ozeane nur eine Lache in dieser Hand seines Heilandes seien. Alle kranken und schuldbeladenen und friedelosen Herzen, die wie dunkle Punkte die große Helle der göttlichen Schöpfungswelt unterbrechen, sind geheilt, zur Ruhe gebracht und befriedigt in dem, den die Bibel geheimnisvoll andeutend «den Schönsten unter den Menschenkindern» nennt. Und alle Kreuze, die die Kirche immer wieder in den Landschaften errichtet, gerade auf den Scheitelhöhen der Schöpfungen, auf den großen Bergriesen, sollen ein Zeichen dafür sein, daß es einen Ort in der Welt gibt, wo die Schuld gesühnt ist und der Friede bereitsteht und eine neue Sonne der Gerechtigkeit aufgeht über einer Welt Gottes, in der die schuldbeladenen Herzen und die seufzenden Kreaturen auch außerhalb der bloß menschlichen Bereiche nicht mehr als einsame dunkle Punkte zu stehen brauchen.

Das ist die christliche Lehre von der Natur – – und zugleich die Lehre vom Jenseits Gottes.

Vierundzwanzigster Abend

Die Entstehung des Menschen

Wir haben die letzten Stunden der Auseinandersetzung mit der biologischen Weltanschauung gewidmet und haben festgestellt: Es gibt im ganzen etwa drei Schwerpunkte dieser Auseinandersetzung. Der *erste* Schwerpunkt besteht in der Frage, ob das Christentum die Menschen zu blutlosen Seelen macht und ob es sie aus den organischen Bindungen des Volkes, der Familienverbindungen und der Geschichte herausreißt. Der *zweite* Schwerpunkt besteht in der Frage, ob die biblische Botschaft nicht, im Unterschied zur biologischen Weltbetrachtung, die *Ganzheit* des Lebens zerreißt in ein Diesseits und ein Jenseits, ob die biblische Botschaft nicht einen verhängnisvollen Fehler dadurch begeht, daß sie Gott gleichsam ins Ghetto des Jenseits abdrängt und damit dann das Diesseits entgöttert und zum «Jammertal» macht.

Heute abend wollen wir uns nun dem dritten Schwerpunkt in dieser Auseinandersetzung zwischen Christentum und biologischer Weltbetrachtung zuwenden, nämlich der Frage, *wie* der Mensch *entstanden sei*. Erlauben Sie mir, daß ich dieses Problem einmal so kindlich und drastisch formuliere, wie es in vielen Köpfen herumspukt, und zwar nicht nur bei den bösen Neuheiden, die nicht müde werden, diese Frage frommen Christenmenschen «unter die Nase zu reiben», sondern ebenso in den Köpfen vieler Christen. Da sieht die Frage folgendermaßen aus: *Entweder* der Mensch ist von Gott geschaffen worden, und zwar nach dem biblischen Bericht aus einem Klumpen Erde. Dann aber hat die Wissenschaft unrecht, d. h. dann kann sich der Mensch nicht einfach im Sinne der Entwicklungslehre durch riesige Zeiträume hin aus vor- und untermenschlichen Stadien entwickelt haben.

Oder – das Umgekehrte gilt, d. h. der Entwicklungsgedanke und mit ihm die biologische Wissenschaft haben recht: der Mensch hat sich tatsächlich im Laufe der Zeit aus jenen vormenschlichen Stufen entwickelt. Dann muß man aber die Folgerung daraus ziehen, daß der biblische Schöpfungsbericht ein Mythos ist, daß er ein Märchen

und ein höchst primitiver Versuch ist, mit dessen Hilfe sich der Mensch seine eigene Entstehung durch ein Wunder «erklärt». Er ist dann ein Versuch, über den jeder Backfisch nur mit einem mitleidigen Kichern hinweggehen kann, denn der Backfisch weiß es besser. Er weiß nämlich, daß der Mensch nicht erschaffen ist, sondern sich auf eine biologisch nachweisbare Art entwickelte. Und wenn man auch in einer Zeit, die so großen Wert auf eine arische Großmutter legt, nicht gerne als Ur-Urgroßmütter Wesen besitzt, die noch auf den Bäumen gesessen und ihre Schwänze um die Äste geringelt haben, so ist es doch durchaus möglich, daß man sich auch weniger anrühliche Vorfahren vorstellt. Man braucht ja nicht gerade vom Affen als dem Ursprungstier des Menschen zu reden, man kann durchaus vornehmer und auch durchaus zutreffender von «vormenschlichen Entwicklungsstadien» sprechen.

Ich fasse also die Frage noch einmal zusammen: *Entweder* gibt es die «Erschaffung» des Menschen *oder* seine «Entwicklung». Das ist das Entweder-Oder, das in vielen Köpfen spukt.

Aber dieses Herumspuken ist gar nicht so wichtig. Viel wichtiger ist die überaus tragische Folge dieses scheinbaren Entweder-Oder: Denn viele Menschen, die sich einfach den wissenschaftlichen Tatsachen des Entwicklungsgedankens nicht verschließen können, stehen hier vor einem schlechthin unüberwindlichen Wall, der sie hindert, zu einem lebendigen biblischen Glauben zu kommen. Sie sagen sich ungefähr folgendes: Es entspricht einfach meiner persönlichen Sauberkeit und meiner Redlichkeit, daß ich mich einem Glauben versage, der zwar einen sehr tiefen Halt zu geben vermag und auch sehr tiefe Gedanken ausspricht, der das alles aber nur auf Kosten der Wahrhaftigkeit tun kann, d. h. nur so tun kann, daß er gewisse Forschungsgebiete verdreht oder unterschlägt und daß er in einer nur als stur zu bezeichnenden Weise jahrhundertlang daran vorübergeht. Alte Weiblein mögen sich diese Scheuklappen ja wohl umhängen lassen. Die würden alles glauben, auch wenn man ihnen sagen würde, daß der Mensch früher Flügel gehabt hätte. Aber wer nur ein bißchen auf dem laufenden ist, kann das nicht.

Verehrte Zuhörer! Die meisten von Ihnen wissen, daß ich nicht übertrieben habe, wenn ich das so ausspreche. Aber noch etwas müssen wir feststellen: Auch für manche Christen wird jenes Entweder-Oder, *entweder* «Naturwissenschaft» *oder* «biblischer Schöpfungsglaube», verhängnisvoll. Denn für sie wird damit die Naturwissenschaft ungefähr der schwarze Mann und Kinderschreck aller guten Christen, ein schwarzer Mann, der einen vom Schöpfungsglauben abspenstig machen und zur «ungläubigen» Wissenschaft verführen will, so daß

man ihm besser in weitem Bogen aus dem Wege geht. So kommt es manchmal zu jener Abkapselung der Frommen, die sie zu einer Inselexistenz im Strom der Zeit verführt.

Nun muß ich von mir selber ganz offen gestehen, daß ich als Schüler und Student sehr lange deshalb nicht zu einem lebendigen Christenglauben kommen konnte, weil mir diese Enge mancher Frommen ein schlechthin abschreckendes Beispiel bot. Ich sagte mir nämlich als jemand, der allem Wahren und Schönen lebendig aufgeschlossen sein wollte, einfach folgendes: Wenn ich nur unter *der* Bedingung ein Christ sein kann, daß ich beides verleugne, dann will ich lieber keiner sein. Und ich sagte mir weiter: Wenn der angebliche «König der Wahrheit», als welchen sich Christus bezeichnet, jemand ist, dem alle wissenschaftlichen Wahrheiten ständig lebensgefährlich werden und der sie deswegen in einem fort unterdrücken muß, dann kann *ich* jedenfalls anständigerweise *nicht* in die Gefolgschaft dieses «Herrn» eintreten. Ich habe mich seitdem durch Gottes Gnade in vielem wandeln dürfen, aber die soeben vorgetragene Überlegung mache ich mir auch heute noch voll und ganz zu eigen, und ich nehme an, daß unter dieser Kanzel nicht wenige sitzen, Christen und biologische Weltanschauungsleute, die das verstehen werden und vielleicht genau so darunter leiden, wie ich viele Jahre darunter gelitten habe. Deshalb muß ich heute aber berichten, wie ich mit dieser Frage fertig geworden bin. Und obwohl wir eine ganz respektable Gedankenarbeit heute zu leisten haben, ist doch der letzte Sinn dieses Abends ein seelsorgerliches Anliegen. Sie müssen mir aber erlauben, daß ich etwas weiter aushole.

An zwei Stellen hat es bisher schon schwerste *Zusammenstöße zwischen Christentum und Naturwissenschaft* gegeben. Über den *ersten* Zusammenstoß haben wir schon einmal ausführlich gesprochen. Er geschah nämlich anläßlich *astronomischer* Weltbildfragen, vor allen Dingen anläßlich der Entdeckung des Kopernikus, daß die Erde sich um die Sonne drehe und nicht umgekehrt, daß also mit anderen Worten das biblische Weltbild, wonach der Himmel eine Art Glasugel war, an dem die Sterne hingen und die Erde eine Scheibe darunter darstellte, überholt war. Das war der erste Zusammenstoß.

Der *zweite* Zusammenprall kam von seiten der *Biologie* und *Geologie*. Denn diese beiden Wissenschaften wiesen nach, daß die Entstehung und der Entwicklungsgang der Erde auf unendlich lange Zeiträume zurückgehen und also unmöglich mit jenem sehr begrenzten Zeitabschnitt zusammenfallen können, den die Bibel für die Spanne zwischen Weltschöpfung und Gegenwart annimmt. Aber noch viel wichtiger war der Nachweis der Biologie, daß auch die Entstehung

des Menschengeschlechts auf vormenschliche Entwicklungsstufen zurückgehe, daß es also völlig undenkbar sei, daß plötzlich und mit einem Male, wie sich der Schöpfungsbericht das vorstellt, der Mensch in Erscheinung getreten sei. Ich erzählte Ihnen ja schon einmal, daß im 17. Jahrhundert in England ein Werk über die Zeitrechnung des Alten Testaments erschienen ist, in dem ein sehr bekannter und überaus angesehener Theologe das Ergebnis seiner Forschung mitteilte, daß die Heilige Trinität den Menschen am 23. Oktober des Jahres 4004 vor Christus geschaffen habe und zwar um 9 Uhr morgens. Es war ja selbstverständlich, daß eine solche Theologie auf das schärfste zusammenstoßen mußte mit jenen Fortschritten der Biologie, der Geologie und der Astronomie.

Daraus ergeben sich nun zwei wichtige Folgerungen.

Die *erste* Folgerung: Es entsteht nun wirklich ein Entweder-Oder, d. h.: Entweder hat die Bibel recht oder die Naturwissenschaft. Man kann nicht zwei Herren dienen, nicht Gott *und* der Naturwissenschaft. Man muß sich also entscheiden für eines von beiden.

Die *zweite* Folgerung, die sich ergibt, kann man nun an der Geschichte selbst ablesen: Sie besteht darin, daß die Kirche beide Male das Entweder-Oder (entweder biblischer Schöpfungsbericht oder Naturwissenschaft) in dieser Form *verloren* hat. Daß die Erde sich um die Sonne dreht und nicht umgekehrt, daß also das biblische Weltbild durch die Wissenschaft korrigiert ist, bezweifelt heute kein Mensch mehr und auch kein einziger Theologe beider Konfessionen. Das allgemeine Einverständnis darüber hat einen solchen Grad der Selbstverständlichkeit angenommen, daß man es kaum noch zu erwähnen braucht.

Das gleiche gilt aber nun von den Forschungen der Biologie und der Geologie. Diese beiden Wissenschaften sind zwar in ihren Ergebnissen in vielem äußerst umstritten, und es gehört schon ein erhebliches Studium dazu, um sich in diesen Dschungeln und Labyrinthen der vielerlei Hypothesen und Vermutungen einigermaßen zurechtzufinden. Aber in *einem* Punkt sind alle diese Ergebnisse gleich, daß nämlich die heutigen Erdzustände und daß auch die heutige Gestalt des Menschen Glieder eines riesig langen Werdeprozesses sind, daß sie auf eine unendlich lange Entwicklungsreihe zurückblicken und daß es also auf diese Weise vollkommen unmöglich ist, daß im Jahre 4004 oder sonst zu einem auch nur theoretisch datierbaren Zeitpunkt die Welt so in Erscheinung getreten sein soll, wie sie jetzt ist. Wie gesagt, es gibt heute keinen ernsthaften kirchlichen Theologen beider Konfessionen, der darüber im Zweifel ist.

Aber nun entsteht doch die Frage für uns: Was denn wohl Gott sei-

ner Kirche damit sagen wolle, wenn er sie zwei solcher Schlachten verlieren läßt? Es muß hier doch irgend etwas nicht stimmen. Denn wir stehen doch vor der Tatsache – und die übervolle Kirche heute abend beweist es uns –, daß die Gemeinde Jesu nach wie vor sich zu ihrem lebendigen Herrn bekennt, daß sie sein Wort empfängt, daß sie ihn lobt und sich jeden Tag nur den einzigen Trost im Leben und im Sterben schenken läßt und daß Tausende unter seinem Troste heute auf den Schlachtfeldern sterben.

Eigentlich müßte es doch so sein (– nicht wahr, das wäre doch die einzig logische Folgerung! –), daß das biblische Christentum durch jene beiden verlorenen Schlachten den Todesstoß versetzt bekommen hätte. Es ist doch in entscheidenden wissenschaftlichen Dingen des Irrtums überführt worden! Wenn es aber nun *doch* weiterlebt und wenn das Bibelbuch weiterhin ganz unbestritten im Raume der Christenheit das Buch der Bücher mit Einschluß – Gott sei Dank! – der drei ersten Kapitel ist, ja wenn es sogar ganz neu entdeckt wird, auch in unsrem Lande – Gott sei Dank! –, dann geht daraus doch eigentlich hervor, daß jene beiden verlorenen Schlachten das Herz des Christenglaubens überhaupt nicht berührt haben können, dann müssen diese Schlachten in irgendeinem *Vorfeld* stattgefunden haben, oder, das wäre auch denkbar, diese beiden Schlachten könnten vielleicht nur *Scheingefechte* gewesen sein. Und in der Tat – das möchte ich heute abend zeigen –: sie sind wirklich Scheingefechte gewesen! Diese ganze Auseinandersetzung zwischen Christentum und Naturwissenschaft in den genannten beiden Formen ist Spiegelfechtereie gewesen. Das Entweder-Oder – entweder Schöpfung und Bibel *oder* Wissenschaft und Biologie – dieses Entweder-Oder ist schon im Ansatz falsch. Das möchte ich in dieser Stunde zu zeigen versuchen.

Dazu seien zunächst folgende Sätze aufgestellt:

Wenn die Kirche sich auf diesen Kampf mit der Astronomie und der Naturwissenschaft einließ – ich erinnere nur an die Namen Galilei, Bruno, Kopernikus, Darwin – und wenn sie selber den Fehdehandschuh warf, wenn sie sich also, mit anderen Worten, jenes Entweder-Oder zu eigen machte, dann hat sie dabei kapitale Fehler gemacht, die wir heute ganz klar sehen und die auch von beiden Konfessionen heute übereinstimmend so gesehen werden:

Der erste kapitale Fehler der Kirche (nämlich das falsche Entweder-Oder zwischen Bibelglaube und Biologie) konnte nur dann entstehen, *wenn man das Weltbild der Bibel*, also die Vorstellung von der Erdscheibe und der Glaskugel, *selber als Inhalt der göttlichen Offenbarung ansah*. Tat man das nämlich, dann war das biblische Weltbild in dem gleichen Augenblick etwas geworden, mit dem der

Glaube stand und fiel und das deshalb auf Leben und Tod, mit Scheiterhaufen und Guillotine gegen jeden lebensgefährlichen Angriff verteidigt werden mußte.

Das beste und zugleich abschreckendste Beispiel für diese Art des kirchlichen Vorgehens hat leider Luther selbst gegeben. Wenn wir auf diesen Fehler aufmerksam machen, den Luther da gemacht hat, so möchte ich ausdrücklich bemerken, daß wir das nicht in pharisäischer Blasiertheit tun, sondern in Demut als solche, die wissen, daß es ein zeitbedingter und darum verständlicher Fehler war. Als Kopernikus nachgewiesen hatte, daß sensationellerweise die Erde sich um die Sonne drehe, hat ihn Luther mit seinem Spott übergossen. Und zwar begründete er seine Ablehnung der kopernikanischen Entdeckung mit einer einzigen Bibelstelle, nämlich mit Josua 10, 12 ff. Da handelt es sich um folgendes: Die Israeliten hatten unter Josuas Führung eine große Schlacht mit ihren Feinden geschlagen. Nun ging die Sonne unter. In der Nacht aber konnte man damals den Kampf nicht mehr fortsetzen. Da betete nun Josua zum Herrn, daß er die Sonne stillstehen lasse, damit das militärisch so wichtige Tageslicht noch weiter ausgenützt werden könne. Und siehe da, die Sonne blieb tatsächlich stehen! Auf diese Stelle beruft sich nun Luther gegen Kopernikus und sagt wörtlich: «Dieser Narr (Kopernikus) will die ganze Kunst der Astronomie umkehren. Aber wie die Heilige Schrift anzeigt, so hieß Josua die Sonne stillstehen und *nicht* das Erdreich.» Daraus schließt Luther, daß auf Grund biblisch-autoritativer Feststellung die Sonne sich um die Erde bewegt habe und nicht umgekehrt. Aus dieser einen Josuastelle, aus diesem einzigen Bibelwort, das obendrein keine heilsgeschichtliche Bedeutung enthielt, sondern nur von einem überwundenen Weltbild her zu verstehen ist (in dessen Rahmen es allerdings eine sehr fromme und ernsthafte Sache ausspricht), von dieser *einen* Stelle her meinte Luther, diese neueste Entdeckung der Neuzeit abtun zu können!

Nun haben wir schon, verehrte Zuhörer, ausdrücklich über die Bedeutung des Weltbildes für unseren Glauben gesprochen, und deswegen kann ich mich heute abend kürzer fassen. Dem Glauben an Gott, den Schöpfer – so sahen wir – macht es schlechterdings nichts aus, ob ich, der Glaubende, auf einer Erde zu stehen meine, die eine schwimmende Scheibe auf einem großen Ozean ist, oder ob ich auf einer Erde zu stehen meine, die sich um die Sonne dreht oder umgekehrt. Denn im Rahmen meines jeweiligen Weltbildes versuche ich ja, Gott den Schöpfer zu ehren und zu preisen. Dieser Lobpreis aber ist vollkommen unabhängig von dem Rahmen, innerhalb dessen er geschieht.

Ebensowenig kann es mir nun – logischerweise – ausmachen, ob ich aus meinem zeitgebundenen Weltbild heraus die göttliche Erschaffung des Menschen als einen plötzlichen Akt, als die Belebung eines Stücks Erde ansehe, oder ob ich diese Erschaffung innerhalb einer Entwicklungsreihe wirksam sehe.

Emil Brunner, der bekannte Schweizer Theologe, prägt einmal ein sehr schönes und eindruckliches Bild dafür, was das biblische Weltbild für uns bedeutet: «Das Weltbild ist gleichsam das Alphabet, das Lautmaterial, in dem das Wort Gottes ausgesprochen wird. Ebenso wie es für den Sinn des Wortes «Mensch» völlig gleichgültig ist, ob wir dieses Wort «Mensch» griechisch oder deutsch oder finnisch schreiben oder ob wir es mit großen und kleinen Buchstaben schreiben, genau so», sagt er, «ist es auch für den Sinn des Wortes «Gott» gänzlich gleichgültig, ob wir es in der Sprache des antiken oder ob wir es in der Sprache des modernen, wissenschaftlichen Weltbildes formulieren. Auch hier gilt das Mahnwort des Apostels Paulus: «Der Buchstabe tötet, der Geist ist es, der da lebendig macht.» Mit anderen Worten: Wenn man das zeitgebundene Weltbild der Bibel verabsolutiert (dieses Weltbild also, in dessen Rahmen die biblischen Schriftsteller vom strafenden, richtenden und gnädigen Gott sprechen), dann heißt das genau soviel, wie wenn man etwa behaupten wollte, man könne von Gott nur in der griechischen Sprache, aber nicht in der heutigen, z. B. nicht in modernem Deutsch, sprechen. Und nur, wenn man so denkt, wenn man so falsch denkt, kommt der verhängnisvolle Streit zwischen Naturwissenschaft und Kirche zustande. Das Entweder-Oder, von dem wir anfangs sprachen, heißt also nicht: *entweder* «biblische Heilsbotschaft» *oder* «moderne Naturwissenschaft», sondern das Entweder-Oder lautet so: *entweder* «biblisches Weltbild» *oder* «wissenschaftliches Weltbild». Und wenn wir da selbstverständlich – kein vernünftiger Mensch zweifelt daran, keiner glaubt heute mehr an die Glasglocke als die Gestalt des Universums –, wenn wir da selbstverständlich das «wissenschaftliche Weltbild» bejahen, so bedeutet das allerdings in gar keiner Weise, daß damit die Heilige Schrift als göttliche Offenbarungsquelle auch nur im geringsten bestritten wäre oder angezweifelt sein könnte. Wenn es irgendeines Beweises dafür bedürfte, dann besteht er, glaube ich, in dem, was wir in dieser Vortragsreihe gesagt haben. Denn wir haben doch im Rahmen des durchaus modernen Weltbildes nichts anderes getan als die ganze Fülle biblischer Heilswahrheiten entfaltet und haben sie immer wieder gegen die menschlichen Irrungen und Überheblichkeiten, gegenüber dem modernen Menschen und seinem Autonomiebestreben, zur Geltung zu bringen versucht.

Die Wandlung des Weltbildes, die dem wissenschaftlichen Fortschritt unterworfen ist, nicht gesehen und anerkannt zu haben, war der eine kapitale Fehler der Kirche, der unzählige Scheiterhaufen und ebenso unzählige Glaubenshindernisse heraufbeschworen hat. Aber ich kann das nicht sagen, ohne auch das andere zu betonen: Es besteht keinerlei Anlaß, um darüber blasiert die Nase zu rümpfen. Denn es hat einfach einer langen Zeit bedurft, bis der mittelalterliche Mensch einmal die innere Umschaltung seines Denkens dahingehend vollzogen hatte, daß die Erde *nicht* der Mittelpunkt des Weltalls sei. Man stelle sich einmal plastisch vor, welcher tiefgreifenden und Wunden schlagenden Umstellung es bedurfte, bis jemand in der Lage war, sich in ein völlig neues Weltsystem hineinzudenken und seinen eigenen Standort darin total umzuorientieren. Man kann verstehen, daß das nicht leicht ist. Ich kann aus pädagogischen Gründen jedem von Ihnen nur einmal empfehlen, sich in die moderne und etwas absonderliche «*Hohlwelttheorie*» zu versenken, die uns allen Ernstes zumutet zu glauben, daß das Weltall im Innern unserer Erdkugel liege und daß wir Menschen auf der Innenseite der Erdkruste leben. Gewisse Außenseiter der Astronomie versuchen uns das mit einem nicht geringen Aufwand an Scharfsinn, Witz und Sachkenntnis anzudemonstrieren. Und wenn ich gestehen muß, daß mich das Studium dieses abenteuerlichen, aber keineswegs geistlosen Weltbildes nicht überzeugt hat, so gebe ich doch zu, unter seinem Eindruck eine schlaflose Nacht und einige unruhige Tage verbracht zu haben, weil ich mich zwang, einmal meine eigene Existenz und mein bisheriges Wissen von den Dingen in dieses neue Weltsystem einzuordnen und damit in kleinem Maßstab den geradezu umstürzenden und ungeheuerlichen Umstellungsprozeß nachzuvollziehen, den der mittelalterliche Mensch bei der kopernikanischen Revolution seines bisherigen Weltbildes durchzumachen hatte. Wer so etwas allen Ernstes in sich nachzuvollziehen sucht, wird sehr bescheiden und demütig, wenn er die zähe und schwerfällige Weigerung betrachtet, mit der sich die Kirche, speziell auch Luther, der weltbildlichen Umschaltung widersetzen, und wenn er das Unvermögen entdeckt, vom ersten Augenblick an eine korrekte Unterscheidung zwischen unaufgebbaren Glaubenswahrheiten und aufgebbarem weltbildlichem Rahmen zu vollziehen. –

So hat die Kirche einfach eine gewisse Lehrzeit nötig gehabt, bis sie zu unterscheiden gelernt hatte zwischen biblischem Weltbild, das vergeht, und zwischen den biblischen Glaubenswahrheiten, von denen kein Tüpfelchen vergehen wird, bis der Herr wiederkommen wird.

Zweitens: Dieser verhängnisvolle Fehler der Kirche wurzelt aber seinerseits noch in einem anderen Fehler. Dieser besteht in der Lehre, die man mit einem wissenschaftlichen Ausdruck die «*Verbalinspiration*» nennt. Man versteht darunter die Lehre, daß jedes Wort der Heiligen Schrift – manche Richtungen der Orthodoxie sagen sogar: jeder Buchstabe, ja jedes Interpunktionszeichen – von Gott eingegeben sei und deshalb verbindlichen Charakter habe. Man denkt sich das so: Die Männer, die die Heilige Schrift schrieben, waren nur willenslose, passive Schreibwerkzeuge.

Schon wenn man das so ausspricht, erkennt man, daß es ein unsinniges und vor allem ein unbiblisches Denken ist, das sich hier ausspricht. Denn in Wirklichkeit steht es nach dem eigenen Geständnis der Heiligen Schrift doch ganz anders mit ihrer Entstehung, nämlich so: Gott holt sich einen Menschen, einen Propheten oder Apostel, in seinen Dienst, einen Menschen, der dann wie Petrus sprechen muß: «Wir können's ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben (Apostelgeschichte 4, 20). Gott, sage ich, holt sich einen Menschen mit allen Fehlern, mit allem Trotz, mit aller Bereitschaft zum Verleugnen (wie etwa Petrus); holt sich einen Menschen, der in allem keineswegs ein Wunderkind, sondern ein Kind seiner Zeit ist, der deshalb auch das Weltbild seiner Zeit hat und der dennoch Glied einer «Bürgerschaft im Himmel» ist (Eph. 2, 19), der also nicht «von» dieser Welt ist, die sich ihm in diesem oder jenem Weltbild präsentiert. So sieht die Heilige Schrift ihr eigenes Zustandekommen.

Nach jener Lehre der «*Verbalinspiration*» ist es aber gerade nicht so, daß Gott sich einen solchen lebendigen Menschen wählt, sondern er benutzt ihn als mechanisches Schreibwerkzeug, dem er in die Feder diktiert und durch das er Buchstaben für Buchstaben, die Kommas nicht zu vergessen, zu Papier bringt. Das ist ein ganz und gar unbiblisches Denken. Die Bibel selber macht jedenfalls *keine* Andeutungen darüber, daß sie so verstanden sein wollte. Die Bibel redet vom *Geist* Gottes, der einen Menschen packt, aber sie redet nicht von Buchstaben, die er durch einen Automaten malen läßt. Die Bibel spricht von lebendigen Menschen, von Menschen mit allem Saft, aller Kraft und aller Ohnmacht, wie es eben erlösungsbedürftige Menschen sind und wie man es einem Jesaja oder einem Amos oder einem Paulus so lebendig abspürt. Sie spricht von lebendigen Menschen, aber nicht von Gänsekielen und Federhaltern, welche die Rolle eines Automaten des Heiligen Geistes zu spielen hätten. Und diese lebendigen Menschen alle miteinander, die die Bibel schrieben, wissen es und bezeugen es in irgendeiner Form, daß sie Gott nur durch

einen Spiegel, in einem dunklen Worte, sehen, dann aber – *dann* aber! – von Angesicht zu Angesicht; daß sie ihn nur stückweise erkennen, aber ihn einmal so erkennen werden, wie er sie selbst erkennt (1. Kor. 13, 12). Diese biblischen Menschen, Paulus an der Spitze, wissen alle, daß sie fehlbare Menschen sind, daß sie ein menschliches Medium mit seinen Fehlerquellen und seiner Fehlsamkeit sind, dessen Gott sich in seiner Gnade aber doch bedient. Gerade Paulus wird nicht müde, das immer wieder zu betonen, und an gewissen, besonders kritischen Punkten seiner Gedankengänge macht er einen sehr feinen Unterschied: Da sagt er, dies und das hat der Herr gesagt, aber dies und das hat nicht Er gesagt, sondern das sage *ich* euch, das sage «*nur*» ich (z. B. 1. Kor. 7, 12). Er weiß genau, daß er nicht Gänsekiel, daß er nicht automatisches Werkzeug ist, sondern ein Mensch, der vom Heiligen Geist geführt wird, und daß er in seinem Auftrag und in seiner Zucht die Botschaft weiterreicht. Auch das Wort Gottes, und zwar nicht nur das fleischgewordene in Christus, sondern auch das geschriebene Wort Gottes, hat seine Knechtsgestalt, so gewiß Gott seine Heilswahrheit sterblichen Sündern und begrenzten, aber in alledem begnadigten Menschen zuwies. Verehrte Zuhörer! Ich mußte Sie eine Zeitlang mit dieser Lehre der «Verbalinspiration» vertraut machen, und ich denke, Sie haben auch *alle verstanden, warum ich das tat*. Wenn nämlich die Kirche eine Zeitlang dieser Irrlehre verfallen war (Luther ist ihr – von Ausnahmen abgesehen – schon damals nicht erlegen), dann ist es ja klar, daß nun alle Schriftaussagen den gleichen Grad der Verbindlichkeit gewinnen mußten. Dann stehen alle Schriftaussagen, so gewiß sie eben auf diese mechanistische Art zustande gekommen sind, auf der gleichen Ebene: Sie stammen alle gleichermaßen von Gott. Die rituellen Anordnungen des Moses über die Asche der roten Kuh und der Bericht über die Auferstehung unseres Herrn sind dann vollkommen gleichwertig und darum auch gleich verbindlich. Das alles gilt in der gleichen mechanistischen Weise als von Gott geoffenbart. *Damit gilt dann auch das Weltbild notwendig als geoffenbart*. Dann hat also Josua die Sonne und nicht die Erde zum Stillstand gebracht, und folglich hat Luther ganz «recht», wenn er diesem astronomischen Irrtum verfiel.

Wieviel tiefer hat Luther sonst die Heilige Schrift verstanden, wenn er das Alte Testament durchaus nach bestimmten Gültigkeitsgraden abgestuft und wenn er sagt, es sei nur insoweit für uns verbindlich, als es «Christum treibe».

Aus alledem folgt nun weiter: Der Kampf zwischen Naturwissenschaft und Christentum, zwischen biblischem und wissenschaftlichem

Weltbild, ist nur unter der *einen* Voraussetzung überhaupt möglich gewesen, daß man einen biblischen Buchstabenglauben hatte und daß deshalb das biblische Weltbild genau so als geoffenbart, als sakrosankt galt wie etwa die Weihnachtsgeschichte oder die Wiederkunft Jesu Christi am jüngsten Tage. So ist also die Verbalinspiration die zweite Voraussetzung dafür, daß dieses falsche Entweder-Oder (*entweder* «Entwicklung» oder «Schöpfung») entstehen konnte. Nach dieser gründlichen Vorbereitung – ich mußte das einmal so deutlich sagen – kommen wir nun zu unserem eigentlichen Problem, zu der Frage nämlich, welche Bedeutung alle diese Erkenntnisse nun für die *eine* Frage gewinnen, *wie der Mensch entstanden sei*.

Wir haben schon gesehen: Die äußeren Einzelheiten der Paradiesgeschichte, die sich vor mehreren Jahrtausenden in einem bestimmten Ort, etwa in Mittelpersien oder in Arabien, begeben hat, gehört in das biblische Weltbild hinein, das für uns in seiner Eigenschaft als Weltbild (nicht als Botschaft) vergangen ist. Wir wissen heute einfach von der Entwicklung der Menschheit aus bestimmten Uranfängen heraus, so umstritten diese Entwicklung im einzelnen auch noch ist. Wir wissen deshalb, daß alles, was uns weltbildlich in der Paradiesgeschichte berichtet wird, nur «Buchstaben» sind, durch welche die eigentlichen Heilswahrheiten erst ausgedrückt werden sollen. Das sind also nicht die Heilswahrheiten selbst. Diese stehen vielmehr als Wirklichkeit «hinter» den zeichenhaft hindeutenden Buchstaben. Darum dürfen wir hier mit der königlichen Freiheit der Kinder Gottes schalten, ohne kleingläubig fürchten zu müssen, der Kindschaft verlustig zu gehen.

Wenn ich so spreche, mag mancher vielleicht denken: Sobald man überhaupt etwas am Bibelbuchstaben wegbreche, müsse das ganze Gebäude einstürzen. Das ist aber ein irriger Einwand. Wer so denkt, ist nicht *Kind*, sondern *Knecht* im Haus. Wir brechen ja nichts vom Gebäude hinweg; wir wissen vor allem, daß Jesus Christus der Eckstein ist. Wir stellen nur einige Gerüste um, die gar nicht zum eigentlichen Bau gehören. Zum Gebäude selbst gehört vor allem das *eine* Fundament, das Paulus nicht müde wird herauszustellen: daß Gott durch Jesus Christus die Welt geschaffen hat und daß *von* ihm, *durch* ihn und *zu* ihm alle Dinge sind. Dieses Christus-Fundament der biblischen Heilsgeschichte wollen wir ja nur von Mißverständnissen und falschen Glaubenshindernissen *befreien*.

Jetzt aber ergibt sich erst die am meisten erregende Frage: Wenn der Mensch sich nun auf Grund des biologischen Weltbildes entwicklungsgeschichtlich aus vormenschlichen, tierartigen Vorstufen her entwickelt hat, ist dann nicht eben doch viel mehr als das bloße «Welt-

bild» der Paradiesgeschichte angetastet? Ist der biblische Schöpfungsglaube dann nicht in seinem Herzstück angerührt? Wird nicht durch jene biologische Entwicklungslehre behauptet, der Mensch sei ein höher entwickeltes Tier? Und wird nicht damit tatsächlich das Zentrum des Schöpfungsglaubens angetastet, nämlich das, was nun als *unvergängliche* Botschaft auf den ersten Blättern der Bibel steht: eben die *Gottebenbildlichkeit des Menschen*, kraft deren er von Gott eine Würde bekommen hat, die ihn über alle anderen Geschöpfe grundsätzlich erhebt und es schlechterdings undenkbar macht, daß er nur ein «höheres Tier» und also bloß graduell über den zoologischen Bereich erhoben sei? Nur diese Würde, diese Gotteskindschaft, läßt es ja überhaupt möglich erscheinen, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, sich nicht schämt, uns seine Brüder zu heißen (Hebr. 2, 11). Ist der Mensch nur ein höher entwickeltes Raubtier, ist es nur eine besonders edle *Art* des Raubtieres, wie es Oswald Spengler gesagt hat, dann tastet das allerdings unseren Glauben in seinem Zentrum an, weil dann die Gottebenbildlichkeit und die Menschenbruderschaft Christi hinfielen. Das müssen wir jetzt prüfen, und zwar will ich zweierlei feststellen:

Erstens: Wir erinnern uns noch deutlich daran, was wir früher ziemlich ausführlich über die Gottebenbildlichkeit des Menschen gesagt haben. Ich erinne Sie an die wichtigsten Punkte.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht *nicht* in seiner «Vernunft». Das geht schon daraus hervor, daß der Mensch nach Goethes Wort seine Vernunft oft genug dazu benutzt, «noch tierischer als jedes Tier zu sein». Wir merken das heute an der vertierten Technik, die zwar auf Vernunft aufgebaut ist und sich doch selber frißt, ja die ein unheimliches Chaos in der gesamten Weltstruktur anrichtet, ein Chaos, wie es kein Löwe, kein Tiger und nicht eine ganze Gesellschaft von Zirkussen ausrichten könnte, aus denen alle Tiere ausbrächen. Nein, die Vernunft ist nicht das, was den Menschen gott-ebenbildlich macht.

Sondern das, was ihn zum Ebenbilde Gottes macht, ist sein Charakter als *Person*, d. h. die Tatsache, daß er verantwortlich Gott gegenübersteht.

Wir haben uns das im vorigen Sommer an einem Beispiel klar gemacht. Gott hat in jedes Lebewesen seine Bestimmung gelegt. Er hat bestimmt, daß aus einem Schäferhund-Embryo eben ein ausgewachsener Schäferhund wird und daß aus einem Menschen-Embryo eben ein Mensch wird. Soweit ist das gleich. Aber während nun der Schäferhund-Embryo seine Bestimmung ohne weiteres erreicht, während er eine gleichsam «automatische» Entwicklung durchmacht, ist das

beim Menschen anders. Der Mensch hat erst die verantwortliche Aufgabe, seine Schöpfungsgestalt, seine göttliche Bestimmung zu *verwirklichen*, und – das sahen wir – er kann sie auch *verfehlen*. Der Schäferhund wird nicht vor die Entscheidung gestellt, ob er Schäferhund werden will; aber der Mensch wird vor die Entscheidung gestellt, ob er seine Bestimmung als Mensch, als Kind Gottes, verwirklichen will. Und weil er vor diese Entscheidung gestellt wird, kann er auch anders entscheiden. Deshalb kann er auch abfallen von seiner Bestimmung, und noch an seinem Fall, an seiner Sünde – das Tier kann ja nicht fallen! –, erkennt man seine Größe. Pascal hat das einmal unvergeßlich ausgedrückt: Auch am gefallenem Menschen sehe man noch den Jammer eines heruntergekommenen Herrn, das Elend eines entthronten Königs. Nur ein König, nur ein Ebenbild Gottes, kann so tief fallen. Das war unsere Lehre vom Ebenbild Gottes, von der Kindschaft.

Und dazu kommt jetzt noch ein *zweiter* Gesichtspunkt: Diese entscheidende Glaubensgewißheit, daß der Mensch von Gott als sein Ebenbild geschaffen ist, ist vollkommen unabhängig von der Frage, ob der Mensch unmittelbar von Gott geschaffen ist, ob er aus einem Erdenkloß gemacht ist, wie es die nur mit Ehrerbietung zu lesende Schöpfungsgeschichte zeigt, oder ob er am Ende vormenschlicher Entwicklungsstufen steht. Ich lasse zu dieser Frage, liebe Zuhörer, jetzt wieder die Bibel selbst sprechen, damit wir ja nicht einer eigenmächtigen, ungehorsamen Besserwisseri anheimfallen, zu der wir modernen Menschen so leicht neigen:

Im Psalm 139, Vers 13–16, nimmt die Heilige Schrift in höchst prägnanter Form zu unserer Frage Stellung. Dort heißt es: «Du bist es, der meine Nieren» – d. h. mein Herz – «bildet, du hast mich gewoben in meiner Mutter Schoß. Ich danke dir, daß ich wunderbar bereitet ward. Wunderbar sind deine Werke. Meine Seele kanntest du wohl, alle meine Knöchlein waren dir nicht verborgen, als ich im geheimen gebildet ward, kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde. Deine Augen sahen mich als ungeformten Keim, und in deinem Buche standen eingeschrieben alle Tage, die vorher bestimmt waren, als noch keiner von ihnen da war.»¹

Was uns an dieser Psalmstelle auffällt, ist ein Doppeltes:

a) Der Psalmist weiß ganz deutlich (und spricht es auch ganz ungeniert aus) um das biologische Geschehen seiner Zeugung, um das embryo-

¹ Auch Emil Brunner zitiert in seinem Buche «Das Wort Gottes und der moderne Mensch» bei der Behandlung unseres Problems jene Psalmstelle.

nale Entstehen im Mutterleibe, um seine Geburt; er weiß um alles, was er als biologisches Menschenwesen mit dem Säugetier teilt.

b) Aber er unterscheidet diese natürliche «Entstehung» von seiner «Erschaffung», nämlich so: Im Medium des biologischen Entstehungsprozesses geschieht es, daß Gott spricht: «Es werde!», und siehe, es steht da. *Ich* stehe da! «Er hat mich», sagt der Psalmist, «schon als ungeformten Keim gekannt» und hat mich bei meinem Namen gerufen und zu seinem Eigentum gemacht, ehe denn ich etwas von ihm wußte. Wenn etwa christliche Eltern heute in einer Geburtsanzeige schreiben: «Gott schenkte uns unser erstes Kind», dann wollen sie mit diesem Wort *danken* – – und nicht etwa behaupten, daß das Kind vom Himmel gefallen sei, daß es einfach plötzlich in die Erscheinung getreten sei. Sondern sie sehen dieses unbegreifliche Zeugungs- und Schöpfungswunder Gottes durchaus vor dem Hintergrund eines biologischen, natürlichen Entwicklungsprozesses. Auch Luther haut in seiner Erklärung: «Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat» in dieselbe Kerbe. Denn auch dieses Wort bedeutet ja nicht, daß ich wunderbar auf einmal dagewesen wäre, sondern es sagt: Ich bin geschaffen, obwohl und indem ich von meinen Eltern gezeugt und geboren bin.

c) Was liegt also näher, frage ich, als daß wir den gleichen Gesichtspunkt, der uns beim Verständnis des Einzellebens und seiner Entwicklung so selbstverständlich ist, nun auch auf die *Entwicklung der Menschheit im großen* anwenden? Wenn wir uns als Einzelmenschen von Gott erschaffen wissen – «ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat» – und wenn wir uns gleichzeitig darüber im klaren sind, daß dieses Schöpfungswunder in keiner Weise unserer natürlichen Abstammung und Entwicklung über Zeugung und Geburt widerspricht, also *nicht* dazu in Widerspruch steht, ich frage: was ist dann selbstverständlicher, als daß wir den gleichen Gesichtspunkt auch auf die Entstehung des Menschengeschlechts im großen anwenden? Anders ausgedrückt: Was hindert uns, im Sinne des Psalms 139 zu sagen: Der Mensch in seiner heutigen Gestalt geht auf vormenschliche Formen und Stadien zurück. «Du, Herr, hast ihn schon als ungeformten Keim, gleichsam in seiner embryonalen Urform gekannt. Als er noch nichts von sich wußte und keine Ahnung hatte, daß du ihn zur Kindschaft bestimmen würdest, da hast du ihn schon in seiner vormenschlichen Gestalt gesehen und erwählt und hast ihn bei seinem Namen gerufen; du hast im Zuge jener Entwicklung das Wunder der Menschwerdung, das Wunder der Schöpfung vollzogen» –?

Denn selbstverständlich, liebe Zuhörer, bleibt ja die menschliche Entwicklung, auch wenn wir diesen Entwicklungsgang ernst nehmen, ein *Wunder*, bleibt eine wirkliche *Schöpfung*. Das zeigt sich ja ganz

einfach an der Tatsache, daß der Mensch – und das müssen wir der Biologie im Namen der Schrift entgegenhalten – aus jenen vormenschlichen, tierähnlichen Formen schlechterdings nicht erklärt werden kann, auch dann nicht, wenn gewisse anatomische Zwischenglieder, die immer noch fehlen, exakt belegt werden würden. Ich drücke das so aus: Der Übergang vom vormenschlichen zum menschlichen Stadium ist ein Geheimnis. Es ist nichts anderes als das Geheimnis der Schöpfung. Und das läßt sich wieder ganz schlicht am gegenwärtigen Menschen zeigen: Es ist nämlich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zu erklären, und zwar *grundsätzlich* nicht zu erklären, wieso der Mensch, der auf der biologischen Ebene ein Säugetier ist und bis ins kleinste eine parallele Entwicklung mit diesem zoologischen Bereich aufweist, daß dieser «Säugetiermensch» nun *zugleich* etwas *anderes* ist, daß er als *Person* verantwortlich vor Gott steht, daß er im Unterschied zu Ochsen und Eseln bei seinem Namen gerufen ist und antworten muß, und daß Jesus Christus für ihn gestorben ist. *Es ist hier also mitten im Gefäß des Biologischen noch eine ganz andere, nicht mehr biologisch zu erklärende Wirklichkeit sichtbar.*

Auf diese zwei ganz verschiedenen Seiten des Menschen, daß er nämlich auf der *einen* Seite wirklich ein Säugetier ist und auf der *anderen* Seite ein wirkliches Ebenbild Gottes, weist die Schrift immer wieder hin. Die Heilige Schrift spricht z. B. vom Tode des Menschen in einer doppelten Weise. *Einmal* rein biologisch: Der Mensch «geht dahin», er verliert seinen Odem, er wird zu Staub, er verwelkt wie eine Blume, er macht seinen natürlichen Verwesungsprozeß durch. *Gleichzeitig* sieht aber die Heilige Schrift in diesem Naturprozeß des Sterbens noch eine andere Wirklichkeit eingebettet. Sie sieht darin ein *Gericht* Gottes; sie sieht darin, wie der Mensch durch das Sterben hinter seine Zeitschranke zurückgeworfen und von der Ewigkeit Gottes ausgeschlossen wird. Mit dieser Verbannung hinter die Grenze seiner Zeitlichkeit und Vergänglichkeit, mit dieser Verurteilung «zum Tode», beantwortete Gott den prometheischen Versuch des Menschen, in immer neuen und immerwährenden Sündenfällen nach der verbotenen Frucht zu greifen, also illegal in die Hoheitszone Gottes einzubrechen, Übermensch zu werden, seine Grenzen zu verleugnen und mit alledem von der Gottebenbildlichkeit zu einer verbotenen Gottesbürtigkeit aufzusteigen. Dem zur Grenzenlosigkeit drängenden Menschen wird im Sterbenmüssen seine Grenze vorgehalten. Das ist das Todesgericht Gottes.¹

¹ Vgl. dazu das Buch des Verfassers «Tod und Leben, Studien zur christlichen Anthropologie», 2. Aufl. Tübingen 1946.

So vollzieht sich also mitten im Medium des biologischen Sterbensprozesses eine ganz andere Wirklichkeit: ein persönliches Geschehen zwischen Gott und Mensch.

Ein weiteres Beispiel für diese Doppelseitigkeit der biblischen Betrachtungsweise: Die *Sexualität* des Menschen ist ebenfalls eine Eigenschaft, die er mit dem Säugetier teilt. In diesem scheinbar so eindeutig biologischen Geschehen vollzieht sich aber beim Menschen wieder etwas ganz anderes als beim Tier: Indem der Mensch sich geschlechtlich äußert, vollzieht er die lebendige Ich-Du-Begegnung mit einem anderen Menschen. Er ist damit für diesen Menschen in allem verantwortlich, was er mit ihm tut, was er in ihm weckt und wie er auf ihn einwirkt. Er kann ihn entweder vor die Hunde gehen lassen und zugrunde richten, und er kann zugleich dafür sorgen, daß er den andern – wir zitierten dies Wort aus der Trauliturgie bereits – «mit sich in den Himmel nehme». Hier sieht man also wieder die zwei völlig verschiedenen Seiten: einmal die biologisch-natürliche und mitten darin eingebettet eine ganz andere Wirklichkeit, etwas, das sich in der «persönlichen» Weise zwischen uns und dem Nächsten und damit zugleich zwischen uns und Gott abspielt.

Wir sahen nun auch, wohin es führt, wenn man (wie in der biologischen Weltanschauung) nun diese andere Seite verneint, wenn man die Sexualität nur noch von dem Gesichtspunkt der Bevölkerungspolitik oder der Glas-Wasser-Theorie aus betrachtet. Es führt zur Entmenschung des Menschen.

Mit anderen Worten: man kann den Menschen, oder vielmehr, man *muß* den Menschen von zwei ganz verschiedenen Seiten betrachten: Einmal ist er Säugetier und dann auch natürlich abgeleitet aus der Stammesgeschichte der Säugetiere, und auf der anderen Seite ist er in allem Ebenbild Gottes.

Es ist ja gelegentlich auch mit anderen Dingen so, daß man sie von zwei Seiten beurteilen muß. Ich nenne ein einziges Beispiel dafür, nämlich den schönsten Choral aus Bachs Matthäuspassion, «O Haupt voll Blut und Wunden». Wenn dieser Choral ertönt, dann vollzieht sich – auf der physikalischen Ebene – eine Summe von Schwingungen, die durch das Medium der Atmosphäre an unser Ohr dringen und dort als Töne wahrgenommen werden. Aber kein Mensch käme doch dabei auf die Idee, daß dieser Choral in der Schwingungszahl von bestimmten Tönen «besteht». Nein, diese Schwingungen bilden nur das Gefäß für die eigentliche Wirklichkeit dieses Chorals, genauso wie beim Menschen seine biologische Natur nur den Rang eines Gefäßes hat, das den eigentlichen Wesensgehalt birgt. Mitten in diesen physikalischen Schwingungen vollzieht sich eine Begegnung

zwischen Mensch und Gott, vollzieht sich ein Gebet, da nimmt ein Mensch die Verbindung mit der Ewigkeit auf. Das ist das «Eigentliche», das ist der «Choral», der hier mitten in der Verwirklichung physikalischer Gesetze Ereignis wird. Es sind zwei Seiten derselben Sache, und zwar völlig verschiedene Seiten, völlig andere Dimensionen der Wirklichkeit.

Damit haben wir heute abend eine grundlegende geistliche Erkenntnis gefunden. Ich möchte sie nach einer doppelten Richtung hin aussprechen:

a) Wenn wir den Säugetiercharakter und die biologische Entwicklung des Menschen über Zeugung, Geburt und Tod feststellen, dann besagt das nicht, daß er ein Tier sei. Das wäre eine ebenso unsinnige Folgerung, wie wenn man sagen wollte, das Lied «O Haupt voll Blut und Wunden» sei ein rein physikalisches Ereignis, es sei eine bloße Aneinanderreihung atmosphärischer Schwingungen. Sondern mit alledem kann nur dies gesagt sein, daß Gott mich, der ich im Mutterleibe natürlich bereitet ward, «geschaffen» hat und daß er mich kannte, ehe der Welt Grund gelegt ward. Ich, der ich auf der biologischen Ebene ein Säugetier bin, darf mich zugleich als Kind Gottes wissen, das nach seinem Bilde geschaffen ist, als ein Kind, das dieses Bild zerbrochen hat, das in die Fremde lief und durch Jesus Christus heimgeholt wird zu seinem Vater und in den Frieden des Vaterhauses. Inmitten meiner natürlichen Entwicklung geschieht ein doppeltes Wunder, nämlich: Ich bin als Person von Gott geschaffen und als Kind und Jünger berufen. *Erschaffen* und *berufen*! Das sind Dinge, die allerdings mit jener Abstammung nichts mehr zu tun haben. Inmitten meiner biologischen Kreatürlichkeit geschieht das Wunder (jenes Wunder, das man nicht erklären, sondern nur noch konstatieren kann), daß ich eine neue Kreatur werde (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Inmitten dieser Entwicklung geschieht etwas, das überhaupt nichts mit Entwicklung zu tun hat.

b) Genau dasselbe dürfen wir nun von den Anfängen des Menschengeschlechts aussagen. Auch hier steht die Tatsache, daß Gott eines Tages einen Menschen erschuf, daß er ihm eines Tages zum Bewußtsein brachte: Du stehst vor mir als mein Kind, du hast dein Leben aus meinen Händen empfangen, *nicht im Widerspruch* dazu, daß diese Erschaffung gleichsam ein embryonales Vorstadium der Entwicklung vor sich gehabt hat.

Edgar Daqué, der bekannte Münchner Biologe, dessen Theorien ich sonst etwas skeptisch gegenüberstehe, sagt in diesem Sinne einmal ein sehr geistvolles Wort von der Entstehung des Menschen gerade im Hinblick auf jene vormenschlichen Entwicklungsstadien. «Da al-

les war geschehen» – nämlich als die Tierwelt geschaffen war –, «erhob er aus dem Tier die menschliche Gestalt, gab seinen Odem ihr.» Nicht wahr, hier ist in höchster Prägung und zugleich in der schuldigen Form der Anbetung das Geheimnis der Menschwerdung umschrieben: Inmitten der biologischen Entwicklung geschieht das Wunder, daß Gott den Menschen aus dem Tier erhebt und zu sich ruft. Und dieses Wunder besteht genauer darin, daß er ihm seinen *Odem* einbläst, daß also etwas mit ihm geschieht, was keine Entwicklung dem Menschen zu geben vermochte und was die ersten Blätter der Bibel als das tiefste im Wunder gegründete Fundament des Schöpfungsglaubens uns verkünden: die Eingebung des Odems. Denn diese Eingebung bedeutet: Gott gibt dem Menschen Anteil an sich selber und macht ihn zum Träger seines Geistes und Bildes. Mag die Paradiesgeschichte geographisch und historisch zu einem Weltbild gehören, das nicht mehr das unsrige ist: Ihre Botschaft bleibt das unaufgebbare Evangelium unseres Glaubens.

Das Wort von dem göttlichen Odem, den Gott dem Menschen einbläst, um ihn zum Menschen zu machen, dies Wort ist das Herzstück jenes Schöpfungsevangeliums, dies Wort ist «Geschichte» im höchsten Range, ja dieses Wort begründet überhaupt alle menschliche Geschichte. Denn nur im Namen dieses Wortes von dem göttlichen Odem konnte Jesus Christus unser Bruder werden als jener, der den Odem Gottes unversehrt in sich trug und mit dem Hauch seines Geistes neue Menschen machen kann.

Damit kommen wir zum Schluß. Thomas Carlyle – so berichtet Arthur Neuberg in seinem Buche «Das Weltbild der Biologie» (S. 101) – war einmal in einer Gelehrtenversammlung, in der das Abstammungsproblem erörtert wurde. Er wurde gebeten, sich zu äußern. Da erhob er sich und sagte: «Meine Herren! Sie stellen den Menschen um ein wenig höher als die Kaulquappe. Ich halte es mit dem alten Sänger (Psalm 8): «Du schufest ihn ein wenig niedriger als die Engel.»»

Mit diesem Worte ist alles Entscheidende gesagt. Carlyle wollte damit die Kaulquappe als mögliche Vorstufe des Lebens und damit auch des menschlichen Lebens nicht lächerlich machen, sondern er wollte nur zum Ausdruck bringen, daß das göttliche Schöpfergeheimnis des menschlichen Lebens nicht verstanden werden kann, wenn man nur seine Entwicklungsreihe bis zur Urahne namens «Kaulquappe» kennt. Das Geheimnis des Menschen, so wollte er mit seinen Worten bedeuten, ist vielmehr nur zu verstehen von jenem *Gott* her, der ihn durch seinen Odem wunderbar schuf und werden ließ. Zugleich ist in alledem noch ein tiefster biblischer Gesichtspunkt

verborgen. Wenn wir wissen wollen, was der Mensch ist, dann dürfen wir nicht fragen, *woher* er entwicklungsgeschichtlich stammt – Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken (Mt. 3, 9); das ist die äußerste Relativierung des menschlichen Ahnenpasses! –, sondern wir müssen fragen, *wozu* ihn Gott bestimmt hat. Das Geheimnis des Menschen liegt nicht in seinem biologischen *Ursprung*, sondern in seiner göttlichen *Zielbestimmung*: daß er Kind Gottes werde und in seinen Frieden komme.

Wir stehen hier vor einem der tiefsten Geheimnisse unseres Glaubens überhaupt: Denn auch wenn wir wissen wollen, was das Geheimnis der *Geschichte* ist, dürfen wir nicht in alten Urkunden und Denkmälern forschen und feststellen wollen, wie es denn alles gekommen ist und aus welcher Urgeschichte sich das gegenwärtige Geschehen als letzte Resultante ergeben hat. (So nötig diese Forschung ist, so wenig führt sie uns auf den Sinngrund und auf das Wesen der Geschichte). Sondern wenn wir wissen wollen, «was» Geschichte ist, müssen wir fragen, was das *Ziel* Gottes sei mit allem irdischen Geschehen, d. h. praktisch: wir können alle menschliche Geschichte nur von ihrem *Ende* her verstehen, von jenem Ende aus, wo Jesus Christus wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten, wo er dem Vater das Reich überantwortet, der dann alles in allem sein wird. *Der Sieg Gottes ist der Sinn der Geschichte*. Darum kann man sie nur rückwärts, von ihrem *Ende* her, lesen. Die uns leitende Frage nach dem Wesen der Geschichte darf deshalb nicht lauten «woher» wir kommen, sondern «wohin» das Geschehen zielt, dem wir einbeschlossen sind. Die Probleme «Was ist der Mensch?» und «Was ist Geschichte?» sind darum in Fragestellung und Antwort genau parallel.

So kann ich nicht schließen, ohne einen Blick auf die Gestalt Jesu Christi selbst zu werfen. Denn alle Eigenschaften, die wir soeben am Menschen feststellten, seine fleischlich-biologische Existenz und sein Sein als Kind, als «Sohn» Gottes, hat er sich vom Vater geben lassen, um in beiden Dimensionen unser Bruder zu sein.

Am Anfang des Römerbriefes spricht Paulus einmal das geheimnis-schwere Wort aus: «Jesus Christus stammt nach dem Fleisch aus dem Samen Davids, nach dem Geist aber ist er als Sohn Gottes erwiesen.» Hier sehen wir, wie Jesus Christus in allem einer der unsrigen ist. Auch *er* hat, wenn Sie mir diesen Ausdruck erlauben, einen biologischen Stammbaum und nimmt «nach dem Fleisch» an der natürlichen Entwicklung aller Menschen teil. Er ist ein kleines Kind geworden im Schoße der Maria, ist an Weihnachten zur Welt geboren, er hat Hunger und Durst, Frost und Hitze gekannt und unter

schrecklichen Schmerzen sein Blut vergossen, hat es vergossen physiologisch genauso und mit den gleichen Qualen wie irgendeine Kreatur aus dem Tierreich, «wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird». Und doch war er mitten in dieser menschlichen Solidarität mit uns, mitten in seiner biologisch parallelen Abstammung, ein ganz anderer, war er wunderbar geboren als Kind des Vaters.

Und wenn wir Weihnachten vor seiner Krippe knien, so beten wir das Wunder an, das Wunder, das Gott hier mitten in der Abstammungsgeschichte getan hat. «Von Jesse kam die Art!» Gewiß, aber es ist ja viel mehr und ganz anders als die «Art» in jenem göttlichen Kind. Auch der Heiland hat die beiden Seiten unserer menschlichen Natur angenommen, unseren natürlichen Leib und das ganz andere, was Gott in jenem Gefäß bereitete. Und obwohl er so unser Bruder geworden ist, ja der einzige Mensch gewesen ist, der je gelebt hat, so müssen wir das bekennen, was ausgerechnet Napoleon einmal aussprach, als er an Jesus von Nazareth dachte: «Ich kenne die Menschen; glauben Sie mir: Dieser war kein Mensch!»

Fünfundzwanzigster Abend

Was heißt Wunder? Die üblichen Anschauungen Wunder und Naturwissenschaft

Mit der Frage des Wunders, die wir heute und in der nächsten Stunde miteinander bedenken wollen, rühren wir noch einmal an das große Problem, das uns in den letzten Stunden beschäftigte, an die Frage nämlich, welches Verhältnis eigentlich Gott der Schöpfer zu unserer Welt, also zu seiner Schöpfung habe.

Wir haben bereits zwei ganz verschiedene Stellungnahmen zu dieser Frage festgestellt und rufen uns die wichtigsten Ergebnisse noch einmal kurz ins Gedächtnis:

Die eine sagt: Gott wirkt *innerhalb* der Schöpfung, er wirkt als ihr letzter, beseelender Lebensimpuls.

Ihm ziemt's, die Welt im *Innern* zu bewegen,
Sich in Natur, Natur in sich zu regen.

– So hat sich Goethe ausgesprochen. Von diesem Gedanken her, daß Gott nicht irgendwo, drüben in einem «Jenseits», sei, sondern daß er mitten *in* der Schöpfung stecke, mußte sich dann die rhetorisch-ironische Frage ergeben:

Was wär' ein Gott, der nur von *außen* stieße,
Die Welt am Finger kreisen ließe –?!

Mit diesem letzten Wort, mit diesem ironischen Wort, ist nun schon die andere Art angedeutet, wie man sich das Verhältnis von Gott und Welt vorstellen könnte. Und diese andere Art scheint nun die christliche zu sein, gegen die Goethe hier offensichtlich polemisiert. Gott wäre danach offenbar aus der Welt *verbannt*, er wäre gleichsam ins Ghetto des Jenseits emigriert.

Daraus müßte dann sofort eine verhängnisvolle Folgerung entstehen: Das Diesseits, die Welt, die Natur, die Geschichte wären dann mit einem Schlage *entgöttert*. Und weil die Welt so *entgöttert* wäre – denn Gott ist ja «drüben» mäuschenstill auf der *anderen* Seite –, deshalb sähe sich Gott dann gezwungen, hin und wieder durch ein

«Wunder», durch ein «Mirakel», durch einen übernatürlichen Eingriff in die Welt, auf sich aufmerksam zu machen, damit man sieht: Aha, er ist *doch* noch da!

Oder, anders ausgedrückt: Nach dieser vermeintlich christlichen Anschauung scheint das Wunder nicht darin zu bestehen, daß die Welt von einer wunderbaren Harmonie zusammengehalten ist, z. B. durch ein wunderbares Zusammenspiel der Naturgesetze und der durch sie gelenkten Kräfte, sondern es scheint genau *umgekehrt* zu sein: Das Wunder besteht dann nicht in der sinnvollen *Funktion* der Naturgesetze, sondern in ihrer demonstrativen *Aufhebung*. Wie könnte es denn sonst zu verstehen sein – so fragen wir im Sinne dieser Polemik gegen den christlichen Wunderbegriff –, wenn uns im Neuen Testament von der Wiederbelebung einzelner Leichname erzählt wird oder wenn uns berichtet wird, daß Jesus gleichsam eine ruckweise Augenblicksheilung vollzogen habe, die niemals in Form eines natürlichen Genesungsprozesses geschehen sein kann? Sind das nicht lauter *Durchbrechungen* der Naturgesetze? Und sind diese Durchbrechungen nun nicht logischerweise darauf zurückzuführen, daß man Gott nicht mehr in den «normalen» Naturgesetzen wirksam sieht? Rächt sich also nicht in diesem *über-* bzw. *unnatürlichen* Wunderbegriff die Verbannung Gottes ins Jenseits? Rächt sich nicht hier die Entgötterung der Welt, die Gott zwingt, durch Mirakel und gewaltsame Demonstrationen gleichsam «künstlich» auf sich aufmerksam zu machen?

Hier liegen also allem Anschein nach zwei extrem verschiedene Versuche vor, in denen man das Verhältnis Gottes zur Welt bestimmen kann. In dem einen Fall heißt es: Gott ist *in* der Welt und *in* den Naturgesetzen; und im andern Fall: Gott ist draußen und wirkt «hin und wieder» durch die Durchbrechung der Naturgesetze im Wunder.

So wollen wir nun heute und in der nächsten Stunde miteinander prüfen, was die Wundergeschichten des Neuen Testaments über das Verhältnis Gottes zur Welt und zu unserm ganz persönlichen Leben zu sagen haben. Aber ehe wir das tun, brauche ich die heutige Stunde, um eine Klärung zu vollziehen. Wir müssen erst einmal eine saubere und klare Begriffssprache gewinnen. Denn wenn man den alten Sprachgebrauch bezüglich des «Wunders» prüft, merkt man sehr bald, daß es eigentlich drei ganz verschiedene Begriffe von Wunder gibt, die völlig kritiklos durcheinander gebraucht zu werden pflegen, und zwar gleicherweise in der christlichen wie in der antichristlichen Literatur.

Welches sind diese drei Begriffe?

Erstens: Denken wir uns einmal einen Negerstamm irgendwo im afrikanischen Busch. Zu diesem Negerstamm kommt ein europäischer Kaufmann, der ein Interesse daran hat, seinen billigen Flittertand loszuwerden und sich möglichst schnell und billig eine große Autorität zu verschaffen. Ich glaube, es gäbe keinen kürzeren Weg zu diesem Ziel, als ein Koffergrammophon laufen zu lassen. Denn dann werden die Wilden vermutlich sagen: «Das ist ein Gott! Das ist noch nie dagewesen, daß ein Mensch nicht nur mit seinem Mund redet, sondern daß er aus einem kleinen Koffer zu sprechen vermag, daß er offenbar in ihn hineinkriechen kann, obwohl er gleichzeitig aufrecht vor uns steht. Das ist ein Gott!» Oder, anders ausgedrückt: «Das ist ein Wunder!»

Wie kommt dieser primitive Negerstamm dazu, in solchen Fällen von einem «Wunder» zu sprechen? Einfach deshalb, weil er sich folgendes sagt: Diese Erscheinung des Koffergrammophons hat keine erkennbaren natürlichen Ursachen. Denn normalerweise ist die natürliche Ursache die, daß, wenn jemand spricht, dieser Jemand auch vor einem steht und die Lippen bewegt. Dieser Koffer aber, der da spricht, läßt diese natürliche Ursache nicht erkennen, man kann ihn deshalb nur «übernatürlich» erklären. In diesem Koffergrammophon kann nur ein wunderhafter Einbruch ins Leben vorliegen. Das müssen Götter oder Dämonen sein, die so etwas zustandebringen.

Es ist ja nun aus der Menschheitsgeschichte allgemein bekannt, verehrte Zuhörer, daß bestimmte primitive Entwicklungsstadien dazu neigen, in *dem* Augenblick vom «Wunder» zu sprechen, wenn sich etwas ereignet, das aus den innerweltlichen Zusammenhängen nicht erklärbar ist, das offenbar in dem unsichtbaren Raum *hinter* den Kulissen der Welt seinen Ursprung hat und nun von dort aus seine geheimnisvolle Wirkung in die Welt hinein ausstrahlt, gleichgültig, ob es nun Götter oder Dämonen sind, die da von «draußen» her in das Diesseits hineinfunken. Man darf wohl mit Recht sagen: Dieser Begriff des Wunders beruht auf mangelnder Aufgeklärtheit. Er baut sich deshalb auch ganz von allein ab, wenn der Mensch allmählich dahinterkommt, daß es ganz natürliche akustische Gesetze sind, auf Grund deren die Stimme im Koffergrammophon erklingt. Für uns moderne abendländische Menschen löst sich das, was in bestimmten Stadien der Primitivität als Wunder bezeichnet wird, in einem natürlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung auf. Deshalb scheinen uns auch die Wunder der alten Zeit weithin «erklärlich», weil wir geneigt sind, bei allen Erscheinungen nicht nur nach der innerweltlichen Ursache zu «fragen», sondern sie zunächst einmal und vor allem als selbstverständliche Gegebenheit vorauszusetzen,

«*grundsätzlich*» vorzusetzen. Außerdem haben wir sehr feine Methoden entwickelt, um jene Ursachen nun auch konkret zu finden, und sind auf diese Weise längst orientiert über gewisse Erscheinungen, die den Primitiven als Wunder erscheinen müßten.

Mit anderen Worten: *das Wunder besteht hier nur in einer bestimmten Unaufgeklärtheit und Primitivität*. Es ist darum nur ein Wunder «auf Zeit», das sich im Laufe des Fortschritts von selbst aufhebt. Oder noch anders: Das Wunder ist nicht im Gegenstand begründet, sondern in unserer unaufgeklärten Subjektivität.

Zweitens: Es gibt aber auch noch einen weiteren Begriff vom Wunder. Die zweite Art, wie man die Wunderfrage behandelt, besteht darin, daß man sagt: Wunder bestehen nicht in einem außergewöhnlichen, übernatürlichen Geschehen, wie das etwa bei Jesus vorliegt, wenn er einen Kranken heilt. Das Wunder besteht vielmehr in einer ganz bestimmten *Betrachtungsart* der Natur. Es ist eine Form unseres Sehaktes.

Um das möglichst plastisch zu zeigen, lese ich Ihnen einmal eine herrliche Stelle aus Goethes «Leiden des jungen Werther» vor, eine Stelle, wo dieser Wunderbegriff ganz genau und prägnant auftaucht. Es wird uns geschildert, wie Werther auf einer blühenden Wiese liegt, ganz hingeeben an die Herrlichkeit der Natur, die ihn so überwältigt, daß er nicht einmal seinen Malerpinsel zücken kann, um sie auf die Leinwand zu bannen. Und nun sagt Werther:

«Wenn das liebe Tal um mich dampft, und die hohe Sonne an der Oberfläche der undurchdringlichen Finsternis meines Waldes ruht, und nur einzelne Strahlen sich in das innere Heiligtum stehlen, ich dann im hohen Grase am fallenden Bache liege, und näher an der Erde tausend mannigfaltige Gräschen mir merkwürdig werden; wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, der Mückchen näher an meinem Herzen fühle, und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des Allliebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält! Mein Freund, wenn's dann um meine Augen dämmert und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhen wie die Gestalt einer Geliebten, dann sehne ich mich oft und denke: Ach, könntest du das wieder ausdrücken, könntest dem Papier das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes!»

Nicht wahr, in dieser herrlichen Stelle ist uns ganz genau beschrieben, worin die zweite Art von Wunder besteht: Sie besteht nämlich

darin, daß ein bestimmter Punkt der Wirklichkeit, in diesem Falle das liebe dampfende Tal oder die Mücklein oder Gräslein oder Käferchen, also ein bestimmter Punkt der Natur, plötzlich durchsichtig wird und ich dahinter auf einmal die göttliche, gestaltende Wirklichkeit sehe, die das alles schafft. So meint es ja Werther. Er spürt einfach, ohne daß etwas besonders Unnatürliches geschieht, die «wunderbare Gegenwart des Allmächtigen», er spürt das «Wehen des Allliebenden». Es ist nicht umsonst, daß er hier vom «Spiegel» der Seele spricht, in dem das Göttliche widerscheint: die Natur wird auf einmal zum Gleichnis der göttlichen Kräfte, die dahinterstehen. *Das ist das Wunder.*

Genauer ausgedrückt, müßte man so sagen: Das Wunder besteht hier bei Goethe nicht darin, daß gleichsam in der Welt sich irgend etwas veränderte, daß also (um das Beispiel vom letztenmal zu nehmen) die Sonne plötzlich stehenbliebe oder ihren Schein verlöre, oder daß das Bächlein bergauf statt bergab flösse. Sondern das Wunder besteht darin, daß sich im *Auge* Werthers, in seiner Art zu *sehen*, etwas verändert. Das Wunder vollzieht sich deswegen nicht draußen in der gegenständlichen Wirklichkeit, sondern es vollzieht sich in meinem Innern, in der Art, wie ich ergriffen werde und wie ich unter dem Eindruck dieser Ergriffenheit ganz neue Dinge sehe. Das Wunder besteht mit anderen Worten in meiner persönlichen Subjektivität, in meinem *Sehakt*.

Ich sehe nämlich dieselbe Wirklichkeit wie vorher auch, nur sehe ich sie anders. Man kann sich zum Verständnis dieses Blickwandels einfach folgendes vorstellen: Derselbe Werther, der hier ergriffen die letzte Wirkung und das «Wehen des allliebenden Vaters» spürt, der könnte in der nächsten Stunde schon als Wissenschaftler über ein Mikroskop gebeugt sitzen und an dem Käferlein die Verdauungsvorgänge oder die Fortpflanzungseigenschaften feststellen. Er könnte sie also statt unter dem Gesichtspunkt des «Wunders», d. h. hier: statt unter dem Gesichtspunkt der Transparenz für den allliebenden Vater, als *Naturforscher* unter dem Gesichtspunkt der Naturgesetzlichkeit sehen. Goethe selbst hat diese beiden Funktionen auch ganz betont nebeneinander ausgeübt und sich im einen Falle als «Pantheisten» und im anderen Falle als «Naturforschenden» bezeichnet. Das, was ich soeben an Werther zeigte, ist übrigens etwas, das wir dauernd an uns erleben können. Denken Sie nur einmal an folgendes: Wir können einen Alpengipfel unter einem doppelten Gesichtspunkt ansehen. Wir können *einmal* in ihm das Symbol für die Majestät des Schöpfers sehen und können uns angesichts eines solchen gigantischen Massivs zu dem Ausruf veranlaßt fühlen: «Die Himmel

rühmen des Ewigen Ehre!» Wir können aber ebenso das *gleiche* Bergmassiv unter dem Gesichtspunkt anschauen, daß unter dem Einfluß gewisser geologischer Vorgänge eine riesige Ausbuchtung der Erdrinde erfolgt ist, die von gefrorenem H₂O bedeckt ist und von deren atmosphärisch bedingter Ultraviolettbestrahlung gewisse Lichtreflexe ausgehen, die ich im einzelnen physikalisch genau analysieren kann.

Also noch einmal: Dieser Begriff des Wunders besagt: Die Wunder geschehen nicht als Vorgänge draußen in der äußeren Wirklichkeit, sondern vollziehen sich als Vorgänge innerhalb meines Auges, in meiner Sehweise. Das Wunder haftet nicht am Gegenstand, sondern an der Perspektive; es bezieht sich nicht auf die Wirklichkeit, sondern auf mein *Verhältnis* zur Wirklichkeit.

Einen sehr wichtigen Tatbestand darf man dabei nicht vergessen: Es kommt bei dieser Sehweise auf eine gewisse Begabung, auf eine gewisse Form religiöser Genialität an. Da Wunder nur innerhalb unserer Subjektivität stattfinden, bedarf es logischerweise auch einer bestimmten *Veranlagung* der Subjektivität, um sie Ereignis werden zu lassen, um also Wunder zu «sehen». Der *eine* Mensch, der diese Begabung nicht hat, sieht in einem Bergmassiv wirklich ganz nüchtern nur Ausbuchtungen der Erdrinde, und der andere, der sogenannte «religiös Begabte», sieht darin eine Liturgie der Schöpfung, einen geologischen Lobpreis des Schöpfers in seiner majestätischen Herrlichkeit.

Wir stehen immer wieder vor dieser *doppelten* Art, zu sehen und zu hören.

In der Musik haben wir genau dasselbe. Es gibt zweifellos unmusikalische Menschen, die bei einer Mozartsonate nur eine Summe von Tonschwingungen hören, bei denen sie sich nichts denken können und die ihnen entsetzliche Langeweile bereiten, – und ein Hund heult sogar, wenn er eine Bachsche Fuge hört. Auf der anderen Seite gibt es musikalische Menschen, die zwar ebenfalls wissen, daß das gewisse physikalisch bedingte Tonschwingungen sind, daß aber dahinter Mozart die tiefsten Dinge, die tiefsten Lebensaussagen ausspricht, die sie bis ins Innerste erschüttern. Man kann folglich auch hier auf diese *doppelte* Weise hören.

Also nochmals: Diese Art «Wunder» besteht nicht in einer Veränderung der Wirklichkeit, sondern in einer Veränderung meines Auges. Es ist ein *Vorgang*, der *in* mir stattfindet.

Damit haben wir uns den Weg freigemacht zu dem *dritten* Begriff des Wunders, wie ihn die *Bibel* verwendet. Sie sehen schon jetzt, wie verschieden man über diese Dinge redet und wie man zunächst

ganz einfach die babylonische Sprachverwirrung in Ordnung bringen muß:

Sie brauchen sich nur einige Wunder Jesu vorzustellen, um sofort ein entscheidendes und von allen bisher Gesagten auch *unterscheidendes* Wesensmerkmal zu entdecken. Das Wunder ist nämlich für biblisches Denken auf jeden Fall ein Geschehen von Gott her, also ein «Geschehen». Es *passiert* etwas. Die Berichte des Neuen Testaments vermitteln uns ja auch einen deutlichen Eindruck von der Wirkung dessen, was da als ein jähes und objektives Geschehen auf die Menschen zufährt: Diese Menschen können förmlich schockiert davon sein, sie fallen vielleicht nieder und müssen auf jeden Fall eine sie bis ins Zentrum bewegende Stellungnahme dazu vollziehen. Es «passiert» also etwas. Das ist zunächst das entscheidend Wichtige. Mit anderen Worten: Das biblische Wunder ist auf keinen Fall nur auf die Welt meines Auges, auf meinen Sehakt beschränkt, sondern es ist ein Akt, der «draußen in der Welt» durch Gottes majestätische Schöpfermacht Ereignis wird.

Wenn wir nun auf die verschiedenen «formalen» Vollzugsarten dieser Wunder blicken, so erkennen wir eigentlich *zwei* solcher Gestaltungsformen des Wunders:

Entweder kann nämlich das Wunder so gestaltet sein, daß Gott die Naturgesetze in der Weise lenkt, daß sein Handeln übermächtig und gleichsam demonstrativ darin wirkt und mich zu dem Bekenntnis zwingt: Hier hat Gott gesprochen, hier hat er in meinem Leben oder im Leben meines Volkes gehandelt. Das Buch Hiob gibt uns dafür ein eindrückliches Beispiel. Der fromme Knecht Hiob bekommt auf einen Schlag drei verschiedene «Hiobsbotschaften»: Einmal ist ein Riesenflächenbrand ausgebrochen und sein Vieh ist dabei umgekommen, ferner sind die Chaldäer ins Land gedrungen und haben seine Knechte abgewürgt. Und die dritte Botschaft: Es ist ein Orkan gekommen, der das Haus, in dem gerade seine Kinder versammelt waren, umwarf und sie alle darunter begrub; sie sind nicht mehr. Er ist ein armer Mann, er ist ein Mann ohne Kinder. Und nun sagt Hiob auf diese drei Botschaften hin das berühmte Wort: «Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt!»

Worin besteht hier das Wunder? Darin, daß *Gott* hier gehandelt hat, und zwar so gehandelt, daß Hiob sagen muß: Gott hat's genommen; er steht als Subjekt hinter dem allen, und die Zusammenballung der Naturereignisse war nur das *Mittel* seines Handelns; sie haben dem göttlichen Subjekt gegenüber den Rang des Prädikats. Natürlich hat Hiob sicher nicht bezweifelt, daß die Erwürgung seiner Knechte durch

die Chaldäer höchst «natürlich» zugegangen ist. Vermutlich hat es einen Zank gegeben, einer hat den anderen gereizt, es folgte eine Schlägerei. Dabei sind die Knechte infolge der Übermacht umgekommen; eine ganz einfache und sehr natürliche Folge der Kräfteverhältnisse. Hiob hätte sicher auch nicht bezweifelt, wenn er gewisse meteorologische Kenntnisse gehabt hätte, daß der Orkan, der sein Haus zerstörte und die Kinder unter sich begrub, sich aus ganz natürlichen atmosphärischen Verhältnissen ergeben hat. Aber er weiß ebenso: der Herr hat das alles so gelenkt, hat den Ablauf der Ereignisse so gestaltet, daß er förmlich selbst darin auf mich zukommt und ich seine Hand bis zum Greifen spüre und einfach sagen muß: Nicht Orkan, nicht Feuer, nicht Chaldäer, nein, der *Herr* hat durch Feuer, Orkan und Chaldäer gehandelt.

Mit anderen Worten: das Wunder besteht darin, daß Gott den natürlichen Ablauf der Dinge, daß er die *Naturgesetze* so lenkt, daß mir dies und das widerfährt. Gott handelt hier im Namen und im Medium der *Naturgesetze*.

Ich darf mir vielleicht ausnahmsweise erlauben, Ihnen diese Sache an einem eigenen Erlebnis zu veranschaulichen. Ich war früher mehrere Jahre gelähmt, und die Kunst der Ärzte war zu Ende. Der Chef einer bekannten Universitätsklinik befristete mein Leben damals in einem Gutachten auf nur wenige Monate. Und in diesen Monaten nun – wirklich kurz vor Toresschluß, als ich ganz bewußt auf dieses Ende zuging – kam plötzlich die Nachricht, es sei ein Medikament erfunden worden, das diese Krankheit, die man vorher noch nicht zu kontrollieren vermochte, heilen oder zum mindesten in Grenzen halten könne. Das war ein Medikament, von dem ich heute noch lebe, und das mich als damals todgeweihten Krüppel mit einem Schläge wieder arbeitsfähig machte. Sie werden verstehen, wie deutlich ich damals unter dem Eindruck stand: «Das hat der Herr getan», und daß ein solcher Eingriff ins Leben oder besser in den übermächtig werdenden Tod nicht spurlos an einem vorübergeht. Was war geschehen? Ich war kritisch genug eingestellt, mir zu sagen: Die Sache ist ganz natürlich zugegangen: Es haben sich ganz einfach bestimmte Kausalitätsketten überkreuzt. Auf der einen Seite schritt meine Krankheit mit eiserner Notwendigkeit auf den letzten Punkt zu; und ganz unabhängig davon lief noch eine andere Kausalitätskette irgendwo in Deutschland. Irgendwo in Deutschland nämlich war in einem Laboratorium ein Forscher, der gar nichts von mir wußte, fieberhaft an der Arbeit, um diese Krankheit zu bekämpfen. Und im entscheidenden Augenblick, nämlich im *letzten*, haben sich die beiden Kausalitätsketten überkreuzt. Ich habe niemals bestritten und war mir ganz

klar darüber: es ist hier gar nichts Übernatürliches passiert. Es sind zwei ganz normale Vorgänge abgelaufen; nur haben sie sich in einer ganz unvorstellbaren Weise überkreuzt, nämlich in mir und meinem «Fall».

Ich konnte nur sagen: «Der Herr hat's getan», er hat diese Kausalitätsketten so gefügt, daß sie sich ausgerechnet in diesem Augenblick treffen mußten. Und es bedeutet mit das größte Glück meines Lebens, daß ich mich mit dem Erfinder dieses Medikaments und mit dem Chef jener Klinik in diesem Sinne eins weiß und daß wir alle drei miteinander um das gemeinsame Band des Glaubens wissen; daß wir einfach ehrfürchtig vor diesem «Wunder» stehenbleiben. Über die besonderen Probleme, die sich daraus für die kritische Betrachtung ergeben, werde ich später noch reden.

Zunächst noch die *andere* Gestalt des Wunders in der Bibel: Die eine – so sahen wir – war eingebettet in die Naturgesetze. Die zweite Gestalt des Wunders in der Bibel besteht nun wirklich darin, daß die Naturgesetze durchbrochen werden. Wenn nämlich Jesus sagt: «Stehe auf, nimm dein Bett und wandle» (Mark. 2, 11) und in diesem Augenblick eine Lähmung wie weggeblasen ist, dann ist das eben kein natürlicher Heilprozeß mehr. Dann wird zum mindesten der Anspruch erhoben, daß hier irgend etwas schlechthin Außergewöhnliches geschieht, und zwar nicht aus der immanenten Eigengesetzlichkeit natürlicher (wenn auch noch so sonderbarer) Abläufe heraus, sondern wirklich so, daß hier eine Wirklichkeit «von außen» hereingebrochen ist. Das gleiche gilt, wenn Jesus einen Toten, etwa den Jüngling von Nain, erweckt. Es geht also hier um einen wirklichen *Einbruch* in die Welt. (Die Aufgabe der nächsten Stunde wird darin bestehen, daß wir eine besonders charakteristische Geschichte dieser Art einmal genauestens unter die Lupe nehmen, daß wir uns keine Schwierigkeit schenken und hoffentlich von der Botschaft, die darin auf uns zukommt, gerade als heutige Menschen aufs tiefste bewegt sein werden.)

Ich stelle nun eine dreifache Frage:

Erstens: Gehört der Wunderglaube – wenigstens in der letzten sehr drastischen Form, wo man von übernatürlichen Eingriffen reden muß – nicht in ein veraltetes biblisches Weltbild? Wir haben ja davon gesprochen, daß es so etwas gibt. Soll das Wunder nicht vielleicht auch in diese weltbildlichen und damit peripheren Zusammenhänge hineingehören, wenigstens in seiner drastischen Form? Und käme uns Jesus Christus nicht sogar menschlich näher, oder – etwas theologischer ausgedrückt – wäre seine Fleischwerdung nicht wesent-

lich greifbarer, wenn wir diese so schwer zu verdauenden Wunder einmal abstreifen und uns von diesem «Ballast» – als welcher er uns erscheinen will – befreien würden?

Die *zweite* Frage: Wenn wir aber im Gegensatz dazu die Überzeugung gewinnen sollten, daß diese Wunder, auch die Wunder der Heilung des Gichtbrüchigen oder die Erweckung des Jünglings zu Nain, ein integrierender und unaufhebbarer Bestandteil unseres Glaubens wären: wie sollen wir sie dann *verstehen*? Ich meine nicht, daß wir den Anspruch erheben dürfen (davor bewahre uns Gott), sie zu «erklären». Das hieße, daß wir uns selber zum Maße aller Dinge machten und daß wir den ungeheuren Anspruch erheben würden, dem lebendigen Gott das Recht zum Geheimnis zu nehmen. Aber gleichwohl können wir doch nicht als ehrliche Menschen einfach auf Kommando glauben, daß $2 \times 2 = 5$ ist. Und wir können ebensowenig auf Kommando glauben, daß hier das Gegenteil von dem passiert sein soll, was wir sonst als eine exakte Naturgesetzlichkeit kennen. Hier also, wo wir vom Wunder als unaufgebbarem Glaubensstück zu reden hätten, müssen wir einfach einen Weg miteinander suchen, auf dem wir erkennen, in welcher Beziehung diese Art Wunder zu der sonst von uns gewußten Naturgesetzlichkeit steht.

Und das *dritte* Problem: Es besteht in der Frage, welches das tiefste Anliegen der biblischen Wunderberichte eigentlich ist, welche *Botschaft* da auf uns zukommt. Dieses Zentralstück, das letzte, behandeln wir in der nächsten Stunde. Hier in aller Kürze nur die beiden ersten Fragen als Vorbereitung.

Zunächst die *erste* Frage: Ist das Wunder wirklich ein integrierender, unaufgebbarer Bestandteil unseres Glaubens, oder können wir auch Christen sein, wenn wir nicht an diese Dinge glauben?

Ich muß zunächst in einem noch ganz allgemeinen Sinne auch die letztgenannte Gestalt des Wunders unbedingt bejahen. Ohne das Wunder würde einfach unser *Gebet* sinnlos, es würde zu einem bloßen Selbstgespräch degradiert, und wir nähmen von vornherein an, daß Gott niemals unsere Bitte erhören könnte und niemals die Möglichkeit besäße, in unser Leben einzugreifen. Es gäbe dann buchstäblich kein Gebet mehr, weder eine Bitte noch eine Fürbitte. Denn wir können Gott logischerweise doch nur *dann* um bestimmte Dinge bitten, wenn wir annehmen, daß noch nicht alles festgelegt ist, daß die Zukunft nicht einfach schon feststeht, so wie das im mohammedanischen Begriff des «Kismet», dieses mechanisch unabänderlichen Verhängnisses, ausgedrückt ist.

Es gibt nämlich eine bestimmte Naturanschauung – man nennt sie in der Philosophiegeschichte die Kant-Laplacesche Theorie –, gemäß

der das ganze Weltgeschehen einfach festliegt, und zwar nach der eisernen Notwendigkeit von Ursache und Wirkung. Laplace, ein jüngerer Zeitgenosse Immanuel Kants, hat das einmal in einem berühmten Satz ausgesprochen, den ich Ihnen nicht vorenthalten möchte. Er sagt: «Eine Intelligenz» – er meint damit ein höchstes, geistiges Wesen, eine Gottheit –, «welche für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennt, von denen die Natur beseelt ist, und die dazu um die Lage aller Elemente zueinander wüßte, würde in ein und derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des geringsten Atoms zusammenfassen. Nichts würde für sie unsichtbar sein, und Zukunft und Vergangenheit würden für sie gegenwärtig sein.¹»

Da es nicht ganz einfach ist, diesen Satz zu verstehen, will ich ihn noch erklären: Laplace stellt sich die Sache so vor, daß der Gang der Dinge durch das Gesetz von Ursache und Wirkung absolut festliegt und auch in alle Zukunft hinein festgelegt ist. Deshalb läßt sich aus dem gegenwärtigen Augenblick, wenigstens theoretisch, das gesamte Weltgeschehen nach vorwärts und nach rückwärts ableiten. Ich brauche nach rückwärts nur die Ursache und nach vorwärts nur die Wirkung festzustellen, um von dem einen gegebenen Augenblick aus das gesamte Weltgeschehen zu erkennen, denn es liegt nach diesem ehernen Gesetz der Naturnotwendigkeit alles fest. Um diese Feststellungen zu treffen, bedarf es nur der *einen* Voraussetzung, daß ich lückenlos alle Faktoren kenne, die als Ursache wirksam sind. Die praktische Unberechenbarkeit der Zukunft ist also nicht darin begründet, daß sie «in Wirklichkeit» zufällig und irrational wäre, sondern sie ist in der praktischen Nichtfeststellbarkeit *aller* Ursachen begründet. Ist nämlich nur eine einzige Ursache nicht festgestellt, so tritt sofort ein unberechenbarer Störungsfaktor auf, der mir jede Prognose verunmöglicht. Deshalb greift hier Laplace auch zu der mythischen Hilfskonstruktion einer «höchsten Intelligenz», die im Unterschied zu dem beschränkten Menschen die Totalität aller Ursachen lückenlos überblickt.

Für eine solche Intelligenz steht dann der Gang der Weltereignisse absolut fest und ist entsprechend berechenbar.

Wir heutigen Menschen können uns diese Anschauung am Film verdeutlichen: Wenn ein Film auf der Leinwand abrollt, dann weiß ich (ich mag mir den Ausgang wünschen, wie ich will), daß die Filmgeschichte einfach festliegt und entsprechend abrollt, genauso wie sie auf dem Streifen aufgezeichnet ist. Unvorhergesehene Zwischenfälle und plötzliche Wendungen, die als Ursachen nicht einkalkuliert wa-

1 Essai philosophique sur les probabilités, 1816, 2–4.

ren – wie das doch im wirklichen Leben ist –, können da nicht eintreten.

So ähnlich ist der Ablauf der Weltereignisse nach Laplace zu verstehen. Es kann also – das ist das Entscheidende – in diesem Weltbild, das unter uns außerordentlich verbreitet ist, keine «Zwischenfälle» geben, natürlich auch keinen Eingriff Gottes, weder in dem bekannten Sinne, daß Gott das Kausalgesetz durchbräche (wie etwa bei der Heilung des Gichtbrüchigen), noch auch so, daß er die Naturgesetze entsprechend *lenke* (wie in dem Falle Hiob oder in dem Beispiel, das ich Ihnen soeben aus meinem eigenen Leben erzählt habe).

Es ist deshalb ganz selbstverständlich, daß es auf dieser Ebene aus ist mit dem Gebet. Das Gebet ist, von Laplace her gesehen, nur ein ohnmächtiger und törichter Versuch, an der Notwendigkeit der Dinge etwas zu ändern, Gott darin anzusprechen. Denn dieser «kann» ja gar nicht. Er bezeichnet ihn deshalb charakteristischerweise auch als «Intelligenz», also als ein passiv und theoretisch «zusehendes» Wesen. Er könnte ihn niemals als «Willen» oder gar als «Schöpfer» bezeichnen. Wir stehen folglich bei diesem Weltbild wirklich vor einer *fundamentalen Frage unseres Glaubens*.

Wir können das Entweder-Oder, vor dem wir stehen, folgendermaßen ausdrücken: *Entweder* zwingt uns die Naturwissenschaft, den Weltablauf wie einen Film zu werten, dann gehört das Gebet in ein überholtes Weltbild, und wir können uns anständiger- und ehrlicher Weise nicht mehr zu diesem Weltbild und zum Gebet bekennen. Ist es aber *umgekehrt*, d. h. dürfen wir wirklich damit rechnen, daß es eine Macht gibt, die höher ist als diese Notwendigkeit, eine Macht, die mit väterlicher Hand durch alles, was dazwischentreten will, mich greifen kann und mich führt im Sinne des Liedes: «Befiehl du deine Wege», dann kann dieses Laplacesche Weltbild nicht richtig sein, dann ist es nicht nur ein «Irrtum» im wissenschaftlichen, sondern «Irrlehre» im geistlichen Sinne.

Die *zweite Frage*: Auch wenn ich nun keineswegs vorhabe, liebe Zuhörer, Ihnen hier einen physikalischen Vortrag zu halten (schon deshalb nicht, weil ich hier selber Laie bin), so ist es doch von höchstem Interesse, im Vorübergehen einmal einen Blick darauf zu werfen, wie das heutige physikalische Weltbild zu dem Weltbild von Laplace, das immer noch unter uns grassiert, sich stellt. Ich denke da vor allem an den Forscher Max Planck.

Ich will mich so kurz fassen wie möglich, aber ich denke, daß es vielen eine gewisse Befreiung sein wird, wenn ich das sage:

Für das heutige physikalische Denken ist schon der Ansatz bei La-

place falsch: Es kann nämlich jene höchste Intelligenz, welche die Stellung aller Weltelemente zueinander kennt und von da aus die Zukunft genau berechnen könnte, gar nicht geben, weil es jene *Elemente* nicht gibt. Denn Planck hat uns gezeigt, daß die Materie gar nicht aus festen Atomen besteht, deren Verhältnis und Entwicklung zueinander man auch nur theoretisch berechnen könnte (wie das Laplace doch wollte); sondern die Materie scheint nach der heutigen Anschauung gleichsam aufgelöst in *Kraft*. Und ein moderner Physiker hat sogar die zugespitzte Formel dafür gebraucht: Die Materie «ist» nicht (d. h. sie besteht nicht aus festen Stoffen), sondern sie «geschieht». So wenig also kann man auf feste und greifbare Bestandteile dabei zurückgehen. Die letzten Größen, auf die wir nach dieser Anschauung stoßen, sind also sozusagen nicht körperlicher Natur, sie sind nicht «Atome», sondern *Energien*. Damit fällt dann allerdings das Vorhaben von Laplace sofort dahin. Denn nun ist es auch in der «Theorie» unmöglich, den Weltablauf nach vorwärts und nach rückwärts zu bestimmen, weil die letzten Konstanten, d. h. weil die letzten faßbaren Bestandteile der Materie so überhaupt nicht existieren, und weil deshalb die *Grundlage* für eine solche Berechnung fehlt. Die heutige Physik sieht sich deshalb vor einer großen Krise der Naturgesetze.

Nun wird vielleicht der eine oder andere von Ihnen einwenden: Das, was ich heute über diese Gedankengänge der Physik höre, mag ja alles sein, ich kann das nicht nachkontrollieren; aber immerhin steht doch fest, daß wir praktisch die ehernen, berechenbaren Naturgesetze überall in Kraft sehen. Wir hüten uns z. B. im Zeitalter der Mangelware einen Suppenteller statt auf den Tisch in die Luft zu stellen, weil er nach dem Gesetz der Schwerkraft auf dem Boden zerschlägt. Das *wissen* wir einfach. Also kann es mit der Unberechenbarkeit der Naturgesetze nicht so schlimm sein. Mit diesem Naturgesetz, daß der Teller nicht in der Luft stehen bleibt, sondern auf dem Boden zerschlägt, rechnen wir nicht nur in der Technik, sondern auch im Alltag.

Dieses Naturgesetz und damit die Regelmäßigkeit, mit der eben der Ursache bestimmte Wirkungen folgen, lassen sich aber noch anders erklären, als das Laplace versucht hat. Es könnte sich hier ja um Erfahrungsaussagen handeln; man könnte also nach dem Gesetz der großen Zahl diese Erfahrung als eindeutige Regel festgestellt und dann selber in der Gestalt eines Gesetzes ausgesprochen haben. Dafür zwei kleine Beispiele, die uns das sofort deutlich machen: Wenn ich sechsmal hintereinander einen Würfel auf den Tisch werfe, dann kann ich nicht erwarten, daß jedesmal eine andere Zahl dran kommt:

also einmal Zwei, einmal Drei, einmal Vier usw., sondern die Sache wird ganz unregelmäßig, zufällig sein. Darin liegt ja gerade der Reiz des Würfelspiels, sonst wäre es langweilig. Immer kommt eine andere Zahl daran. Wenn ich aber statt 6mal den Würfel 120 000mal auf den Tisch werfe, dann kann ich mit größter Wahrscheinlichkeit damit rechnen, daß etwa 20 000mal die Zahl 1, 20 000mal die Zahl 2, 20 000mal die Zahl 3 usw. auftaucht, daß also wirklich alle sechs Zahlen mit einem hohen Grad von Regelmäßigkeit darankommen. Was folglich im Einzelfall ein reiner Zufall ist, ist nach dem Gesetz der großen Zahl auf einmal ein Gesetz geworden.

Noch ein weiteres Beispiel für den gleichen Tatbestand: Denken Sie einmal an die Selbstmorde. Irgendwo in einem kleinen Ort ist ein Selbstmord geschehen. Das regt die Leute furchtbar auf; sie sagen: das ist in zehn Jahren bei uns nicht vorgekommen, das ist ungeheuer. Sie stellen ganz besondere Motive fest, um das zu erklären. Und nun, obwohl man weiß, daß die furchtbare Tat des Selbstmordes auf ganz besonders tragische Lebensumstände in diesem Einzelfall zurückzuführen ist, stellt der Statistiker, also der Mann, der es mit der großen Zahl zu tun hat, die ungeheuerliche Tatsache fest, daß etwa im Reichsdurchschnitt des Jahres die Selbstmordziffer ungefähr gleich, ungefähr konstant geblieben ist. Das wirkt schon deshalb für eine unvoreingenommene frische Kenntnisaufnahme so ungeheuerlich, weil es eine Art Naturgesetz zu sein scheint, daß soundso viele Menschen sich das Leben nehmen müssen. Was also im einzelnen Fall, im kleinen Dorf, ein unerhörter «Zufall» ist und nur durch ganz persönliche Motive des Selbstmörders erklärt werden kann, das ist nach dem Gesetz der großen Zahl auf einmal ein statistisches «Gesetz» geworden.

Und von hier aus sehen wir auch, wie in einer sehr geheimnisvollen Weise völlig verschiedene Welten ineinander verschlungen sind: Auf der einen Seite steht die Welt meiner persönlichen Freiheit. Es ist *mein* eigenes und verantwortliches Tun, wenn ich mir das Leben nehme. Ich kann mir nicht sagen, daß ich zwangsläufig die Zahl voll zu machen hätte, die noch zum Reichsdurchschnitt fehlt, sondern es ist *meine* Tat, meine «freie» Tat. Zugleich gilt auch das ganz andere, nämlich das Gesetz der großen Zahl, nach welchem die Selbstmordziffer einigermaßen konstant bleibt. Der Schnittpunkt zwischen der Linie unserer Freiheit und der Linie des Gesetzes, das durch sie aufgehoben wird, ist gegenständlich nicht fixierbar – ebenso wenig, wie auch die «Einmündungsstelle» – so hat es Reinhold Schneider einmal ausgedrückt – dessen, was wir tun, in die überpersönlichen und unser Tun umgreifenden Pläne der göttlichen Vorsehung eingesehen

werden kann. Schon Kant hat gezeigt, daß man die Freiheit nicht «auffinden», d. h. nicht als ein Loch in der Kausalität entdecken und festlegen kann. Darum wäre der etwaige Einwand des Naturwissenschaftlers, er sehe nur Gesetze und wisse nicht, wie man innerhalb ihrer noch Platz für die Freiheit habe, im strengen Sinne «gegenstandslos» und ebenso unsachgemäß wie die Feststellung Virchows, daß er bei all seinen pathologischen Untersuchungen des menschlichen Organismus noch niemals die Seele gefunden habe.

Das, was man im allgemeinen unter dem Streit zwischen Naturwissenschaft und Gottesglauben versteht, konnte jedenfalls nur entstehen auf der philosophischen Basis von Laplace, also dort, wo man von der Alleinherrschaft des mechanischen Kausalgesetzes überzeugt ist, und wo man folglich das Naturgeschehen versteht im Sinne eines toten, nicht mehr von Willensmächten beeinflussbaren Prozesses, der in mechanischer Weise einfach wie ein Film abrollt und an dem kein Gott etwas ändern kann. Statt dessen geht es nach dieser neuen physikalischen Anschauung um ein geheimnisvolles energetisches Geschehen, das eine gewisse Ähnlichkeit mit menschlichen Willensabläufen hat.

Karl Heim, der sich besonders mit dieser Frage befaßt hat, macht einmal mit Recht darauf aufmerksam, daß von dieser Quantenphysik aus auch auf die Wunder Jesu ein ganz neues Licht fällt. Unser Eindruck nämlich bei den Wundern Jesu ist doch nicht der – etwa bei der Krankenheilung des Gichtbrüchigen –: Hier wird eine mechanisch funktionierende Maschine einen Augenblick stillgelegt, damit Jesus eine Reparatur daran vornehmen kann, sondern dies ist der Eindruck bei allen Wundern Jesu: es findet eine Auseinandersetzung zwischen zwei Willensmächten statt. Die *eine* Willensmacht, die auf dem Plan ist, ist die Macht der Zerstörung, der Unordnung, des Abfalls, eben das Reich der Dämonen, das seinen Herrschaftsanspruch proklamiert und die Kranken, die schuldigen Menschen einfach besetzt hält, sozusagen «beherrscht».

Die *zweite* Willensmacht, die von der anderen Seite den Mächten der Störung entgegentritt, ist die Willensäußerung der hereinbrechenden und wieder zurechtbringenden Gottesherrschaft.

Es gibt heute auch bedeutsame Äußerungen in der ärztlichen Literatur, die dafür wieder ein ganz neues Verständnis zeigen. Es gibt führende Mediziner, welche die Krankheiten nicht als bloß organischen, vielleicht sogar mechanischen Ablauf werten, sondern die auch die Krankheiten von der Ganzheit der betreffenden Person aus verstehen und sie damit ebenfalls in einen Zusammenhang mit den menschlichen Willensmächten und den sie umgebenden seelischen Bezirken

bringen. Dementsprechend besteht dann auch das ärztliche Handeln nicht nur in einer bloß körperlichen «Reparatur», in ein paar Spritzen oder Tabletten, sondern es besteht zugleich in einer personenhaften Auseinandersetzung des ärztlichen Heilwillens mit den Willensmächten und dem Unterbewußtsein des Patienten, mit jenen Mächten also, die sich in den krankhaften Erscheinungsbildern äußern¹.

Jedenfalls ist es ein verheißungsvolles Zeichen, daß sich an nicht wenigen Punkten auch eine ärztliche Selbstbesinnung auf die letzten Grundlagen des Krankheits- und Heilprozesses vollzieht, eine Selbstbesinnung, die immer wieder und immer mehr, wenn ich recht sehe, auf das Neue Testament blickt und darum auch dem Wunder ganz andere Werte beimißt, als es noch vergangene medizinische Schulen älteren Jahrgangs hohnlächelnd meinten tun zu dürfen. Im gleichen Sinne kommt es heute nicht allzu selten vor, daß ein führender Naturwissenschaftler, wie etwa Planck, sich zur Frage des Wunders äußert und seine Erkenntnisse für deren Verständnis in einem früher unerhörten Maße zur Verfügung stellt².

Wunder sind also zunächst, ganz allgemein gesprochen, *Krafttaten*. Jesus Christus ringt mit den dämonischen Mächten, ringt mit den Mächten der Unordnung und des Chaos. Und nur, weil er in einer letzten geheimnisvollen Gemeinschaft mit dem Willen Gottes steht, weil er sozusagen mit diesem Willen konform ist, kann er diese Krafttaten tun. –

Ganz im Gegensatz dazu ist die Lage bei seinen Jüngern: Weil sie diese letzte Verbindung mit dem Willen Gottes immer wieder nicht hatten und weil die Größe ihres Glaubens nicht einmal dem des Senfkorns gleichkam, darum versagten sie auch immer wieder, wenn solche Krafttaten Gottes von ihnen verlangt wurden. So erklärt sich ihre merkwürdige Frage Markus 9, 28: «Herr, warum konnten *wir* diesen Geist nicht austreiben?» Und Jesus antwortet sehr dunkel, aber dennoch so, daß er hindeutet auf diese fehlende Einheit des Jüngerwillens mit dem Willen des Vaters: «Diese Art kann mit nichts ausfahren denn durch Beten und Fasten.»

Wir fassen das, was wir heute über unsere beiden Begriffe vom Wunder erarbeitet haben, in drei Sätzen zusammen:

1. Das Wunder ist in der Tat ein unaufgebbarer Bestandteil unseres

¹ Vergl. dazu besonders die Bücher der beiden schweizerischen Mediziner: Bovet «Die Ganzheit der Person in der ärztlichen Praxis» und Tournier «Krankheit und Lebensprobleme».

² Daß wir im übrigen gegenüber Plancks Wundertheorie grundsätzliche theol. Bedenken anzumelden hätten, sei nur am Rande vermerkt.

Glaubens. Wir müssen es einfach wissen, daß Gott im Regimente sitzt und daß wirklich er der Herr ist, der da gibt und nimmt und dessen Name zu loben ist. Es ist deshalb für den Glauben unerträglich zu denken, daß der Weltverlauf gesetzlich nach vorwärts und rückwärts festgelegt sei und deshalb eine Parallele zum Film bilde, der ohne die Möglichkeit irgendeines Eingriffes einfach mechanisch abrolle. Die Laplacesche Anschauung, die das annimmt, hat nicht etwa den Rang eines wissenschaftlichen *Weltbildes* – sie ist als solches überholt, wie wir sahen –, sondern sie hat den Rang einer *Weltanschauung*: sie ist die Proklamation der in sich abgeschlossen, in sich ruhenden Endlichkeit; sie entgöttert die Welt und ist im Grunde ein konsequenter Atheismus. Wir sahen, wie weit die physikalische Wirklichkeitslehre heute davon abrückt.

2. Damit aber wurde zugleich deutlich, in welchem Sinne und Ausmaße das Wunder in der heutigen Physik denkmöglich wird. Wenn ich nun sage «denkmöglich», liebe Zuhörer, so möchte ich damit ausdrücklich zu verstehen geben, daß das Wunder damit nicht «erklärbar» wird. Es wahrt den Rang seines Geheimnisses, weil eben von allem, was Gott tut, der Satz des Paulus gilt: «daß es kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist». Das ist das bleibende Geheimnis. Wenn Gott von mir verlangen würde, ich solle glauben, daß $2 \times 2 = 5$ sei, wenn das in der Bibel stünde, dann müßte ich fragen, ob der Gott der Wahrheit, der mir «Vernunft und alle Sinne» gegeben hat (Luther), das gesagt haben könne. Er kann es zweifellos *nicht* gesagt haben. Wenn aber Gott ein Wunder tut, wenn er mein Leben wunderbar leitet, so daß ich sagen muß: «er gedachte es gut zu machen», wenn Jesus in Vollmacht dem Kranken sagt: «Stehe auf, nimm dein Bett und wandle», dann ist das alles zwar im Geheimnis seines Ratschlusses geborgen, und ich kann die Frage des Nikodemus: «Wie mag solches zugehen?» nicht stellen und noch viel weniger beantworten. Jesus selber weist sie ja zurück. Aber ich darf zugleich erfahren, daß diese Wunder nicht denkmöglich sind (so wie der Satz $2 \times 2 = 5$ denkmöglich für mich ist), weil ich sehe, daß Gott hier die Elemente der Wirklichkeit leitet und wunderbar unter seinen Willen zwingt.

3. Das Wunder ist also im biblischen Sinne nicht eine «Betrachtungsweise», nicht ein bloßer Vorgang in meinem inneren Auge (so wie es bei «Werther» verstanden ist), sondern es bedeutet die objektive Führung und Gestaltung meines Lebens durch Gott, so daß ich sagen muß: der Herr hat gegeben, was ich bin und sein darf und was ich habe, der Herr hat genommen, was mir so entsetzlich ist, der Name des Herrn sei gelobt!

Damit schließen wir für heute unseren vorbereitenden Gedankengang. Alles, was ich heute hier sagte, war nur Ouvertüre für die *eigentliche* Botschaft vom Wunder.

Wir werden nun beim nächsten Mal auf die zentrale Frage stoßen: Welche *Botschaft* ruft uns Jesus in seinen Wundern zu und was bedeutet es für uns ganz praktisch, daß auch mein und dein Leben im Namen des Wunders gelebt sein darf?

Soviel aber kann heute schon gesagt werden: Jesus Christus ist kein «Lehrer», sondern ein «Täter». Das Reich Gottes, das er verkündet, steht nicht in Worten, sondern in Kraft und in der Tat. Das heißt: Jesus «belehrt» uns nicht etwa in einem Buche, daß es einen lieben Vater oder daß es einen Schöpfer gibt, der das Leben überwacht und in Ordnung hält, sondern Jesus *handelt*. Er «lehrt» uns nicht: Gott kann die Sünden vergeben, sondern er spricht ein Wort von vollziehender Gewalt, das im Gesprochen-werden schon Tat ist: «Dir *sind* deine Sünden vergeben!» Er sagt es so, wie es heute noch im Heiligen Abendmahl zum Ausdruck kommt: daß hier wirklich die Vergebung auf mich *zukommt*, daß ich sie mit meinen Händen *fassen* darf. Wenn Jesus auf einen Menschen zukommt, *handelt* er also und *tut* etwas. Ganz in diesem Sinne bezeugen die Wunder, daß Jesus ein Handelnder ist, und daß auch seinen Worten Tatcharakter, Vollzugscharakter zukommt. «So er will, so geschieht's; so er gebet, so steht's da.» Wir sollen in seiner Gemeinschaft nicht «belehrt», wir sollen «verwandelt» werden. Das ist das Tatkraftwort, das ist das Wunder.

Und weiter: Sünde, Krankheit und Tod sind im Neuen Testament ein unnatürlicher Einbruch in die Schöpfung Gottes. Das ist alles wie ein Bann, der auf der Menschheit liegt. Wir sahen an Laplace, was es heißt wenn ein solcher Bann – Schuld, Leid und Tod, oder auch der Schicksals- und Kausalitätsbann – über der Welt liegt. Eben deshalb ist Jesus nicht nur der Seelsorger, der einem Menschen in seinem Gewissen wieder zurechthilft, sondern darum ist er zugleich der Arzt, der wirklich Wunden heilt, auch leibliche Wunden, dem man auch seinen Körper anvertrauen darf, auch die äußeren Dinge. Aber das alles, was er da tut im Wunder und im Wort, heilend und vergebend, das alles sind nur einzelne Zeichen. Millionen sind schon damals über die Erde gegangen und haben nichts von einem Jesus von Nazareth gewußt. Millionen Menschen sind jämmerlich vor die Hunde gegangen – und vor und nach Christus – und nur den einen oder anderen hat er geheilt. Einzelne Zeichen! Und diese einzelnen Zeichen versteht das Neue Testament sozusagen als ein Wetterleuchten des Reiches Gottes am Horizont, ein Wetterleuchten, das den *Tag* an-

kündigt, das das Reich *Gottes* ankündigt. Und in diesem Reich, das hinter dem Horizont steht und auf uns zukommen will, werden Schuld und Leid zu Ende gekommen sein, und selbst der Tod wird nicht mehr sein. Wenn es uns deshalb hart ergeht, wenn das Dunkel über uns hereinbricht, wenn schweres Schicksal über unser Volk und über unser Leben kommt, wenn wir nicht mehr wissen, wie wir über die kommende Nacht und den morgigen Tag hinwegkommen sollen, dann sollen wir auf dieses *Reich* blicken, das sich im Wetterleuchten der Wunder Jesu schon andeutet. Gott hat in entscheidender Weise seine Hand im Spiel. Das ist deshalb die evangelische Botschaft vom Wunder: die Botschaft vom Wetterleuchten in tiefer Nacht, wo ich nicht mehr weiterweiß und mit dunklen Augen umhertappe; das ist die evangelische Botschaft, daß wir nicht in *Deckung* gehen müssen, wenn das alles kommt.

Nein, wenn das alles kommt, dann «erhebet eure Häupter, darum daß sich eure Erlösung naht», darum daß sich hinter dem Wetterleuchten der Wunder schon der Blitz ankündigt, der in seinem Aufgang und Niedergang ein Gleichnis für die «Zukunft des Menschensohnes» ist.

Das ist die Botschaft vom Wunder.

Sechszwanzigster Abend

Die biblische Botschaft vom Wunder

Lassen Sie mich den heutigen Abend, an dem wir die zentrale Botschaft des Wunders erarbeiten wollen, mit jener außerordentlich charakteristischen Wundergeschichte beginnen, die ich schon ankündigte. Es ist die Geschichte von dem Gichtbrüchigen, Evangelium nach Markus, zu Beginn des zweiten Kapitels:

«Über etliche Tage ging er wiederum gen Kapernaum; und es ward ruchbar, daß er im Hause war. Und alsbald versammelten sich viele, also daß sie nicht Raum hatten auch draußen vor der Tür; und er sagte ihnen das Wort. Und es kamen etliche zu ihm, die brachten einen Gichtbrüchigen – also einen Gelähmten –, von vieren getragen. Und da sie nicht konnten zu ihm kommen vor dem Volk, deckten sie das Dach auf, da er war, und gruben's auf, und ließen das Bett hernieder, darin der Gichtbrüchige lag. Da aber Jesus ihren Glauben sah, sprach er zu dem Gichtbrüchigen: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben. Es waren aber etliche Schriftgelehrte, die saßen allda und gedachten in ihrem Herzen: Wie redet dieser solche Gotteslästerung? Wer kann Sünden vergeben denn allein Gott? Und Jesus erkannte alsbald in seinem Geist, daß sie also gedachten bei sich selbst, und sprach zu ihnen: Was gedenket ihr solches in euren Herzen? Welches ist leichter, zu dem Gichtbrüchigen zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben; oder: Stehe auf, nimm dein Bett und wandle? Auf daß ihr aber wisset, daß des Menschen Sohn Macht hat, zu vergeben die Sünden auf Erden – sprach er zu dem Gichtbrüchigen: Ich sage dir, stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim! Und alsbald stund er auf, nahm sein Bett und ging hinaus vor allen, also daß sie sich entsetzten, und priesen Gott und sprachen: Wir haben solches noch nie gesehen.»

Verehrte Zuhörer! Der Gegenstand dieser Heilungsgeschichte ist ein unheilbar Gelähmter. Seine Freunde tragen ihn, und es wird ausdrücklich vermerkt, daß sie Gläubige seien, nicht nur der Gichtbrüchige selber. Das Geschehnis selbst, das ich Ihnen vorlas, zerfällt nun in zwei Akte: In einen ersten Akt, in dem Jesus die Sünden vergibt,

und in einen zweiten, wo er den Kranken von seinem unheilbaren Leiden genesen läßt.

Zunächst der *erste* Akt. Als Jesus sagte: «Dir sind deine Sünden vergeben», mochten alle ihn angeschaut und erwartet haben: jetzt wird er den Kranken von der Qual seines Leidens erlösen. Insofern er das nun gerade *nicht* tat, hat er zweifellos allen Anwesenden eine Enttäuschung bereitet. Zunächst hat das für den Kranken selbst eine Enttäuschung bedeutet, denn er mußte ja erfahren, daß Jesus sein Gebet um Heilung wenn überhaupt, dann *anders* erhört, als er es selbst gemeint und erhofft hatte. Er muß also eine Gebetserfahrung machen, die uns allen schon in unserem Leben zugemutet und verheißen wurde: daß nämlich Gott unser *eigentliches* Gebetsanliegen (daß er uns z. B. von einer Krankheit befreien möchte) scheinbar nicht erhört und daß er mit seinem helfenden Eingriff an einer ganz anderen Stelle einsetzt, als wir es erwartet oder auch gewünscht haben. Das belastende Moment bei dieser Art Gebetserhörung, das wir alle kennen, besteht darin, daß wir zunächst immer wieder keine Beziehungen entdecken können zwischen dem, was wir gebetet haben, und dem, was Gott nun gefällt, mit unserem Leben *de facto* zu tun. Auch der Gelähmte ahnt diese Beziehungen nicht und ist zweifellos enttäuscht, als Jesus, statt ihn zu heilen, auf einmal von seinen *Sünden* zu reden beginnt. Er, der Gelähmte, sieht nämlich noch nicht, daß seine Krankheit in einem untergründigen Sinne sehr wohl mit seiner Sünde, mit seinem Zerwürfnis mit Gott, zusammenhängt und daß Jesus seine Krankheit nur an ihrer tiefsten Wurzel anpackt, wenn er zunächst einmal in diesem zerbrochenen Leben das Schuldproblem in Ordnung bringt.

Mit anderen Worten: Dem Augenschein nach muß der Gelähmte zunächst ganz einfach der Resignation anheimfallen: Ich bin nicht erhört worden.

Aber auch das anwesende Publikum, das diese Szene in großer Zahl bevölkert, vor allem die Vertreter der Kirche, die damals zugleich die Vertreter der Medizin waren, dürften aufs höchste befremdet und unbefriedigt gewesen sein, als Jesus auf einmal statt des Wunders die Sündenvergebung vollzieht, – oder besser: zu vollziehen scheint (denn der Akt der Sündenvergebung ist ja zu allem anderen noch verborgen und darum unkontrollierbar). Ich kann mir denken, daß sie z. B. sagten: Da seht mal, er macht ein ganz raffiniertes Ausweichmanöver, indem er sich, statt eine sichtbare Heilung zu vollziehen, auf das uneinsehbare Gelände, eines innerseelischen, ja sogar metaphysischen Vorganges zurückzieht. Aha, sagen sie, der Wundertäter entzieht sich der exakten Diagnose durch die Flucht in unkontrollier-

bare Bereiche metaphysischer Behauptungen. Offenbar liegt ihm so viel an dieser Flucht, daß er selbst die Ächtung als Gotteslästerer in Kauf nimmt, wenn er nur damit der Blamage als impotenter Wunderdoktor entgeht. Das ist leicht, und das ist billig.

So denken sie alle, die um dieses Wundergeschehen versammelt sind. Jesus selbst aber, so wird uns berichtet, errät alle diese heimlichen Vermutungen und wirft nun plötzlich in das böse Spiel ihrer Gedanken den lapidaren Satz: «Was ist leichter zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben, oder: Stehe auf, nimm dein Bett und wandle?» Natürlich, denken die Umstehenden zunächst ist es *viel* leichter, zu sagen, «dir sind deine Sünden vergeben», weil man es eben nicht nachkontrollieren kann; das andere ist darum unendlich viel schwerer. Und nun sagt Jesus: «Auf daß ihr seht, daß des Menschen Sohn Macht hat, Sünden zu vergeben: Stehe auf, nimm dein Bett und wandle!» Und es geschieht.

Wenn wir, verehrte Zuhörer, diese beiden tiefen Vorgänge auf uns wirken lassen, werden Sie im ersten Augenblick denselben Eindruck haben wie ich: daß nämlich das Wunder in dieser Geschichte die Aufgabe zu haben scheint, einen eklatanten und überzeugenden Tatbeweis für das zu erbringen, was vorher im Akt der Sündenvergebung auf der Ebene des Unsichtbaren, des nicht Nachprüfbaren, sich vollzog und woran man deshalb ja auch zweifeln konnte:

Nach dem ersten Akt der Sündenvergebung sieht man im Geiste lange Gesichter, zweifelnde, spöttische Mienen und vermutlich auch bei denen, die auf der Seite des Nazareners stehen, eine beklemmende Enttäuschung. *Nach* dem bestätigenden Wunderakt dagegen ist die Situation mit einem Schlage verändert. Wir sehen ein allgemeines Konsterniertsein und eine Schockwirkung großen Stils, man hört Lobgesänge und die spontanen Ausrufe: «Wir haben so etwas noch nie gesehen!» Wir stehen hier, so sagen die Leute gleichsam, vor einer schlechthinigen Ausnahme und vor dem unübersehbaren Phänomen einer Vollmacht (wir «sehen» es ja doch wirklich!), an dem man nicht zweifeln kann.

Also nochmals: *Das Wunder scheint hier ganz einfach die Aufgabe zu haben* (das stimmt ja wohl auch mit der populären Vorstellung über das Wunder überein) –, *die Unsichtbarkeit und damit die Anzweifelbarkeit der göttlichen Dinge ins Sichtbare zu übersetzen und damit unbezweifelbar zu machen.* Oder noch anders: Während der *erste* Akt, die Sündenvergebung, keineswegs eindeutig und überzeugend ist, kann man das Wunder der Gelähmtenheilung doch ganz einfach medizinisch konstatieren; man hat ja das Mittel der Diagnose.

Jesus scheint also im Wunder sozusagen eine Gelegenheit zu suchen, ein ärztliches Attest in die Hand zu bekommen. Wenn es ihm gelingt, dieses eindeutige Zeugnis zu bekommen, war er dadurch als Wundertäter amtlich legitimiert und somit als Messias erwiesen.

Man denke sich das einmal in die Gegenwart übersetzt und damit auf eine höchste Form der Verdeutlichung gebracht: Man denke sich einmal den Fall, die medizinische Fakultät irgendeiner deutschen Hochschule würde geschlossen auf Grund genauer medizinischer Diagnosen alle Krankheitsheilungen und Totenerweckungen Jesu als eindeutig und glaubwürdig attestieren. Ich glaube, das würde eine ganz außerordentliche Wirkung ausüben. Alles Gerede, alle Diskussionen über diesen Nazarener, ob er arischen Ursprungs oder Jude sei, ob er ein heroischer Märtyrer oder ein weltfremder Bankrotteur sei, das alles würde mit einem Male verstummen.

Aber zugleich zucken wir bei diesem Gedanken von der medizinischen Fakultät zurück: nicht nur aus dem äußeren Grunde, weil wir genau wissen, daß das niemals vorkommt, sondern vor allem aus einem *inneren* Grunde ist uns bei dieser Vorstellung unbehaglich; denn wir spüren: Wenn nun auf Grund dieser Diagnosen die anwesenden Studenten applaudieren und in Heilrufe auf den Wundertäter von Nazareth ausbrechen, dann würde das irgendwie entscheidend an dem Sinn des Wunders vorübergehen, und auch die Begeisterung jener Studenten hätte nichts mehr mit der Wirklichkeit dessen zu tun, was wir Christen «Glauben» nennen. Warum nicht?

Liebe Zuhörer! Ich habe absichtlich die allgemein übliche Vorstellung vom Wunder einmal bis in die äußersten Konsequenzen vorgetrieben, damit wir auf diese Weise einen klaren Gegensatz gewinnen können zwischen dem, was wir uns normalerweise unter Wunder vorstellen, und dem, was biblisch unter den Wundern Jesu zu verstehen ist. Dreierlei veranlaßt uns, daß wir das Wunder nicht so als einen «Beweis», als eine Unterlage für ärztliche Diagnosen verstehen können. (Damit nähern wir uns dem in der vorigen Stunde schon behandelten Gedanken, daß die Wunder wohl «denkmöglich», aber nicht «beweisbar» und damit «geheimnislos» seien, heute noch von einer anderen Seite.)

Erstens: Wenn das Wunder als «Beweis» zu verstehen wäre, dann würde das bedeuten, daß Jesus, indem er Wunder tut, an die Stelle des «*Glaubens*» das «*Schauen*» setzt. So wäre es dann doch in dieser Geschichte: Die Sündenvergebung müßte man «*glauben*», man müßte ihm «*zutrauen*», daß er die Vollmacht hat – einfach auf sein Wort hin. Die Gelähmtenheilung dagegen könnte man «*schauen*».

Wenn das Wunder also den Sinn des «Beweises» hätte, dann würde

das heißen, daß man nicht mehr zu *glauben* brauchte, sondern *schauen* dürfe.

Nun wissen wir ja tatsächlich, daß einmal die Stunde kommt, wo der Glaube zu Ende sein wird und er schauen darf, was er geglaubt hat. Es kommt auch zugleich die Stunde, wo der Unglaube zu Ende gehen wird und wo er schauen *muß*, was er *nicht* geglaubt hat. Aber wir wissen, daß dieser Augenblick des Schauens der letzte Augenblick der Geschichte sein wird, der Augenblick, wo Jesus Christus von der anderen Seite her der zu Ende gehenden Geschichte entgegenschreitet und wo er die Lebendigen und die Toten richten wird. Jetzt aber – das ist die zentrale biblische Lehre – ist es uns noch *nicht* gegeben, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen, jetzt sind wir noch im Stande des Glaubens und der Wanderschaft, noch im Stande des Wartens auf jenen Augenblick, jenen *letzten* Augenblick, in dessen Namen wir unsere Häupter erheben. Es wäre also ganz und gar un-biblisch zu meinen, die Wunder hätten die Aufgabe, den Glauben abzulösen und an seine Stelle das Schauen zu setzen. «Wir sind noch in der Hütten, wir liegen noch zu Feld» (R. A. Schröder); wir sind noch im Vorhofe jenes Heiligtumes der Enderfüllung, wo Gott «alles in allem» sein wird.

Zweitens: Hätte das Wunder die Aufgabe, den Glauben überflüssig zu machen durch das Schauattest, so müßte man das Wunder als einen sehr billigen *Propagandaakt* empfinden. Man müßte nämlich sagen, (und ich könnte, offen bestanden, nichts darauf erwidern): Die Jesus-Botschaft, seine Person und sein Handeln überzeugen den Menschen nicht aus ihrer inneren Mächtigkeit und Vollmacht heraus. Wir verlangen aber doch von jedem Denker und Dichter, daß er nicht etwa durch politischen und militärischen Machtbesitz oder durch sonstige außergeistige Mittel überzeugt bzw. Überzeugung befiehlt, sondern daß er uns durch das Gewicht seiner Argumente Zustimmung abnötigt. Wir nähmen dann also an, daß es Jesus *nicht* gelänge, uns durch seine innere Autorität zu überzeugen. Weil aber Jesus nicht durch seine geistige Autorität überzeugt und sich also nicht mit *ihrer* Hilfe durchsetzen kann, deswegen muß er zum Mirakel greifen. Wenn aber jemand zu derart billigen Propagandamitteln greifen muß, so spricht das wahrhaftig nicht für seine Autorität.

Dazu kommt noch das andere, ebenso gravierende Moment, daß die Wunder im besten Falle nur auf *den* überzeugend wirken können, der sie *erlebt* und *dabei* ist, der also den unmittelbaren Eindruck davon hat. Für alle, die später- und nachgeboren sind, z. B. für uns Heutige, hören aber diese Wunder ganz automatisch auf, eine Legitimation zu sein, denn wir haben die Wunder ja nicht erlebt, sondern

wir bekommen sie nur durch Berichte, und die können falsch sein. Wir stehen also im Verhältnis einer außerordentlich abschwächenden Mittelbarkeit zu ihnen. «Etwas anderes ist es, ein Wunder zu erleben, und etwas anderes, nur Berichte vom Wunder zu bekommen.» So sagt uns der große und ehrliche Zweifler Lessing.

Mit anderen Worten – damit kann ich den zweiten Punkt zusammenfassen –, bloße Bestätigungswunder, bloße Beweiswunder, die den Sinn haben, das Glauben durch das Schauen abzulösen, sind eher geeignet, die Autorität der Botschaft zu untergraben, als sie zu retten oder gar zu erhöhen.

Drittens: In der Tat ist das nun Jesu eigene Stellung zu seinen Wundern. Auf Schritt und Tritt können wir in den Evangelien beobachten, wie Jesus einen leidenschaftlichen Kampf kämpft gegen den populären und auch unter uns verbreiteten Wunderbegriff. Ich erinnere Sie an die bekannte Geschichte Matthäus 12, 38. (Ich darf Sie bitten, die Stellen, die ich Ihnen heute nannte, zu notieren, damit Sie sie einmal in Ruhe nachlesen.) Dort kommen Leute zu Jesus und sagen: «Tue uns ein Zeichen. Wenn du ein Zeichen tust, können wir an dich glauben.» Auf dieses Wort nun: «Laß uns ein Zeichen sehen!», weist Jesus sie in der schroffsten und brüskesten Art ab und sagt den Leuten auf den Kopf zu: «Diese böse und ehebrecherische Art sucht ein Zeichen. Aber es wird ihr kein Zeichen gegeben werden denn das Zeichen des Propheten Jona.» Schluß.

Es ist sehr interessant, daß Jesus hier anläßlich einer Zeichenforderung ausgerechnet auf die «böse und ehebrecherische» Art anspielt, die besonders zum Zeichen neigt, und daß er also in sehr drastischer Weise die innere Einstellung der Wundersüchtigen brandmarkt. Was meint er nämlich mit seinem Vorwurf? Ich glaube, wir dürfen, um diesen merkwürdigen Satz zu verstehen, ein anderes Wort Jesu zur Erklärung heranziehen, das Wort aus Johannes 7, 17: «Wer den Willen meines Vaters tut» – *tut* –, «der» – *nur der* – «wird innewerden, ob diese Lehre von Gott sei oder ob ich von mir selbst rede», – ob ich also Christus bin oder ob ich im eigenen Namen rede und damit ein Scharlatan bin. Nur wer den Willen des Vaters *tut*, kommt dahinter; sonst *niemand*.

Das will heißen – ich habe schon früher auf dieses Wort hingewiesen –: Nur wer sein ganzes Leben Gott zur Verfügung stellt und seinem Willen ausliefert, mit anderen Worten, wer sich in die richtige *Einstellung* zu ihm begibt, der kommt dahinter, wer Christus ist, der bekommt überhaupt Gott und bekommt Christus in den richtigen Gesichtswinkel; der allein steht dort, wo man ihn zu Gesicht bekommen kann. Wenn ich z. B. mit Christus nichts Rechtes anzufangen

weiß, wenn alle möglichen Zweifel mich umzingeln, dann soll ich einfach einmal etwas für ihn *tun*, meinetwegen in seinem Namen einem anderen Menschen helfen, dem ich sonst nicht geholfen hätte, oder einem anderen Menschen etwas vergeben, was mir elend schwerfällt und gegen den natürlichen Menschen geht. «In seinem Namen» soll ich das einmal «tun». Oder ich soll in seinem Namen einmal eine Lanze für ihn brechen in einer Gesellschaft, deren Spott ich mir vermutlich dadurch auf den Hals ziehen würde. Ich soll das alles einmal für ihn «tun», meinetwegen «*als ob*» er schon mein Heiland wäre. Ich soll mein ganzes Leben so auf ihn einstellen, «*als ob*» etwas an ihm dran wäre. Und dann, wenn ich so den Willen tue, dann werde ich höchst merkwürdigerweise auch mit meinen zweifelnden Gedanken zur Ruhe kommen. Der Glaube ist eine Frage des *Lebens*, nicht des *Denkens*. *Lebe* ich für ihn, wage ich es einmal, etwa die Beispiele, die ich eben nannte, zu *vollziehen* und in die Wirklichkeit umzusetzen, dann kommen auch meine Gedanken in Ordnung.

Also wer Gott *anerkennt*, und zwar tathaft anerkennt, der *erkennt* ihn auch. *Das* ist die Reihenfolge.

Wir können das auch so ausdrücken: Was uns immer wieder hindert, einen klaren, gewissen Glauben zu bekommen, besteht nicht in Gründen und Argumenten und intellektuellen Zweifeln, sondern in Sünden. Wir haben nämlich alle von Haus aus ein Interesse daran, uns nicht mit Gott einzulassen. Deshalb tut uns dann unsere Vernunft immer wieder den Gefallen, uns mit Gründen und Zweifelsfragen und intellektuellen Skrupeln zu verproviantieren. Jeder Seelsorger, der ein wenig hinter die Kulissen sehen darf, weiß, wie hinter den meisten Zweifelsfragen, die ihm vorgetragen werden, irgend etwas steckt, was in dem Leben des Betreffenden faul ist und das ihn veranlaßt, sich Gott vom Halse zu halten. Darauf spielt Jesus an in seinem Wort: Nur wer den Willen tut meines Vaters im Himmel («*tut!*»), der wird dahinterkommen, wer ich bin. Oder umgekehrt: Jemand, der sich diesem Willen nicht unterstellen will, kommt durch Nachdenken, Grübeln oder auch durch faustisches Sinn-Suchen nicht weiter und marschiert auf der Stelle.

Jetzt verstehen wir, glaube ich, auf einmal jene Geschichte von dem Zeichenfordern. Wenn nämlich Jesus diesen Zeichenforderern eine so gründliche Abfuhr erteilt – «ihr Ehebrecher, ihr böses Geschlecht» –, dann will er damit sagen: Ihr, die ihr die Zeichen fordert, ihr gehört zu diesem Menschentyp, der sein Leben nicht ausliefern will, der deshalb auch niemals dahinterkommen wird, wer Gott ist und wer ich bin. Und eben deshalb, weil ihr das Leben nicht ausliefern wollt, wünscht ihr einen sehr billigen Christus-«*Beweis*» zu bekommen. Ich

soll euch da als Wundermann etwas vorexperimentieren, soll Steine zu Brot machen, soll die Schwerkraft aufheben oder sonst etwas tun, was sonst nicht passiert, um euch zu beweisen, daß ich etwas Besonderes bin. Und wenn ich das getan hätte, würdet ihr sagen: Nun ja, an diesem Mann muß etwas dran sein! Und dann geht ihr nach Hause, als wenn ihr eine Varietévorstellung besucht hättet und lebt weiter wie bisher. Bekanntlich ist noch kein Mensch durch eine Varietévorstellung anders geworden. Deshalb sieht Jesus in diesen Zeichenforderern einen besonders üblen, drückebergerischen Menschentyp, der die Christusfrage nicht ernst nimmt. *Jesus wird nur im Einsatz*, d. h. im Glauben und in der Tat, *erkannt*, oder er wird überhaupt nicht erkannt. Deshalb lehnt er auch den billigen Gottesbeweis des Wunders ab, weil man bei diesem Beweis in aller Seelenruhe «der alte Kerl» bleiben kann. Mit anderen Worten: Jesus lehnt das Wunder überall da ab, wo die Menschen sich mit Hilfe des Wunders vor einer persönlichen Entscheidung und einem eigenen tathaften Einsatz ihres Glaubens drücken wollen. Er verzichtet auf jede billige Wunderpropaganda, weil er genau weiß: mit dieser Art Propaganda gewinnst du die Menschen doch nicht im Letzten. Sie staunen einen Augenblick lang «Bauklötze», wenn so etwas passiert, aber dann sinkt das Seelenbrillantfeuerwerk in sich zusammen und die Schatten der Nacht legen sich wieder über das Herz. Jesus aber will den Glauben und das Herz, will das *Zentrum* der Menschen, er will die ganze persönliche Entscheidung deines und meines Lebens. Nur so kann er ja unser Heiland werden. Darum lehnt er jedes billige Imponieren durch Wunder ab, denn dieses billige Imponieren durch Wunder erreicht ja nur die äußersten Außenbezirke unserer Seele und vielleicht nicht einmal diese, sondern nur die Nerven. Er aber will auf keinen Fall mit Hilfe eines Schauwunders, also mit Hilfe einer einfachen niederschmetternden Demonstration den innersten Herzensakt des Glaubens überflüssig machen.

Daraus ergibt sich als Folgerung: Die Heilung des Gelähmten hat allem oberflächlichen Augenschein zum Trotz *nicht* den Sinn, den unsichtbaren Vergebungsakt durch einen sichtbaren Heilungsakt zu legitimieren. Es *gibt* keinen Beweis, oder besser: es *darf* keinen geben. Wir verstehen das jetzt.

Aber welchen Sinn kann das Wunder dann überhaupt noch besitzen, wenn alle soeben genannten Absichten entfallen?

Verehrte Zuhörer! Wir wollen einmal genau darauf achten, was Jesus im *ersten* Akt der Gichtbrüchigengeschichte, nämlich bei der Sündenvergebung sagt, was er also im Blick auf die Sünde sagt, oder was er nicht sagt. Er sagt nämlich charakteristischerweise nicht: Du Gicht-

brüchiger, hör mal, wir Menschen sind alle Sünder und Gott ist ein Richter. Aber in gewissen Fällen kann Gott auch Gnade für Recht ergehen lassen. Und es wäre nun denkbar, du armer Mensch, daß es auch in deinem Falle einmal geschähe, daß Gott eine Ausnahme machte, und dich genesen ließe! Nicht wahr, wenn Jesus das spräche (aber er spricht es ja nicht), dann brächte er mit seinen Worten eine allgemeine Lehre über Gott zum Ausdruck. Er würde zugleich mit allem, was ich soeben sagte, zum Ausdruck bringen: Gott ist letzten Endes identisch mit der sittlichen Weltordnung, mit dem Gesetz von Schuld und Sühne – «alle Schuld rächt sich auf Erden» –, Gott ist der Vollzugsbeamte dieser Sühne, dieser Rache. Aber gelegentlich macht er eine «Ausnahme». Würde Jesus so sprechen, dann brächte er, wie gesagt, eine Gottes-«Lehre» zum Ausdruck, er wäre ein «Lehrer», ein Theologe oder ein Philosoph, wie es viele gegeben hat, die zu allen Zeiten ihre Theorien über Gott, Schicksal, Gericht und Weltordnung zum Ausdruck brachten. Vielleicht hätte er sogar dabei eine *höhere* Idee gehabt, als die bisherigen Denker sie hatten; aber es wäre immerhin nur eine «gute Idee» gewesen.

Allein nun passiert ja in dieser Geschichte etwas total anderes, als es jemals in der Geschichte der Ethik oder Philosophie oder Religion passiert ist. In dem Augenblick nämlich, wo Jesus sagt, «Dir sind deine Sünden vergeben», da «lehrt» er ja nicht, sondern da «handelt» er. Er sagt: Dir *sind* deine Sünden hiermit vergeben! Und das heißt genauer (so dürfen wir diese Worte auslegen): «An sich» ist es allerdings so, daß Gott die Sünden der Väter an den Kindern heim sucht, «an sich» ist es so, daß das Vergeltungsprinzip in der Welt herrscht und daß auch Gott dieses Vergeltungsprinzip anwendet und die Schuldigen straft, «an sich» ist es so, daß das Gesetz von Schuld und Strafe herrscht. Aber siehe nun, du armer Mensch, nun bist du *mir* begegnet, und ich habe die Vollmacht, deine Hand zu ergreifen und sie in die Hand des Vaters zurückzulegen. Ich kann dir mit meinem Wort die verschlossene Tür des Vaterhauses öffnen, siehe, sie springt auf; ich sage dir, sie springt auf und du bist wieder ein Kind.

Das tut Jesus. Oder anders betont: *Das tut* er. Er greift gleichsam mit gewaltigem Arm in die Speichen jenes zermalmenden Riesenrades, das nach dem Gesetz von Schuld und Sühne über uns alle hinweggeht, und bringt es zum Stillstand, und zwar gerade vor einem Menschen, der Jesus mit glaubensvollem Auge ansieht und es ihm zu traut, daß er das kann. Albert Schweitzer, der große Theologe, Arzt und Künstler, hat es in einem erschütternden Bild einmal so ausgesprochen, daß Jesus selbst in diesen Speichen des Weltrades, das er da

zum Stehen bringt, auf Golgatha als zeretzter Leichnam hängen bleibt.

Wir halten also fest: Jesus *lehrt* nicht etwa die Möglichkeit der Sündenvergebung, sondern er *vollzieht* sie. Jesus «*spricht*» nicht von den Ketten der Schuld und hält keinen ethischen Vortrag darüber, was gut und böse ist, sondern er *sprengt* die Ketten, so daß sie klirrend zu Boden fallen.

Weil wir übermorgen abend miteinander zum Tisch des Herrn gehen, so lassen Sie mich am Heiligen Abendmahl klarmachen, was hier vorgeht. Denn im Verlaufe dieser Feier ereignet sich ein Augenblick, der zu allem Gesagten eine genaue Parallele bildet. Nachdem der Geistliche in der Beichte gefragt hat, ob die Abendmahlsgäste ihre Sünden von Herzen bereuen, und nachdem die Abendmahlsgäste mit einem lauten «Ja» geantwortet haben, erfolgt der Zuspruch: «So verkündige ich euch als ein verordneter Diener der christlichen Kirche die Vergebung aller eurer Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!» Sehen Sie, in diesem gewaltigen Augenblick der Sakramentsfeier spricht der Pfarrer nicht davon, daß es so etwas wie Vergebung in der Welt oder wie einen «lieben Gott» gibt, sondern im Namen Jesu spricht er diese Vergebung *aus*. Dieses Wort vom Altar ist kein *lehrendes*, sondern ein *vollziehendes* Wort. Und immer, wenn ich in der Abendmahlsliturgie vom Altar aus dieses Wort: «die Vergebung aller eurer Sünden», sagen darf, möchte ich in Gedanken hinzufügen: «Stehe auf, nimm dein Bett und wandle! Du darfst jetzt wirklich als ein neuer Mensch von hinnen gehen, es ist jetzt wirklich etwas an dir geschehen, was vorher nicht da war. Ich habe dich nicht belehrt, so wie ich das an den Donnerstagabenden tue, sondern jetzt ist etwas in dein Leben eingebrochen, daß du wirklich neu geboren bist und nun im Namen dieses Wunders, dieses neuen Anfanges, den dir Gott geschenkt hat, nach Hause gehen darfst.»

Verehrte Zuhörer! Ich bin mit diesem Blick auf das Heilige Abendmahl nicht abgeschweift. Vielmehr wird uns von hier aus das Wunder vom Gichtbrüchigen erst ganz deutlich. Jesus will durch das Wunder, durch das Heilungswunder, nicht seine Vergebungsvollmacht legitimieren und beweisen, sondern er bringt durch diese Wundertat zum Ausdruck: *Genau so, wie es ein vollmächtiger Eingriff in den naturgesetzlichen Ablauf ist, wenn ich der Krankheit Halt gebiete, genau so ist es ein vollmächtiger Eingriff in das Gesetz von Schuld und Sühne, wenn ich sage: Dir sind deine Sünden vergeben!* Hier wird also ganz einfach deutlich: Beides ist eine *Tat*, beides ist ein *Eingreifen* in ehernen Gesetzesmächte, siehe, hier ist ein Stärkerer am

Werke, hier ist Gottes Sohn auf dem Plan. *Das ist der Sinn des Wunders, nichts anderes.* Das Wunder will also, wenn ich das auf eine prägnante Formel bringen darf, das Wort nicht *beweisen* und damit «mehr» sein wollen als das Wort, sondern es will das Wort «*auslegen*» und «*deuten*». Es will zum Ausdruck bringen, daß es hier bei dem Wort von der Sündenvergebung nicht um eine *Lehre* geht, sondern um eine *Tat*: Dir *sind* deine Sünden vergeben! Stehe auf, nimm dein Bett und wandle! Beides, Sündenvergebung und Heilung, sind zwei Seiten derselben Sache.

Liebe Zuhörer! Ich habe viel Zeit und Arbeit aufwenden müssen, um Sie an diesen entscheidenden Punkt zu führen. Dafür ist es aber auch im geistigen Sinne der strategische Punkt, von dem aus wir das ganze Fragengebiet des Wunders nun übersehen und beherrschen können. Alles weitere ergibt sich fast von selbst.

Jetzt wird uns nämlich mit einem Schlage ein wichtiges Kennzeichen aller neutestamentlichen Wundergeschichten klar: daß sie die Menschen keineswegs geistig überwältigen und zur Kapitulation zwingen wollen. Das müßte allerdings so sein, wenn sie einfach an die Stelle des Glaubens das Schauen setzen würden. Augen haben wir alle im Kopfe, und wenn es beim Wunder nur ums Schauen ginge, um eine diagnostizierbare Angelegenheit, dann müßten alle Menschen, die das sehen, einfach davor kapitulieren, dann müßte auch der krasseste, frivolste Spötter einfach in die Knie gehen und klein beigeben.

Wir machen aber statt dessen in allen Wundergeschichten genau die gegenteilige Beobachtung. Zunächst diese: *Den Leuten wird durch das Wunder die ganz persönliche Lebensentscheidung gegenüber Christus nicht abgenommen, sondern gerade aufgegeben.* Ich bringe Ihnen dafür wieder eine höchst interessante und merkwürdige Stelle: Matthäus 12, 22 u. ff. wird uns die Geschichte von einem Besessenen, Stummen und gleichzeitig Blinden erzählt, den Jesus heilt. Die Reaktion darauf ist ganz ähnlich wie in der Geschichte vom Gichtbrüchigen: nämlich allgemeines Entsetzen. Man ist «perplex», und kein Mensch, auch der stärkste Mann nicht, kann abstreiten, daß eben der Mann jetzt *sieht*, daß er auch wieder *hört* und *spricht* und innerlich freigeworden ist. Kein Mensch kann das abstreiten, daran wird kein Zweifel gelassen. Aber nun, da man denken sollte, jetzt sind alle «fertig» gemacht, stellen die Pharisäer eine höchst charakteristische Behauptung auf; sie sagen nämlich: *Dieser Nazarener hat den Teufel mit Beelzebub, d. h. mit einem noch höheren Teufel ausgetrieben.* Etwas modern ausgedrückt heißt das: Daß er dieses Heilungswunder vollzogen hat, ist gar kein Zeichen, daß er im Bunde mit Gott steht. Nein, er steht mit dem Teufel im Bunde, er hat sich Mephistopheles

verschrieben. Das sozusagen «eindeutige» Wunder hat also die Leute *nicht* überzeugt, sondern gerade in die äußerste Opposition hineingetrieben. Denn alle Eindeutigkeit seines Vollzuges kann die tiefe und fragwürdige Zweideutigkeit des Vorzeichens nicht verhüllen, in dessen Namen es vollzogen wurde; und also *befreit* es den Menschen nicht aus der Ungewißheit seiner Entscheidung, sondern stürzt ihn gerade in sie *hinein* und bleibt also durchaus in der Zone des Wortes stehen, das ja ebenfalls in die Entscheidung zwingt.

Das gleiche erkennen wir noch an anderen Stellen, z. B. Matthäus 21, 23. Da sagen die Menschen, nachdem wieder ein vollkommen eindeutiges Wunder getan war, zu ihm: «Aus was für Macht tust du das und wer hat dir die Macht gegeben?» Das heißt: sie zweifeln nicht an der Tatsache, daß da ein Wunder geschehen ist, aber sie zweifeln daran, daß es aus *göttlicher Macht* geschehen ist. Man hält es für möglich, daß es eben aus dämonischer, aus okkulten oder aus irgendeiner Fakirmacht heraus vollzogen wurde. Das ist die Vollmachtsfrage, die immer wieder an das Wunder und den Wundertäter gestellt wird. In dieser Geschichte wird vielleicht am *allerdeutlichsten*, daß das Wunder nicht einfach ein sichtbarer, konstaterbarer Beweis sein will. Denn wir sehen wieder ganz klar ein Doppeltes: *Erstens*: Das Wunder verlangt von den Menschen eine ganz persönliche Entscheidung. Sie müssen sich nämlich gegenüber der Person Jesu entscheiden. Sie müssen sich darüber klar werden (die Pharisäer und die Skeptiker und alle, die darumstehen, genau wie wir Heutigen), ob dieser Jesus wirklich in einer besonderen einmaligen Verbindung mit der oberen Welt ist. Sie müssen sich darüber klar werden (ganz einfach «entscheiden»), ob sie in ihm den Herrn sehen wollen, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, so daß er den Elementen gebieten und die Schicksals- und Zerstörungsmächte brechen kann. Sie müssen sich darüber klar sein (ganz einfach «entscheiden»), ob sie in ihm das Wetterleuchten des kommenden Reiches sehen wollen, jenes Reiches, in dem kein Leid, kein Geschrei und kein Tod mehr sein wird. Sie müssen sich darüber klar werden, ob sie den Repräsentanten dieses Reiches in ihm sehen wollen, oder ob er ein Magier, ein raffinierter Taktiker der Seele mit dunklen okkulten Kräften ist.

Diese ganz persönliche Entscheidung, die wir fällen müssen und um die kein Wunder herumführt, läßt sich nicht mit Hilfe einer exakten Wunderdiagnose, also durch den Augenschein, umgehen. Denn mag das Wunder zehnmals unanfechtbar sein – (so sehr waren die Leute von damals, besonders diese skeptischen Kirchenleute und Ärzte, nun gerade *auch* nicht auf den Kopf gefallen, daß sie sich von jedem

Fakirtrick innerlich hätten über den Haufen rennen lassen; sie hatten schon ein gerüttelt Maß von Erkenntnis und Zweifeln in sich . . .) –, mag das Wunder zehnmal unanfechtbar sein, so bleibt dennoch die eigentliche *Entscheidungs-* und damit *Anfechtungsfrage* immer noch offen, die Frage nämlich, ob dieses Wunder von Gott oder von dämonischen Mächten, z. B. von Beelzebub und Mephistopheles, stamme. «Aus welcher Vollmacht tut er das? Um Gottes willen, *wer ist dieser?*» Sie stehen vor der unheimlichen Frage, daß sie ihn entweder für Gott oder für den Teufel halten sollen.

Das ist die Entscheidungsfrage, in die wir Menschen durch das Wunder gerade hineingetrieben werden, so daß wir nicht mehr nach rechts oder links ausweichen können. Diese Entscheidung greift wirklich tief in das persönliche Leben ein. Dafür, daß das Wunder von Gott stammt, werden sich die Menschen, und werden du und ich uns nur dann entscheiden können, wenn wir zugleich bereit sind, diesen Jesus von Nazareth als *Herrn* anzuerkennen, also nur dann, wenn wir ihm die Lebenslast der persönlichen Schuld und des Leides und der Sorge ausliefern. Wollen wir das nicht, so haben wir natürlich sofort ein Interesse daran, jedes Wunder zu diskreditieren, d. h. es für einen dämonischen Trick und deshalb für uns unverbindlich zu erklären.

Jesus will also – das ist die entscheidende Erkenntnis heute abend – durch seine Wunder nicht *beweisen*, sondern er will uns durch sein tathaftes, durch sein vollziehendes Wort zu einer persönlichen Entscheidung zwingen. Darum will das Wunder auch in keiner Weise *propagandistisch* wirken. D. h., es wirkt niemals so, daß alle Zuschauer einfach erschlagen sind und *volens nolens* applaudieren müssen, sondern wir beobachten bei allen Wundergeschichten, daß die Umstehenden sich sofort in zwei Parteien teilen. Auf die einen wirkt das geschehene Wunder als Erhellung des vorher gesprochenen Wortes; sie müssen deshalb kapitulieren als Jesus sagt: «Stehe auf und nimm dein Bett und wandle!», weil sie nun erkennen müssen: Auch das, was er vorher schon gesagt hat: «Dir sind deine Sünden vergeben!», war kein «Wort», sondern eine «Tat». Ich sage: auf die einen wirkt das Wunder als Erhellung des vorangegangenen Wortes, sie erkennen: hier wird in Vollmacht «gehandelt» und auch sein *Wort* hat vollziehenden Charakter.

Bei den *andern* wirkt es genau umgekehrt: nämlich als Verdunklung und Verstockung. Sie werden nun gerade in die Finsternis schauen, statt in ein wunderbar aufgehelltes Gelände. «Sie hören und verstehen's nicht, sie sehen und begreifen's nicht», und sie reden sich ganz einfach damit heraus: Das war ein Fakirtrick, das schien nur so!

Oder: Er steht mit dem Teufel im Bund! So reden sie sich heraus, so drücken sie sich um den Anspruch Jesu herum. Mit anderen Worten: *das Wunder überbietet das Wort nicht, sondern es legt das Wort aus. Und deshalb teilt das Wunder auch in allem das Schicksal des Wortes, das Schicksal der Verborgenheit, des Mißverstandenwerdens, des Entscheidungscharakters und des Angefochtenwerdens.*

Damit stehen wir an einem zweiten Punkt. Weil das Wunder kein «Beweis» des Wortes sein will, sondern in allem sein Schicksal teilt, besitzt es einen sehr wichtigen Charakterzug, den ich mit einem etwas fremdartigen Ausdruck nennen möchte: «Verwechselbarkeit», d. h. Wort und Wunder sind niemals eindeutig. Man kann z. B. das Wort Gottes «verwechseln» mit der religiösen Ausstrahlung einer bestimmten Rasse, etwa der jüdisch-vorderasiatischen Rasse. Man kann sagen: Hier liegt die geistige Äußerung eines fremden Bios vor. Oder: Man kann das Wort Gottes verwechseln mit einer allgemeinen Gotteslehre, wie sie die Philosophen *auch* haben. Das Wort Gottes ist wehrlos gegenüber allen diesen Verwechslungen. Und das Merkwürdige ist, es *will* auch wehrlos sein, denn Gott *will* uns ja gar nicht mit Gewalt zur Umkehr, zur Beugung unter sich bringen, Gott ruft nicht mit Lautsprechern vom Himmel herunter, so daß wir einfach dastehen und es hören, daß das eine «andere» Stimme ist, als sie uns sonst in der Welt begegnet. Er spricht die Menschen in aller Stille an und ruft sie zur Entscheidung.

Und genauso ist es nun mit dem Wunder. Das Wunder ist z. B. verwechselbar mit einem Fakirtrick oder mit dämonischen und okkulten Vorgängen. Auch das Wunder ist wehrlos und macht sich selbst wehrlos gegenüber seiner Mißdeutung. Auch das Wunder will nämlich den Menschen nicht vergewaltigen und durch die Übermacht seiner Demonstration erschlagen. Im Gegenteil: Es will den Menschen, uns allen, die Freiheit zur Entscheidung *lassen*, ja sie uns förmlich *aufzwingen*. Die Paradiesgeschichte ist dafür das deutlichste Zeichen. Nur einen einzigen Zwang will das Wunder ausüben: Es will uns zwingen, daß wir unsere Freiheit dazu ausnützen, stillezuhalten und unsere Entscheidung darüber zu fällen, was wir mit Jesus anfangen wollen. Und tatsächlich wirkt es ja nun auch so. Niemand von uns kann die Heilungswunder des Neuen Testaments lesen oder hören, ohne entweder zu sagen: «Mein Herr und mein Gott! Ich bin ja *auch* einer, der Wunden hat, ich bin ja *auch* einer, der Schuld hat, ich bin ja *auch* einer, der auf den Tod zugeht, wo ihm kein Mensch hinüberhilft, ich habe dich *auch* nötig. Du hast das große Rad in der Hand, mein Herr und mein Gott!» – oder zu sagen: «Weiche von mir, du Magier, du!» – auch wenn sich diese letztere Äußerung nur in einem

Kopfschütteln oder in einem befremdeten Achselzucken oder in den Worten: «Damit kann ich nichts anfangen» äußern sollte.

Das nenne ich also die «Verwechselbarkeit» des Wunders, daß es sich auch dem *Verkanntwerden* aussetzt. Ich glaube, daß wir modernen Menschen das besonders gut verstehen. Auch wir sind ja gegenüber jedem Wunder, das heute in unserem Leben geschieht, hundertprozentig in der gleichen Lage, nur daß wir heutigen Menschen die wunderbaren Führungen Gottes in unserem Leben nicht so sehr mit dämonischen, mit teuflischen Mächten verwechseln, sondern mit den Naturgesetzen oder mit dem Schicksal oder mit dem Zufall oder mit dem Glück.

Auf jeden Fall aber meldet sich auch hier die «Verwechselbarkeit». Darf ich Sie nur noch einmal an das Beispiel erinnern, das ich Ihnen das vorige Mal aus meinem eigenen Leben erzählte, von jener wunderbaren Heilung durch das Medikament, das, im letzten Augenblick erfunden, rettend in mein Leben einbrach. Nicht wahr, es ist ein Wunder! Ich konnte nichts anderes sagen als: Das hat der Herr getan! Aber zugleich ist es ganz deutlich, daß das Wunder in formaler Hinsicht in einem merkwürdigen Überkreuzen mehrerer Kausalitätsketten besteht, und ich kann deshalb keinem Menschen beweisen: Hier liegt ein Wunder vor! Es kann, mit natürlichen Augen gesehen, genausogut «Glück» sein, daß sich ausgerechnet die beiden Ereignisfolgen kreuzten. Mit anderen Worten, die modernen Menschen verwechseln das Wunder, verwechseln die Hand Gottes in unserem Leben immer wieder mit dem «Glück» und mit dem «Zufall», genau wie die Menschen des Neuen Testaments sie mit dem Finger der «Dämonen» verwechseln.

Eines steht jedenfalls fest: Ob wir hier *Gott* am Werke sehen oder ein ganz *natürliches* Geschehen mit seinen Zufällen, das liegt nicht daran, ob wir etwas «religiös» veranlagt sind oder ob wir eiskalt und nüchtern sind und keine Antenne für «metaphysische Dinge» besitzen, sondern das liegt an etwas ganz anderem. Wir können überhaupt nur *dann* Gott in seinen Wundern, z. B. in unserer Lebensführung, erkennen, wenn wir bereit sind, uns auch unsererseits seiner Führung zu *unterstellen* und wirklich Kinder dieses Vaters zu *sein*. Es gilt wirklich auch hier: Nur wenn wir bereit sind, «den Willen zu tun» und unser ganzes Leben an ihn auszuliefern, werden wir erkennen, ob diese Taten und Führungen und Wunder von Gott sind. Nur dann! Nur wer aus der Wahrheit ist und lebt, hört die Stimme des Wunders, niemand sonst. Tut er es aber und hört also die Stimme, dann ist es ziemlich belanglos, ob er religiös veranlagt oder ob er ein nüchterner, ein realistischer und phantasieloser Typ

ist. Gott holt sich seine Kinder aus allen Lagern und aus allen Typen und Charakteren. In seinem Hause sind viele Wohnungen, und für Abwechslung ist wirklich gesorgt. So geht es auch hier nicht um ein totes Schema, sondern um das lebendigste Leben.

Damit kommen wir zum Schluß!

Nicht nur das Wort, nicht nur das Wunder, sondern auch Jesus selbst setzt sich der «Verwechselbarkeit» aus. Man kann ihn verwechseln mit einem Wanderprediger, verwechseln mit einem Religionsstifter oder mit einem sehr edlen Menschen, der zum Schluß mit seiner Idee Schiffbruch erlitten hat. Man kann ihn verwechseln, und er ist, bzw. *macht* sich wehrlos gegenüber der rhetorischen Frage: «Was kann aus Nazareth Gutes kommen?» Zweimal in seinem Leben wurde Jesus vor die versuchliche Möglichkeit gestellt, die verhüllende Maske seiner Knechtsgestalt und seiner Verwechselbarkeit abzustreifen und in einer überwältigenden Weise eindeutig und demonstrativ zu werden. Das erste Mal war das, als der Teufel auf einem hohen Berge in der Wüste ihm die Reiche und Länder dieser Welt zur Herrschaft anbot. Hätte Jesus als ein König die Reiche und Länder dieser Welt übernommen, vielleicht zu dem edlen Zweck übernommen, sie zu christianisieren, so wäre er *nicht* mehr verwechselbar, so müßte man ihn anerkennen als einen König der Welt, der unbedingte Macht hat und der es nicht duldet, daß man ihn etwa schmätzt: Denn welcher König würde es dulden, mit einem Bettler «verwechselt» zu werden? Er wäre in einer eindeutigen und nicht verwechselbaren Weise der König der Welt und die Jünger würden jauchzen über die Fahnen und Hoheitszeichen, unter denen sie marschierten und die ein eindeutiges Zeichen dieser seiner Herrschaft wären.

Das war *eine* Versuchung.

Die andere war am Kreuz, als man ihm sagte: Bist du Gottes Sohn, so steige herab! Wenn du jetzt herabsteigst und wenn du 12 Legionen Engel mobilisierst, die du angeblich zur Verfügung hast, dann kann schlechterdings kein Mensch mehr auch nur ein Wörtlein gegen dich sagen. Dann bist du legitimiert, dann bist du öffentlich als der Sohn Gottes, der vom Galgen heruntersteigt, erwiesen, und alle müssen verstummen und alle müssen kapitulieren.

Beide Male hat Jesus die Versuchung abgelehnt.

Was hätte er erreicht, wenn er auf sie eingegangen wäre? Durch diese gewaltige, wunderbare Machtdemonstration hätte Jesus nur ein Pauschalchristentum der großen Masse herbeigeführt. Die Menschen wären ihm nachgelaufen, wie sie immer nach dem Gesetz des geringsten Widerstandes den großen Machthabern der Menschheit nachgesprungen sind, ohne daß sie eigentlich bei diesem Nachspringen ein

persönliches Bekenntnis vollzögen. Deshalb, weil er das nicht wollte, geht Jesus im Inkognito einher und trägt die Maske der Knechtsgestalt, deshalb hat er sich, wie Luther das ausdrückt, unter die verhüllende Decke des Kreuzes begeben. Jetzt kann ihn nur *der* finden unter der Maske, der in persönlicher Entscheidung und Bereitschaft vor ihn tritt und ihm sagt: Hier hast du mich, du bist mir zu stark geworden! Keiner findet ihn auf der Straße, keiner erlebt ein Erdbeben, das sein Leben wunderbar aus den Fugen risse, keiner wird durch den Marschtritt der 12 Legionen Engel überwältigt, keiner. Nur *der* erkennt ihn, der vor ihm stehenbleibt und sein Leben als Opfer in der Hand hält. Für den tritt er wunderbar aus dem Inkognito des Gekreuzigten und Geschmähten heraus und steht auf einmal vor ihm als der König mit Sichel und Krone und als der Arzt, der Wunden zu heilen vermag. Jesus Christus liegt nicht auf der Straße und seine Wunder liegen auch nicht dort; er will mit dem Einsatz unseres Lebens gesucht sein. Nur wer ihn so sucht, «im Einsatz» sucht, wird die Fährte und die Spur seiner Wunder finden, auch in seinem eigenen Leben.

«Gottes Weg ist in den Flüssen
Und in großen Wassergüssen,
Und du spürst nicht seinen Fuß.
Drum auch in dem Meer der Sorgen
Hält Gott seinen Pfad verborgen,
Daß man nach ihm suchen muß.»

Suchen, im Einsatz suchen! Gott aber spricht:
«So ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen.»

Siebenundzwanzigster Abend

Zur Wiedereröffnung der Stuttgarter Stiftsvorträge in Stuttgart-Bad Cannstatt, September 1944

In den Nächten vom 24. auf den 25. und vom 25. auf den 26. Juli wurde Stuttgart größtenteils zerstört, darunter auch die Stiftskirche und fast alle andern Kirchen. Die Vortragsreihe sollte deshalb in dem noch stehengebliebenen Saal der «Süddeutschen Gemeinschaft» sowie in der Lutherkirche in Bad Cannstatt an je zwei aufeinanderfolgenden Abenden fortgesetzt werden. Als Wiederbeginn war der 13. bzw. 14. September festgesetzt. In der Nacht vor diesem Wiederbeginn erfolgte der wohl allerschwerste Angriff auf Stuttgart, der u. a. alle noch stehengebliebenen Kirchen zerstörte oder bis auf weiteres unbrauchbar machte, die Ruine der Stiftskirche weiter verwüstete und auch den für den Vortrag vorgesehenen Saal sowie die gesamte Straße, an der er lag, in Schutt und Asche legte. In der gleichen Nacht wurde auch die Lutherkirche in Bad Cannstatt so stark beschädigt, daß die Vortragsreihe dort ebenfalls nicht mehr stattfinden konnte. Die Hörschar war nun in alle Winde zerstreut und durch den Katastropheneinsatz aufs stärkste angespannt. Trotzdem wurden von allen Seiten Stimmen laut, die den Wunsch nach baldiger Fortsetzung aussprachen, da man jetzt eine solche Wegweisung besonders nötig habe. Immer wieder geschah es, daß bei meinen Gängen durch die Ruinenstadt plötzlich Menschen mitten aus ihren Arbeiten heraus, verdreht, übermüdet auf mich zutraten, sich als Vortragshörer vorstellten und den in dieser Lage besonders eindrucklichen Wunsch kundtaten, das unterweisende Wort möchte sie nun doch gerade weitergeleiten. So begann ich die Vortragsreihe in der darauffolgenden Woche in dem schönen großen Luthersaal in Bad Cannstatt. Da wegen der schlechten Verkehrsverhältnisse viele trotz aller Opfer nicht kommen konnten und außerdem der Saal allzusehr überfüllt war, entschloß ich mich, noch in der Stadtkirche in Ludwigsburg eine Parallelreihe einzurichten. Nach einigen Stunden (siehe die spätere Bemerkung) wurde auch in Bad Cannstatt die Arbeit durch einen neuen Fliegerangriff jäh und schmerzlich beendet, so daß die Vortragsreihe

bis zur letzten Stunde nur noch in Ludwigsburg zu Ende geführt wurde. Was es für die Hörer bedeutete, bei den ausfallenden Verkehrsmitteln oft stundenlange Märsche und Aufenthalte auf den kalten, dunklen Bahnhöfen auf sich zu nehmen, durch die nächtlich einsamen Ruinenstraßen den Heimweg anzutreten und dabei stets neuer Alarme und Angriffe gewärtig zu sein, z. T. außerhalb jeder Deckungsmöglichkeit in Kellern und Bunkern – das werden die, welche nicht ähnliches erlebt haben, schwerlich nachfühlen können, und das wird wohl auch für die Besucher der Vortragsreihe selbst zu der Zeit, wo dieses Buch hoffentlich wird erscheinen können, unvorstellbar und gespenstisch-unwirklich geworden sein.

Nachruf an die zerstörte Stiftskirche

Am Ende des letzten Sommervortrages sagte ich Ihnen: Von der Fortsetzung unserer Reihe im Herbst trenne uns ein breiter, stürmischer und von dickem Nebel überlagerter See, den unsere Augen nicht übersehen könnten und von dem man nur wisse, daß dunkle Gefahren auf ihm lauerten. Uns allen, die wir als Vortragsgemeinde in den vielen hinter uns liegenden Stunden immer enger verbunden waren – nach wieviel Bombennächten und -tagen haben wir uns immer wieder in unserer ehrwürdigen Kathedrale gesammelt! – brannte die Frage auf den Lippen: werden wir hinüberkommen, werden wir uns auf der andern Seite wieder sammeln und zusammenfinden können?

Jetzt sind wir inmitten eines weiten Seengeländes, das noch weiter zu durchqueren sein wird, zunächst an diesem andern Ufer angelangt. Wir mußten durch Orkane, die unsere Stadt in Schutt und Asche legten. Und nun dürfen wir uns, wenn auch in einem fremden Raum, wieder sammeln – zunächst noch als kleines versprengtes Häuflein aus der früher so großen Zahl. Wie viele sind in die Heimatlosigkeit zerstreut, wie viele auch untergegangen in diesem entsetzlichen und lauernden See!

Das sei jedenfalls das erste, was wir dankend feststellen: Die Arbeit darf weitergehen! Nicht nur der große Taumeltanz der Untergänge geht weiter, auch der Trost Gottes will weiter mit uns gehen, und sein Wort bietet sich uns in diesen heimtückischen Wochen nur noch treuer als Lotse an. Es ist ein Gnadenzeichen, das wir selber aufrichten wollen, wenn wir trotz aller äußeren und inneren Schwierigkeiten

den letzten Fragen und Verheißungen unseres Lebens weiter nachsinnen wollen.

Wir beginnen diesen Weitermarsch aber auch zugleich im Zeichen eines dunklen Rätsels: daß uns die ehrwürdige Stiftskirche genommen ist und daß sie mit so vielen andern Stätten der Anbetung niederbrach. Wie viele von uns haben die größten Stunden ihres Lebens dort zugebracht! Man merkte es ja einfach, wenn man diesen Raum betrat, wie die Gebete von vielen Generationen, die Gebete der Väter unseres Glaubens die herrlichen gotischen Gewölbe, die Pfeiler und die ehrwürdigen Wände geheiligt hatten. Gewiß mögen wir uns klarmachen, daß nur das *Wort*, nicht aber die *Stätte* des Worts die Verheißung besitzt, nicht unterzugehen — selbst wenn Himmel und Erde vergehen werden. Wir mögen uns das alles immer wieder sagen und zurufen, und es stimmt ja auch unbedingt. Aber dennoch will uns dabei ein dunkles Rätsel bedrängen und nicht von uns lassen; es wäre auch anmaßend, das Warum dieses Gottesspruchs ergründen zu wollen. Wir wissen nur eines: daß Gott uns durch alle Niederbrüche zu seinen positiven Zielen führen will. Die einzig legitime Frage lautet deshalb nicht: Warum hat Gott die Zerstörung seines Hauses zugelassen?, sondern sie heißt: Welche Aufgabe und welchen Anstoß will Gott uns mit alledem geben? Nur auf diese Weise vermeiden wir unfruchtbares Grübeln und beginnen statt dessen, nach den neuen Ufern Ausschau zu halten, an deren Gestade uns Gott geleiten will.

Vielleicht sind die ehrwürdigen Kathedralen, die jetzt in Trümmer sinken, unserer Zeit viel zu sehr *Selbstzweck* geworden. Für Unzählige waren sie nur noch ein Symbol für die Größe des menschlichen Geistes, der in himmelstürmendem faustischem Drang die gotischen Formen gestaltete. Wie oft konnte es einem begegnen, daß Menschen mit tiefer (menschlicher und kunstgeschichtlicher) Ehrfurcht diese Heiligtümer besichtigten und sich zugleich verständnislos von dem *Wort* distanzierten, das doch jene Räume hervorgebracht hatte. Haben wir in der Musik nicht das gleiche erlebt? Wer weiß denn noch um den *Gegenstand* der Anbetung in Bachs Oratorien? Hat man sie nicht von diesem Gegenstand gelöst und als eine Musik zu verstehen versucht, die eigengesetzlich aus sich selber lebt und der selbstsicheren Autarkie des Diesseits einbeschlossen ist — wenn nicht sogar die Dreistigkeit Platz griff, sie als Gloriele nordischen Schöpfertums zu verstehen und damit einer Selbstanbetung dienstbar zu machen? Hat man diesen Charakter des Dienens und Über-sich-Hinausweisens, hat man diese Gegenstandsgebundenheit der Bachschen Musik nicht so sehr übersehen oder auch leugnen wollen, daß man es wagen

konnte, fremde Texte zu unterlegen? Das Wort hatte eben nicht mehr den Sinn, dieser Musik als Hüter ihrer Schwelle zu dienen und ein Wächter zu sein, der ihren Anbetungssinn und ihren *Herrn* zu verkündigen und im Bewußtsein zu erhalten hatte, sondern es war zur bloßen Kulisse geworden, die man nach Belieben wechseln kann. Das meine ich, wenn ich soeben sagte: die großen Kathedralen und auch die *musica sacra* seien unserm Geschlecht immer mehr zum *Selbstzweck* geworden, in dem sich die Größe des menschlichen Geistes oder auch einer bestimmten Rasse dokumentiere – und dann auch selbst zu genießen versuche. Haben wir damit die Heiligtümer überhaupt noch verstanden? Sind sie mit alledem nicht vielmehr in die belanglosen Winkel unseres modernen Lebens geschoben worden, und mußte der Weihrauch der Selbstanbetung, mit dessen Duft wir ihnen lästig fielen, sie nicht wie der ekle und diffamierende Tribut anmuten, den ein unverständiger, aber eitler Parvenü, einem klassischen Kunstwerk meint zollen zu müssen?

Ernst *Jünger* sagt in seinem Kriegstagebuch «Gärten und Straßen» in diesem Sinne einmal von den Kathedralen:

«Die Dome als Fossilien, die in unsere Städte wie in späte Sedimente eingelassen sind. Doch liegt es uns fern, von den Massen auf die Lebensmacht zu schließen, die . . . sie bildete. Was in den bunten Schalen lebte und was sie schuf, das liegt uns ferner als die Ammoniten der Kreidezeit; und leichter stellen wir aus einem Saurierknochen, den wir in einer Schiefergrube finden, das Bild des Tieres, was dazu gehörte, wieder her. Man kann auch sagen, daß die Menschen von heute diese Werke sehen, wie ein Tauber die Formen von Geigen und Trompeten sieht.»

Ernst *Jünger* meint genau das, was ich aussprach: unser Geschlecht hat kaum mehr ein Verhältnis zu der «Lebensmacht», die sie bildete. Diese «Lebensmacht» ist aber nichts anderes als die Begegnung mit dem göttlichen Wort, das zur Anbetung in den hohen Kathedralen trieb und sie selbst als steinerne Monumente jener Anbetung zu errichten drängte.

Von hier aus wird der Prozeß, in dem wir mitten inne stehen, ja mit einem Schlage klar: Weil man um diese bildende «Lebensmacht» nicht mehr weiß, vergöttert man das Gebilde selber und berauscht sich dann noch an diesem vermeintlich symbolischen Ausdruck des eigenen Geistes. Wie wäre es deshalb, wenn Gott die Heiligtümer, die nicht mehr verstanden werden und die für nicht wenige Menschen der Ort einer zwar sehr sublimierten, aber dennoch eindeutigen Selbstanbetung geworden sind, die also – statt Brücken zum Ewigen zu sein – die Rolle des Götzen zugewiesen bekamen, ich frage: wie

wäre es, wenn Gott die verkannten Heiligtümer nun hinwegnähme? Wenn er also das Gefäß zerbräche, nachdem sein Inhalt verschwunden ist, und wenn er uns durch den Sturz der äußeren Fassade jede, aber auch jede Illusion nähme über die zurückbleibende Leere?

Für die Väter hatten jedenfalls auch die größten Kathedralen (ob nun unsere Stiftskirche nehmen oder gar das Straßburger Münster, in dem ja schon lange kein Gottesdienst mehr gehalten wird und aus dem so die bildende «Lebensmacht» sehr betont verwiesen ist) – für die Väter hatten auch die größten Kathedralen trotz aller ihrer Herrlichkeit nur die Bedeutung eines irdenen und zerbrechlichen und vergehenden Gefäßes. Vielleicht müssen wir alle durch einen ungeheuren Zerbruch hindurch diesen Unterschied von Gefäß und Inhalt wieder lernen. Wir müssen es wieder zu verstehen versuchen, daß das Wort Gottes, das *ohne* Tempel und *verachtet* ist und das zu einer zerstreuten Gemeinde in den Katakomben gesprochen wird oder das in armseligen fensterlosen Sälen oder Ruinen oder in einem Kliniksaal krebserkrankter Frauen verkündigt wird, in den Augen Gottes einen unendlich höheren Rang besitzt als das noch so herrliche *Gefäß* dieses armen Wortes. Vielleicht ist deshalb auch die Zerstörung unserer Stiftskirche Gericht und Heim-Suchung zugleich. Vielleicht soll der arme Torso ihrer Türme, der stehengeblieben ist, noch wie ein verstümmelter Finger dorthin weisen, wo die so furchtbar verleugnete Lebensmacht wohnt, der sie ihren Ursprung verdankte und deren Gerichten sie zum Opfer fiel. Vielleicht soll sie so nach oben und über sich hinausweisen. Und womöglich können das jene armen verstümmelten Finger aus Stein deutlicher und erschütternder besorgen, als es die vertikalen, nach oben deutenden Fluchtlinien der gotischen Architektur in all ihrer hehren Intaktheit jemals vermocht hätten.

Sicher haben wir als *christliche Gemeinde* jenen ehrwürdigen Bau ja anders erlebt, als ich es soeben schilderte. Wir sind wohl durch Gottes Gnade bewahrt geblieben, ihn als *Selbstzweck* zu nehmen und haben ihn als ehrwürdigen und durch unsere Väter geheiligten Raum der Anbetung verstanden. Und dennoch: Wenn wir ihn als christliche Gemeinde betreten, fühlten wir uns von der geheiligten Atmosphäre einer jahrhundertelangen Tradition umgeben; wir wußten uns den Vätern nahe und fühlten uns von ihrem Glauben mitgetragen. Aber war es nicht auch manchmal so, daß wir von ihrem Glauben *mitlebten*, wie das immer die Gefahr der Enkel und der späten Nachkommen ist?

Stand nicht vielleicht manchmal weniger das mich treffende Evange-

lium in der Mitte unserer Gedanken als vielmehr die Größe des Geistesflugs der Väter, als ihre Glaubensgewalt, die aus der gotischen Architektur sprach – – oder auch jenes an sich so gute, aber durchaus *menschliche* Erbautwerden bei dem Gedanken, daß die früheren Generationen hier alle mit versammelt waren, und daß wir auch uns und unseren Kindern die Kraft erhalten müßten, die einstmals die Väter durch das Leben trug? Man kann ja tatsächlich in dieser Weise, ohne je selbständig zu werden, vom Glauben eines anderen Menschen (eines Reformators oder eines gewaltigen Predigers oder eines frommen Vaters oder Freundes) mitleben. Mir schrieb neulich ein junger Soldat: «Du bist ein Christ; ich bin noch keiner; aber ich freue mich, daß du da bist, und daß es jemanden gibt, der in dieser Kraft das Leben besteht. Davon zehre ich mit und das hilft auch mir.» Es ist ein sehr edles Mitzehren, das der junge Freund hier meint. Sicher ist es auch ganz im Sinne Jesu, daß die reiferen Christen die Schwächeren, daß die Gemeinde die Anfänger im Glauben zunächst mitträgt, so wie ja auch das Kind zunächst von seiner Mutter lebt und von ihren Säften ernährt wird. Das ist kein Parasitentum, sondern gottgewollte Stellvertretung. Es ist aber zugleich auch das Zeichen einer Unmündigkeit, die darauf aus sein muß, sich selber hinter sich zu lassen.

Und nun frage ich: Haben wir nicht weithin auch als christliche Gemeinde diese Stellung gegenüber den Vätern? Daß wir nämlich Mitläufer einer Tradition sind, die uns ehrwürdig ist und von der wir mitgetragen sein möchten, die aber doch noch kein persönliches Glaubensverhältnis zu Jesus Christus selbst zu sein braucht? Auch die christliche Tradition ist ja trotz ihrer Würde letzten Endes nur ein irdenes und keineswegs selbstzweckliches Gefäß, in dem wir etwas anderes finden sollen. Und zwar sollen wir nicht den *Glauben* der Väter darin finden, sondern den *Gegenstand* ihres Glaubens, nämlich den *Herrn*, an den sie geglaubt haben. Wir haben ja nicht an die Väter zu glauben, sondern *mit* den Vätern an den, der ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist.

Vielleicht daß Gott dadurch, daß das Fundament ehrwürdiger Tradition unter uns hinweggezogen wird und wir zunächst ins Leere zu stürzen meinen (wer erlebte dieses schwindelnde Gefühl nicht einen Augenblick, wenn er vor dieser bizarren Ruine steht?), uns zugleich eines Ruhebettes berauben will, damit wir auf die eigenen Füße springen, damit wir nun *selber* vor Gott hintreten und unsere eigenen Ohren und unseren eigenen Mund auf tun? Vielleicht will er uns in dieser Heimsuchungszeit durch eine neue und eigene Begegnung mit Jesus Christus so sehr mit der treibenden «Lebenskraft» (um diesen

Ausdruck Jüngers aufzugreifen) in Kontakt bringen, daß unser Geschlecht seinerseits *neue* irdene Gefäße für das Wort Gottes zu finden und zu bauen weiß, so wie das den Vätern *auch* geschenkt war.

Eines steht jedenfalls fest: Wenn wir von ganzem Herzen, ganzem Gemüte und aus allen unseren Kräften nach dem Reiche Gottes trachten, wenn wir unsere Liebe in der langen Zeit der Nöte und Katastrophen nicht erkalten lassen und wenn wir an dem Glauben festhalten, daß alles – selbst die Zerstörung der Gotteshäuser und Heiligtümer – in geheimnisvolle Pläne eingewoben ist, die seinen Kindern zum Besten dienen, . . . dann wird uns alles andere auch zufallen: Die *Methoden*, an die Menschen heranzukommen, der *Nachwuchs* der Diener am Wort – und *auch* die *Stätten*, wo wir uns zur Ehre Gottes versammeln werden. Nehmen Sie es so wörtlich und buchstäblich, wie man von allem Geschriebenen nur Gottes Verheißungen nehmen kann: Es wird uns *alles* zufallen, und es ist dem Gott der Wunder eine Kleinigkeit, uns schlichte Bethäuser oder auch Kathedralen zu schenken.

Als der Prophet mit seinem Volke in die Katastrophenzeit eintrat, als er voraussah, daß alles abbröckeln würde und daß die Gemeinde auch kaum noch eine äußere Stätte in der Welt hatte, sagte er: «Ein Rest wird bleiben.» Gott schlägt seine Schlachten nicht mit großen und intakten Kirchenkörpern, sondern er schickt seine Gemeinde durch Verfolgungszeiten und Feuerstürme. Nur *die Glaubensgedanken*, die solche Kuren des Grauens bestehen und die sich darin als Führer und Tröster der Gemeinde bewähren, können die entscheidenden Thesen einer neuen *Theologie* werden. Und nur *die Menschen*, denen in diesen Orkanen die Liebe nicht erkaltet, können den *heiligen* Rest bilden, mit dem Gott seine Schlachten schlägt. Gott hat uns auf die innerste Widerstandslinie und auf den Raum der kleinen und wahrhaftig nicht mehr repräsentativen Dinge zurückgeführt, hier will er uns zum Äußersten reifen lassen: nämlich seine Boten in der Welt und seine Brunnengräber in der Wüste zu sein (Ps. 84, 7). Der Befehl «Gehet hinaus in alle Welt» wird immer im Schatten des Kreuzes und damit in den dunkelsten Ecken dieser Welt gegeben – in jenen beengten und von der Welt verachteten Räumen nämlich, wo der heilige Rest sich zusammendrängt und alles der göttlichen Kraft vertraut, die in den *Schwachen* mächtig ist. Denn nur *diese* Kraft überwindet die Welt, weil sie nicht bei dieser Welt ausgeliehen ist und nicht von den Menschen stammt. Und eben *weil* sie nicht von den Menschen stammt, beginnt man sie am deutlichsten dort zu spüren, wo alle menschlichen Möglichkeiten zu Ende sind und wir mit der

Souveränität eines Christenmenschen nach den Bergen Ausschau halten, von denen uns Hilfe kommt.

Mit diesen Gedanken des Aufbruchs und der Verheißung wollen wir von unserer Stiftskirche Abschied nehmen. Sie war ein unendlich liebes Gefäß für einen Schatz, den wir weiter in Händen halten dürfen. Als ein in aller Kostbarkeit dennoch irdenes Gefäß ist sie zerbrochen. Aber wir dürfen es wissen: der Gott, der den ungeheuren Schatz seines Wortes in unsere armen Hände legt, der den Obdachlosen und Sterbenden das Labsal seines Anblicks schenkt und in unser aller Armut diesen Reichtum bei uns bleiben läßt, der wird aus den Dankopfern seiner Gemeinde auch ein neues Gefäß für seinen Schatz erstehen lassen. Wer den Mund der Unmündigen benutzt, um sich ein Lob zurichten zu lassen, der wird auch die Hände seiner armen und zersprengten Gemeinde benutzen, um Stein auf Stein zu einem neuen Bau zu fügen, der Kind und Kindeskindern sein Lob verkündigen soll. So wollen wir die Wehmut nicht das einzige sein lassen in unserm Abschiedswort. Wir wollen die Hand an den Pflug legen und nach vorne blicken, denn Gott hat uns ein riesiges Ackerland gegeben, und die Luft ist voller Verheißungen.

Schicksal und Vorsehung

Mit diesen Fragen stehen wir schon mitten in unserm neuen Thema. Denn wenn wir auch angesichts des Untergangs der Stiftskirche und unserer Stadt nach dem Willen Gottes und nach seinen *Zielen* fragen (was will er uns damit sagen?), und wenn wir die Hoffnung hegen dürfen, darauf eine Antwort zu erhalten, so sind uns doch seine *Gründe* letzten Endes verborgen. Wir kommen als natürliche Menschen nie aus dem quälenden Zirkel heraus, ob Gott seine Ziele nicht auch auf anderm Weg zu erreichen vermöge und wie er es zulassen könne, daß die Heiligtümer zusammen mit den Spelunken in die gleiche schaurige Gestalt der Ruine verwandelt werden. Aus dem gleichen Grunde ist auch das Kreuz Christi für die Jünger und Weltmenschen aller Zeiten immer wieder eine Krise oder eine Erscheinung des Glaubens: Konnte Gott sein großes Befriedigungsziel nicht auch auf andere, unblutigere Weise verwirklichen? Warum muß es, damit wir ans göttliche Ufer gelangen, immer durch Blut und Tränen gehen?

Diese Fragen führen uns unmittelbar in den Problemkreis von «Vor-

sehung und Geschichte» hinein, der seinerseits in den großen Zusammenhang des Schöpfungsglaubens und damit des ersten Artikels gehört.

Luthers klassische Erklärung dieses ersten Artikels ging ja davon aus, daß Schöpfung nicht etwas «Vergangenes», daß sie sozusagen nicht ein einmaliger Akt am Anfang ist, der nur mit den vorzeitlichen Gestalten von Adam und Eva zu tun hätte, sondern daß Schöpfung ein ständig sich erneuerndes Geschehen von unmittelbar und mich auch sehr persönlich angehender Aktualität ist. Ich brauche Ihnen nur die ersten Sätze in Erinnerung zu rufen, damit das sofort klar wird:

«Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen; mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält.»

Darin ist ein doppelter Bezug des Schöpfungshandelns auf «mich» und meine *Gegenwart* ausgesprochen:

1. *Ich* bin von ihm geschaffen – und also keineswegs nur meine «Ureltern» Adam und Eva, so daß mich der Schöpfungsakt nur durch die Vermittlung aller bisher laufenden Generationsketten träfe. Nein: ich selber bin «unmittelbar» zu meinem Schöpfer.

2. Dieses mein geschaffenes Leben *erhält* er nun auch und stellt mir alle Existenzvoraussetzungen dafür zur Verfügung von der «Vernunft» bis zu den «Kleidern» und «Schuhen». Indem Luther das aber von «mir» aussagt, sieht er in mir nur den Repräsentanten des *ganzen* Weltgeschehens, über dem Gott hier und jetzt seine erhaltende und führende Hand hält.

Und zwar gilt das *einmal* für den *geschichtlichen* Sektor dieses *Gesamtlebens*. Das kann uns niemand so zeigen wie die alttestamentlichen Geschichtsschreiber und Propheten, die sich von allen sonstigen Geschichtsschreibern der Weltliteratur dadurch unterscheiden, daß sie alle geschichtlichen Vorgänge (Sieg und Niederlage, Geboren- und Versammeltwerden zu den Vätern) streng und in jedem Augenblick auf Gott als Subjekt beziehen. Gott allein ist der unbedingt Handelnde.

Das gilt aber *zweitens* auch genauso vom Bereich der *Natur*: Der 104. Psalm z. B. beschreibt das natürliche Geschehen nicht wie einen in sich selbst beruhenden und in Eigengesetzlichkeit funktionierenden Mechanismus, sondern er beschreibt es als ein Drama, in dem Gott der «sekündlich» Handelnde ist, ohne dessen erhaltendes Tragen und Eingreifen die Welt sofort zerfallen würde und – modern gesprochen – die Naturgesetze erlöschen:

«Du lässest Brunnen quellen in den Gründen . . .
Du feuchtest die Berge von oben her; . . .
Du machst das Land voll Früchte . . .
Du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie; . . .
Du lässest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen; und
Du erneuerst die Gestalt der Erde.»

Die Natur läßt sich für das Auge des alten Betrachters sozusagen nur im Gebet, nämlich in der Anrede an den handelnden Schöpfer, beschreiben. Er kann die Natur nur so schildern, daß er das Du schildert, das sie schafft und erhält. Aber auch *das* ist nicht in der Form einer objektiven Beschreibung möglich, sondern eben in der Anrede. Man kann vom Geheimnis der Welt nur aus der unmittelbaren und personhaften Ich-Du-Beziehung zum Schöpfer, man kann nur aus dem «*Glauben*» heraus darüber sprechen.

Es erhebt sich nun die Frage – Sie werden sie alle mit mir zusammen stellen –, wie Luther und vor ihm jene alten Geschichtsschreiber und Psalmisten zu diesen *Aussagen* über die göttliche Vorsehung und Welterhaltung *gekommen sind*. Kommen sie dazu durch Beobachtung des Lebens? Sahen sie die gerechte und sinnvolle Verteilung der Lebenslasten zwischen Guten und Bösen? Sahen sie die Wahrheit des Liedes, daß «Gott von den Schlechten die Guten nicht knechten» läßt?, daß also ein sinnvoller und gerechter Wille über dem Leben waltet, dem man den Titel «Vorsehung» beilegen könnte? Kann man bei allem, was geschieht: ob es nun das Erdbeben von Lissabon, ob es die Zerstörung Stuttgarts oder ob es der Lotteriegewinn der armen Witwe ist, sagen: welcher Grund und welche Absicht des Schicksals darin zu finden seien?

Auf keinen Fall!

Wenn wir die *Geschichte*, gleichgültig ob wir an die Welt- oder an unsere eigene Lebensgeschichte denken, mit natürlichen Augen ansehen, so erscheint sie uns als ein unentwirrbares Knäuel von Sinn und Unsinn, und es scheint eine Sache des Temperaments oder sonstiger Veranlagung zu sein, welches von beiden Elementen ich mehr betont sehe: den Sinn oder den Un-Sinn.

Der Idealist *Hegel* hat in der Geschichte z. B. eine Selbstentfaltung des Weltgeistes gesehen und deshalb auch gemeint, es ließe sich eine innere Logik im Ablauf der Geschichte konstatieren, sie sei also in allen ihren Stufen «sinnvoll» (Thesis, Antithesis und Synthesis).

Den Gegenpol in der Geschichtsdeutung vertritt etwa der jüdische Geschichtsphilosoph Theodor Lessing, der in den zwanziger Jahren ein Buch mit dem Titel geschrieben hat: «Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen». Darin vertritt er die These: Das, was wir Geschichte

nennen, sei nur eine Zusammenballung von Zufällen und damit ein ungeordnetes Chaos ohne Grund, Ziel und Sinn. Erst der Mensch, der nun jenes Chaos des geschichtlichen Rohmaterials beobachtet oder gar als Historiker beschreiben will, vollzieht in seinem Denken eine Ordnungsfunktion an jenem rohen Stoff und gestaltet ein sinnvolles Gebilde aus ihm. Aber wohlverstanden: Dieser Sinn liegt nicht *in* der Geschichte, so daß er objektiv aus ihr zu erheben wäre, sondern dieser Sinn ist von außen herangetragen und eingelegt. Es ist das eigene Geisteslicht des deutenden Menschen, das ihm aus dem Spiegel der an sich sinnlosen Geschichte entgegenleuchtet und ihm die Illusion schenkt, die Geschichte erstrahle im eigenen Licht. Nein, Geschichte ist nur die «Sinnegebung des Sinnlosen».

Eine merkwürdige Zwischenstellung zwischen beiden kann Schiller gelegentlich einnehmen, z. B. in dem bekannten Wort: «Wisset, ein erhab'ner Geist / legt das Große *in* das Leben / doch er *sucht* es nicht darin.»

So verschieden kann also die Geschichte auf den Betrachter wirken, daß diese beiden extremen Deutungen möglich sind. Es gibt auch keinen objektiven Schiedsrichterspruch zwischen beiden Deutungsmöglichkeiten. Tatsächlich liegen für den natürlichen Blick in der Geschichte Sinn und Unsinn ununterscheidbar ineinander.

Wir können das auch so ausdrücken:

Die Geschichte enthält in sich die größten *Widersprüche*, die uns bald den Rückschluß auf eine sinngestaltende Vorsehung nahelegen, bald (und vielleicht schon im nächsten Augenblick) wieder an ihr irre werden lassen.

Als Beispiel führe ich zwei solcher Widersprüche an:

Erstes Widerspruchspaar:

Satz a) Wir kennen alle die Sprichwörter: «Hochmut kommt vor dem Fall»; oder: «Ehrlich währt am längsten»; oder: «Lügen haben kurze Beine».

Alle diese Sprichwörter, die aus der Lebensbeobachtung entstanden sind, wollen Aussagen über bestimmte in der Welt geltende Gesetze machen, gegen die man nicht ungestraft verstößt. Sie deuten letzten Endes hin auf eine Art «sittlicher Weltordnung», die eben für die Entlarvung der Lügen und für die Wertbeständigkeit der Ehrlichkeit sorgt. Dabei ist es durchaus nicht denknotwendig, daß man die sittliche Weltordnung unbedingt mit einem «persönlichen Gott» identifiziert, sondern man kann durchaus an den sich selbst regulierenden und auf Gleichgewicht bedachten Welthaushalt denken. Dieser Haushalt merzt jedes störende Element aus. Diese Schau bildet auch ungefähr den metaphysischen Umriß der deutschen klassischen Tragödie.

Von diesen Beobachtungen aus liegt dann der Rückschluß auf eine sinnvoll arbeitende *Vorsehung* nahe. Und Bismarck hat unter ähnlichen Gesichtspunkten davon gesprochen, daß die Revisionen der Geschichte genauer und pünktlicher seien als die der «preußischen Oberrechnungskammer». Aller Frevel, alles Unrecht, auch alle Torheit geschichtlichen Handelns – so wollte er sagen – rächten sich furchtbar. Gerade dadurch aber scheint nun *Sinn* in die Geschichte zu kommen und scheint so etwas wie *Vorsehung* erkennbar zu werden.

Satz b) Im Gegensatz zu diesen Beobachtungen steht nun die andere, daß völlig sinnlose und undurchsichtige Dinge geschehen. Ich führte schon an, was wir alle miteinander erfahren haben: Spelunken und Gotteshäuser sinken gemeinsam ins Grab. Es kann vorkommen, wie es mir kürzlich berichtet wurde, daß von zwei Nachbarhäusern das eine einem sehr angesehenen Bürger gehört, der drei Söhne geopfert hat, und das andere einem Börsenspekulanten und Schieber des vorigen Weltkrieges, der auch im gegenwärtigen Ringen den zweifelhaften Ruf genießt, sehr begabt im Auffinden von Druckposten zu sein; das Haus des angesehenen Mannes wird durch Volltreffer zerstört, das andere bleibt fast unbeschädigt stehen. Hier meint man nun erschüttert feststellen zu können: «Ohne Wahl (und *also* auch ohne *Vorsehung*) zuckt der Strahl.»

Wenn wir diese beiden Punkte a und b miteinander vergleichen, erkennen wir ohne weiteres, daß sie sich nicht in einer glatt aufgehenden Formel auflösen lassen, sondern daß sie in einem eben «*unauflöselichen*» Widerspruch zueinander stehen. So kann unsere natürliche Beobachtung nicht zu einem gesicherten, beweisbaren *Vorsehungsbegriffe* durchstoßen.

Zweites Widerspruchspaar:

Satz a) Man sagt: «Jeder ist seines Glückes Schmied», entsprechend natürlich auch seines Unglücks. Damit ist wieder zum Ausdruck gebracht: Glück und Unglück sind nicht von ungefähr, sondern ergeben sich auf Grund eines sehr sinnvollen und gerechten Verteilungsschlüssels, nämlich auf Grund der individuellen «Schmiede-Fähigkeit», d. h. auf Grund meiner Energie, meines Könnens und meiner Zielstrebigkeit.

Satz b) Auf der anderen Seite hat unsere Generation in besonderer Weise die Erfahrung des «Schicksals» gemacht, das in unanfechtbarer Übermacht alles eigene Wollen und Handeln begrenzt oder gar erstickt. Die griechischen Tragiker wissen davon ein schauriges Lied zu singen; die germanische Religion kennt die Norne, die den Schicksalsfaden am Brunnen Wurd spinnt. Sie weiß auch darum (ebenso

wie die griechische), daß selbst die Götter letzten Endes dem Schicksalsverhängnis verfallen sind und der Götterdämmerung entgegengehen.

In unseren Tagen hat Oswald *Spengler* am eindrucksvollsten die Schicksalsgesetze über den Völkern und Kulturen gelehrt, Gesetze, nach denen auch die makrokosmischen Räume der Volks- und Rassenkulturen eben «ihre Zeit» haben und durch keine Willensanstrengung oder sonstige Leistung ihre Frist verlängern können. Das Schicksal scheint völlig unberührt von unserm «Schmieden», von unsern Verdiensten und Vergehen zu sein. Selbst die größten Kraftnaturen erliegen ihm (genau wie in der germanischen Religion die Götter) und rütteln vergeblich an ihren Ketten, wenn ihre Stunde gekommen ist. Goethe bringt das in seinem Drama «*Epimenides*» im Hinblick auf das Schicksal Napoleons zum Ausdruck:

«Doch was dem Abgrund kühn entstiegen,
Mag durch ein ehernes Geschick
Den halben Erdkreis übersiegen:
Zum Abgrund muß es doch zurück.
Schon droht ein ungeheures Bangen,
Vergebens wird er widersteh'n;
Und alle, die noch an ihm hängen,
Sie müssen mit zugrunde geh'n.»

So muß Napoleon, der wie ein Meteor aus unbekannter Tiefe aufgestiegen ist, nach einer strahlenden Himmelsbahn jählings wieder untergehen. Weder Willens- noch Geistesgenialität vermag an dieser Schicksals- und Himmelskurve auch nur das geringste zu ändern: «zum Abgrund muß er doch zurück.»

Ergebnis: Auch diese beiden Aussagen a und b: daß nämlich jeder – gerechterweise – seines Glückes Schmied sei und daß andererseits das Schicksal über unser Wollen und Vollbringen erbarmungslos hinwegschreite, lassen sich nicht miteinander vereinen und bringen damit jeden eindeutigen Rückschluß auf eine waltende Vorsehung schon im Ansatz zum Scheitern. Wir können dies Ergebnis auch so ausdrücken:

Die Geschichte hat *zuviel Sinn*, als daß wir in ihr einen gigantischen Tummelplatz blinder Zufallsmächte sehen könnten.

Die Geschichte hat *zuviel Unsinn*, als daß wir aus ihr eine sinnvolle waltende Vorsehung abzuleiten vermöchten.

So liegt die Geschichte in einem merkwürdigen Zwielficht, das wir noch weiter erforschen müssen. Sie liegt jedenfalls nicht eindeutig (das ist zunächst die wichtigste Feststellung) im Lichte Gottes. Man

meint es mit Händen greifen zu können, daß hier noch andere Faktoren am Werke sind.

Deshalb erkennen wir schon jetzt:

Wenn wir Christen von «Vorsehung» sprechen, kann damit nicht gesagt sein: daß wir in jedem Geschehen die Ursache «Gott» abzulesen vermöchten. Schon der einzige Fall der Stiftskirche verbiete uns das. Wir können ebenfalls keine Formel finden, in der die genannten Widersprüche der Geschichte aufgingen. Wir stehen vielmehr – wenn wir schon das Wort «Gott» in den Mund nehmen wollen – immer wieder vor dem *verborgenen* Gott, dessen Ratschluß wir nicht ergründen können.

Hier stoßen wir auf das tiefste Geheimnis des Vorsehungsproblems: *Negativ* ausgedrückt besteht es darin, daß es eine Vorsehung im Sinne einer «sittlichen Weltordnung» bzw. eine ausgleichenden metaphysischen Weltmechanismus nicht gibt. An der Stelle, wo wir diesen Mechanismus suchen, steht der Vater Jesu Christi. Dieser «*persönliche Gott*» ist es, der «vorsieht», der «beschließt», dem es «gefällt».

Das Geheimnis der Welt geht also nicht in einer Formel auf, sondern in einem persönlichen Ratschluß.

Diese außerordentliche Umstellung unseres Denkens versuche ich durch ein Beispiel zu erleichtern.

Zwei Staaten befinden sich im Krieg miteinander. Der Generalstab des einen der beiden Länder kennt genau die strategischen Grundsätze des anderen Generalstabes. Außerdem können ihm seine Agenten den Aufmarschplan der Gegenpartei besorgen, der genau nach jenen strategischen Prinzipien gearbeitet ist. So kennt er die Formeln und Grundsätze sowie auch die praktischen Ausführungsbestimmungen, nach denen die feindlichen Heeresäulen sich bewegen werden. Die Lage ist also durchsichtig und berechenbar.

Die Sache wird aber nun sofort anders – und sie ist ja auch faktisch anders und nicht so konstruiert –, wenn die strategischen Pläne nicht einfach formelhaft auf dem Papier festliegen, sondern auf die *Entschlüsse* des Heerführers zurückgehen, die als solche nicht zu «berechnen» sind, weil der Heerführer sich ständig der Freiheit und der Improvisation bedienen kann. Die Strategie wird damit aus einem berechenbaren System zu einer Sache persönlicher Entschlüsse. Sobald aber die Ebene des Persönlichen betreten wird, kann ich den nächsten Schritt nicht voraus berechnen, ich kann mir auch manche Reaktion des feindlichen Heerführers, wenn sie bereits *vorliegt*, zunächst nicht erklären, und manches seiner Manöver erscheint zunächst sinnlos. Ich kann mir es nämlich aus dem ganz einfachen

Grunde nicht erklären, weil ich nicht weiß, was er sich dabei «gedacht» hat. Seine Gedanken wird er sogar oft zu verhüllen suchen, so daß zwischen seinem strategischen Plan und der nach außen sichtbaren Verwirklichungen zunächst keine Kongruenz zu erkennen ist. Alle Beispiele hinken, besonders wenn man an irdischen Proportionen Reichs-Gottes-Probleme veranschaulichen soll.

Aber ungefähr so, wie es das Beispiel besagt, ist es schon: Die Vorsehung als «System» der Weltordnung gibt es ebensowenig, wie es einen starren, auf dem Papier festliegenden und einen bloß mechanischen Ablauf ins Auge fassenden Schlachtplan gibt. Die Vorsehung ist vielmehr beschlossen in den «höheren Gedanken» Gottes, die seine persönlichen Entschlüsse bestimmen. Die Welt und unser Schicksal liegen in einer «Hand»; sie sind einem «Herzen» aufgebürdet, das unser gedenkt. Es hat eben seinen tiefen Sinn, daß die Bibel und daß die Kirche hier immer zu ganz «persönlichen» Worten greifen müssen.

Daraus ergeben sich zwei Folgen, denen wir noch weiter nachzudenken haben, und die ich heute nur abschließend andeute:

1. Die Vorsehung ist nicht auf eine «*sachliche*» Formel zu bringen, die uns das Geheimnis des Weltgeschehens einfach aufschlüsse. Sie beruht auf den «*persönlichen*» Entschlüssen dessen, der «vorsieht».
2. Dann aber komme ich an das Geheimnis der Vorsehung logischerweise nur *so* heran, daß ich in ein persönliches Verhältnis zu dem trete, der «vorsieht». Indem ich sein Herz in Christus kennenlerne und indem ich ihm vertraue, werde ich auch durch die dunklen und undurchsichtigen Partien seiner Vorsehung nicht mehr irritiert, sondern lasse sie in jenem Vertrauen aufgehoben sein. So verstehen wir die Haltung des 73. Psalms, der jenen dunklen Partien nicht dadurch beikommt, daß er die *Gründe* der geheimnisvollen Gottesführungen erforscht und schließlich errät, so daß er also sagen kann: «deshalb, weil . . .» hat Gott dies und das getan, sondern der ganz schlicht bekennt (und zwar angesichts des uneinsichtigen Dunkels bekennt): «*Dennoch* bleibe ich stets an dir.» In dir ist ja das Dunkel aufgelichtet. Und deshalb: «wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.»

Achtundzwanzigster Abend

Der christliche und der weltliche Vorsehungsglaube

Wir können das Ergebnis der letzten Stunde folgendermaßen zusammenfassen:

a) Aus der Erfahrung ist kein eindeutiger Inhaltspunkt für das Vorhandensein einer Vorsehung zu erheben.

b) Die Vorsehung liegt in Gottes «persönlichen Gedanken» beschlossen. Wir haben nur als *Kinder* Zugang zu seiner vorsehenden Hand. *Christlicher Vorsehungsglaube ist also immer Glaube gegen den Augenschein.* Er ist gewappnet mit dem trotzigen «Dennoch», das erschüttert vor der Tatsache steht, daß kein erkennbarer Plan und damit überhaupt keine waltende Hand im geschichtlichen Geschehen fühlbar wird (jedenfalls nicht so, daß man eindeutig danach greifen könnte: «Wenn ich auch gleich nichts fühle von deiner Macht...»); daß er aber *gleichwohl* im *Namen* dieser Hand und im *Namen* des Planes lebt, weil er um den Vater Jesu Christi weiß.

Das Lied Paul Gerhardts «Befiehl du deine Wege» ist ein klassischer Lehrmeister, wie man diesen höllischen Prozeß der Anfechtung verstehen und durchlaufen soll. Es handelt sich in diesem Lied wahrhaftig nicht um einen primitiven «christlichen Optimismus», sondern es sind alle Höllen der Anfechtung darin zum Ausdruck gebracht. Es ist von Teufeln, die Gottes Plan durchkreuzen, es ist von allen nur denkbaren Dämonen – – und *auch* vom lastenden Schweigen Gottes die Rede: – «Und ob gleich alle Teufel hie wollten widerstehn» – «Was er sich vorgenommen und was er haben will, das muß doch endlich kommen zu seinem Zweck und Ziel.» – «Er wird zwar eine Weile / mit seinem Trost verziehn / und tun an seinem Teile, / als hätt' in seinem Sinn / er deiner sich begeben / und sollst du für und für in Angst und Nöten schweben, / als frag' er nichts nach dir.»

Der Glaube an die göttliche Vorsehung muß durch alle diese Glutöfen der teuflischen Fehde hindurch. In einem gewaltigen Crescendo steigert sich dann das Lied zu dem Vers: «Wohl dir, du Kind der Treue!»

Schon damit ist angedeutet, wie der Christ die Anfechtung überwin-

det. Es heißt nicht: Wohl dir, du Grübler, wohl dir, du Philosoph, der du mit deinem findigen Geist nun doch die Weltformel gefunden hast, in der die rätselhaften und quälenden Geheimnisse der Welt aufgehen. Paul Gerhardt weiß, daß die Weltweisheit diese Formel und damit die tröstende Gestalt der «Vorsehung» nicht zu Gesicht bekommt. Statt dessen redet er den Menschen als «Kind Gottes» an, als «*Kind* der Treue», das sich fest an seinen Vater hält. Nur in dieser persönlichen kindhaften Gemeinschaft mit dem Vater kommen wir durch den dunklen Wald mit seinen ängstigenden Gespenstern, mit seinen drohenden Schluchten und seiner Ausweglosigkeit. *Nur die Kindschaft ist die Lösung des Welträtsels.*

So ist der Glaube niemals etwas *Perfektes*, das man ein für allemal «hätte» und dessen man sich in Satttheit und behaglicher Besitzerfreude rühmen dürfte, sondern der Glaube ist immer auf einem bestimmten *Wege*. Man könnte Ausgang und Endpunkt dieses Weges in *dem* Sinne charakterisieren, daß man sagte: es ist ein Weg, der aus der Anfechtung zum «Loben» führt: Es ist der Glaube der kämpfenden Gemeinde, die immer wieder mit dem Sänger des 73. Psalms zu scheitern droht an den furchtbaren Mißverhältnissen der Welt, an dem unverdienten Glück der Gottlosen und an dem ebenso unverdienten Unglück der Frommen. Es ist der Glaube jener Gemeinde, die mit Hiob den Tag der Geburt verfluchen möchte, weil die Sinnlosigkeit des Lebens – besonders in Katastrophenzeiten – sie allzu übermächtig anspringt und sie sich erst zum «Dennoch des Glaubens» durchringen muß.

Aber dieser Weg des Glaubens geht noch weiter. Auch dieses *Dennoch* wird noch überboten durch das Ereignis auf einer höheren Ebene: durch den Lobgesang der verklärten Gemeinde nämlich, die vom Glauben zum Schauen gelangt ist und nun das undurchsichtige Geheimnis der göttlichen Weltführung in seinen Hintergründen und in seiner Wunderbarkeit überschauen darf.

Der Glaube ist also wirklich auf einem Wege: nämlich auf dem *Wege* von der «Anfechtung» zum «Lob» und vom «Glauben» zum «Schauen». Der Glaube ist nicht ein selbstsicherer Besitz (so daß man nur ein für allemal ein Dogma geschluckt zu haben brauchte und daß es nun «unten» wäre), sondern er ist die *Hoffnung*, die sich mitten in der Nacht des Tages rühmt; er ist ein *Warten*, das mitten im Zergehen aller menschlichen Hoffnungen auf das Kommen des Herrn harret. *Vorsehungsglaube ist nicht etwas, worauf man sitzt, sondern wonach man sich streckt.*

Ich habe schon angedeutet, daß der *populäre* Vorsehungsbegriff, wie er aus dem Munde vieler prominenten und kleinen Leute zum Aus-

druck gebracht wird, ein wesentlich anderes Gesicht trägt. Er pflegt durch zweierlei Eigenschaften bestimmt zu sein.

Einmal: Er glaubt an das heimlich waltende *Schema einer Weltordnung*: «Gott läßt von den Schlechten die Guten nicht knechten» oder er sagt: «Die gute Sache wird sich durchsetzen.» Schiller bringt das Problem auf die kürzeste Formel, wenn er sagt: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.» D. h.: der Welthaushalt – so drückten wir es beim vorigen Mal bereits aus – verschafft sich kraft der ihm innewohnenden Eigengesetzlichkeit immer wieder einen Ausgleich; er scheidet störende Elemente aus und erkennt das Gute an, indem er ihm Wertbeständigkeit verleiht.

Wir haben aber schon feststellen müssen, daß und wieso dieses Schema der Weltordnung immer wieder ins Wanken gerät, wie die Guten eben immer wieder *doch* von den Schlechten «geknechtet» werden und wie die himmlische «Oberrechnungskammer», von der Bismarck sprach, immer wieder *nicht* zu funktionieren scheint. (Wenigstens in den begrenzten Zeiträumen eines menschlichen Lebens, die wir allein zu übersehen vermögen.) So führt sich der populäre Vorsehungsglaube immer wieder selbst *ad absurdum* und endet in der Sinnlosigkeit.

Die *zweite* Eigenschaft des populären Vorsehungsglaubens:

Der Mensch hat die Eigenart – und zwar um so mehr, je unverkennbarer er auf die Gipfel der Menschheit berufen wird –, die Vorsehung auf seiner Seite zu wähnen oder sogar sich selbst als das besondere Instrument, als das vollstreckende Organ der Vorsehung zu verstehen. Cäsar und eindrucklicher vielleicht noch Napoleon haben an ihren «Stern» geglaubt. Damit gaben sie der Überzeugung Ausdruck, daß ihr Einzelschicksal in höhere kosmische Gesetzmäßigkeiten verwoben sei. Darum meinten sie auch, durch keine Macht der Welt gestürzt und von der Vollendung ihrer Aufgabe abgehalten werden zu können. Wenn sie nur auf ihren eigenen Willen und ihre persönliche Initiative gestellt wären, könnte man sich immerhin denken, daß eine Zusammenballung von anderen feindlichen Willensmächten gegen sie aufzustehen und sie schließlich zu überwältigen vermöchte; dann könnte man sich m. a. W. den Triumph einer siegreichen revolutionären Kraft über sie vorstellen. Dieser Sieg aber wird *unvorstellbar* in dem Augenblick, wo etwa Napoleon oder seine modernen Kollegen sich als Vollstrecker des gottgewollten, vorsehungsmäßigen Weltplanes verstehen: Denn gegen das Gesetz der Vorsehung und sein menschliches Instrument kann sich natürlich kein menschlicher Arm erheben. Hegel hat diese Schau der Dinge in seiner Lehre vom «weltgeschichtlichen Individuum» zum Ausdruck gebracht, indem er etwa sagt: Das

weltgeschichtliche, über die andern hinausgehobene Individuum lebt nicht aus eigener Kraft, sondern ist Vollstrecker des Weltgeistes und beschreibt deshalb mit der mathematischen Sicherheit eines Himmelsgestirns (deshalb auch immer das Bild vom Stern!) seine Lebenskurve, ohne daß irgendein menschlicher Arm das verhindern könnte. Was letzten Endes eben nicht auf den zwei Augen eines Individuums steht, sondern im Namen der Vorsehung vollzogen wird, kann auch durch kein menschliches Individuum verhindert werden. So hat Hegel, als er vom Fenster seiner Jenenser Studierstube aus den Kaiser Napoleon auf seinem Pferd erblickte (wobei ihm wohl alle metaphysischen Schauer den Rücken herunterliefen) gesagt: «Ich habe den Weltgeist reiten gesehen.»

Warum glaubten Napoleon und seine weltgeschichtlichen Kollegen von gestern und heute an ihren Stern? Sie taten das, weil sie der Überzeugung waren, daß der Stern ihnen *dienstbar* sei. So sehr waren sie von sich und ihrem Auftrag überzeugt, daß sie sich von den Sternen angeschaut wußten und daß die himmlischen Konstellationen ihnen dienen müßten. Damit hängt wohl auch das Verhältnis vieler dieser weltgeschichtlichen Individuen von damals und heute – man denke nur an Wallenstein – zur Astrologie zusammen. Denn die Astrologie scheint besonders geeignet, sie in dem Glauben zu bestärken, daß ihr Einzelleben nicht auf den Umkreis ihrer Individualität beschränkt, sondern in die erhabenen und unwandelbaren Gesetze des Makrokosmos eingeschlossen ist.

Es ist also im Grunde ein Glaube an sich selbst, der hier vorliegt, ein Stück Selbstanbetung, das den Glauben an den Stern benutzt, um sich mit einer kosmischen Gloriole zu umgeben: auch die Sterne müssen dem Großen dienen.

Der sehr nüchterne Immanuel Kant sagt im Hinblick auf diese Haltung der weltgeschichtlichen Individuen: «Die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet, zu ihrem Vorteil zu lenken, ist eine Absicht, die sie alle haben»¹.

Man muß hier sehr genau hinhören:

Das Verhältnis dieser Art «weltgeschichtlicher Individuen» zur Vorsehung und zu den kosmischen Gesetzen ist keineswegs das des Gehorsams und der demütigen Unterordnung, sondern vielmehr das der herrischen Bemühung, sich jene Gesetze dienstbar zu machen. Auf ihren Gipfelhöhen (das haben ihre höchsten Repräsentanten bewiesen), verrät die Menschheit ihre geheimsten Tendenzen: nämlich aufsässig zu sein, selber im Mittelpunkt des Weltgeschehens stehen

¹ Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Reclam, Seite 191.

zu wollen und Gott zu einer Funktion der eigenen Lebenswünsche herabzuwürdigen – auch wenn das alles mit der Schein- und After-Demut getarnt ist, als ob man «im Auftrag» handle. – Nietzsche hat diese Grundhaltung des Menschen am tiefsten durchschaut, wenn er zu verstehen gibt, daß jeder von uns mehr sein möchte als alle anderen, am liebsten aber Gott selbst.

Angesichts dieser Einstellung zum Phänomen «Vorsehung» scheint nun ein ganz bestimmtes geschichtliches Gesetz in Kraft zu treten: denn die grenzenlose Sicherheit, die das weltgeschichtliche Individuum aus der Gewißheit empfängt, Vollstrecker der Vorsehung zu sein und damit die metaphysische Planetenbahn seines Lebens zugewiesen zu bekommen, führt es nach dem Urgesetz aller Tragödien in jene Hybris, in jenen Hochmut hinein, der «vor dem Fall» kommt. Napoleon hat nach Goethes Wort zum Abgrund hinabgemußt, dem er entstieg war, und dieser napoleonische Weg ist ja nur einer von vielen, die in der Weltgeschichte gegangen worden sind – und gegangen werden. (Wer Ohren hat zu hören, der höre!)

Mit diesem unvermeidlichen Scheitern des weltgeschichtlichen Individuums zerbricht dann aber auch der Glaube an die Sternenbahn und an die Vorsehung. Der letzte Akt solcher Geschichtsdeutungen ist damit die Resignation und der Sturz in die Sinnlosigkeit: Die Tagebücher des Einsamen auf St. Helena legen davon ein beredtes Zeugnis ab, und Shakespeares «Julius Cäsar» tut es auch.

Für diesen menschlichen und selbstherrlichen Vorsehungsglauben kommt also mit tödlicher Sicherheit der Augenblick, wo die kosmische Ordnung, die man meinte erkennen zu können und der man den Namen *Vorsehung* gab, für das menschliche Auge zerbricht und wo an ihre Stelle das blinde, das sinnlose, das grausame *Schicksal* tritt, wo also der *Nihilismus* seine Triumphe feiert. Das Ende dieses Vorsehungsglaubens ist immer der *Schicksalsglaube*. Und wer heute Gelegenheit hat, mit vielen Menschen zu sprechen und zudem die einschlägige Literatur kennt, der sieht dieses Gesetz auch heute und jetzt schon auf Schritt und Tritt verwirklicht. Wo man vor wenigen Jahren noch die sauer erworbene Habe mit einem heimlichen Dank an die gerechte, weil Arbeit lohnende Vorsehung verwaltete, steht man jetzt vor den rauchenden Trümmern und sagt achselzuckend: «Schicksal.»

Wir können damit eine strenge und prägnante Gegenüberstellung des christlichen und des weltlichen Vorsehungsbegriffs vollziehen. Der *christliche*, im persönlichen Vertrauen auf den Vater Jesu Christi gründende Glaube führt von der «Anfechtung» zum «Lob». Der *weltliche* führt von der «Sicherheit» zur «Resignation».

Der *christliche* Vorsehungsglaube führt zum Verzweifeln an der Unsichtbarkeit und Unspürbarkeit Gottes zum «Dennoch des Glaubens». Der *weltliche* führt vom Glauben an die Vorsehung in die Nacht des Schicksals. Und wiederum rufe ich Ihnen zu: Wer Augen hat, zu sehen, der sehe, wer Ohren hat, zu hören, der höre -- die Steine beginnen zu schreien und dieses alles zu verkünden.

Jetzt sind wir so weit, den Fragenkreis

Vorsehung und Geschichte

genau ins Auge fassen zu können.

Wir haben jedenfalls eines gesehen: Die Vorsehung ist nicht einfach «*Ursache*» alles dessen, was geschieht. Wäre sie das, dann könnte man alle geschichtlichen Ereignisse logisch aus dieser Ursache ableiten. Mit anderen Worten: Alles was geschieht (von der Geburt eines Kindleins bis zu einem Bombenangriff, von einem verlorenen Krieg bis zu einem bestandenen Examen), wäre bezüglich Grund, Sinn und Ziel logisch durchleuchtet und klar erkenntlich, wenigstens theoretisch und für eine Intelligenz, welche die nötigen Voraussetzungen dazu mitbrächte (Laplace).

Daß die göttliche Vorsehung in diesem Sinne aber keineswegs die Ursache von allem ist, wird einem sofort klar, wenn man nur folgende beiden Gesichtspunkte ins Auge faßt:

1. Angesichts gewisser Geschichtsereignisse haben wir einfach Hemmungen, Gott als den Verursacher und Täter anzusehen (z. B. bei Bombenangriffen). Wir wissen es nur zu genau, daß hier nicht *Gott*, sondern vielmehr der *Mensch* am Werke ist. Nicht *Gott* läßt Phosphor und Dynamit regnen, sondern die Menschheit hat vom Taumelkelch des Zerstörungsrasches und des Vergeltungswillens getrunken und richtet sich selbst darin zugrunde. Mit Hilfe der Technik als einer der menschlichen Gipfelleistungen vollstreckt sie das gigantische Werk der Selbstzerstörung. Gott läßt das alles geschehen, offenbar deshalb, damit die Menschheit sich selber vorexerzieren muß, wohin sie kommt, wenn sie nicht mehr eine durch Gott verbundene Kinderschar ist, sondern wenn Völker und Einzelne eigenmächtig und in Mißtrauen gegeneinander ein vom Vater distanzirtes Leben führen wollen.

Aber schon wenn wir das so ausdrücken, wenn wir also sagen, Gott «läßt» das alles geschehen, bringen wir zum Ausdruck, daß sich hier Gott gleichsam in den Zustand der schweigenden und beinahe passiven Geschehenlassens zurückgezogen hat. Aus der Bibel wissen wir, daß es freilich sein furchtbarstes Gericht und damit auch seine heim-

lichste Aktivität sein kann, wenn er den Menschen sich selbst und seinen zerstörerischen Instinkten überläßt, mit deren Hilfe und auf deren Antrieb er aus der Kindschaft ausgebrochen ist. Jedenfalls wissen wir nur zu genau (und bringen das auch mit dem Begriff «Zulassung» zum Ausdruck), daß noch andere Mächte am Werk sind und daß Gott ihnen einen gewissen Spielraum ihrer Wirksamkeit eingeräumt hat.

Man würde das Geheimnis der göttlichen Gerichte völlig verkennen, wenn man die Schrecken der Welt einfach mit dem Begriff der göttlichen «Ursache» zu erklären versuchte. Der 104. Psalm bringt das Mysterium dieses göttlichen Geschehenlassens und der Zulassung durch das plastische Wort zum Ausdruck: «Du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie.»

2. Wenn wir die biblische Heilsgeschichte vor unseren Augen vorüberziehen lassen, stoßen wir immer wieder auf Ereignisse und Gestalten, die von einem dunklen Rätsel überschattet sind. Ich nenne nur die beiden Beispiele: «Adams Sündenfall» und die düstere Gestalt «Judas Ischariot». Wir können unmöglich Adams Sündenfall einfach auf die göttliche Vorsehung «zurückführen». Das lehrt uns die Sündenfallgeschichte selber, in der Adam ja den Versuch macht, Gott als die verantwortliche Ursache seines Abfalls festzunageln, denn er sagt dort: «das Weib, das du mir gegeben hast, hat mich verführt». Mit anderen Worten: die eigentliche Verführungsmacht bist du selber, Gott, *du* hast dich des Weibes als deines Instrumentes bedient. Wir wissen, wie wenig Gott darauf eingeht und daß Adam für sich selber geradestehen muß. Ebensowenig ist Judas Ischariot dadurch entlastet, daß Gott den Verrat Jesu in seinen Heilsplan einkalkuliert hat. Judas selber, der sich erhängt und damit ein Selbstgericht vollzieht, weiß es nur zu genau, daß er nicht im Namen Gottes, sondern im Namen einer schauerlichen Opposition gegen ihn gehandelt hat.

An diesen beiden Beispielen, die sich aus der Bibel und dem Leben beliebig vermehren ließen, spüren wir nicht nur die *Unmöglichkeit*, dies alles auf die Vorsehung zurückzuführen, sondern auch die *Un-erlaubtheit* dessen. Denn wir würden uns mit dieser Bemühung ja des ungeheuerlichen Versuches schuldig machen, Gott die Verantwortung für alle geschehene Schuld zuzuweisen. Wir würden *das* mit Gott tun, was der greise Harfner in Goethes «Wilhelm Meister» mit den Göttern vollzieht, wenn er anklagend gegen sie ausruft: «Ihr führt ins Leben uns hinein, ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein, denn alle Schuld rächt sich auf Erden.»

Mit anderen Worten: Auch wenn wir sagen, dieses und jenes ist

«zugelassen», so geben wir damit doch zu, daß es eben einen Sektor im Leben gibt, wo sich uns die Vorsehung ganz einfach als Ursache verweigert: nicht nur in *dem* Sinn, daß wir sie nicht als Ursache erkennen, sondern vor allem auch in *dem* Sinn, daß es sogar Gotteslästerung wäre, sie als solche zu bezeichnen: einen Sektor, wo wir im Gegenteil von einem *Widerspruch* gegen den Vater, zum mindesten aber von einer gewissen Eigenständigkeit des menschlichen Lebens sprechen müssen.

Diesen Sektor des Lebens nennen wir «Geschichte». Geschichte ist der Ort, wo Göttliches, Menschliches und Teuflisches in geheimnisvoller Vermengung am Werke sind.

Wenn wir nun genauer fragen, *was Geschichte sei*, so können wir nicht wagen, das in einigen Worten festzulegen. Wir werden noch lange darüber nachdenken müssen.

Lassen Sie mich heute von einer Feststellung ausgehen, die Ihnen allen vertraut ist: Meist pflegt man die Geschichte in Gegensatz zur *Natur* zu stellen. Das hat auch einen gewissen berechtigten Sinn, selbst wenn damit – biblisch gesehen – das Entscheidende der Geschichte gar nicht zum Ausdruck kommt. Trotzdem kann uns diese Unterscheidung methodisch weiterhelfen:

Denn die *Natur* ist der Bereich der Gesetze, «der Naturgesetze». Der Bereich also, wo die berechenbare Abfolge von Ursache und Wirkung regiert.

Geschichte dagegen ist der Bereich des *Menschen*. Der Mensch aber ist nun in irgendeiner Weise dadurch ausgezeichnet, daß er frei ist bzw. daß er von der Freiheit herkommt, um diese aber schließlich doch wieder – höchst paradoxerweise – mit *Hilfe* eben dieser Freiheit zu verlieren und sich selbst das Schicksal des geknechteten Willens zu verordnen. Wir haben in früheren Stunden, als wir von der Gottebenbildlichkeit sprachen, schon darüber nachgedacht, wieso in der urständlichen Freiheit ein tiefer *schöpfungsmäßiger* Sinn zum Ausdruck kommt: Gott wollte keine unpersönlichen Marionetten, die an seiner Hand tanzen, sondern er wollte den «Menschen», der ihm in freier Verantwortung gegenübersteht. Damit aber wagt er zugleich den *Ausbruch* des Menschen aus seiner väterlichen Botmäßigkeit. Das eben gehört mit zum Bilde des Menschen, daß er *auch ausbrechen* kann und daß deshalb auch seine Gemeinschaft mit Gott Ausdruck seines freien Kindesverhältnisses ist. Wir haben in diesem Sinn den Satz geprägt: Der Mensch ist das Risiko Gottes. Durch dieses Risiko und durch diese Freiheit ist nun auch der menschliche Bereich des Lebens, den wir als Geschichte bezeichnen, charakterisiert.

So ist also die Geschichte der Ort, wo Gottes Vorsehung waltet und wo gleichzeitig (in geheimnisvoller Weise und im Rahmen dieser Vorsehung) eine gewisse Eigenständigkeit des Menschen gegeben ist. Um dieser Eigenständigkeit willen, die unlöslich zum Begriff des Menschen und seiner Geschichte gehört, spricht die Bibel weithin von einer *Aufstandsgeschichte*.

Diese Aufstandsgeschichte beginnt recht eigentlich mit dem Sündenfall, also damit, daß der Mensch nicht *unter* Gott bleibt, sondern daß er sein will *wie* Gott und damit seine eigene Rolle spielen möchte. Daher kommt es auch, daß wir bei der Lektüre der ersten Kapitel der Bibel den paradiesischen Urstand als geschichtslos oder besser als «geschichtsjenseitig» empfinden. Aus dem gleichen Grunde kam Schiller zu seinem blasphemischen Wort, der Sündenfall sei die «glücklichste Tat der Weltgeschichte», weil damit erst Freiheit verwirklicht werde und also überhaupt Geschichte entstünde. Eines ist auf jeden Fall darin richtig gesehen: Geschichte ist immer nur da, wo Schuld ist. Wir sehen das übrigens in sehr merkwürdiger Weise in der Literatur ausgeprägt. Man kann z. B. ein Drama oder eine Tragödie als «verdichtete Geschichte» ansehen, wo sich gleichsam alle Züge des Lebens wie in einem Halbspiegel sammeln und konzentrieren. Aber gerade dieses verdichtete Leben ist nun dadurch charakterisiert, daß es immer um Schuld kreist und damit die Aufstandsbewegung des Menschen im Hintergrund stehen hat. Wir verstehen also, was es heißt, wenn die Geschichte für die biblische Schau immer eine Aufstandsbewegung ist und wenn sie deshalb «vom Sündenfall bis zum Gericht» führt (Erwin Reisner).

Von der *individuellen* Distanzierung von Gott, wie sie die Ureltern vollziehen, schreitet die Geschichte dann fort zur *Kollektivschuld* im babylonischen Turmbau, wo die Menschheit versucht, ihre gesamten Lebensfundamente aus der Bindung an Gott zu lösen und eine eigenmächtige, selbständige Konstruktion *ohne* Gott aufzubauen.

Bei diesem Versuch tritt nun wiederum ein *Urgesetz des Lebens* in Erscheinung: der Mensch findet nämlich jene Selbständigkeit nicht, die er begehrt, sondern er gerät umgekehrt in die Knechtschaft einer schrecklichen Hörigkeit. Die Grundlinien dieses Geschehens hat Jesus in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn gezeichnet (Lukas 15). Dieser Sohn will aus der Gebundenheit an den Vater und an das Elternhaus heraus, um sich draußen auf eigene Füße zu stellen und sein Leben in Selbständigkeit zu gestalten. Statt der erwarteten Freiheit gerät er nun in die Knechtschaft seiner Triebe, er gerät in die sexuelle Gebundenheit, in die Abhängigkeit von den Menschen, von seiner Eitelkeit, vom Hunger, vom Heimweh und endet schließlich am

Schweinetrog als dem furchtbarsten Symbol dieser Knechtschaft, der das ehemals freie Kind verfiel. *Wo die Gebundenheit an Gott verlassen wird, wird die Bindung an den Abgott und an die Dämonen mächtig.* Eine freie und neutrale Schwebelage zwischen beiden, wie sie der Mensch erstrebt, gibt es nicht, und die zum Sprichwort gewordene Sentenz Geibels hat recht: Wo man Gott zur Tür hinausjagt, steigen die Gespenster zum Fenster herein. Es geht stets um die alte und durch keine Neutralität zu umgehende Wahl, die Paulus als die Wahl zwischen «Kindschaft» und «Knechtschaft» formuliert. Etwas Drittes gibt es nicht. Darum hat es einen tiefen Sinn, wenn das letzte Buch der Bibel die Aufstandsgeschichte der Menschheit nicht in der erstrebten Freiheit von Gott enden sieht, sondern in der grausigen Gebundenheit an dämonische Mächte, die sich zu schauerlichen Exzessen steigert.

Wie sehr unterscheidet sich dieses biblische Geschichtsbild z. B. von dem des Aufklärers Gotthold Ephraim *Lessing*! Dieser bemerkt in seiner «Erziehung des Menschengeschlechts», daß die Menschheit sehr wohl eine Zeitlang der Gebundenheit an Gott und seiner führenden Hand bedürfe. Er sieht auch die Berechtigung der biblischen Offenbarung darin, daß sie eine «Zeitlang» den Menschen binden und führen müsse. Aber der Sinn jeder Erziehung ist es, sich selbst überflüssig zu machen, und der Schüler dankt seinem Lehrer schlecht, wenn er immer der Schüler bleibt. Am Ende dieses Menschheitsweges sieht Lessing deshalb die bewußte und gottgewollte *Befreiung* von der göttlichen Führung. Am Ende liebt er das ewige, reine Evangelium der Vernunft, der Autonomie und damit der Freiheit von dem göttlichen Erzieher.

So verschieden sind diese beiden Betrachtungsweisen der Geschichte: Auf der einen Seite mündet die Ablösungsbewegung von Gott in die Freiheit, auf der anderen Seite endet die Aufstandsbewegung bei den Dämonen. Eines von beiden kann nur wahr sein. Welches?

Auf jeden Fall ist Geschichte für biblisches Denken ein Geschehen zwischen Gott und Satan. Sie liegt in dem dunklen Zwielficht zwischen beiden; und auch Goethe hat etwas davon gewußt, wenn er die Geschichte als den Kampf zwischen «Glauben» und «Unglauben» bezeichnet.

So sehr aber auch die teuflische Macht ihren Bewegungsraum in der Geschichte besitzt (wer spürte das heute nicht!), so sehr es Aufstandsbewegung und Opposition geben darf, so sehr gilt doch auch das andere: daß selbst diese Opposition letzten Endes in dem Weltenplan Gottes aufgehoben und von ihm zu einem Ziel geführt wird, das die Dämonen selbst jedenfalls nicht erstrebten. Luther hat diese Erfah-

rung in dem verblüffenden Satz zusammengefaßt, daß auch der Teufel noch «*Gottes* Teufel» ist und darum den höheren Zielen Gottes dienstbar sein müsse, weil er auch *sein* Herr sei: Wenn die apokalyptischen Reiter über die Erde stürmen und unter ihrem Huftritt der Weltkreis erbebt, wenn Krieg, Seuche, Hunger und Schrecken verwüstend über die Menschheit hinwegrasen, dann gilt es auch gegenüber *diesen* Mächten des Verderbens, daß eben *Gott* sie reiten läßt, daß *er* das Startsignal gibt und daß er mit königlicher Handbewegung diese Exzesse des Schreckens bändigen kann.

Das ist die hintergründige Gestalt der Vorsehung und Weltregierung, die auch dort gilt, wo Gott die Menschen an ihre eigene Selbstzerstörung dahingegeben hat und wo er alles nur noch «geschehen zu lassen» scheint. Das ist der letzte Trost christlichen Vorsehungsglaubens unter dem Schweigen Gottes und im Zwielficht der Geschichte.

Neunundzwanzigster Abend

Freiheit und Gebundenheit in der Geschichte

Wenn es aber nun so ist, wie wir in der vorigen Stunde zu zeigen versuchten: daß nämlich die Geschichte der Raum ist, in welchem der Mensch Freiheit und oft genug eine Freiheit sogar der Empörung gegen Gott hat, so müssen wir auf der andern Seite doch feststellen, daß er keineswegs «hundertprozentig» seiner Willkür überlassen ist. Wir haben ja im Gegenteil schon gesehen, daß der von Gott «befreite» Mensch nach der biblischen Schau immer hörig ist. Jesus hat das im Beispiel vom verlorenen Sohn deutlich gemacht, der ja ebenfalls aus der Gebundenheit des Vaterhauses in die Freiheit hinauswill. Wir sehen, wie er abhängig ist von seinen Trieben, seinem Ehrgeiz, wie er am Schweinetrog und als Sklave endet. Der gottgelöste Mensch ist immer hörig. *Entweder* gehört eben der Mensch Gott *oder* dem Teufel, und er ist nach der Bibel und nach Luther viel weniger Reiter als Roß, das geritten wird. In diesem Sinne erkennen wir auch in der Geschichte eine doppelte Dimension: eine, in welcher der Mensch gebunden ist, und eine andere, in der er frei ist. Diese beiden Formen des Lebens wollen wir heute miteinander besprechen, um sie biblisch zu durchleuchten.

Zunächst die *erste* Dimension, in der der Mensch gebunden ist.

a) Jeder von uns ist an einen ganz bestimmten geschichtlichen Ort gestellt, den er nicht überspringen oder verlassen kann. Zum Beispiel sind wir alle Zeitgenossen einer ganz bestimmten Epoche. Wir leben alle im Jahrhundert der Kriege und der Cäsaren und der Diktatoren, wie es einmal Spengler ausgedrückt hat. Wir leben im Zeitalter weltpolitischer Machtkämpfe. Es hilft uns gar nichts, wenn der eine oder andere sich etwa wünschte, er möchte eigentlich viel lieber in der Idylle des Biedermeier oder des Rokoko leben, das würde seinem Typus mehr entsprechen. *Hier, in dieser Zeit*, muß er aushalten, und mag er zehnmal ein «musischer Mensch» sein, der an der Härte der cäsarischen Zeit zu zerschellen droht, so besagt und hilft ihm das weniger als nichts. Hier und jetzt muß er zusammen mit den harten

Gesellen im gemeinsamen Schiff weiterschwimmen und kann nicht aussteigen. Wenn wir einen Menschen etwa als «altmodisch», als «vorgestrig» oder gar als «hinter dem Mond» bezeichnen, dann kann ein Fünkchen von Berechtigung in unserer Ironie stecken: dann nämlich, wenn das Vorgestrige im Auftreten, Gehabe oder in den Ansichten des Betreffenden ein Zeichen dafür ist, daß er die «alte Zeit» nicht vorüberlassen will, daß er sie künstlich festhalten möchte, während das doch nicht geht und während jeder neue Zeitabschnitt uns in eine neue Situation versetzt, der wir nicht ausweichen können, sondern uns beugen müssen. Wenn er sich in die Zeit seiner Jugendgepflogenheiten und Moden zurückziehen will, weil ihm das Weiterreilen der Zeit nicht passen will, so spüren wir darin eine Unwahrheit dem Leben gegenüber.

Auch Jesus hat einmal in sehr bedeutsamem Zusammenhang darauf hingewiesen, wie unendlich viel auf den geschichtlichen *Ort* ankommt. Er meint nämlich den Menschen «*vor*» oder «*nach*» ihm. So sagt er einmal zu den Umstehenden: «Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben's nicht gesehen, und wollten hören, was ihr hört, und haben's nicht gehört» (Lk. 10, 24). Die Menschen, will Jesus damit sagen, sind vor und nach Christus in eine völlig andere Situation hineingebunden. Und in dieser Gebundenheit drückt sich nicht nur eine *Gabe* aus (daß es nämlich eine Gnade bedeutet, nach Christus zu leben), sondern darin drückt sich auch eine *Aufgabe* aus. Denn nun müssen sich alle nach Christus Geborenen mit ihm auseinandersetzen. Wer nach Christus lebt und etwas von ihm weiß, steht einfach vor der Frage: Was fange ich mit der Schuld in meinem Leben an? Vorher war ihm diese Frage nicht in gleicher Unbedingtheit gestellt. Jetzt muß er, wo er etwas vom Frieden mit Gott hört, fragen: Wie steht es mit *meiner* Gemeinschaft mit Gott? Alle müssen sich mit ihm auseinandersetzen, er kann die heimliche Qual der Menschen werden und das Scheitern in ihr Leben tragen, wenn sie sich ihm versagen. Auch Pontius Pilatus muß zu ihm Stellung nehmen, obwohl er Römer ist, und findet sich plötzlich sogar im Credo vor¹. Und Herodes, der König, muß ebenfalls Stellung nehmen – mit allen Folgerungen, die sich daraus für den Gang der Geschichte und seines persönlichen Lebens ergeben –. Die einen zerbrechen an ihm (dieser Heerbann der Gescheiterten wird von Judas Ischariot geführt), die anderen gewinnen alles und sehen noch, wie Stephanus, unter den Qualen der Steinigung den Himmel offen: «Herr Jesus,

¹ Credo = Apostolisches Glaubensbekenntnis: «... gelitten unter Pontius Pilatus.»

nimm meinen Geist auf!» Aber Stellung nehmen müssen sie alle – weil sie «nach Christus» leben. Er ist als Felsblock in das Wasser ihres Lebens gefallen, und nun müssen sie sehen, wie sie mit den Wellen fertig werden; er hat ein Feuer angezündet auf Erden und nun müssen sie alle hindurchspringen. Soviel kommt darauf an, daß sie alle in diese zeitliche Situation «nach Christus» hineingebunden sind und nicht davon loskommen.

Daß wir in der Tat aus dieser Gebundenheit an die einmalige geschichtliche Tatsache Christus nicht mehr herauskommen, das spüren wir heute alle. Es gibt viele Menschen, die aus dem «*post Christum*», aus diesem «nach Christus» wieder herausbrechen wollen, die unsere Geschichte revidieren möchten. Zur Zeit bemüht sich das Neuheidentum, in die Stellung des «vor Christus» zurückzukehren, weil es die tausendjährige Christusgeschichte des Abendlandes für eine Fehlentwicklung hält. Es möchte mit anderen Worten dieses Jahrtausend *rückgängig* machen, aus der geschichtlichen Führung «aussteigen», und bedient sich dazu eines Versuchs, den man beinahe als neckisch bezeichnen müßte, wenn er nicht so tragisch wäre: des Versuches nämlich zu sagen: «vor und nach der Zeitrechnung.» Als ob mit diesem Akte des totschweigenden Übergehens irgend etwas geändert wäre, als ob mit dieser Unterschlagung des schockierenden Namens nicht trotzdem und gerade gesagt wäre: er ist eben die Grenzscheide von «vor» und «nach», er ist die «Mitte der Geschichte» – und als ob mit dieser Narretei des Verschweigens nicht gerade *betont* und weithin vernehmlich *proklamiert* wäre: aus dem «Nach-Christus» und aus der «Zeitrechnung» heraus können wir nicht aussteigen, denn die Zeitlinie *ist* nun einmal durch diesen Christus schicksalhaft abgeteilt. Man kann eben keine neue Zeitrechnung beginnen, wie man das möchte, und man kann *keine* geschichtliche Linie umkehren. Denn das steht fest: Die Linie von Ragnarök zu Christus läßt sich nicht umkehren, und die alten Götter sind tot.

So kann gerade dieser Weg nur zum Nihilismus führen, d. h. er kann nur führen zu der Haltung der völligen Leere, hinter der nicht nur Christus, sondern eben auch die anderen Götter entschwunden sind – sei es nun, daß dieser Nihilismus sich offen als solcher zu erkennen gibt, oder sei es, daß er sich mit den Papierblumen eines künstlichen Mythos mühsam tarnt, um sich damit weltanschaulich appetitlicher zu machen.

Hier stehen wir vor einem grundlegenden Beispiel dafür, verehrte Zuhörer, wie wir in unsere Geschichte hineingebunden oder besser hineinberufen sind, und daß man deshalb das christliche Abendland

nicht ablegen kann, wie man ein altes Kleid ablegt. Man kann nicht ausbrechen aus seiner Geschichte. Daran sieht man das, was ich die «Dimension der Gebundenheit» nannte. Wir sind gebunden an unsere Geschichte und damit an unsere geschichtliche Stunde.

b) Ein *zweites* Beispiel für diese Gebundenheit. Ich kann Geschehenes, z. B. eine Schuld oder auch eine verpaßte Gelegenheit, in meinem Leben nicht rückgängig machen. Jeder Zeitabschnitt meines Lebens – und das gleiche gilt auch von der großen Geschichte der Völker – besitzt gleichsam eine Türe, die ich ohne weiteres öffnen kann. Ich gehe z. B. durch die Tür meines allmorgendlichen Erwachens. Aber indem ich hindurchgegangen bin, schlägt sie hinter mir zu. Auf der Rückseite hat sie keine Klinke, ich kann nicht wieder zurück. Das ist das Geheimnis der Zeit, das der Älter werdende mehr erlebt als der jugendliche Mensch. Ich kann nichts rückgängig machen, die Zeit ist unumkehrbar. Das Zifferblatt meiner Uhr täuscht mich durch die Symbolik seiner Kreisgestalt darüber hinweg: Denn indem der Zeiger in sich selber kreist, gaukelt er mir die zyklische Wiederkehr der Zeit vor, er tut so, als ob die Zeit immer wieder neu begägne. Er fängt bei 1 an und endet bei 12, um wieder bei 1 zu beginnen. Das ist eine Lüge. Denn faktisch verläuft meine Lebenszeit in einer *Strecke* und eben nicht in einer sich erneuernden Kreisbewegung. Am Silvesterabend oder am Geburtstag oder an sonstigen Marksteinen unseres Lebens merken wir: Der hinter uns liegende Zeitabschnitt ist *vergangen*. Auch wenn die Uhr 12 schlägt in der Silvesternacht, beginnt das Jahr eben *nicht* von vorne, es ist weitergegangen und versunken und wir selber finden uns unweigerlich näher an die Ewigkeit herangerückt. Die Zeit ist eine Einbahnstraße, auf der man nicht mehr zurückkehrt. Im Gemeindegasthaus in Korntal steht ein Spruch: «Die Zeit sagt nie auf Wiedersehen!» Sie zwingt mich weiterzugehen und nötigt mich, sie selber zurückzulassen.

Daher kommt es auch, daß ich alle Schuld meiner Vergangenheit *übernehmen* muß. Es ist nicht so, daß meine Sünden mit der Zeit gleichsam einen «Bart» bekommen, daß «Kraut» darüber gewachsen ist oder «der Zahn der Zeit» sie weggebissen hat – oder wie die verharmlosenden Redensarten über das Zeitverhängnis alle heißen mögen –, nein, sie stehen wie eine ewige Anklage vor mir, ich muß sie übernehmen. Ich kann Vergangenes nicht mehr ungeschehen machen, denn das würde heißen, daß ich die zugeschlossene Tür noch einmal öffnen könnte. Deshalb bittet der Psalmist (Ps. 25, 7.): «Gedenke nicht der Sünden meiner Jugend!» und er fährt sozusagen «zwischen den Zeilen» fort: sie sind eben *nicht* revidierbar, sondern

haben als ein Punkt auf der immer noch laufenden Zeitstrecke die Gewalt eines bleibenden Präsens¹.

Liebe Zuhörer! Erst wenn man sich diese Tatsache einmal klar macht, daß die Tyrannei der Zeitlinie uns zwingt, weiterzugehen, beginnt man eine Ahnung zu bekommen, was die *Rechtfertigungslehre* des Apostels Paulus und auch Luthers bedeutet. Denn hier erschließt sich erst ihr Hintergrund und zugleich ihr tiefster Sinn. Diese Rechtfertigungslehre sagt mir nämlich, daß Gott, indem er mir ver gibt und mich zu seinem Kinde macht, mir damit eine neue Zukunft eröffnet, in der ich die Hypotheken meiner Vergangenheit *nicht* mehr mitzuschleppen brauche, in der sie mir *abgenommen* sind: «Er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen» (Jes. 53, 4). Christus hebt unsere *Vergangenheit* auf und schenkt uns eine neue *Zukunft*. In diesem Satz läßt sich die ganze Rechtfertigungslehre ausdrücken: Gott hebt meine festgefahrene und ausweglos gewordene Geschichte auf und setzt *seine* Geschichte an deren Stelle. Jetzt beginnt die Geschichte der Kindschaft, und die Geschichte der Knechtschaft ist zu Ende. Und nun gilt es wirklich (aber auch nur hier!), daß man sagen kann, was außerhalb dieses Zusammenhangs eine Lüge wäre: «Das Alte ist vergangen; siehe, es ist alles neu geworden» (2. Kor. 5, 17). «Das Alte ist vergangen», d. h. nun sind diese Sünden der Jugend weg, nun kann die Hypothek der zurückliegenden Zeit nicht mehr als Anklage auftreten. Sie darf nicht mehr wüst und höhnisch vor mich hintreten, weggewischt ist sie, in den Abgrund hineingeworfen ist sie; oder besser: sie ist auf die Schultern jenes Herrn geladen, der sich darunter beugte – so wie ein stärkerer Bruder dem schwächeren hilft – und der bereit war, an dieser Lebenslast zu sterben; es ist alles neu geworden, ich habe eine neue Zukunft. Der Christ lebt, man muß einmal darauf achten, immer von der *Zukunft*. Genauer: von der letzten Stunde und dem jüngsten Tage, von der Wiederkunft des Herrn. Die Vergangenheit ist rätselhaft unbetont; und das Geheimnis des Lebens und der Geschichte liegt nur noch im Zukünftigen. So enorm ist die Rolle, welche die Zeit im biblischen Denken spielt.

Jedenfalls aber, darauf kommt es uns zunächst an, sind wir abseits von Jesus Christus in die Knechtschaft der Geschichte hineingebun-

¹ Erst bei der Durchsicht der Korrektur stoße ich auf das hervorragende Buch von Oscar Cullmann «Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung» (Zürich 1946). Hier wird der von uns nur angedeutete christl. Zeitbegriff – auch für den gebildeten Nicht-Theologen gut lesbar – ausführlich abgeleitet.

den. Sie ist unrevidierbar: die Zeit läuft weiter auf der Einbahnstraße, die ihr zugemessen ist.

c) Wir sind aber noch in einer anderen Weise gebunden. Das wird einem deutlich, wenn man weniger an den Längsschnitt der Geschichte denkt, wie ich ihn bisher zeichnete, sondern wenn man an den Querschnitt denkt: Wir finden uns z. B. vor in bestimmten Ständen. Wenn ich sage, «wir finden uns vor», so heißt das nicht: wir haben uns «hineinbegeben», sondern wir «sind» darin. Wir sind Kinder ganz bestimmter Eltern, die wir uns nicht ausgesucht haben, wir sind ferner entweder ein Mann oder ein Weib, was wir uns ebenfalls nicht ausgesucht haben und womit wir gebunden sind in das Schicksal unseres Geschlechts. (Das kann in gewissen Zeiten eine ungeheure Bedeutung gewinnen, vollends wenn das eine oder andere Geschlecht einen starken Zahlenüberschuß hat, wie das etwa hinsichtlich des Frauenüberschusses nach Kriegszeiten ist.) Oder wir gehören einem ganz bestimmten *Volke* an. Auch das haben wir uns nicht ausgesucht. Oder wir gehören einer bestimmten Rasse an. Gerade in der Zeit der Rassenkämpfe bekommen wir eine Ahnung davon, welche schicksalhafte Bedeutung die Zugehörigkeit zu einer Rasse haben kann.

Das alles sind Gebundenheiten, in die ich «geworfen» bin und in denen ich mich vorfinde.

Sie wiederholen sich auch innerhalb der menschlichen *Gesellschaft*: Wir sind in ständischer Hinsicht entweder «hoch» oder «niedrig», als Knechte oder als Freie geboren, um eine besondere Gebundenheitsform aus der Umwelt und Sprache des Neuen Testaments zu nennen¹.

Diese verschiedenen Formen natürlicher und geschichtlicher Gebundenheit kann ich natürlich nicht anders als so verstehen, daß mich *Gott* da hineingebunden hat. Und von hier aus gewinnt der Satz Luthers: «Ich glaube, daß mich *Gott* geschaffen hat», noch eine besondere Plastik und Tiefenschärfe. Denn wenn ich sage: «*Gott* hat mich geschaffen», dann heißt das doch: er hat mich als Mann oder Weib, er hat mich als Griechen oder Juden oder Arier geschaffen – so wie ich in der Vielfalt meiner natürlichen und geschichtlichen Beziehungen nun einmal bin. Er hat mich das Kind dieser oder jener Eltern sein lassen. Ich nehme diese Gebundenheit, die ich mir nicht ausgesucht habe, aus seiner Hand.

Indem ich also um die Gebundenheit an meine geschichtliche Stunde weiß, weiß ich zugleich, woher diese Stunde und woher ich selbst

¹ Vgl. dazu den Philemon-Brief.

stamme: Von Gott, dem Schöpfer. Alle diese Gebundenheiten, die ich nannte, stellen diese Frage nach dem *Woher*. *Woher* komme ich gerade dahinein –: in die geschichtliche Stunde des 20. Jahrhunderts, in meine biologische Struktur, in meinen Stand?

Das ist also die *erste* der beiden geschichtlichen Dimensionen, die ich schilderte: es ist die Dimension der «Gebundenheit». Sie stellt uns vor die Frage nach dem *Woher*.

d) Die *zweite* geschichtliche Dimension, von der wir reden müssen, ist die Dimension der mir abgeforderten *Freiheit*¹:

Innerhalb der beschriebenen Ebene nämlich, die durch den geschichtlichen Ort und durch die geschichtliche Stunde schicksalhaft bestimmt ist, habe ich nun einen mir aufgegebenen Raum der Freiheit, habe ich nun meinen Aktionsradius. Ich will das gleich erklären:

Als einer, der so Mann oder Weib, der «Knecht oder Freier», der Kind dieser oder jener Zeit ist, bin ich nun gefragt, wie ich mich damit abfinde, was ich daraus mache und wozu ich es mir dienen lasse. (Das ist nämlich nun *meine* Sache!) Wie finde ich mich z. B. mit der Katastrophenzeit ab, in die wir alle hineingeboren sind? Nehme ich diese Katastrophenzeit z. B. als Grund, um in einen lähmenden Pessimismus oder in einen sinnlosen Schicksalsglauben zu verfallen? Oder dient sie mir dazu, daß ich als ein Vabanque-Spieler auf den Balken einer zusammenstürzenden Zeit noch ein bißchen verwegen schaukle und mich durchzulaborieren versuche, damit ich zu den Überlebenden gehöre? Oder -- finde ich mich so damit ab, daß ich diese Zeit aus den Händen Gottes nehme?

*Was ich damit anfang*e, – das ist die Frage, die meine *Freiheit* an mich richtet. Daß ich Kind bestimmter Eltern bin, darauf habe ich keinen Einfluß, aber was ich damit *anfang*e, wie ich mich zu meinen Eltern verhalte, das ist der Raum der Freiheit und meiner Verantwortung, das ist darum auch der Raum, der vom Gebote Gottes beansprucht wird: «Du sollst Vater und Mutter ehren...» Oder, um ein anderes biblisches Beispiel zu nehmen: Ich habe bestimmte Pfunde bekommen, z. B. eine ganz bestimmte Begabung handwerklicher oder geistiger, weltlicher oder geistlicher Art mitbekommen, für die ich nichts kann. Aber nun bin ich wiederum gefragt, was ich mit diesem meinem Pfunde und mit meiner Begabung *anfang*e, ob ich mit dem Pfund wuchere (Lk. 19, 11 ff.; Mt. 25, 14 ff.) oder ob ich

¹ Auf das theologische Problem der Freiheit gehen wir im folgenden nicht in extenso, sondern nur unter einem ganz speziellen Gesichtspunkt ein. Wir verzichten auch darauf, diesen Gesichtspunkt der mit dem Freiheitsbegriff zusammenhängenden Begriffs- und Beziehungsfälle einzuordnen.

mit ihm Schindluder treibe, wie ich also «in Freiheit» mit ihm umzugehen gedenke. Mir ist Freiheit zugemessen.

Hier sehen wir beide Dimensionen, die der Gebundenheit und die der Freiheit, in scharfen Konturen ausgeprägt. Wir können das auch so ausdrücken und kommen damit auf die eigentliche Kernfrage heute abend:

Die Dimension der *Gebundenheit* richtet an mich die Frage, «woher» ich komme, «woher» meine geschichtliche Stunde, mein Ort und mein ganzes Sosein, «woher» also die Gesamtheit jener Faktoren, auf die ich keinen Einfluß habe und die mich doch aufs tiefste bestimmen, *stammen*. Die Gebundenheit richtet also an mich die Frage: «Woher?»

In der zweiten Dimension dagegen, nämlich in der Dimension der Freiheit, bin ich gefragt, «wozu» ich da bin, was ich nun mit meinen Gaben, mit meiner Stunde, was ich mit meinem Geschlecht anzufangen gedenke, «wozu» ich sie *verwenden* soll.

So sehen wir also, wie tatsächlich meine Lebensgeschichte bestimmt ist durch die beiden Fragen: «Woher» ich *so* bin, *wie* ich bin, und «wozu» ich da bin, was ich mit mir und meinem So-sein zu tun habe. Zwischen diesen beiden Polen schwingt mein Leben, schwingt meine Geschichte.

Wir können das auch so ausdrücken: Gott der Schöpfer ist keineswegs nur der «Uranfang» des Lebens; er ist keineswegs nur diejenige Größe, für welche die Woher-Frage zuständig wäre, so gewiß diese ja letzten Endes auf den «ersten Anfang» zielt. Sondern Gott der Schöpfer ist zugleich auch der, welcher einen bestimmten *Plan* und ein *Ziel* hat mit meinem Leben, zu dem er mich führen will, der mir also sagt, «wozu» ich da bin.

Es ist deshalb sehr charakteristisch, daß Paulus nach der gewaltigen Geschichtsschau vom 9. bis 11. Kapitel des Römerbriefes – ich will das in einer der nächsten Stunden genauer besprechen – in den Hymnus ausbricht: «Von Gott, durch Gott und zu Gott sind alle Dinge.» Anders kann man die Geschichte gar nicht beschreiben, als daß man sich durch die *Woher*-Frage (von Gott) und durch die *Wozu*-Frage (zu Gott) auf die beiden Pole führen läßt, zwischen denen alles geschichtliche Leben spielt.

Nur der versteht darum seine Lebensgeschichte recht, der beides bedenkt: *woher* er stammt und *wozu* er da ist.

Die gleichen Schlüsselfragen gelten auch für die große Geschichte der Völker: vom Herrn der Geschichte sind sie ins Leben «gerufen» und zugleich zu einer geschichtlichen Aufgabe, zu einer Sendung «gerufen». Wir werden das beim nächsten Male an zwei extremen Bei-

spielen, nämlich an der israelitischen und der deutschen Volksgeschichte zu verdeutlichen suchen. Wer diese beiden Fragen nicht sieht, erkennt im strengen Sinne *überhaupt* keine Geschichte, der sieht in dem Raum, wo die Geschichte abrollt und erkennbar sein müßte, nur ein jämmerliches, sinnloses, langweiliges Konglomerat von Fakten und Daten: daß einer geboren ist, geimpft wurde, in die Schule und später in den Stimmbruch kam, daß er vielleicht ein bedeutendes Buch geschrieben hat und nach einer weiteren Folge bedeutender und belangloser Ereignisse am Schlagfluß starb und mit soundso viel Kränzen beerdigt wurde an dem und dem Tag. Das ist eine ziemlich belanglose Reihe von Zufällen und auch biologischen Gesetzmäßigkeiten (welch letztere man viel praktischer und auch angemessener draußen in der Natur studieren könnte). Man kann sich das an einem Polizeiprotokoll klarmachen. Der Polizeibeamte wird niemals den Anspruch erheben, daß er ein Stück «Geschichte» beschreibe, wenn er irgendeinen Vorgang protokolliert, sondern seine Arbeit hat nur den Rang einer Chronik, eines Tatsachenberichtes. «Geschichte» entsteht erst, wenn ich das Woher und das Wozu, wenn ich um die Einordnung eines Geschehens in einen letzten Sinnzusammenhang weiß. Rückert drückt diese Bestimmung im Hinblick auf die Lebensgeschichte in dem bekannten Satz aus (er könnte übrigens genauso vom Sterben der *Völker* nach der Verwirklichung ihres Bestimmungsbildes und damit ihres Sendungsbewußtseins gelten):

In jedem lebt ein Bild
Des, das er werden soll.
Solang er das nicht ist,
Ist nicht sein Friede voll.

Mit anderen Worten also: Rückert weiß hier auch unter einem durchaus nichtchristlichen Gesichtspunkt etwas von diesem Ziel.

Am schönsten hat es in unserer Zeit Joseph Wittig, der bekannte Schriftsteller, in seinem Büchlein: «Vom Warten und Kommen» zum Ausdruck gebracht. Er sagt: Wenn man die Geschichte eines menschlichen Lebens schreiben wolle, so dürfe man nicht bei der *Geburt* anfangen, sondern man solle beim *Tode* beginnen. Erst wenn ein Leben abgerundet vor mir liegt, wenn ich es gleichsam von seinem *Ziel* aus (von seinem *erreichten* oder auch *verfehlten* Ziel her) betrachten kann, dann sehe ich, wie jede einzelne Etappe dieses Lebens nicht etwa «zufällig», sondern zielbestimmt und damit sinnvoll ist. Auf diesen vollendeten Zustand des endlich in sich abgerundeten und vollendeten Lebens geht alles zu. Deshalb – so meint Wittig – entsteht eine Lebensgeschichte erst beim Tod, d. h. wenn ich sie bis zum Ende übersehen kann. Der Einwand, den man sofort erheben

möchte: daß auch das im Tode «vollendete» Leben für menschliche Augen meist durchaus unvollendet ist, weil die eigentliche Lebensgeschichte in ihrem Scheitern oder Vollendetwerden oder auch in beiden zugleich nur von Gott gesehen wird, braucht uns hier nicht zu verwirren. Es kommt hier auf die grundsätzliche Erkenntnis des Wozu-Gesichtspunktes an, den Wittig durch das Todesbeispiel (durch jenes *hinkende* Beispiel) plastisch verdeutlicht hat.

Dieser Überblick vom Ende her ist ein durchaus biblischer Gedanke, denn die Bibel wendet diesen Gedanken nicht nur auf das einzelne Menschenleben, sondern vor allem auch auf die Gesamtgeschichte der Völker an. Die Offenbarung Johannes ist im Grunde gar nichts anderes als eine gewaltige Schau der Menschengeschichte in ungeheuren Bildern. Es ist nun ganz charakteristisch, daß diese Schau der Weltgeschichte nicht beginnt bei der Urzeit oder bei der Urzelle, auch nicht bei Adam und Eva, sondern daß diese Schau der Geschichte ausgeht vom Leitbild der *Endgeschichte*, von dem Augenblick, wo Christus im Begriff ist wiederzukommen. Dieses Oberlicht fällt nun über die ganze Geschichte, einschließlich ihrer «weltlichen» und verweltlichten Räume, die – ihrem eigenen Selbstverständnis zum Trotz – alle auf ihn hin geordnet sind, obwohl sein Name hier ausradiert und er kaum noch ein öffentliches Geheimnis ist. Nur wenn man dies sieht: daß nämlich alle Linien bei ihm enden und daß er im Fluchtpunkt der gesamten Welterperspektive steht, versteht man die Geschichte, versteht sie im Glauben. So versteht man auch unsere Geschichte mit ihrer Katastrophennote – freilich wiederum nur im Glauben an jenes Ende, an dem der wiederkommende Herr steht. Daher kommt es denn auch, daß die Gemeinde Jesu in großen geschichtlichen Notzeiten nach diesem Buche der Offenbarung Johannes greift, oft sehr ungeschickt, aber doch immer mit einem richtigen Instinkt. Sie tut das deswegen, weil alle menschlichen Deutungsversuche angesichts solcher Epochen der Untergänge, des «Aus-den-Fugen-seins» (Hamlet) und der Welt-Umbrüche, versagen und weil sie sich sagt: man muß auf das Ende sehen, um die Richtungskonstante dieser scheinbar so richtungslosen und an das Nichts verlorenen Zeit zu erfassen. An diesem Beispiel wird deutlich, wie die Geschichte nur vom *Ziel* her erkannt werden kann.

Wenn ich nun das zitierte Rückert-Wort von dem Werde-Bild in uns und dem Frieden der erfüllten Bestimmung mit *christlichen* Worten ausdrücken, oder besser, in sie übersetzen soll, dann würde ich sagen: In jedem lebt ein Gedanke Gottes, den Gott mit ihm vorhat, und den muß er nun in sich verwirklichen, und solange er das nicht tut, lebt er in Unfrieden und in Zwiespalt.

Nun ist es charakteristisch, daß bei Rückert (übrigens auch bei Goethe) und andererseits in der Bibel je ein völlig anderer Geschichtsbegriff vorliegt. Bei Goethe z. B. war die Sache so, daß er sagt: jeder Mensch ist von Natur ein Keim, eine Entelechie, eine «geprägte Form», die sich «lebend entwickeln», sozusagen «entfalten» muß. Unser Leben ist dann nichts anderes als eine Heraus-Entwicklung dieser «geprägten Form», dieses in uns angelegten Keimes. Und das Ziel meiner Lebensgeschichte besteht deshalb darin, daß «ich werde, was ich bin», d. h. darin, daß ich *das* aus mir heraushole und herausreifen lasse, was keimhaft und als geprägte Form in mich hineingelegt ist. Nur dann, wenn ich dergestalt «werde», was ich «werden *soll*», nur dann ist auch «mein Friede voll». Friede bedeutet hier, daß ich mich mit mir selbst in Einklang befinde, daß kein Widerspruch mehr ist zwischen dem, was ich bin und dem, was ich sein soll. So etwa meint es Goethe und in ähnlicher Weise Rückert.

Biblich sieht dieser Geschichtsbegriff insofern ganz anders aus, als die Bibel den Menschen nur in der Begegnung mit *Gott* kennt und als sie deshalb sagt: Erst wenn der Mensch zu *Gott* kommt, kommt er auch zu sich *selbst*. Es wäre danach geradezu Unsinn (ich übertreibe im folgenden absichtlich und ziehe eine Folgerung aus Goethes Gedanken bewußt einseitig aus), wenn ich meine Selbstwerdung mit der Untersuchung begänne: Wie sind meine Charakteranlagen, in welcher Richtung verläuft meine geistige Begabung usw., um *das* nun lebend zu entwickeln. So geht es nicht. Sondern biblisch ist die Sache so: Wenn ich zu *Gott* komme, komme ich zu mir selbst. Ich bin Kind Gottes, und eben deshalb kann ich meine Kindesbestimmung nur so verwirklichen, daß ich bei meinem Vater bin. Nur wenn ich zu *Gott* komme, komme ich deshalb zu mir *selbst*.

Der Mensch ist für die Schau der Bibel überhaupt nicht als einzelner in seiner Isolierung zu sehen, sondern nur als Kind in seinem Zusammenhang mit seinem Vater. Und deswegen erreicht er sein Leitbild, sein Bestimmungsziel auch nur dann, wenn der lebendige Kontakt mit dem Vater wieder hergestellt wird, wenn ich wieder in den göttlichen Stromkreis eingeschlossen bin.

Der Unterschied zwischen beiden Anschauungen kommt charakteristisch zum Ausdruck in der Art, was beide unter «Friede» verstehen. Goethe bzw. Rückert verstehen unter Friede die Übereinstimmung mit sich selbst, daß ich also *das* bin, was ich sein soll. Ein Künstler z. B. bekommt nach dieser Schau nur «Frieden», wenn er wirklich sein Künstlertum und eben damit seine Bestimmung ausleben darf, und bleibt in Unfriede und Dissonanz mit sich selbst, wenn er etwa aus wirtschaftlichen Gründen – grob gesagt – Loko-

motivführer werden muß. «Friede» bedeutet Übereinstimmung mit sich selbst.

In der Bibel dagegen bedeutet „Friede“ wirklich «Friede mit *Gott*», es bedeutet, daß zwischen diesen beiden Größen, nämlich zwischen *Gott* und mir, wirklich Friede geschlossen ist. «All Fehd' hat nun ein Ende.» Und nun allerdings, wenn zwischen diesen beiden Größen der objektive Friede vollstreckt ist, hat das Hadern und Aufbegehren ein Ende und wird in der Kindschaft zum Frieden gebracht. So hängt der subjektive Herzensfriede mit einem objektiven Friedensschluß, so hängt er mit der *Ordnung unter Gott* zusammen. Diesen Frieden des Herzens kann ich deshalb auch nicht auf *direktem* Wege erreichen, z. B. nicht so, daß ich ihn unmittelbar begehre und anstrebe, daß ich ihn mir z. B. suggeriere oder sonst ein «verlogenes» Training mache, damit ich zur Ruhe komme. Sondern der wirkliche Frieden hat zur Voraussetzung, daß ich meine eigene Persönlichkeit, statt sie in sich selbst zu harmonisieren, mit *Gott* in Ordnung bringe, damit dann jene andere Harmonie, gleichsam als Nebenprodukt, «mit dabei herauskommt».

An diesen beiden Beispielen wird deutlich, wie der Geschichtsbegriff bei Goethe und in der Bibel sich notwendig anders entwickelt ¹.

Wir halten fest: Der Mensch kommt nach der biblischen Sicht der Dinge erst dann zu sich selbst und damit zum Frieden, wenn er von *Gott* berufen wird und wenn er auf diese Berufung eingeht.

Man könnte das übrigens an vielen Beispielen zeigen, z. B. an der prophetischen Berufungsgeschichte eines Jesaja oder eines Jeremia oder eines Ezechiel. Indem diese zu *Gott* berufen werden, kommen sie auch zu sich selbst. Da entsteht eben *auch* -- der «Jesaja». Es ist ja gar nicht so, daß ich, wenn ich *Gott* zu meinem Herrn mache, ein anderer würde, im Gegenteil: ich werde gerade «ich selbst», dann kommt das Original dessen hervor, was *Gott* mit mir vorhat. Wir sehen das an den Begegnungen der Menschen mit *Jesus*: Indem die große Sünderin, indem die Zöllner und anderes Gesindel vor ihn treten, leuchtet etwas ganz Neues in ihnen auf, und sie werden geheimnisvoll verändert. Sieht man aber genauer hin, so ist es eigentlich kein «Anders-werden» in dem Sinne, daß sie sich von sich selbst «hinweg entwickelten», sondern sie kehren in einem tiefsten Sinne zu sich selber heim, indem sie wieder «Kinder ihres Vaters im Himmel» werden.

Damit können wir unseren Gedankengang heute abend abrunden: *Alle Geschichte ist im letzten Grunde Begegnungs- und Berufungs-*

¹ Vgl. dazu Goethes Orphische Urworte.

geschichte. Sie findet also zwischen *zwei* Größen statt (Gott und Mensch) und ist daher alles andere als bloße «Entwicklung», als «Heraus-Entwicklung» keimhafter Anlagen (als die Goethesche «geprägte Form»), die, wenigstens theoretisch, in der Ich-Einsamkeit stattfinden könnte. Erst in der Begegnung mit dem göttlichen Du, also gleichsam indirekt, komme ich auch zu «mir selbst», nie aber komme ich so zu mir selbst, daß ich mich *direkt* suche und anpeile. Auch hier gilt das Jesuswort: «Wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren.» Denn dieses «Selbst», das ich gewinnen und verwirklichen möchte, liegt ja in meiner Kindschaft beschlossen. Und wie könnte ich wieder «Kind» werden ohne den «Vater»?

Alle Begegnung mit Gott vollzieht sich aber unter dem Doppelgesichtspunkt, daß ich *einmal* den Raum meiner *Gebundenheit* (meine geschichtliche Stunde, meine Geschlechtlichkeit, meine Begabung usw.) aus Gottes Hand empfangen – hier geht es um die Frage «*woher*» bin ich –; und daß ich zweitens auch den Raum meiner *Freiheit* von dorthin entgegennehme, um mir meine Aufgabe, meine Bestimmung zuweisen zu lassen – hier geht es um die Frage, «*wozu*» ich da bin –.

Nur von diesen beiden Fragen aus läßt sich das Geheimnis aller Menschengeschichte erfassen.

Dasselbe Problem der Geschichte, das ich heute für das einzelne Leben angefaßt habe, will ich beim nächsten Male nun an der Volksgeschichte Israels und Deutschlands zu verdeutlichen suchen. Daß ich dabei zwei extreme Modelle wähle, kann der Verdeutlichung nur dienlich sein.

Dreißigster Abend

Deutschland und Israel

(Das deutsche Schicksal in der Sicht Luthers)

Verehrte Zuhörer: Während wir uns das Thema «Geschichte als Begegnung» beim vorigen Male hauptsächlich am *einzelnen* Leben verdeutlicht haben, habe ich für die heutige Stunde angekündigt, daß wir die gleichen Fragen an der Völkergeschichte verfolgen wollen. Wir nahmen uns vor, beispielhaft hierbei an die Volksgeschichte von Israel und Deutschland anzuknüpfen, um zwei weit auseinander liegende Basen für unsere Betrachtung zu gewinnen.

Zunächst *Israel*. Man pflegt ja verächtlich vom sogenannten «ewigen Juden» zu sprechen. Gottfried Keller hat in seiner Novelle «Das Fähnlein der sieben Aufrechten» einmal diese Ewigkeit des Juden behandelt. Er sagt, es sei doch etwas Furchtbares und Verächtliches, alle Völker zu überleben. «Wollt ihr einst euer Dasein dahinschleppen wie der ewige Jude, der nicht sterben kann, dienstbar allen neu aufgeschossenen Völkern, er, der die Ägypter, die Griechen und Römer begraben hat?» Gerade aus dem Wissen eines Volkes, daß es untergehen muß, daß es nur eine ganz bestimmte geschichtliche Frist hat und daß es danach aus ist, gerade aus diesem Wissen – so meint Keller – könne ein Volk ungeheure Kräfte schöpfen. Anders ausgedrückt: Nicht aus dem Gedanken an seine *Ewigkeit*, sondern gerade umgekehrt: aus dem Gedanken an seine *Vergänglichkeit* könne es diese Kräfte nehmen. Denn nun will es seine begrenzte Frist nützen. Und so hat das Wort vom «ewigen Juden», gibt Gottfried Keller hier zu verstehen, einen verächtlichen Beigeschmack. Es soll heißen: er kann nicht zu Ende kommen, er hat nicht wie alle anderen Völker seinen geschichtlich begrenzten Lebensstadium.

Heute hören wir, natürlich nicht im Zusammenhang mit der Judentum, sehr viel von der *positiven* Bedeutung des «ewigen Volkstums». Bei diesem Gedanken vom ewigen Volkstum, das die Geschichte überdauert, stellt man sich etwa folgendes vor: Man sagt sich, das Leben als solches ist ja unbegrenzt; das Leben pflanzt sich nämlich «automatisch» und in immer neuen Gestalten fort; nur indem es von außen abgewürgt wird, endet es. Was nun so vom Leben schlecht-

hin gilt, gilt natürlich auch speziell von den biologischen Lebensgrundlagen eines *Volkes*. Sofern diese intakt gehalten werden, hat das Volk eine unbegrenzte Lebensdauer. Dieser Vorstellung liegt der Gedanke von der Entelechie zugrunde, den Goethe klassisch zum Ausdruck gebracht hat. Es liegt eine «geprägte Form» in einem Volke keimhaft vor, die durch viele Lebensstadien hindurch entfaltet wird und die «lebend sich entwickelt».

Nun habe ich das vorige Mal gesagt, daß man diese Art der «Ewigkeit» eines Volkes oder auch des sonstigen Lebens nicht «Geschichte» heißen dürfe, sondern «Entwicklung»; Geschichte sei etwas anderes. Aber wie dem auch sei – ich komme darauf gleich noch zu sprechen –: Wenn man den Maßstab dieser Art biologischer «Ewigkeit» zugrunde legt, so müßte das Wort von der Ewigkeit des Juden eigentlich seinen verächtlichen Beigeschmack verlieren, denn es bedeutet doch immerhin, daß es der Judenschaft gelungen ist, ihren biologischen Kern unangetastet zu erhalten und damit eben eine zeitlich scheinbar unbegrenzte Ewigkeit zu gewinnen. Und tatsächlich nimmt ja die Rassengesetzgebung anderer Völker immer wieder auf Israel Bezug und macht auf die strengen, mosaischen Gebote, etwa bezüglich der Reinerhaltung der Art und der Emanzipation von anderem, fremdem Volkstum, aufmerksam. Trotzdem wäre es eine völlige Verkennung des Phänomens Israel, wenn man das Geheimnis dieses merkwürdigen Volkes mit solchen biologischen Erwägungen in Zusammenhang brächte. Denn genau so, wie alle Waschungs- und Beschneidungsvorschriften der mosaischen Gesetze nichts, aber auch gar nichts mit Hygiene zu tun haben (weltliche Gemüter meinen das ja manchmal), sondern wie sie ausschließlich im Kultus, in der kultischen *Gemeinschaft* wurzeln, wie sie also *gottesdienstlichen* Sinn haben (was natürlich nicht heißt, daß sie unhygienisch wären), so hat die Emanzipation der Judenschaft von den Gojim, von den Heiden, einen durchaus kultischen Sinn.

Die Sache ist ungefähr so:

Der alttestamentliche Gesetzgeber weiß, daß die Kulte, etwa die Natur und Fruchtbarkeitskulte der kananäischen Baalsreligion, eine religiöse Bedrohung Israels bilden. Denn dieser Fruchtbarkeits- und Naturkult verwechselt das Geschöpf mit dem Schöpfer, man betet die Natur an und bewegt sich damit zugleich jenseits von Gut und Böse, denn die Natur stellt keine Forderung an mich, sie stellt mich nicht ins Gericht. Demnach sind diese Natur- und Fruchtbarkeitskulte außerordentlich gefährlich für ein Volk, das unter den Geboten eines *Herrn* steht. Es wäre bequemer, in diesem Rausch der Naturreligion zu leben. Deshalb – gleichsam als Vorbeugungsmaßnahme – wird

die kultische Gottesbegegnung des Volkes von diesen Religionen ferngehalten. Als Nebenprodukt kommt dabei heraus, daß das Volk nun auch biologisch unangerührt und unvermischt erhalten bleibt. Das ist aber, wie gesagt, nicht der eigentliche Zweck.

Vielmehr ist es so, daß der «ewige Jude» (um diesen Ausdruck aufzunehmen) nicht aus den Gesetzen einer biologischen Entwicklung heraus lebt, sondern daß das Fundament seiner Geschichte in der Gottesbegegnung besteht, d. h. in der Begegnung mit dem Gott des Bundes und der Gebote. Nur hieraus ergibt sich, wie wir gleich sehen werden, das Geheimnis dieser so höchst merkwürdigen Geschichte.

Um es in einem Satz vorweg zu sagen: Die *Sendung* dieses Volkes, die *Katastrophe* dieses Volkes und die endgeschichtliche *Wiederannahme* Israels (Röm. 9–11) werden in beiden Testamenten der Schrift in der ausdrücklichsten Weise zurückgeführt auf angenommene, verweigerte und wieder aufs neue angenommene Gottesbegegnungen. Diese Gottesbegegnungen bilden in der Geschichte Israels die Nahtstellen der einzelnen Epochen. In biblischem Sinne entsteht die israelitische Volksgeschichte überhaupt erst *in* dieser Begegnung. *Sie ist geradezu eine Geschichte von Begegnungen.*

Einige Beispiele mögen das illustrieren:

Israels Geschichte beginnt nach ihrem eigenen Selbstverständnis mit der Berufung Abrahams (1. Mose 12), und sie beruht auf einem Bunde, den Gott mit diesem Patriarchen schließt. Sie beruht zugleich auf der Treue, mit der das Volk diesen Bund ehrt. Die Geschichte dieses Volkes ist also im strengen Sinne eine Geschichte zu zweien, die Geschichte einer Begegnung. Die Geschichte dieses Volkes ist die Geschichte einer Verbindung von Gott und Volk. Sie wird geradezu mit einer Ehe verglichen (Hosea).

Darum besteht der Sinn dieser Geschichte auch zugleich darin, daß das Volk diesen Bund mit Gott *erfüllt*, d. h. daß es ein Volk «unter Gott» ist, daß es die Stimme des guten Hirten hört. Das ist der Lebenssinn Israels, das ist der Sinn seiner Geschichte. In dem Augenblick aber, wo es diesem Lebenssinne untreu wird, wo es den Anruf Gottes boykottiert und den Bund bricht, da verliert es nicht nur Gott, sondern es verliert zugleich seine nationale und völkische Existenz, seine «Geschichte». Das *ist* ja das Geheimnis des «ewigen Juden», daß er keine Heimat mehr besitzt und damit die Plattform verloren hat, auf der sich überhaupt Geschichte abspielen kann.

Diese Zusammenhänge beschreibt Paulus sehr ausführlich im 9. bis 11. Kapitel des Römerbriefes. Ich bitte Sie, das einmal wirklich zu studieren. Er schildert hier in einer gewaltigen Schau des israelitischen Geschichtspanoramas diese Geschichte in drei Etappen, und diese Etap-

pen sind alle dadurch charakterisiert, daß an ihren Nahtstellen Berufungen oder *verpaßte* Berufungen stehen.

Lassen Sie mich ganz kurz zeigen, wie diese Etappen verlaufen:

Die erste Etappe: Das Volk wird aus unbegreiflicher Gnade zum Bundesvolk erwählt und zum Dienst berufen. Der Grund dafür besteht, wie das in immer neuen Versicherungen zum Ausdruck gebracht wird, nicht in der inneren Qualifizierung dieses Volkes zum Auserwähltsein, sondern der Grund dafür liegt ausschließlich darin, daß Gottes Gnade «ohne Grund» diese Wahl vornimmt. Ich zitiere ein Wort aus 5. Mose 7, 7: «Nicht hat euch der Herr angenommen und euch erwählt darum, daß euer mehr wäre als alle Völker – denn du bist das kleinste unter allen Völkern –, sondern darum, daß er euch geliebet hat.» Mit anderen Worten: man darf aus der Berufungsgeschichte Israels nicht irgendeine Idealisierung dieses Volkes folgern. Da ich Lessing schon manchmal kritisch zitiert habe, will ich ihn jetzt einmal positiv zitieren. Der Aufklärer Lessing sagt in seinem Buche «Die Erziehung des Menschengeschlechts» folgendes: Gott hat in Israel diese Erziehung begonnen und hat sich damit das störrigste und widerspenstigste Volk, also das schwierigste Material der Erziehung, ausgesucht, um gleichsam an dieser Stelle den schweren Block der Menschheit anzufassen und zu stemmen.

Mit dieser Berufung Israels setzt nun wirklich seine Geschichte ein. Der Begriff einer «Vorgeschichte» wäre deshalb in diesem Zusammenhang ein völlig unvollziehbarer Gedanke. «Vorgeschichte» als eine Geschichtsphase *vor* der Berufung ist genauso undenkbar wie etwa der Gedanke einer «Vorschöpfung». Die Schöpfung *und* dieses Volk treten erst in Erscheinung durch die Worte: «Es werde» und «Es sei!» Denn hier beginnt ja allererst für uns die Begegnungsgeschichte.

Die zweite Etappe der Geschichte Israels:

Das geschichtliche Volk Israel hört nun in zunehmendem Maße auf, sich von diesem Bund verpflichtet zu fühlen. Nicht als ob es ihn offiziell kündigte. Vielmehr gibt es ihn in *der* Weise preis, daß es ihn in seinen Gedanken und in seinem Wandel nach dem eigenen Geschmack modifiziert und ummodelliert. Es entfernt sich vom ursprünglichen Gehorsam und sucht eine *selbstgewählte* Form des Lebens und des Gottesdienstes zu gewinnen – bis zu dem Versuch, das Leben ohne Gott, wenn auch noch unter der Etikette der Gottgläubigkeit zu gestalten.

Wir kennen diese Form unter dem Stichwort des «Pharisäertums». Der Pharisäer ist zwar gottgläubig, aber er versucht durch eine ganz bestimmte, eigenmächtig autonome Regelung seines Lebens Gott in

die Hand zu kriegen. Er legt Gott die Rechnung für seine selbstgewählten sittlichen und zeremoniellen Anstrengungen vor, um Gott zur Begleichung und damit zu ganz bestimmten und gewünschten Reaktionen zu zwingen. Der eigensüchtige Lohngedanke erstickt den Gehorsam und führt zu einer mühsam getarnten Autonomie. Gott hat nur höchst nachträglich das zu bekräftigen und dazu zu applaudieren, was der Mensch schon getan *hat*.

Mit anderen Worten: die pharisäische Religion ist trotz aller frommen Worte weniger ein Gottes- als ein Menschendienst. Deshalb muß auch völlig logischerweise Jesus von dieser Verdienst- und Lohnreligion aus gekreuzigt werden, denn Jesus ist der Repräsentant der unverdienten *Gnade* und Herablassung Gottes.

Mit dieser Kreuzigung aber wird dann zugleich auch der *Bund* gebrochen. Nachdem aber dieser Bund gebrochen ist, nachdem Christus gekreuzigt ist, muß nach der Schau der Schrift die *Christenheit* die bisherige und verspielte Funktion Israels übernehmen: sie wird das Israel «nach dem Geiste», «nach der Verheißung» (Römer 9, 8). Und wenn in unseren Gesangbüchern das Wort «Israel» auftaucht – «freue dich, Israel, seiner Gnaden» –, so ist damit nicht die historische Judentumsgemeinschaft gemeint, sondern dann ist damit dieses «Israel nach dem Geiste», d. h. diese legitime Nachfolgerschaft in Gestalt der *Christenheit* gemeint. Das bisherige Israel versinkt in die Zerstreuung und damit in die nationale und völkische Bindungslosigkeit, in die geschichtslose Existenz.

So sehen wir, wie also wieder an einem neuen Geschichtsabschnitt Israels eine Gottesbegegnung steht, nämlich die verschmähte Gottesbegegnung in Christus. Indem diese Gottesbegegnung ausgeschlagen wird, hört die Geschichte der Begegnung und damit die Geschichte *überhaupt* eben auf. Es beginnt die *geschichtslose* Existenz: die Volksgeschichte als solche ist nicht mehr. Deswegen hat Gottfried Keller recht, wenn er von dem «ewigen Juden» in jenem geschichtlich abwertenden Sinne spricht, denn er wertet dieses Wort von der «Ewigkeit» des Juden nicht so, daß er eine ewige Geschichte hätte und damit ein ewiges Volk sei, sondern er versteht darunter ein *Vegetieren*, ein Nicht-zu-Ende-Kommen, das als solches nicht mehr geschichtlich, sondern gerade *geschichtslos* ist. Die Geschichte bricht ab, indem die Gottesbegegnung sabotiert wird. Das Volk lebt nur «unter» Gott oder es lebt überhaupt nicht.

Nun schließt Paulus seinen Überblick *drittens* damit, daß er noch eine *letzte* Phase in der Entwicklung Israels am Horizonte auftauchen sieht, nämlich die Wiederaufnahme Israels durch eine neue Begegnung mit Gott. Diese neue Begegnung wird stattfinden, wenn die

Fülle der Heiden eingegangen sei. Oder an anderer Stelle: Gottes Gaben und Berufung können ihn nicht gereuen (Röm. 11, 29); er wird sich's angelegen sein lassen, auch *dieses Volk*, dieses *schwierige* und *störrigste Volk*, zu einer neuen Begegnung zu führen. Wenn sie aber zustandekommt – das liegt in der Logik dieser Gedanken –, dann wird auch Israel als geschichtlich, als *heilsgeschichtlich* existierendes Volk wieder erneuert werden. Es wird durch diese neue Berufung in die Geschichtlichkeit zurückkehren und die negative Geschichtslosigkeit aufgeben; es wird dann wieder eine Geschichte unter Gott haben und ein Volk unter Gott sein.

Dieser gewaltige Überblick über das Panorama der israelitischen Volksgeschichte schließt dann mit dem Hinweis: «Denn Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme. Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit!»

Ich halte es für sehr charakteristisch und überaus bedeutungsvoll, verehrte Zuhörer, daß am Ende dieser gewaltigen dreigliedrigen Geschichtsschau Paulus selber den Gesichtspunkt bekanntgibt, der ihn geleitet hat und unter dem man überhaupt nur diese Geschichte erkennen kann, nämlich den Gesichtspunkt des «von» Gott und des «zu» Gott:

Einmal das «von» Gott her: Die Geschichte Israels wird nur verständlich, wenn man sie von Gott her ableitet, d. h. von der geschehenen Berufung, von dem geschlossenen Bund und von dem Eintritt in die Gottesgeschichte («Woher»).

Und sie wird *ferner* nur dann verständlich, wenn man sie auf den *Plan* Gottes, auf die *Bestimmung* Gottes hin auslegt, die ja darin besteht, daß Israel ein Volk unter Gott ist («Wozu»). Indem das Volk dieses «Woher es stammt» und dieses «Wozu es da ist» vergißt, hört es auf zu existieren. Deswegen ist es von größter Bedeutung, daß diese Kapitel Römer 9–11 in der Bibel stehen. Man kann das Geheimnis dieser Kapitel auf eine kurze Formel bringen, nämlich auf diese: *Nicht nur der Einzelne, sondern auch ein Volk entsteht und bekommt seine Geschichte durch die Begegnung mit Gott*. Das wurde an Gehorsam und Ungehorsam Israels klassisch exemplifiziert.

Damit ist also Geschichte niemals Selbstentfaltung einer völkischen oder einer biologischen Substanz. Wenn wir so denken, bleiben wir im vegetabilischen oder im kristallinen Bereich stecken, und wir reden dann statt von «Geschichte» besser von «Entwicklung». Der Mensch und auch die Völker – die Völker sind vergrößerte Menschen – unterscheiden sich von diesem Bereich der Natur ja gerade dadurch, daß sie nicht eine automatische Entwicklung mitmachen (so wie etwa

ein Baum aus der Knospe bis hin zur großen Eiche sich entwickelt), sondern die Völker und die Einzelnen unterscheiden sich von diesem naturhaften Bereich gerade dadurch, daß sie gefragt werden: Willst du diese Bestimmung erreichen oder willst du dich ihr versagen? Willst du dem Gottesruf gehorchen oder willst du ihn boykottieren? Wir wissen und haben schon vor vielen Stunden davon gesprochen, daß aus einem kleinen Neufundländerhund sich sozusagen ein großer Neufundländer entwickelt und daß er dabei nicht gefragt wird, ob er ein großer Neufundländer werden *will*. Aber ein Volk und auch der Einzelne werden gefragt, ob sie die Bestimmung Gottes hören oder sich ihr versagen wollen. Und je nachdem, welche Antwort darauf gegeben wird, tritt das Volk oder tritt auch der einzelne Mensch in die Geschichte *ein* oder versinkt in das geschichtslose Vegetieren: «Das Volk ohn' Gott ist tot.»

Dieses «Tot»-sein muß man nicht unbedingt biologisch verstehen. Ein Volk wird nicht ausradiert, indem es aufhört an Gott zu glauben, aber ein Volk wird tot im Sinne des geschichtslosen Vegetierens und seiner Auftraglosigkeit.

Denken Sie als Beispiel einmal an Michelangelo. Wenn Michelangelo sich dem Rufe, Künstler zu werden, aus irgendeinem Grunde verschlossen und wenn man ihn statt dessen gezwungen hätte, Schuhputzer zu werden, dann wäre er eben eine geschichtslose Größe geworden, und zwar nicht nur in *dem* Sinne «geschichtslos», daß er als Schuhputzer unbekannt geblieben wäre und keinen geschichtlichen Namen bekommen hätte, sondern vor allem in *dem* Sinne, daß er seine eigene Geschichte nicht gelebt hätte; er hätte «vegetiert». Gerade an diesem Beispiel des Künstlers wird deutlich, daß seine Geschichte entweder Berufungsgeschichte ist oder daß sie vollkommen ausfällt.

Bei manchen Menschen von kleinerem Format geht es ebenso. Man spricht dann gerne von «verkannten Genies». Und diese verunglückten Existenzen sprechen es selbst manchmal aus: Ich vegetiere! Ich muß in die Fabrik, statt daß ich das und das geworden wäre. «Es ist kein Leben», sagt man dann. Es ist keine «Geschichte» – könnte man genauso sagen –, man geht nicht auf die Bestimmung seines Lebens zu; das Leben ist deshalb *geschichtslos*, auch wenn es noch so abenteuerlich und im äußeren Sinne ereignisreich sein sollte. Eine Lebensgeschichte ist eben wahrhaftig nicht deshalb Lebensgeschichte, weil das Leben bekanntlich durch Jahre oder Jahrzehnte hin währt.

Die Geschichte des Abendlandes und der christlichen Völker scheint jetzt, wenn nicht alles trügt, in eine Phase eingetreten zu sein, wo diese entscheidende Frage auf einmal in ihrem geschichtlichen Rang

und in ihrer gewaltigen Dringlichkeit gestellt wird. Nicht nur die Einzelnen, auch die Völker sind gefragt, wie sie etwa die Qualen und Katastrophen unserer Zeit auffassen wollen, ob sie in dem allen nur das Schicksal einer cäsarischen Zeit sehen wollen, der die Gegenwart ausgeliefert ist, oder ob wir diese Zeit verstehen wollen als eine Heim-suchung Gottes. So ist auch die Frage heute an *uns* gestellt, ob wir die Zeit wieder als eine Gottesbegegnung verstehen wollen. Tun wir das nicht, dann versinken wir in die Geschichtslosigkeit, selbst wenn wir uns in der Annahme eines siegreich ausgehenden Krieges berauschen und eine deutsche Völkermission erträumen sollten.

Damit sind wir nun schon bei der Frage «*Deutschland*», also bei unserem *zweiten* Programmpunkt angelangt.

Ich will mich bei diesen Erwägungen über Deutschland nicht an eigene Gedanken halten (d. h. ich werde Ihnen diese nur als nachträgliche Folgerungen vortragen), sondern ich werde Ihnen dazu Gedanken Luthers bekanntgeben.

Denn Luther ist in dieser Beziehung von wahrhaft prophetischem Geiste. Es ist außerordentlich wichtig, daß all das, was ich soeben an dem Beispiel Israel klarzumachen versuchte, Luther nun auf die ganze Völkerwelt anwendet und von hier aus auch eine Orientierung über das *deutsche* Schicksal zu gewinnen versucht.

Ich muß im folgenden, wo ich mich hauptsächlich auf Zitate beschränke, eine Reihe düsterer und düsterster Prognosen über das deutsche Schicksal und eine Reihe dringlichster Appelle Luthers an sein Volk bekanntgeben. Man würdigt dies alles nur dann richtig, wenn man es nicht als eine Summe von völkischen Werturteilen auf-faßt, sondern als einen Ausdruck des prophetischen Berufes und Wis-sens Luthers um sein Volk. Man muß all das, was ich jetzt sagen werde, auf dem Hintergrund einer großen menschlichen Liebe zu sei-nem Volk sehen, jener Liebe, die sich in dem bekannten Satze aus-drückt: «Für meine Deutschen will ich leben!»

Auch die deutschen Laster, die Luther reichlich und drastisch anprangert, sind mit diesen Augen der Liebe gesehen. Wenn ich dafür einige Beispiele nenne, dann ist es wieder wichtig, daß sich alle diese Er-örterungen über Vorzüge und Laster der Deutschen noch auf der rein «menschlichen», sozusagen «patriotischen» Ebene bewegen und daß sie immer noch nicht an das eigentliche Geheimnis Deutschlands her-anführen. Ich nenne nur zwei solcher Laster. Das erste ist die gefährliche Liebe des Deutschen zum Rausch und zur bacchantischen Lebensfreude: «Wir Deutschen sind gute Gesellen, saufen, fressen, schlagen den Leuten die Fenster kaputt, verspielen 1000 Gulden auf einen Sitz und vergessen den Türken.»

Ein anderes Laster ist die nationale Gleichgültigkeit und die Vernarrtheit des Deutschen in die Ausländerei, die ihm so maßlos imponiert: Auch darüber kann sich Luther in drastischen Auslassungen ergehen. Doch mögen diese Andeutungen uns genügen.

Ich habe Ihnen das alles aus zwei Gründen genannt: *Einmal* um die menschlich lebendige, auch humorvolle Besorgtheit dieses Mannes um sein Volk zu zeigen und um zu beweisen, daß er wahrhaftig in nationalen und völkischen Dingen kein weltabgewandter, kaltherziger «Bußprediger» ist. Ich habe sie aber vor allem aus einem negativen Grunde angeführt: um Ihnen nämlich zu zeigen, daß das tiefste Verhältnis Luthers zu seinem Volke sich auf einer ganz *anderen* Ebene zeigt:

Denn das eigentliche Schicksal eines Volkes, auch des deutschen, hängt für Luther ebenso wie für die biblische Geschichtsschau (die eben an der israelitischen Geschichte geschult ist) nicht von den Tugenden und Fehlern eines Volkes ab. Die Tugend genügt einfach nicht, um ein Volk geschichtsfähig zu machen und leben zu lassen. (Wie viele hochqualifizierte Völker sind im Laufe der Zeit untergegangen!) Und andererseits: die Laster eines Volkes pflegen auch nicht seine Geschichtlichkeit unmöglich zu machen. Nein, das Schicksal der Völker hängt bei Luther von ganz anderen Faktoren ab: Es sind vor allem die *unsichtbaren* Mächte, zu denen wir uns verhalten. Lassen Sie mich ein Zitat zu diesen Gedanken Luthers bringen aus der ganz modernen Literatur, nämlich von Reinhold Schneider, das vielleicht viele von Ihnen kennen. Reinhold Schneider, einer der wirklichen Dichter und Denker unserer Zeit, hat sich die Aufgabe gesetzt, gerade die geheimen Mächte, die *unsichtbaren* Mächte in der Geschichte zu schildern. In einem seiner Sonette bringt er zum Ausdruck, daß nicht die großen geschichtlichen Machtfaktoren auf wirtschaftlichem und militärischem Gebiet das eigentlich Ausschlaggebende sind, sondern das Verhalten zu Gott, das betende Verhalten zu Gott:

Allein den Betern kann es noch gelingen,
Das Schwert ob unseren Häuptern aufzuhalten
Und diese Welt den richtenden Gewalten
Durch ein geheiligt Leben abzurufen.

Reinhold Schneider bringt hier also nicht Geringeres zum Ausdruck als dieses, daß gerade das Gebet zu Gott ein letzten Endes ausschlaggebender Geschichtsfaktor ist; eine Ansicht, die er ausgerechnet mit Paul von Hindenburg teilt, der bekanntlich im letzten Kriege sagte, man merke es an der Front, daß in der Heimat nicht mehr so viel

gebetet werde – ein Wort, das damals viele Leute belächelt haben. Aber Hindenburg wußte genau, was er damit sagen wollte. Reinhold Schneider und Hindenburg wollten doch offenbar dies zum Ausdruck bringen: Ein Volk, das sich selbst aus dem Kontakt mit dem Lebensstrom des Vaters löst, um dann mit bloßer «Haltung» und aus der Autarkie der eigenen Moralreserven heraus zu leben, kann – von seinen jenseitigen Zufuhren abgeschnitten – auf die Dauer eben *nicht* leben. So sehen wir, wie die geheime Macht, wie die betende Begegnung mit Gott, wirklich in das geschichtliche Leben hineingreift.

Das sagt auch Luther: Nichts Geringeres als das Schicksal der Völker entscheidet sich an dieser Begegnung. Ich führe dazu einige Beispiele aus Luthers Schriften an: «Wo die Völker den an sie ergangenen Ruf ausschlagen, gehen sie zugrunde. Welches Volk gewogen und zu leicht befunden wurde, ward verworfen. So sind Babylon, Jerusalem, Rom untergegangen. Da sie das Gebot Gottes angriffen, sind Ägypten und Assyrien vernichtet worden. Als Ägypten, Syrien, Kleinasien und Griechenland, so lange blühende christliche Länder, des Wortes Gottes überdrüssig wurden, war es mit ihnen *aus*. Jetzt hat der türkische Tyrann sie inne. Die Mauern von Antiochien, Jerusalem und Rom sind verfallen. Jetzt ist es mit Ungarn schier dahin. *Wie wird es Deutschland gehen?*»

Und dann weiter:

«O Deutschland, Deutschland, daß du die Zeit deiner Heimsuchung nicht erkennst! Wie wird es dir zuletzt gehen?»

Mit anderen Worten: Die Völker werden aus einem geschichtslosen Dasein erst dadurch aufgerufen, daß Gottes Wort sie erreicht und sie damit auch zum Gehorsam gegenüber ihrer Bestimmung aufgerufen werden. Wo sie diesem Ruf nicht folgen, verlieren sie ihre geschichtliche Existenz und ziehen sich die Gerichte zu.

Daß das nicht irgendeine weltfremde religiöse Phrase ist, sondern daß dies alles wirklich geschichtsrealistischen Rang hat, haben wir früher am babylonischen Turmbau gesehen: Die Menschen, die den babylonischen Turm errichteten, wollten ohne Gott leben. Und es heißt dann, daß sie zerstreut wurden von Gott. Wie kam das? – Dadurch, daß sie Gott ausschalteten aus ihrem Volksleben, wußte jeder von jedem anderen seines Volkes: der steht auch nicht mehr unter Gott. Da er aber nicht mehr in einer Gehorsamsbindung unter Gott ist, weiß ich nicht, wie er handeln und in welchem Umfang er seinen Raubtierinstinkten nachgeben wird. Man bekommt deshalb *Angst* vor dem andern; der andere wird *unberechenbar*. Wenn man aber Angst voreinander hat, muß man ein Polizeistaat werden, in

dem man sich gegenseitig überwacht. Mit anderen Worten: Die Gemeinschaft zerbricht, sie bleibt im besten Falle ein maskenhaftes Scheingebilde; die gewaltige Zentrifugalkraft des Mißtrauens treibt in die Zerstreuung.

So sieht man, wie die Begegnung mit Gott nicht nur das religiöse Interesse des Einzelnen angeht, sondern daß sie ein machtpolitischer Faktor ersten Ranges ist. «Das Volk ohn' Gott ist tot.» Es wird nämlich dann ein Volk, das nur noch unter Polizeiaufsicht zu leben vermag und in Mißtrauen dahinlebt. Wird man das noch als «Leben» bezeichnen können? Offenbar nicht. Hier sieht Luther die eigentliche Gefahr Deutschlands. Wie wäre es, wenn wir unser Leben in Deutschland, wenn wir unsere geschichtliche Stunde und das Schicksal, das sich an uns erfüllt, einmal im Lichte *dieser* Kritik zu sehen und zu verstehen suchen würden? --

Jedenfalls: Luther sieht die Hauptgefahr Deutschlands *nicht* in seiner Trunksucht und *nicht* in seiner Leidenschaft für das Fremde. Nein: die Absage an Gott, die Undankbarkeit gegen den höchsten Schatz des Evangeliums, die man allerorts beobachten kann -- *die* treiben in den Abgrund. Die Verachtung, die Lästerung, die Sicherheit, in der die Deutschen dahinleben, machen die Nation zum Untergang bereit.

Wörtlich: «Sollte Gott bei solcher Verachtung des göttlichen Wortes nicht mit Fäusten dreinschlagen?!»

Und deswegen fährt er fort: «Was Deutschland auch unternommen wird, es hat jetzt weder Glück noch Stern. Die Sünde Deutschlands ist zu groß, als daß Kaiser Karl den Türken besiegen könnte.» (Hier sieht man die Projektion der unsichtbaren Welt auf die Ebene der realpolitischen Ereignisse.)

So sieht Luther das deutsche Ende bevorstehen. Man darf das nun nicht belächeln, weil es nicht eingetreten -- *zunächst* nicht eingetreten -- ist. Man darf bei diesen Voraussagen ebensowenig wie bei anderen Propheten an einen «Termin» denken. Die Propheten haben es an sich, daß sie gleichsam die Zukunft mit einem heranziehenden Fernrohr betrachten. Man darf da nur an die Prophetien über den Untergang Jerusalems oder den Weltuntergang in der Urchristenheit denken. Man hat sogar einen Fachausdruck für diese prophetische Eigenart der Naherwartung geprägt: Man spricht nämlich von einer «prophetischen Verkürzung der Zeitperspektive». Wichtig ist nur die sachliche, nicht die terminmäßige Begründung für ein solches nationales Ende. Ich zitiere:

«Es wird ein großes Dunkel kommen nach diesem Licht. Das Wort Gottes, das uns bis jetzt geleuchtet hat, wird uns um unserer Un-

dankbarkeit willen weggenommen werden. Dieses Verstummen des Wortes Gottes aber leitet das Ende ein. Mit Deutschland jedenfalls wird es dann vorbei sein, wenn dies Licht vom Scheffel stürzt. «Germania war stets die beste Nation; es wird ihr aber gehen wie Ilium (wie der Stadt Troja) und es wird heißen: Deutschland ist gewesen, es ist aus.» Und ein andermal: «Der letzte Prediger des Evangeliums wird Deutschland mit ins Grab nehmen.»

Nicht wahr, an diesen Worten Luthers spüren wir den ganzen Abstand zu einer bloß biologischen Betrachtungsweise, die nur um den allmählichen Kräfteverfall und um den Alterstod eines Volkes weiß. Luther könnte die Geschichte eines Volkes niemals in der Entfaltung seines biologischen Potentials erblicken, und eben deshalb kann er auch den Untergang eines Volkes nicht vom Einschrumpfen seines biologischen Potentials aus begreifen, höchstens in dem Sinne, daß das geistliche Versagen eines Volkes zugleich auch seine biologische Substanz antastet.

Wir haben früher ausführlich von diesem Zusammenhange gesprochen. Nur eine kurze Erinnerung: Nimmt man Gott aus dem Leben weg, nimmt man dem Menschen auch die Gottebenbildlichkeit. Wo Gott weg ist, gilt deshalb auch der Mensch nichts mehr. So gilt z. B. auch der Mensch des anderen Geschlechts nichts mehr; ich habe keine Achtung mehr vor ihm. Und weil ich keine Achtung vor dem anderen Geschlecht mehr habe, wird es mir bloßes «Mittel zum Zweck»: entweder dient es mir zur Lusterregung oder auch zur Gewinnung von Nachkommenschaft. Und weil ich den andern nur biologisch werte, tritt auch der ethische Wert der Familie und der Ehe in den Hintergrund. Mit anderen Worten: Man steht der unehelichen Kindererzeugung zunehmend unkritisch, ja befürwortend gegenüber, weil es ja eben nur auf die biologische Fortpflanzung als solche ankommt.

Indem die ethischen Faktoren letzten Endes infolge der tierischen Triebe – die der bändigenden Einordnung in die menschliche Gottebenbildlichkeit entnommen sind – ausgeschaltet werden, wird eben auch die *biologische* Volkskraft angetastet. Es ist eben nicht so, daß die biologische Kraft eines Volkes durch einen hemmungslosen tierhaften Verkehr mehr gesteigert würde, sondern sie wird nur gewährleistet durch die Einschaltung der ethischen Momente, eben der Familie und der mit ihr gegebenen Verantwortungen. Diese Einschaltung aber erfolgt ihrerseits nur, wenn im menschlichen Leben die Autorität Gottes respektiert wird. Ist dagegen Gott aus dem Leben ausgeschaltet, ist auch der Mensch anders und bleibt darum auch in seiner biologischen Lebensbasis nicht unberührt. Die Ertötung der

Familie, die man mit Recht als Keimzelle der Völker betrachtet, ist darum gleichbedeutend mit der Tötung des Lebens überhaupt. Es ist deshalb keine verdunkelte mittelalterliche Phantasie, wenn Luther die Gottesbegegnung dauernd in das konkrete Geschichtsleben hineinspielen sieht. Welch ein Abstand ist das gegenüber einer rein biologischen Geschichtsansicht! Es kommt hier bei Luther einzig und allein darauf an, daß ein Volk sich in seiner Bestimmung erkennt, daß es also sein Woher und Wozu von *Gott* bestimmt sieht.

Lassen Sie mich das noch an einer aktuellen Frage Ihnen deutlich machen. Unter der Rubrik: «Eure Frage – unsere Antwort» wurde in der Stuttgarter Tagespresse vor einigen Tagen folgende Frage aufgeworfen: «Womit haben wir das verdient, daß wir, nachdem wir den Weltkrieg erlebten, die Inflation durchgemacht und uns durch die Krisenjahre durchgekämpft haben, jetzt nach fünf Jahren Krieg die Zerstörung unserer Städte mit ansehen und so vieles erleiden müssen?»

Ich hoffe nun, diesen tausendfach unter uns umgehenden Fragesteller richtig zu verstehen, wenn ich im Hintergrund seiner Frage einen heimlichen Vergleich mit den anderen Völkern, denen es besser geht, wirksam sehe. Stimmt das, dann hätte diese Frage eigentlich genauer so heißen müssen: «Womit haben wir das verdient? Sind wir etwa – trotz aller unserer Schuld, an der kein Nüchterner zweifelt – schlechter als unsere Gegner, von denen wiederum nur ein Berauschter sagen könnte, daß sie Engel wären – aber schlechter als die Neutralen, die im Parkett Europas sitzen und uns unter kritischem Stirnrunzeln mit einem oft sehr billigen Operngucker mustern?»

Die Antwort lautet dann in der Regel (jeder von uns bekommt sie täglich zu hören, in seinem Bekanntenkreis, am Stammtisch, in der Eisenbahn und vielleicht sogar in seinem eigenen Innern, das im übrigen durchaus willens sein mag, auch an die eigene, an die deutsche Brust zu schlagen): «Nein, wir sind nicht schlechter. Und selbst wenn wir es wären, dann sind wir es zweifellos *nicht* im Sinne jener Proportion, die durch den Unterschied zwischen *unserem* Unglück und dem der anderen gegeben ist.»

So etwa hören wir's täglich – aus dem Munde der andern und auch von der hadernden Stimme in der eigenen Brust. Und diese Stimme geht noch weiter – sei es mit Recht oder mit Unrecht: «Mögen das alles Gerichte und Heimsuchungen sein, die über uns hereinbrechen und vielleicht mit Recht hereinbrechen, aber ausgerechnet *diese* Völker können wir, wenn sie mit der Geste des Richters und der angemäßen Autorität ihrer vollziehenden Gewalt Strafgericht über uns

verhängen, nicht ertragen.» Und deshalb nochmals die Frage: Womit haben wir das verdient?

Liebe Zuhörer! Ich glaube, daß man sich in dieser bedrängenden und wahrhaftig nicht unwichtigen Frage nur mit Hilfe der Geschichtsschau Luthers weiterhelfen kann. Die genannte Frage: Womit haben wir das verdient? geht nämlich, wenn ich ihren Hintergrund richtig verstehe, von einer *falschen moralisierenden Voraussetzung* aus, nämlich von dem Gedanken, daß sich das Schicksal der Völker richten müsse nach ihren Tugenden und ihren Lastern, nach ihren Verdiensten und Mängeln. Und weil das Schema der sittlichen Weltordnung uns diesen Gefallen nicht tut, sondern es im Gegenteil zuläßt, daß unser an geschichtlichen und besonders an kulturgeschichtlichen Leistungen der Vergangenheit so reiches Volk jetzt durch ganz besondere Peinigungen hindurch muß, bildet es eine immer neue Anfechtung und stellt jene sittliche Weltordnung, wie wir sahen, mit Recht in Frage.

Luther nun hat – ich zeigte Ihnen das – gerade zu verstehen gegeben, daß eine Volksgeschichte nicht entscheidend von den Tugenden oder Lastern her zu bestimmen ist, sondern ausschließlich von dem geschichtlichen Anruf Gottes. Erst an der Art, wie sich ein Volk *dazu* stellt, entscheiden sich die Tugenden und Laster. (Man darf gerade da nicht Ursache und Wirkung verwechseln). Das Schicksal spielt ausschließlich zwischen den Fragen: Woher und wozu? Damit aber ist jede moralische Fragestellung liquidiert.

Wir müssen vielmehr anders fragen, nämlich so: Wozu hat Gott unser Volk berufen und sind wir diesem Rufe treugeblieben? *Das ist letztlich die Frage an unser Volk.* Luther ist nicht müde geworden, darauf hinzuweisen, daß Gott unserem Volk das Evangelium in besonderer Weise anvertraut hat, daß er es in gewisser Weise dadurch zur Mitte des Abendlandes, zum Herzland Europas, gemacht hat. Er hat uns mit der Reformation die Wahrheit neu geschenkt. «Von Mitternacht ist kommen ein evangelisch Mann!» Das ist das Pfund der Gottesbegegnung, mit dem Deutschland zu wuchern hätte, und seine tausendjährige Geschichte mit Christus ist reich an Gnaden gegenüber allen anderen Völkern – und *deshalb* auch an Aufgaben und Verantwortungen. «Welchem viel gegeben ist, von dem wird man viel verlangen.» An *diesem* Punkt und also an der Frage, was Deutschland mit seiner Bestimmung angefangen hat, entscheidet sich jetzt – nach Luther – das deutsche Schicksal, nicht an militärischen oder wirtschaftlichen Machtfaktoren, die man statistisch ausrechnen könnte. Es geht also immer wieder um unsere Bestimmung und um unsere Bereitschaft, den Anruf Gottes anzunehmen ---

Ganz in diesem Sinne singt Johann Walter schon im 16. Jahrhundert:

Wach auf, wach auf, du deutsches Land!
Du hast genug geschlafen.
Bedenk', was Gott an dich gewandt,
Wozu er dich erschaffen.

In diesen Versen sind die beiden Grundfragen der Geschichte gewaltig angerührt: Die Worte «Bedenk', was Gott an dich gewandt» stoßen uns auf die Frage, «woher» wir kommen: Deutschland kommt aus einer Vergangenheit mit vielen Propheten, Evangelisten und Märtyrern, die Gott «an uns gewandt» hat; es hat Lehrer von der durchsichtigsten geistlichen Klarheit gehabt. Und vielleicht hat ihm Gott auch ein Gemüt gegeben, in dem – wie viele Lieder und Worte bezeugen das! – die Stimme des Evangeliums ein besonders lebendiges und vom Herzen widerklingendes Echo fand. «Von dort her» kommt die Geschichte der Deutschen.

Und «dazu» bist du nun erschaffen (hier klingt die Frage «wozu» an), daß du diese Schätze deines Ackers hebst, Deutschland, und sie nicht veruntreust. Stellvertretend für viele unmündige Völker hältst du dieses Licht in deiner Hand.

Wir können auf dieser Linie den Appell Johann Walters noch weiterdenken: Wage deine Sendung unter den Völkern, Deutschland, ja nicht auf irgendeine selbstgewählte Weltbeglückungsideologie zu gründen und bilde dir nicht ein, die Welt könne an einer Form des «deutschen Wesens» «genesen», das sich abseits von Gott und unabhängig vom strengsten Gehorsam als befruchtendes Salz der Erde zu verstehen wagen dürfte. Das wäre nicht nur gottverlassen, sondern auch albern und müßte dich mit Recht zum Gespött der anderen Völker machen.

(In unseren Tagen hat ganz im Sinne Johann Walters und seiner biblischen Geschichtsschau niemand das deutsche Schicksal tiefer gedeutet als August Winnig in seinem Buch «Europa, Gedanken eines Deutschen». Bitte lesen Sie es, wenn Sie seiner habhaft werden können.)

Und nun allerdings ergibt sich von dieser Geschichtsschau aus auch ein Einblick in die Geheimnisse der Gerichte und der Leidensverhängnisse in unserem Volke. Wir kehren damit zu der Frage zurück, die in der Zeitung aufgeworfen wurde:

Diese Geheimnisse haben wahrlich nichts zu tun mit der *moralischen* Ebene. Es geht allein um die *Bestimmungsebene*. Wenn wir die Christusgeschichte unseres Volkes und damit seine Bestimmung liquidieren, wenn wir also Sabotage mit *dem* treiben, was Gott «an

uns gewandt» und «wozu er uns erschaffen» hat, dann wäre es, nach Luther, auch mit unserer sogenannten «weltlichen» Geschichte aus, und wir würden in das Dämmerlicht eines geschichtslosen Vegetierens zurücksinken.

Ich glaube, verehrte Zuhörer, wir ahnen jetzt, daß das keine weltfremde Professorenweisheit ist, sondern daß hier tiefste Zusammenhänge verborgen liegen. Ich zweifle andererseits nicht, daß diese Schau der Dinge gegenüber den sonstigen und besonders heute gehörten Geschichtsdeutungen ungewöhnlich ist. Wir werden uns daran gewöhnen müssen. Und ich schließe deshalb damit, daß ich noch zwei weitere Verse Johann Walters zitiere, in denen von dieser Schau aus das deutsche Schicksal in Gericht *und* Gnade mit einer Hellsichtigkeit ohnegleichen gesehen ist. Ich überlasse es dabei jedem einzelnen von Ihnen, sich diese Hellsichtigkeit auch in den eigenen Blick übertragen zu lassen, in jenen Blick nämlich, mit dem wir nun die Welt von 1944 anschauen. (Ich möchte dabei nur wünschen, daß man am Rundfunk auch einmal *diese* beiden Verse hörte, außer dem ersten, der gelegentlich am Lautsprecher erklingt und den man durch seine Isolierung von den anderen Strophen [sicher nicht im Sinne Johann Walters] nur zur Erregung eines leicht schwül werdenden nationalistischen Pathos benutzt):

Wach auf Deutschland, 's ist hohe Zeit,
Du wirst sonst übereilet,
Die Straf' dir auf dem Halse leit,
ob sich's gleich jetzt verweilet.
Fürwahr die Axt ist angesetzt
Und auch zum Hieb sehr scharf gewetzt,
Was gilt's, ob sie dein fehlet.

Gott warnet täglich für und für,
das zeugen seine Zeichen,
Denn Gottes Straf' ist vor der Tür
Deutschland, laß dich erweichen.
Tu rechte Buße in der Zeit,
Weil Gott dir *noch* sein Gnad' anbeut,
Und tut sein' Hand dir reichen.

Einunddreißigster Abend

Die gegengöttlichen Mächte in der Geschichte

Verehrte Zuhörer! Wir haben uns vor acht Tagen mit der Volksgeschichte Israels und Deutschlands beschäftigt und dabei festgestellt, daß die eigentliche Geschichte dadurch zustandekommt, daß ein Volk Gott begegnet. Wir sahen ferner, daß es diese Begegnung niemals ungeschehen machen kann, ohne sich der Gefahr auszusetzen, in die Dämmerung der Geschichtslosigkeit zurückzusinken.

Wenn wir nun heute fortfahren und weiter über das Problem der Geschichte nachdenken wollen, dann möchte ich Sie zunächst an das Ergebnis der vorletzten Stunde erinnern. Wir sprachen dort von zwei «Dimensionen» der Geschichte, nämlich davon, daß wir uns *einmal* in eine ganz bestimmte geschichtliche Stunde und geschichtliche Situation hineingebunden wissen, die uns auferlegt ist (z. B. in die cäsarische und musenlose Härte unserer Zeit) und die wir darum auch nicht verlassen können. Diese Gebundenheiten – so sagten wir – haben wir aus der Hand Gottes entgegenzunehmen und als den Ort zu betrachten, an den wir gestellt sind.

Auf dieser Basis der Gebundenheiten haben wir nun *zugleich* unsere Freiheit. Ich muß mich nämlich fragen: Was fange ich an mit meinen Gaben, mit meinem Geschlecht, mit der geschichtlichen Stunde, in die ich versetzt bin. Denn ich *habe* eben etwas damit anzufangen, ich habe die Freiheit dazu, ich habe einen Aktionsradius dafür. Es soll nun heute vor allem unsere Aufgabe sein, über diese *Freiheit* des Menschen nachzudenken.

Nach allem, was wir gesagt haben, mag es noch genügend in Erinnerung sein, daß die Freiheit zur ursprünglichen *Würde* des Menschen gehört. Gott, so sagten wir, will nicht Marionetten haben, sondern er «riskiert» den Menschen, er gibt ihm Freiheit und wagt es z. B., daß der Mensch diese Freiheit dazu benützt, in titanenhaftem Trotz den babylonischen Turm zu errichten und damit selber zum Gegenspieler Gottes zu werden. Er wagt es sogar, daß der Mensch sich die Pforte zum Paradies verschließt und daß sein Wille in allem, was diese Heimkehr zum Vater betrifft, geknechtet, versklavt und

unfrei ist. Das alles wagt Gott, indem er dem Menschen die Freiheit gibt¹.

Wenn wir das aber so sagen, mag sich in uns allen jener Einwand und jenes Bedenken regen, das nicht nur den Freidenkern aller Zeiten immer wieder Anlaß zu einem hämischen Grinsen bot, sondern das auch die Herzen der Christen in flackernde Unruhe versetzte -- und versetzt. Ich meine den Einwand und die Frage: Ist mit dieser Tatsache, daß der Mensch Freiheit besitzt und daß er diese Freiheit dazu benützt (ja, daß er sie nach dem Sündenfall gar nicht mehr anders benutzen *kann* als dazu), Gott abzusetzen, ist mit eben dieser Tatsache *nicht eine Begrenzung der göttlichen Allmacht gegeben*, eine Begrenzung, die allem, was wir vom Wesen Gottes wissen, einfach widerspricht und die, falls sie wirklich in Geltung ist, den Glauben an die Wirklichkeit Gottes zu entkräften scheint? -- Anders ausgedrückt: Wird durch das, was wir bisher von der menschlichen Freiheit sagten, nicht eine Sphäre menschlicher Selbständigkeit behauptet, die man einfach nicht mehr mit der göttlichen Allmacht vereinen kann?

Ein heutiger Denker hat die menschliche Geschichte sogar einmal zu definieren gewagt als den «Willenswiderstreit gegen Gott». Und daran ist zweifellos etwas Richtiges. Geschichte ist tatsächlich der Ort, wo die Menschen sich kraft ihrer Freiheit empören, wo sie ihre eigene Geschichte machen und Gott ausklammern wollen. Kann das aber im Ernste denkbar sein?

Gerade weil wir heute vor den äußersten und furchtbarsten Ausläufern der menschlichen Selbständigkeit stehen – wie herrlich weit hat es die heutige Menschheit gebracht, indem sie Gott absetzte und sich ihre eigenen Götter machte! –, schrecken wir zunächst vor dieser Schau der Geschichte zurück. Ist es nicht ein Schlag ins Gesicht Gottes, wenn wir sagen: Das, was wir heute an wildgewordenem Übermenschentum sehen, das ist der von ihm selbst geschaffene Mensch, diese prometheische Geste darf er ungestraft vollführen – und kein Gott fährt dazwischen und kein Blitz schlägt vom Himmel.

Tatsache ist es ja, daß die Katastrophenzeit, in der wir, in der die

¹ Luther unterscheidet bekanntlich die verlorene Freiheit (das *servum arbitrium*) auf der Ebene der Gottesbegegnung (z. B. hinsichtlich der Möglichkeit, Gnade zu gewinnen) von der verliehenen Freiheit auf der bürgerlichen Ebene. Wir sprechen im folgenden von der ersteren Freiheit, die insofern pervertiert und paradoxerweise das Schicksal des *servum arbitrium* teilt, als sie nur noch eine Freiheit zum Bösen und zum Widerspruch ist, aber eben damit auch dem aufständischen Menschen die Verantwortung erhält.

ganze Welt heute steht, das Ergebnis dieses von Gott entbundenen Menschen und seiner mißbrauchten Freiheit ist. Die letzten Jahrhunderte stehen in einem ständig zunehmenden und sich intensivierenden Prozeß der «Verweltlichung». Diese Verweltlichung, d. h. die Ausklammerung Gottes aus der Welt, beginnt zuerst heimlich und sozusagen unbewußt, um dann von Jahrzehnt zu Jahrzehnt bewußter und programmatischer zu werden, bis sie heute in der bekannten These von der «Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens» zur Parole eines bewußt gesteuerten Prozesses wird.

Es ist wichtig, diesen Prozeß der zunehmenden menschlichen Selbständigkeit einmal geschichtlich ein wenig zu verfolgen. Lassen Sie mich das ganz skizzenhaft tun.

Das erste entscheidende Stadium dieser Verweltlichung, dieser Ausklammerung Gottes, ist vielleicht die *Aufklärung*. Unter der Aufklärungszeit versteht man die Zeit, in welcher der Mensch sozusagen aus dem mittelalterlichen Dogma und aus der Gebundenheit an die Autorität der Kirche erwacht, wo er sich die Augen reibt und sagt: Ich selbst trage das Licht der Vernunft in mir, ich selber kann mit dieser Vernunft die Naturgesetze denken und erkennen, warum sollte ich mit der gleichen Vernunft nicht auch ganz entsprechend und ebensogut *Gott* denken und erkennen können? Dazu bedarf es doch keiner besonderen Offenbarungen oder autoritativer Versicherungen! Hier entfaltete der befreite, gleichsam aus der Hypnose des mittelalterlichen Dogmas erwachende Mensch voll trunkenen Glückes und Beglückungswillens seine Schwingen, er spürte, was er selber zu leisten vermochte und daß er nichts im Himmel und auf Erden anzuerkennen brauchte, was seiner Vernunft nicht plausibel war und vor ihrer Kritik versagte.

Schaut man nun genauer hin, so zeigt sich, daß die Denker dieser Aufklärungszeit zunächst gar nicht die Absicht hatten, Gott etwa *abzuschaffen*, sie wollten den Gott der Bibel, den Gott der Kirche nur der Vernunft «unterwerfen». Sie sagten – und das leuchtete zunächst dem natürlichen Menschenverstand nur zu gut ein –: Man könne doch nur das glauben, was vernünftig ist, was also zum mindesten etwas ist, das der Vernunft nicht allzu drastisch und offenkundig *widerspricht*; man könne doch z. B. unmöglich glauben, daß etwa das Wasser den Berg hinauffließe. Und weil man das nun einmal nicht glauben könne, was vernunftwidrig ist, darum könne man vielleicht auch so und so viele Dinge der *Bibel* nicht glauben, z. B. die Wunder. Die Wunder seien nämlich – so meinte man – ganz einfach *deshalb* nicht zu glauben, weil sie den gewöhnlichen Kausalzusammenhang der Naturgesetze durchbrächen. Das aber sei prin-

zipiell unmöglich. Deshalb müßte man sie ausscheiden. Auch die Gestalt Christi selbst müsse man in gewissem Umfang ausscheiden oder doch modifizieren, vor allem alles, was mit dem Kreuz auf Golgatha und dem Versöhnungsdogma zu tun habe. Denn, so sagt die Aufklärung: Gott ist eine Idee, er ist die Weltformel. Er ist der letzte leuchtende Gipfel des Weltgeschehens, den unsere Vernunft gerade noch aufzufassen vermag. Eben deshalb aber kann er sich nicht an eine einzelne menschliche Gestalt binden oder gar mit ihr identisch sein. Und erst recht entspricht es nicht der Vernunft, Gott an eine Gestalt gebunden zu sehen, die leidet, die stirbt und die so wenig Erhabenheit und «Evidenz» besitzt, daß sie auf Golgatha am Schandpfahl, am Marterholz endet. Wo hätte die Vernunft, sagt die Aufklärung, je eine Gottesidee gedacht, in der Gott der «Allerunwerteste und Verachtetste» wäre? (Jes. 53). Wo hätte die Vernunft von sich aus je eine Religion gegründet, in welcher Gott der Gefährte der Mörder, der Leidgeplagten und der Sterbenden ist? Wo wäre das je geschehen? Das alles, was in Christus sichtbar wird, ist den Griechen mit ihrer Vernunft eine Torheit, sie ist für alle Aufklärung blanker Unsinn oder ein finsterner Greuel. Auf diese Ideen verfällt keine Vernunft. Wenn die Vernunft überhaupt etwas mit der Christusgestalt anfangen soll, dann muß man sie von dem dunklen Spuk des Golgatha-Geschehens und der absurden Versöhnungsidee lösen und statt dessen zum Tugendhelden und moralischen Vorbild machen. Das kann man «verstehen», und das «leuchtet» einem «ein».

So wird dieser Christus für die Aufklärer dank der Vernunft der Schrittmacher unserer moralischen Emporläuterung, aber er hört auf, der Heiland der Sünder zu sein. Man braucht auch nicht mehr an ihn zu «glauben» – ein Vorbild, z. B. ein Lehrer, *verlangt* das ja auch gar nicht von uns! –, man braucht sich nur von ihm imponieren und eben führen zu lassen. Er ist nicht mehr der, der «ganz anders» ist als wir, er ist nur der, der «größer» ist als wir. Er ist nicht mehr qualitativ, sondern quantitativ von uns unterschieden. So geht das alles schön vernünftig und rationell auf.

Also: man will Gott nicht absetzen, man will ihn nur nach den imposantesten Modellen *umformen*. Man will ihn «vernunftgemäß» machen.

Später werden dann andere Modelle erhalten müssen, um Gott nach ihnen zu formen. Einmal wird dieses Modell die *Natur* sein; dann wird man den *Pantheismus* proklamieren, d. h. den Glauben, daß Gott nicht irgendwo im Jenseits, also der Welt *gegenüber*, steht, sondern daß er mit der Natur und ihren Gesetzen *identisch* ist, daß er im Rauschen des Waldes und in der Logik der Naturgesetze lebt

und webt. «Was wär' ein Gott», sagt Goethe, «der nur von außen stieße, die Welt am Finger kreisen ließe?» Nein, Gott ist *in* der Welt. So bildet man Gott um nach der Natur. Ein andermal wird unsere *Art* das Modell für Gott sein. Man wird dann alles, was einem an Gott nicht paßt: daß er der Richter ist, vor dem wir nicht bestehen können, daß wir auf nichts als Gnade verwiesen sind, als jüdisch und als «artfremd» brandmarken und den artgemäßen Gott beschwören, der an unser Blut gebunden und mit uns selber und unsern Wünschen kongruent ist. Eine andere Zeit wird wieder andere Modelle schaffen.

So fängt der Prozeß der Verweltlichung, der Ausklammerung Gottes immer an. Zunächst ganz harmlos. Zunächst so, daß man Gott nicht absetzen will, daß man nur einige Korrekturen, einige Abstriche machen will, die dem Modell, das man augenblicklich verehrt, entsprechen.

Es zeigt sich aber nun durch die Geschichte hin, daß mit eigengesetzlicher Konsequenz und absolut sicher ein zweiter Akt folgt, der den Ablösungsprozeß weitertreibt. Denken wir noch einmal an den vernunftgemäßen Gott der Aufklärung. Indem man ihn proklamierte und indem man wirklich meinte, man täte Gott einen Dienst damit (Joh. 16, 2), wenn man ihn derart vernünftig und eindrucksvoll gestaltete, hatte sich schon ein heimlicher Stellungswechsel vollzogen. Man hatte nämlich die Vernunft zum Maße aller Dinge und damit auch zum Maße Gottes gemacht. *Ihr* hatte alles, einschließlich der bisherigen Traditionsgröße «Gott», zu dienen bzw. sich nach ihr ummodellieren zu lassen.

Deshalb ist es auch kein Wunder, sondern nur eine logische Konsequenz, wenn im Zuge der weiteren Entwicklung nun jene *heimlich* vergottete Größe zur *offen* proklamierten «Göttin Vernunft» und wenn aus dem bißchen Ummodellieren eine *Apotheose*, eine Vergötterung wird. Was bisher (im Anfangsstadium der Verweltlichung) immer noch als «Gott» verehrt wurde, das gilt *jetzt* als die Eierschale einer überwundenen Tradition. Und aus der zerbrochenen Eierschale schlüpft nun die Göttin Vernunft, die man dann auch tatsächlich (ein Akt ungeheurer Symbolik!) in einer großen geschichtlichen Stunde in einem Prunkwagen durch die Straßen gefahren hat. Aus der heimlichen Empörung wird die öffentliche. *Es entstehen immer Götter, wenn man Gott absetzt.*

In der Gegenwart könnten wir nun – das *geschah* auch an früheren Abenden dieser Vortragsreihe – ähnliche und grundsätzlich genau entsprechende Linien verfolgen vom «artgemäßen Gott» bis hin zur «vergotteten Art», die selbst zum letzten Werte des Lebens wird.

Nun aber ergibt sich aus alledem für uns folgende Frage: Wird diese zunehmende Verselbständigung des Menschen nicht in einem geradezu beängstigenden Sinne verständlich auf Grund der Geschichtsschau, die ich Ihnen vortrug, vor allem auf Grund dessen, was wir über den Aktionsradius der menschlichen Freiheit meinten feststellen zu müssen? Warum, *warum* hat denn Gott dem Menschen die leuchtende Fackel der Freiheit in die Hand gedrückt, wenn er sie doch nur benutzt, um ihn selber damit zu verbrennen, und wenn er sich, den Menschen, damit in die Knechtschaft manövriert? Kann man einem Gotte, der sich dem Mord durch sein Geschöpf aussetzt, überhaupt noch Wirklichkeit zubilligen, kann man ihn noch genügend ernst nehmen, um an ihn zu glauben? Und wird es von hier aus nicht ebenso beängstigend verständlich (oder auch unverständlich – wie man will!), daß es um Gott so entsetzlich still ist und daß die *Menschen* mit *ihrem* Schreien immer lauter und aufdringlicher werden, daß sie immer gewaltiger und souveräner ihre Ideen und ihre Weltanschauungen proklamieren – genau im gleichen Maße, wie Gott stiller und ohnmächtiger zu werden scheint? Wünschen wir es denn nicht alle, daß Gott mit Flammenschrift nur *einmal* an seinen gestirnten Himmel schriebe: «Ich bin *noch da!*» Und er tut's *nicht*. Es ist so erschreckend still um ihn. Möchten wir nicht alle, daß Gott einmal im Wetter und meinetwegen mit dem zuckenden Blitz herunterführe! Nicht wahr, dann sähen wir, er ist noch da. Aber er scheint nicht da zu sein, er ist stumm; nur der Mensch mit seiner so schauerlich verkehrten Freiheit macht sich bemerkbar.

Ist es einfach für unser Glauben noch erträglich, daß Gottes Hoheitszone durch den menschlichen Willen derart begrenzt und eingeschnürt wird? Goethe hat in seinem «Prometheus» diesen gegen Gott antretenden Menschenwillen zum Ausdruck gebracht, wenn der prometheische Empörer ungestraft den Göttern die Worte entgegenschleudern darf:

Wer half mir
Wider der Titanen Übermut?
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverei?
Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?

In diesem «prometheischen» Wort ist die von Gott dem Menschen

verliehene Freiheit zu ihrer äußersten Grenzmöglichkeit vorgetrieben, nämlich dahin, daß sie sich nun gegen Gott selbst kehrt im Namen des autonomen und freien Menschen. Hier hat der Mensch auf einmal die Rolle des «Partners», der Gott selbständig gegenübersteht. Er ist nicht mehr «unter Gott», vielmehr ist er aus dem hierarchischen Schöpfungsgefüge gerade herausgefallen oder vielmehr: heraus getreten.

An dieser Tatsache entstehen immer aufs neue die schwersten Fragen. Ich formuliere einmal die wichtigste von ihnen und gebe ihr jene natürliche und drastische Gestalt, die sie gelegentlich in Gesprächen annehmen kann -- oder auch in der eigenen Anfechtung: Kann man an einen Gott glauben, dem der Mensch so über den Kopf gewachsen ist? Kann man an einen Gott glauben, der es geschehen läßt, daß seine Schöpfung unter der zersetzenden Einwirkung des Menschen wieder ins Chaos zurücksinkt, wie es doch in unserer heutigen Welt zu sein scheint?

Darüber müssen wir nachdenken. Es wird uns bei diesem anfechtungsreichsten Gedanken, den man als Christ heute denken kann und als lebendiger Mensch auch denken muß, genau so ergehen, wie es vielen von uns schon manchmal gegangen sein mag: Wenn wir den gefährlichsten und kritischsten Gedanken nicht ausweichen, sondern ihnen standhalten, werden wir am reichsten beschenkt und dürfen die tiefsten Blicke in die Geheimnisse des Glaubens tun. Gott will nicht, daß wir vor den Zweifeln die Augen schließen, sondern er will, daß wir die dunklen Täler des Zweifels wacker durchschreiten, weil wir seines Steckens und seines Stabes gewiß sein dürfen, ja noch mehr: weil wir erst hier das Geheimnis des guten Hirten erfahren. Die Theologie eines Paulus oder eines Luther ist aus den dunkelsten und entsetzlichsten Zweifeln geboren, an denen beide fast zugrunde gegangen wären. So wollen auch wir diesem schwersten aller Gedanken standhalten.

Ich nenne einfach einmal drei Punkte, an denen uns diese scheinbare *Begrenzung* Gottes durch die übermächtig aufschießende menschliche Empörerfreiheit gegeben zu sein scheint. Ich muß Ihnen auch einen gedanklich nicht ganz leichten Weg dabei zumuten, aber ich hoffe, daß auch diejenigen, denen vielleicht der eine oder andere Gedanke unverständlich bleibt, doch die Gesamtlinie erfassen:

Der erste Punkt

Wir haben im vorigen Sommer miteinander das Gebot «Du sollst nicht töten» ausführlich besprochen. Wir haben gesehen, wie Jesus dieses Gebot «Du sollst nicht töten!» sogar noch radikalisiert, indem

er sagt, dieses Töten bestehe ja gar nicht nur darin, daß einer den andern «totschlägt». Sondern schon *das* sei ein Töten, wenn die bösen, neidvollen Gedanken gegen den andern Menschen aufstehen, auch wenn sie dann inkonsequent genug oder moralisch zu gehemmt sind, um den andern nun *wirklich* zu morden. Alles das, was an argen Gedanken im Herzen auf der Lauer liegt, sei Mord, sagt Jesus.

Nun sahen wir aber gleichzeitig, daß trotz diesem radikal verstandenen Gebote Jesu in dieser Welt lustig oder tragisch darauflos getötet wird, und sogar im Namen *Gottes* getötet wird. Das haben wir uns klargemacht, an der *Justiz*! Wer nicht bereit ist – so sagten wir – einen Rechtsbrecher unter Umständen durch die Todesstrafe aus dem Wege zu räumen, sorgt dafür, daß nun das mörderische Gelichter hemmungslos aufstehen und seinerseits töten darf, weil es sich sicherfühlt. So kann also eine legale Ordnung des Tötens sogar im Namen *Gottes* gefordert werden (etwa im Namen der *Justiz*), damit das illegale Töten nicht die Straße beherrscht. Und so scheint denn auch das Scharfrichterschwert in irgendeiner Beziehung dem Willen *Gottes* zu entsprechen.

Das gleiche gilt von der Existenz des *Krieges*. Wer im Namen der Nächstenliebe und des Gebotes «Du sollst nicht töten!» etwa sich weigern würde, im Falle eines Angriffes mit Gewalt zu widerstehen und damit die Bereitschaft zum soldatischen Töten auf sich zu nehmen, der würde mit diesem schwärmerisch-pazifistischen Motiv gerade *nicht* dem Willen *Gottes* entsprechen, weil er seinerseits dadurch dem *Feinde* die ungehemmte Möglichkeit gäbe, seinem Nächsten Gewalt anzutun. So hat Luther es ausgedrückt. Er kann paradoxerweise gerade dadurch ein Mörder werden, daß er sich dem Vollzug des kriegerischen Tötens im Namen *Gottes* entzieht. (Daß auch das kein durchgängiges «Gesetz» ist, sondern daß es Raum für Ausnahmen und Aufrichten von Zeichen geben muß, ist nach Geist und Buchstaben im Sinne Luthers und auch von uns betont worden.) In einer Welt des Unrechts und des entbundenen Instinktes, so sagten wir damals, kann das Gute nur gepanzert leben. Diese Tötungsgewalt im rechtlichen und militärischen Sinne ist in die Hand des *Staates* gelegt, der als solcher von Gott seine Autorisierung erfahren hat.

Daraus ergab sich für uns nun die entscheidende Frage, die ich heute unter einem andern Gesichtspunkt neu aufgreifen muß: Wenn Gott in dieser gefallenen Welt sich das Gebot des legalen Tötens (unter den Symbolen des soldatischen Schwertes und des Scharfrichterschwertes) zu eigen macht, um das illegale Töten des Verbrechers und des

Angreifers zu verhindern, hört er dann nicht auf, wirklich der souveräne Herr seiner eigenen Gebote zu sein? Läßt er sich von seinem unbedingten Willen: «Du sollst nicht töten» nicht etwas abmarkten? Betritt er, indem er das Soldaten- und das Justizschwert ermächtigt und zuläßt, nicht selber die Ebene der gefallenen Welt und ihrer krankhaft veränderten Ordnung? Sanktioniert er nicht gerade damit den Krieg und das Kriegsgeschrei dieses vergehenden Äons und überläßt damit dem Menschen das Gesetz des Handelns?

Wir haben uns das Problem damals an der Stellung Jesu zur Ehescheidung klargemacht (14. bis 16. Abend). Wir sahen: Jesus läßt sogar die Ehescheidung zu, obwohl auch da das Gebot gilt: «Du sollst nicht ehebrechen!» Aber er fügt hinzu, es sei nicht der ursprüngliche Schöpfungswille Gottes, daß Ehen geschieden werden, sondern es geschehe nur «um eurer Herzen Härtingkeit willen». Weil ihr in einer Welt des Ehebruchs und der zerfallenen Ehen lebt, *deshalb* muß es eine solche Ehelösungsmöglichkeit geben; ihr ertragt sonst das Leben nicht.

Aber gerade jene «Notverordnungen» des Tötens und des Ehescheidens haben nach biblischer Schau nun nicht den Sinn (wie es im ersten Augenblick wohl scheinen könnte), daß der Mensch Gott zu *Kompromissen* genötigt hätte, sondern die Bibel sieht in diesem allen – was wir früher ausdrücklich dargelegt haben – nur die tragende Geduld Gottes, die dem Menschen das Leben in dieser gefallenen Welt ermöglichen will. Wenn das Gebot «Du sollst nicht töten!» «hundertprozentig» und wortwörtlich von einer Gruppe von Menschen erfüllt würde, dann würde sie damit das Gegenteil von dem erreichen, was dieses Gebot ursprünglich will: sie würde nämlich selbst das erste Opfer derer werden, die sich nun durch das pazifistische *Laissez-faire* unter Umständen zu mörderischen Exzessen ermuntert fühlen würden. So sehr ist unsere Welt dem Willen Gottes entfremdet, daß er in ihrem Rahmen nicht dem Wortlaut nach erfüllt werden *könnte*. Und deshalb ist es Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes, daß er diesen Äon trotz seiner Untreue nicht preisgibt, sondern daß er diese Welt mit den ihr verbliebenen Mitteln, z. B. denen des Rechts oder der kriegerischen Notwehr, durchzuhalten versucht. Denn darin besteht ja gerade das Evangelium, daß Gott den Menschen *trotz* der Berglast von Schuld, die er auf sich häuft, und trotz des Meeres von Blut und Tränen, in das er sich hineinmanövriert hat, *nicht* preisgibt, sondern daß er auch auf dieser von uns geschaffenen Schuld- und Katastrophenebene unser Vater bleiben will. So und nicht anders ist ja der Satz zu verstehen: «Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab», daß er ihn in

diese Welt des Tötens hineingab. Seine Liebe bewährt sich gerade darin, daß er nicht eine in erlauchten Sphären schwebende und irdischen Makeln entrückte Idee ist, sondern daß er zu uns in die Tiefe kommt, ja, daß er sogar die Hintertüren dieser armen Welt nicht verschmäht, wie es die Weihnachtswacht von Bethlehem beweist. So gibt er uns auch *dann* nicht preis, wenn die Ordnungen unserer Welt unter dem Vorzeichen der Schuld stehen, wenn in dieser unserer Welt getötet und Gewalt gebraucht werden muß und wenn wir im Rahmen des staatlichen Lebens nicht ohne das Vergeltungsgesetz auskommen können. Es ist der barmherzige Erhaltungswille Gottes, der sich in einem väterlichen Dennoch auch zum gefallenem Menschen bekennt und ihn an seiner Herzenshärte nicht zugrunde gehen läßt, sondern mit Hilfe seiner tragenden Geduld trotz dieser Herzenshärte bis auf den «lieben jüngsten Tag» erhalten will. Zugleich aber – so sahen wir damals – stehen dicht daneben die radikalen, der Struktur unserer Welt total zuwiderlaufenden Bergpredigtgebote, die uns Gottes «*eigentlichen*» Willen einprägen, damit wir ein Doppeltes im Bewußtsein halten:

a) Diese Welt mit Staat und Krieg, mit Justiz und Polizei, ist *nicht* das Reich Gottes, sondern sie ist die Interimswelt, die nur mühsam durch solche Notverordnungen in Gang gehalten wird. Sie ist die Welt, in der wir inbrünstig beten: Dein Reich komme; *dein* Reich, in dem kein Leid, kein Geschrei sein wird, wo die Tränen abgetrocknet werden und wo der Tod seine Macht verloren hat.

b) Wir können in dieser Welt, in der wir alle auch bei treuester Amts- und Pflichterfüllung in die Schuldgesetze dieses Äons eingeschlossen sind (wer wüßte das nicht, wer wüßte das z. B. gerade als Soldat oder auch als Jurist nicht, wer wüßte es gerade *heute* nicht!), *nur unter der Vergebung Gottes leben*. Wir sind deshalb in dieser Welt in einem letzten Sinne nicht zu Hause. Ein wenig spüren wir heute alle von dieser Fremdlingschaft, wo wir allzu deutlich unter den Eindruck gestellt sind, daß diese im Satanismus fiebernde und in grausiger Selbstzerstörung begriffene Welt dem Willen Gottes entfremdet ist und wo wir uns in der eiskalten Luft einer beklemmenden Fremde nach der Wärme des Vaterhauses sehnen. Daher auch die Botschaft des Evangeliums. Wir sind schon jetzt Bürger jener anderen Welt; wir sind Wanderer zwischen beiden Welten.

Ich wandre in der Straßen,
Die zu der Heimat führt.
Da mich ohn' alle Maßen
Mein Vater trösten wird.

So sehen wir also abschließend folgendes:

Wenn Gottes Wille um unserer Herzen Härte willen auch die Ordnungen der Gewalt autorisiert, obwohl dieser Gott doch ein Gott des Friedens und der geheilten Wunden und der getrockneten Tränen ist, so kann man das nicht verstehen als einen Kompromiß Gottes mit den Gewaltordnungen dieser Welt, sondern als die bewahrende Geduld des Vaters, der sich selbst entäußert und es über sich bringt, seinem verlorenen Kinde selbst in die Fremde nachzugehen. Aber indem er uns so nachgeht und uns auch in den Ordnungen dieser gefallen Welt eine Lebensmöglichkeit gibt, so ist doch sein *Ziel*, uns *herauszuführen*. Darum wird das Evangelium nicht müde, uns mit den leuchtenden Zinnen und den festlichen Sälen des Vaterhauses zu locken, dahin er uns bringen und unendlich trösten will. *Wie* tief diese väterliche Selbstentäußerung war, mit der Gott die Staaten und Völker und die Einzelnen und die weltliche, allzu weltliche Kirche in diesem Äon getragen hat, das wird uns erst in vollem Maße aufgehen, wenn wir einmal nach der Heimkehr von den Zinnen des Vaterhauses die durchmessene Strecke der Weltgeschichte und auch unseres eigenen Lebens übersehen werden.

Also nochmals: Es geht in alledem nicht um einen *Kompromiß* Gottes, dem der Mensch zu mächtig geworden wäre und dessen Gesetz des Handelns er sich ausgeliefert hätte, sondern es geht in alledem um die bewahrende Güte Gottes, die uns trägt, wo sie richten mußte, und die uns eine Zukunft gibt, wo wir das Leben verspielt haben.

Der zweite Punkt

Wir kommen jetzt noch zu einem weiteren Gesichtspunkt, von dem aus gesehen die Entmächtigung Gottes durch den Menschen eine wichtige und unsern Glauben bedrängende Rolle zu spielen scheint:

Wenn wir die Geschichte, besonders die biblische Heilsgeschichte im engeren Sinn, einmal überblicken, dann begegnen wir immer wieder gewissen Empörernaturen, denen offenbar ein freier und umfangreicher Spielraum gelassen ist. Gerade in Luthers Geschichtsschau tauchen sie immer wieder auf: Ich erinnere z. B. an *Pharao*, jene ungeheure Königsgestalt aus Ägypten, die es wagt, das Volk Israel, mit dem Gott einen ganz bestimmten Plan hatte, zu quälen, zu dezimieren und zu verfolgen und damit offenbar dem Plane Gottes mit diesem Volk entgegenzuarbeiten. Oder ich denke an die vielleicht unheimlichste dieser Empörernaturen: an die Gestalt des *Judas Ischariot*, die es fertigbringt, in die Christusgeschichte einzugreifen, und durch seinen Verrat doch den «Herrn der Geschichte» offenbar zu dem Umweg über den Hügel Golgatha zu zwingen vermag. Oder die Ge-

stalt des Nero, die es fertigbringt, jene Christenheit, die der Augapfel Gottes sein soll, eben doch anzutasten und den Weg der Gemeinde durchs Martyrium aufs tiefste zu bestimmen und entscheidende Modelltatsachen für ihre ganze kommende Geschichte zu schaffen (den «Stil» der Märtyrergeschichte). Wir erinnern uns bei all diesem auch an die großen *antichristlichen Bewegungen*, die uns alle so unmittelbar angehen. Scheint Gott nicht überall in dieser Welt, die von dem ehernen Schritt der großen Empörer erzittert, *in eine hoffnungslose Defensive gedrängt zu sein*? Ist es denn nicht ganz offensichtlich so, daß Gott und seine Leute in die Katakomben verwiesen werden? Und ist das nicht wieder ein Ausdruck für die ungeheure titanische Freiheit des Menschen, die Gott einfach auszuklammern vermag? *Ist* aber ein Gott, der das Gesetz des Handelns sozusagen verloren hat, *überhaupt noch ein Gott*? Gilt ihm gegenüber nicht der Satz Nietzsches, daß der alte Gott tot sei und daß der Mensch nun an seine Stelle trete, vielleicht repräsentiert durch jenen Typ der Männer, die tatsächlich Geschichte zu machen scheinen und unter deren genagelten Stiefeln wir uns alle krümmen? Hat nicht der Mensch aus der Beobachtung dieser geschichtlichen Abläufe mit vollem Rechte gefolgert: *Also* bin ich autonom, *also* habe ich meine eigenmächtige Lebensinitiative, *also* hat Gott mir auch nicht in meine Lebensfrage hineinzufunken, da er ja auch *in praxi* weder das Recht noch die Möglichkeit dazu bewiesen hat? Und wir sehen, wie diese Folgerungen wahrhaftig nicht «Auf dem Papier» bleiben, sondern sich in gewaltigen Geschichtsbewegungen niederschlagen und ein dämonisches Leben gewinnen.

Die Heilsgeschichte der Bibel gibt nun auf diese Probleme eine zwar im Geheimnis verhüllte, aber dennoch eindeutige Antwort:

Gott räumt gewiß jenen Empöernaturen – dem Nero und dem Pharaon und dem Judas Ischariot – einen gewissen Raum der Freiheit ein. Aber ohne daß sie es selber wissen, ist ihr persönliches Handeln in seinen übergreifenden Plan eingeordnet, dem sie wider Willen dienen müssen. Pharao mußte letzten Endes gerade durch seine Peinigungen und durch seine Opposition gegen den Plan Gottes dafür sorgen, daß das israelitische Volk aus der fremdreligiösen und fremdvölkischen Umklammerung frei wird, daß es Ägypten verläßt und mitten in der Nacht seiner Qualen die göttliche Durchhilfe und die Wirksamkeit seiner Verheißungen erfährt. Ganz entsprechend ist es auch bei den andern: Judas Ischariot will sich persönlich und egoistisch durch sein verräterisches Unternehmen bereichern und muß in Wirklichkeit dazu helfen, daß das Kreuz auf Golgatha errichtet wird, jenes Zeichen der Äonenwende, in dessen Namen wir alle hier ver-

sammelt sind – volle zweitausend Jahre nach jenem Hintertreppengeschäft mit den 30 Silberlingen, über dem (nach seiner menschlichen Seite hin) sonst schon nach einer Woche das Gras gewachsen zu sein pflegt –. Und Nero: Zu seiner persönlichen Unterhaltung will er sich das Gaudium einer blutigen Orgie leisten und treibt die Christen zu Paaren in einen sadistischen Tod –– und hat gerade *dadurch* (natürlich *gegen* die eigene Absicht, aber unter dem Zwang einer höheren Regie) die Christenheit in den ersten Glutofen der Läuterung gestoßen und sie dadurch gefestigt. Denn die Geschichte der Christenheit empfängt ja ihre Läuterung und ihre tiefsten Begnadungen sichtlich immer in solchen Zeiten der Verfolgung und der großen Opfer –– und *dazu* und zu *nichts* anderem hat auch der Sadismus des Empörers Nero dienen müssen.

Mit anderen Worten: Auch wenn diese Gestalten alles andere erstrebten, als den Heilsplan Gottes zu verwirklichen, dann mußten sie ihm letzten Endes eben *doch* dienen. Unser aller Freiheit und auch die Freiheit der großen und aktivistischen Empörer mündet schließlich und endlich doch in die Ziele Gottes ein, auch wenn keiner von uns den Ort der Einmündung erkennen kann. *Die großen Empörer meinen ihre eigenen Schritte zu tun, und sind doch nur die Schrittmacher Gottes*; sie meinen, sich selber Ziele zu setzen, und sind doch nur ein Stück Weg zu ganz anderen Zielen, von denen sie sich nichts träumen lassen. «Der Mensch denkt», d. h. er macht sich seinen eigenen Plan und meint in seinem Denken, die Initiative zur eigenmächtigen Lebensgestaltung in der Hand zu haben; der Mensch denkt, *«aber Gott lenkt»*.

Noch einmal erinnere ich an die Geschichtsschau des Paulus von Römer 9 bis 11. Dort hat der Apostel ganz ähnliche Gedanken ausgesprochen. Er hat nämlich gesagt, daß das Volk Israel mit der Kreuzigung Jesu, also mit seinem Unglauben und seiner autonomen Werk- und Verdienstversessenheit, aufhöre eine heilsgeschichtliche Rolle zu spielen. Gerade *durch* diese Opposition Israels geschieht aber etwas ganz anderes, als was das empörerische und ungläubige Volk erstrebte: nämlich nun tritt die völkerumfassende Christenheit an seine Stelle und übernimmt jene verspielte heilsgeschichtliche Funktion. Paulus bringt seinen Überblick auf die abschließende Formel, die das Geheimnis der göttlichen Geschichtslenkung entschlüsselt (was übrigens keineswegs heißt, daß damit das Geheimnis *aufgehoben* würde): Er sagt: «Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme.» Mit anderen Worten: Israel handelte frei, wenn es Christus verwarf, aber indem es das tat, war es in sehr geheimnisvoller Weise höheren göttlichen Zwecken dienstbar. Deshalb

heißt es auch: Gott *ließ* sie in ihrem Unglauben – als ein Zeichen, daß trotz aller Empörung die Initiative nicht den Händen Gottes entrissen ist, sondern daß sein «Lassen» und «Verschließen» auch über dem scheinbar so eigenmächtigen Trotz der Menschen waltet. Es ist gleichsam so, daß der Empörer seine Faust gegen Gott ausstreckt, daß er das auch *darf*, daß aber Gott nun die Faust packt und in eine gänzlich andere Richtung drängt, als es der Empörer sich träumen ließ. Und auch darüber sind die Akten noch nicht geschlossen, in welcher Richtung die Faust der *heute* lebenden Antichristen von Gott gestoßen wird (oder verborgen auch schon gestoßen ist), und ob nicht eine ganz *andere* Tür durch sie aufgebrochen wird, als sie es selber möchten oder auch nur ahnten. Aus der Schreckenssaat von Blut und Chaos kann Gott wogende Segensfelder erstehen lassen. Es ist das Geheimnis der göttlichen Geschichtsführung, daß die menschlichen Eigenmächtigkeiten und Empörerinstinkte Gottes Konzepte nicht über den Haufen werfen, sondern daß sie selber auf diesen Konzepten *stehen*. Joseph hat das einmal auf Grund seiner Geschichte, die ein lebendiger Beweis für alle diese Dinge ist, zum Ausdruck gebracht und im Hinblick auf seine Brüder, die ihn verraten hatten und die durch ihren Verrat nur Gottes wunderbarer Fügung in seinem Leben dienten, den berühmten Satz gesprochen: «Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen.» (1. Mose 50, 20).

Nicht wahr: Wenn wir diese ganze Schau der Geschichte, wie ich sie heute vortrug, betrachten, so geht es *nicht* darum, daß man irgendwie die Geheimnisse der göttlichen Weltführung zu entschleiern versuchte und sich allen möglichen Spekulationen verschriebe, sondern das alles hat ein höchst praktisches Interesse: Denn das alles ist der Gemeinde des Christus gesagt, die in Anfechtung steht und vor deren Ohren sich Gott in eine große Stummheit zu hüllen scheint, während die Menschen laut schreien dürfen. Das alles ist ferner dem einzelnen Christen gesagt, der sich der Schikane oder dem Terror oder in anderer Weise der quälenden Einflußzone feindlicher Menschen oder widriger Umstände ausgeliefert sieht. Diesen allen ist durch die höhere Geschichtsregie Gottes bezeugt: Mögen die Menschen denken, was sie wollen, oder mit dir und mir vorhaben, was sie wollen, es passiert gerade das *nicht* mit dir und mir, was die Menschen gedenken zu machen (und gerade gedenken *böse* zu machen), sondern:

«Es kann mir nichts geschehen,
Als was er hat ersehen
Und was mir selig ist.»

Es geschieht letzten Endes nur Gottes Wille. Und darum ist für einen Christen die Frage uninteressant – es ist sehr leicht, das zu sagen, was ich jetzt sage, ich weiß, wie schwer es ist, das zu *leben* –: «Warum» hat man mir das tun dürfen? Die Frage lautet vielmehr richtig so: «*Wozu*» läßt Gott das alles geschehen? Zweifellos nur (aber wirklich auch *nur*), um seine und keine anderen Pläne zu verwirklichen. Man sähe also die Dinge völlig verzerrt, wenn man von einer Einschränkung der Hoheitszone Gottes durch die menschliche Eigenmächtigkeit spräche. Es ist genau umgekehrt: Alles was die Menschen tun und gerade auch was die *Empörer* tun, ist eingeschlossen von allen Seiten in den Herrschaftsbereich Gottes, aus dem niemand und nichts auszubrechen vermag.

Und so sehen wir denn das, was ich zu Anfang ankündigte: daß gerade die gefährlichsten und anfechtungsreichsten Beobachtungen (z. B. die heute abend durchdachten Selbständigkeiten des Menschen) bei näherem Zusehen die größten Tröstungen enthalten und uns das tiefste Verständnis des Paulinischen Satzes erschließen: «*Von Gott, durch Gott und zu Gott sind eben doch alle Dinge.*» Und alle Attacken, die die Menschen gegen Gott zu reiten versuchen, verlaufen in sehr geheimnisvoller Weise so – es ist fast ein Stück grimmigen göttlichen Humors –, daß die wilden Rosse der Empörer ausgerechnet *an den göttlichen Wagen* gespannt sind und der ungeahnten Regie des göttlichen Lenkers gehorchen müssen –.

Luther faßt diese Erfahrungen sogar in dem ungeheuren Satz zusammen, daß selbst der Teufel, der große Widerspieler Gottes, zu keinem eigenmächtigen Opponenten werden darf, sondern im Gegenteil «*Gottes Teufel*» ist.

So haben wir also in dieser Stunde die Großartigkeit der biblischen Geschichtstheologie überblickt. Wir sahen alle nur denkbaren Gestalten darin: Empörer und Teufel, listige Juden und ehrwürdige Patriarchen, Lumpen und Heilige. Und Gott läßt seine Sonne scheinen über die Guten und über die Bösen und läßt regnen über die Gerechten und über die Ungerechten, weil er ein Herr ihrer aller ist und weil er derer lächelt, die meinen, in wirklicher Opposition gegen ihn angehen zu können. Sein Reich und seine Sonne gehen über alle dahin. Inmitten ihrer aller aber steht eine kleine Schar von solchen, die gewürdigt sind, dieses alles zu wissen, und darum *den* loben, der im Regimente sitzt und der seine Sonne scheinen läßt über die Guten und über die Bösen und regnen läßt über die Gerechten und über die Ungerechten.

Der Vortrag mußte schnellstens zu einem vorläufigen Abschluß gebracht und an dieser Stelle abgebrochen werden, da schon während des letzten Drittels öffentliche Luftwarnung gegeben wurde. Wir unterbrachen kurz, um alle, die gehen wollten, zum Verlassen des Saales aufzufordern. Außer zwei Hörern, die in solchen Fällen Dienst haben, ging aber niemand, so daß wir fortfuhren. Die Luftlage spitzte sich jedoch so zu, daß während des Schlußgebetes Vollalarm gegeben wurde. Der überfüllte Saal leerte sich aber sehr langsam, so daß viele Hörer einschließlich des Verfassers bereits in schweres Flakfeuer hineinkamen und den Bunker vor den ersten Bombeneinschlägen kaum noch erreichten. Zwei Hörer, darunter der Organist, kamen in dieser Nacht um, einige, über denen Haus und Keller zusammenstürzten, wurden lebend in den Bunker gebracht.

Es folgte ein schwerer Angriff auf die Stadtmitte von Bad Cannstatt und auf Stuttgart, der in derselben Nacht noch einmal wiederholt wurde.

Viele Hörer verloren in dieser Nacht, wie sie mir mitteilten, Hab und Gut. Die Vortragsreihe konnte nun im Luthersaal, der selbst stark beschädigt war, nicht mehr fortgesetzt werden. Sie wurde bis zur letzten Stunde nur noch in Ludwigsburg gehalten.

Der folgende dritte Teil dieser Stunde, der nicht mehr gehalten werden konnte, wird hiermit aus dem Manuskript kurz ergänzt:

Dritter Gesichtspunkt

Noch ein letzter Gedanke bereitet uns Not. Wir müssen auch *ihm* standhalten:

Wir sehen die Welt, gerade in unserer geschichtlichen Stunde, einem Jammer ohnegleichen ausgeliefert (Massensterben, Heimatlosigkeit der Evakuierten, Untergang einer ganzen Kultur, Verschleppung, Hunger usw.). Schon was wir sehen – und das ist nur ein verschwindender Teil, genau wie bei einem Eisberg, der nur ein kleines Stück aus dem Wasser ragt – ist grausig genug. Und Gott erträgt das alles oder er schickt es gar?

Wenn dies alles wirklich von ihm stammen und auf seine Initiative zurückgehen sollte, so stehen wir vor folgender Alternative des Schreckens: *Entweder* können wir dann nur eine blinde Schicksalsmacht annehmen, die wirklich den Blitzstrahl «ohne Wahl zucken» läßt; *oder* aber, wenn wir einen persönlichen Gott zu unterstellen wagen, können wir ihn nur als Sadisten verstehen. Dann wäre die Annahme der unpersönlich-blinden Zufallsmacht noch die barmherzigere und wohlthuerendere Annahme, weil sie uns vor der Erbitterung und dem «Gotteshaß» (Luther) bewahren würde.

Aber wie dem auch sei: Unser Glaube an den Vater Jesu Christi ist in der Katastrophenzeit, gerade wenn wir persönlich in sie verwoben sind und ihren fratzenhaft grausamen Einzelheiten standhalten müs-

sen, immer wieder aufs schwerste bedroht. Wir scheinen hier nicht nur vor einer schrecklichsten *Schrumpfung*, sondern auch – was viel schlimmer ist – vor einer dämonischen *Verkehrung* der Gottesherrschaft zu stehen.

Neutestamentlich angeschaut sind diese negativen Erscheinungen nun zweifellos so zu verstehen, daß sie *nicht* von Gott «geschaffen» sind, sondern daß sie seinen Schöpfungsabsichten gerade *entgegen* sind und im Gefolge der menschlichen Empörung wie ein ungeheurer Kometenschweif der Selbstgerichte auf den Plan treten. Indem Jesus mit seinen Wundern gegen Leid, Schuld und Tod antritt, läßt er sie uns als feindliche Einbrüche und als Elemente der gefallenen Welt verstehen, die Gott an sich selbst «dahingegeben» hat und ihre eigenen Konsequenzen ausbaden läßt (Römer 1, 24). Und seine Wunder sind demgegenüber ja nichts anderes als gnadenhafte Zeichen, daß Gott uns dem Gesetze des Gerichts, dem Gesetz der Konsequenz und damit der Schraube ohne Ende *nicht* heillos überlassen will, sondern uns den *Heiland* schickt.

In der Art, *wie* Gott nun jenen Feindmächten entgegentritt, erkennen wir wieder die gleiche Erscheinung wie bei den früheren Punkten: Gott «benutzt» selbst diese Elemente der gefallenen Welt (Tod, Schuld und Leid), um sie geheimnisvoll seinen Zielen dienstbar zu machen. Es ist der «fremde» (Luther), der «indirekte» Wille Gottes, der auch solche Umwege zu seinen Zwecken und Zielen führen läßt. Im Reiche Gottes gilt jedenfalls der geometrische Satz nicht, daß die Gerade die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten sei. Die biblischen Menschen wissen um Umwege nach der Tiefe und nach der Seite, die sie zu Zielen führen, denen sie auf der von ihnen gewünschten «Geraden» niemals nahegekommen wären.

Aber wie vollzieht sich nun diese Dienstbarmachung der Schreckenselemente?

Es kommt nicht alles von Gott *her*. *Aber es muß alles an ihm vorüber*, es muß, ehe es uns treffen darf, die göttliche Zensur passieren. («Zwischen mir und jeder Finsternis steht Jesus Christus.»)

Indem es aber an den Augen Gottes vorüber muß, wird es *verwandelt*, wie alles, was diesen Augen ausgesetzt ist. Es bekommt einen *Zweck*, dem es dienen muß: Es muß uns «zum Besten dienen» (Röm. 8, 28); es muß «die Werke Gottes offenbar machen» (Joh. 9, 3); die Sorgen werden nun zu Prüfsteinen und zu Anlässen des Vertrauens; die Welt- und Lebensangst muß uns dem zuführen, der «die Welt überwunden hat»; der Tod wird aus einem Feinde zum Bringer jener Lust des «Abscheidens und bei Christus Seins», von dem Paulus spricht (Phil. 1, 23). Sogar die Schuld muß dazu dienen, daß im

Himmel größere Freude über einen Sünder als über 99 Gerechte herrscht (Lk. 15, 7). (Keiner wird freilich sagen dürfen: Laßt uns sündigen, damit die Gnade desto größer werde (Röm. 6, 1. 15). Aber gerade der Jünger wird rückblickend feststellen, daß auch die Schuld dem Prozeß der Verwandlung unterworfen ist, die sie unter den Augen Gottes erfährt.)

So sind auch *diese* Mächte, diese feindlichen Einbrüche in die Schöpfung, nicht etwas, das Gottes Allmacht beschränkte oder in die Defensive drängte, sondern auch *sie* werden von ihm verwendet und seinen höheren Zielen dienstbar gemacht. «Denen, die Gott lieben, müssen (nicht kraft des Selbsthilfecharakters der Ereignisse, sondern kraft göttlicher Setzung) *alle Dinge zum Besten* dienen.»

Das alles läßt sich freilich nur von jenen Zielen *selber* her verstehen und beurteilen. Darum beurteilt die Bibel die Geschichte auch durchaus von ihrem Ende her («eschatologisch»), von jenem Endpunkt her nämlich, wo der Triumph Gottes offenbar geworden und wo er alles in allem ist.

Zweiunddreißigster Abend

Willensfreiheit und Vorherbestimmung

Wir sprachen, indem wir den ersten Glaubensartikel auslegten, in den letzten Stunden über das Problem der *Geschichte* und stellten dabei fest, daß Gottes souveränes Regiment selbst die geschichtlichen Widerspieler und Opponenten in sich begreift.

Mit alledem ist bereits der *letzte Fragenkreis* angerührt, auf den uns die Betrachtung der göttlichen Welt- und Geschichtsmächtigkeit führt. Es ist das Problem: *Willensfreiheit und Vorherbestimmung*.

Die Frage stellt sich genauer so:

Wenn wirklich hinter allem Geschehen das ungeheuerere Subjekt «Gott» mit seiner unbegrenzten Allmacht waltet, wenn «kein Haar von unserm Haupte» ohne seinen Willen fällt und also auch keine Schwingung unserer Nerven und folglich ebensowenig eine Regung unseres Willens ohne seinen Willen geschehen kann: wo soll *dann* ein Betätigungsfeld für unsern eigenen Willen liegen können? Schrumpft dieser eigene Wille nicht auf den völligen Nullpunkt zusammen, und stehen wir damit nicht vor der Umkehrung jener Schwierigkeiten, die wir in den letzten Stunden besprachen: d. h. läßt uns unser Glaube nicht immer wieder schwanken zwischen einem Verständnis des Menschen, das ihn als hemmungslosen Prometheus, und einem andern Verständnis, das ihn als unselbständige Marionette zeigt?

Die Frage stürmt noch weiter:

Wenn der Mensch nämlich – wie es doch in der Konsequenz der göttlichen Allmacht zu liegen scheint – mehr der Marionette gleicht: wo bleibt da seine *Verantwortung*? Denn ein Wille, der seine Steuerung durch eine außerhalb seiner selbst liegende Größe empfängt und also «unter Druck» gesetzt ist, kann ja unmöglich verantwortlich gemacht werden. *Ist ein «geknechteter Wille» überhaupt noch ein Wille?* Ein überaus lähmender Gedanke scheint uns hier in Fesseln schlagen und jede Aktivität nehmen zu wollen.

Übrigens ist es wichtig, gleich zu Anfang auf Folgendes hinzuweisen:

Der Gedanke, daß unser Wille einer Macht untergeben ist, die ihn weitgehend oder sogar total bestimmt («determiniert»), ist uns auch aus dem außerchristlichen Denken, er ist uns aus fast allen Philosophien und Weltanschauungssystemen bekannt. Zu jeder Zeit hat die Menschheit mit diesem vielleicht schwersten Problem der Metaphysik gerungen. Gerade deshalb mochte man hoffen, vom christlichen Glauben eine andere, eine befreiende und von der Knechtschaft erlösende Antwort zu bekommen.

Zur Illustration nur einige knappe Beispiele aus diesem außerchristlichen Denken:

Gerade die biologische Weltanschauung, die uns zeitlich am nächsten steht und die wir in dieser Hinsicht schon gründlich unter die Lupe nahmen, hat ja einen ausgesprochenen *Schicksals*-Begriff ausgebildet¹, nämlich die Zwangsläufigkeit der Erbgesetze, denen ich in meinem Denken, meinem Fühlen und natürlich ebenso auch in meinem Wollen verhaftet bin, die folglich meinem Willen die reine Freiheit nehmen. (In dem Versuch, diese Dominante «Schicksal» mit dem Appell an die Willensmächte und dem menschlichen Aktivismus zusammenzudenken, besteht eine der markantesten Widersprüchlichkeiten dieser Weltanschauung.) Im Guten wie im Bösen bin ich an meine schicksalhaft gegebene und sich auswirkende Erbmasse gebunden. Auch Mephistopheles stellt das gleiche auf einer allerdings wesentlich höheren Ebene hämisch fest und sucht im Hinblick auf diese schicksalhafte Gebundenheit jeden Willensaufschwung Fausts und jedes drangvolle Streben über sich hinaus zu zersetzen und zu ironisieren:

Du bist am Ende – was du bist.
Setz' dir Perücken auf von Millionen Locken,
Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken,
Du bleibst doch immer, was du bist.

Das ist sozusagen die Kehrseite des großen Goetheschen Imperativs «Werde, was du bist». Dieser Imperativ schien zunächst das erhabene Leitbild für unsern Willen abzugeben: daß es nämlich meine Lebensbestimmung und damit auch mein Willensziel zu sein habe,

¹ Oswald Spengler hat diesen biologischen Schicksalsgedanken über die Sphäre des Einzellebens hinaus erweitert und auf die Völkergeschichte im Großen angewendet. Die Lebensspanne der Völker verläuft in jahreszeitlichem Rhythmus, und wenn ihre Stunde gekommen ist, hilft kein willentliches Aufbäumen dagegen. Der einzige Beitrag, den sie selber zu leisten vermögen, besteht in der würdevollen Haltung, mit der sie jenes unfreiwillige Schicksal auf sich nehmen.

die in mich gelegten Anlagen und Keime (die «geprägte Form», die «Entelechie») zu entfalten und mich selbst in einem höheren Sinne zu finden. Mephistopheles zeigt, wie so oft, die ironische Kehrseite dieser großen Lebensmaxime: daß mir gar nichts anderes *übrigbleibt*, als mich selbst zu verwirklichen, und daß ich folglich aus der Not eine Tugend mache, wenn ich mir als Aufgabe stelle, «zu werden, was ich bin». Was zunächst ein großartiges Willensziel zu sein schien, ist – aus der teuflischen und in ihrer Weise ebenfalls wahren Perspektive gesehen – in Wirklichkeit nur ein tyrannisches Schicksal, das meinen Willen gerade knechtet und ihn durch die unabänderlichen Gegebenheiten des Ich determiniert. Denn wir können unsere Bahn nur «nach dem Gesetz vollenden, nach dem wir angetreten» sind (Orph. Urworte). Man kann also im Rahmen der biologischen und auch der goetheschen Weltanschauung den Begriff der «Freiheit» nicht denken, ohne daß einem sofort die Gegengedanken des Mephistopheles kommen: daß ich nur die Freiheit habe, mein Lebensschicksal auszuleben. *Ist das aber noch Freiheit?* Wie sollte man also klar und eindeutig von Freiheit sprechen können? So gibt es kein Denken, in dem die Frage der Willensfreiheit nicht gestellt würde; kein Denken, in dem nicht um die dunklen, unsere Freiheit begrenzenden Schicksalsmächte gewußt würde; die Tragödien wissen darum und alle Weltanschauungen.

Daraus ergibt sich für uns zunächst die Frage:

Ist es nur eine *Spiegelung* dieser Urfrage des Menschenlebens, wenn sie nun *auch* und nun *ebenfalls* im Umkreis der Bibel und des christlichen Glaubens auftaucht? Es scheint doch in der Tat hier etwas sehr Ähnliches vorzuliegen, nur daß an die Stelle des tyrannischen «Schicksals» der nicht minder tyrannische «Allmächtige» tritt. Nicht einmal der christliche Glaube soll uns dem schrecklichen Zirkel entreißen, dem wir offenbar einbeschlossen sind –?

Ehe wir nun der Frage «Willensfreiheit und Vorherbestimmung» näherzutreten, lassen wir uns noch von Luther belehren, wann und wo diese Frage für uns *Christen* auftaucht, wann und wo sie allein auftauchen darf.

Wir können nämlich die merkwürdige Beobachtung machen, daß jene Frage meist auf der rein *intellektuellen* Ebene auftaucht. Jeder wird das sofort einsehen, wenn er an die Art denkt, wie man in der Regel über diese Frage «diskutiert» und welche Gedankenakrobatik aufgewandt zu werden pflegt, um hier zu logisch einigermaßen plausiblen Resultaten zu kommen (die es dann zum Leidwesen aller Beteiligten letzten Endes doch nicht gibt).

Schon der junge Mensch, der in den körperlichen Entwicklungsjahren

auch geistig erwacht, empfindet es oft als belastendes logisches Problem, daß auf der einen Seite schlechthin alles durch die göttliche Allmacht (oder durch andere schicksalhafte Bestimmungsfaktoren) «festgelegt» sein soll, daß wir aber auf der andern Seite noch Raum für unsere Freiheit und unsere Verantwortung haben sollen. Eines von beiden kann doch nur gelten! Oder?

Dazu kommen seine ersten Lebenserfahrungen, die ihn belehren, daß der Mensch in seiner Entwicklung offenbar weithin festgelegt ist (daß z. B. die physiologischen Pubertätserscheinungen, die aufs tiefste sein ganzes kommendes Leben bestimmen, einfach «über ihn kommen») und daß er damit sozusagen seine Schicksalskurve besitzt.

Aber diese Gedanken *verbleiben* nicht lange auf der Ebene des Intellektuellen und der bloßen Lebens-«Ahnung». Im nächsten Augenblick werden sie gewaltsam *praktisch*. Dieses Praktischwerden kann sich nach zwei Richtungen auswirken (nicht nur der Seelsorger, sondern jeder lebendige Mensch kennt diese Auswirkungen von der eigenen und von andern Seelen her):

Entweder man sagt sich: Wenn Gott doch alles fügt, dann kann ich ja *warten* – besonders mit meinen Bemühungen um Gott selbst. Ich *muß* sogar warten. Jedenfalls kann ich dann logischerweise – und deshalb auch praktischerweise – nicht von *mir* aus die Initiative ergreifen, um mit ihm ins reine zu kommen.

Oder man sagt (vielmehr man fühlt sich *gedrungen* zu sagen): Gott ist *ungerecht*, wenn er auf der *einen* Seite der Allbestimmende sein will und mich auf der *andern* Seite dann doch zur Verantwortung zieht. Für dieses Argument scheint die Gestalt des Judas Ischariot exemplarische Bedeutung zu haben: Wie kann Gott ihn zur Rechenschaft ziehen, wenn er zu seiner unheils- und heilsgeschichtlichen Rolle doch offenbar determiniert ist? Oder wie kann er den ehrgeizigen und machthungrigen, von vielen Dämonen getriebenen Napoleon Bonaparte zur Rechenschaft ziehen, nachdem ihn das saturierte Europa vielleicht doch sehr nötig hatte und nachdem man darum füglich annehmen darf, daß die göttliche Allmacht ihn jenem Europa verordnet hatte? Wieder fühlt man sich an die Anklage des greisen Harfners im «Wilhelm Meister» erinnert: «. . . ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein . . .»

Haben wir so den «intellektuell» harmlosen *Ursprung* und das «existenziell» bedrohliche *Ende* jener gefährlichen Gedanken über «Freiheit und Vorherbestimmung» ein wenig ins Auge gefaßt, so ist es jetzt höchste Zeit, daß wir uns die angekündigte Anweisung Luthers *darüber* geben lassen, von welcher Seite wir dies Problem überhaupt an uns herankommen lassen sollen. Denn wir werden gleich

noch sehen, daß es außerordentlich wichtig ist, von welcher Seite man an diese Fragen herantritt bzw. diese Fragen auf sich zukommen läßt.

In seiner Vorrede zum Römerbrief sagt Luther:

«Hier ist auch der Anlaß, den *frechen und hochfahrenden Geistern ein Grenzmal zu setzen*. Sie führen nämlich ihren Verstand zu allererst hierher, zuerst den *Abgrund* göttlicher Vorherbestimmung zu erforschen, und quälen sich vergeblich mit der Frage ab, ob sie ausgewählt sind. Die müssen dann ihren eigenen Sturz herbeiführen, daß sie entweder *verzagen* oder sich einem bestimmten *Zufall* anvertrauen.»

Mit anderen Worten: Dieser vom «*Verstand*» diktierte Weg durch das Labyrinth des Vorherbestimmungsproblems führt in die innere Katastrophe. Die beiden Formen dieses Scheiterns, die Luther nennt, würden mit modernen Worten als «*Verzweiflung*» und als «*Nihilismus*» bezeichnet. Sie führen auf jeden Fall in die völlige Lähmung hinein. –

Dann verweist Luther darauf, daß man aus dem Aufbau des Römerbriefes den einzigen Anmarschweg lernen könne, auf dem man sich dem Geheimnis der Vorherbestimmungslehre nähern dürfe.

Wie wird denn im Römerbrief davon gesprochen?

Zunächst ist etwas Negatives festzustellen: Die Vorherbestimmungslehre steht nicht am *Anfang*, sondern am *Schluß* des Römerbriefes. Es ist keineswegs so – wie man logischerweise und von der intellektuellen Ebene aus eigentlich annehmen sollte –, daß «*erst einmal*» eine Abgrenzung des göttlichen und des menschlichen Willensbereiches gegeneinander vorgenommen würde, um so die Zonen abzustecken, in denen der Mensch frei bzw. der göttlichen Bestimmungsmacht unterworfen ist.

Am Anfange steht etwas ganz anderes. Am Anfang des Römerbriefes und am Anfang des Christenstandes geht es um die Frage: *Wie bekomme ich Gemeinschaft mit Gott?*

Paulus beantwortet diese Frage nun ausführlich dahingehend, daß ich diese Gemeinschaft nicht durch mein persönliches Handeln, überhaupt nicht durch das Leistungsprinzip gewinne, sondern nur so, daß Gott sich mir in unverdienter Gnade, daß er sich mir in Jesus Christus als mein Vater schenkt.

Aber halten wir zunächst die Frage selbst im Auge: *Wie bekomme ich Gemeinschaft mit Gott?* – Indem es dem Menschen *darum* geht, und zwar im letzten *Ernst* darum geht, sieht er sich – ich folge hier der Beschreibung Luthers – in einen tiefgreifenden Kampf mit der Sünde gestellt; oder besser: er sieht sich dem Kampf zweier Mächte

ausgeliefert, die um ihn ringen: Die *eine* Macht ist sein eigenes Ich, das in Stolz und Selbstsicherheit und Trotz das Leben auf sich selber gründen und «aufs Fleisch säen» möchte. Die *andere* Macht ist die suchende, vergebende und erneuernde Liebe Gottes, die in Jesus Christus diese Sperrzone unseres Ich durchbricht und uns in seinen Frieden heimholt.

Indem sich der Mensch nun von dieser so merkwürdigen und unverdienten Liebe gefunden weiß, indem er gleichsam ohne sein eigenes Verdienst die Gnade Gottes in jenem Kampfe siegen sieht – «ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?!» –, stellt er mit Verwunderung und in Anbetung folgendes fest:

Der Grund dafür, daß er ein Christ geworden ist und daß es unzählige andere offenbar nicht werden, liegt nicht in ihm selber; sondern das alles ist in einem Wunder auf ihn zugekommen. Die unbeantwortbare, weil nicht aus menschlichen Möglichkeiten zu beantwortende Warum-Frage hat Spitta klassisch zum Ausdruck gebracht: «Wo kam dies her, warum geschieht's? Erbarmung ist's und weiter nichts.»

Es ist überaus wichtig, den *Ton* zu erfassen, der die Musik dieses Liedes macht, indem hier die Frage nach dem «Warum» gestellt wird: es ist nämlich nicht der kühl berechnende Ton eines logischen Kalküls, das den hintergründigen Sinn des göttlichen Verfahrens errechnen möchte, um dann die Warum-Frage mit einem «Deshalb, weil . . .» beantworten zu können. Sondern der Ton dieses Liedes ist der des Lobens und Dankens und entringt sich einem Menschen, der ehrlich eingestehen muß: «Ich hatte nichts als Zorn verdient und soll bei Gott in Gnaden sein . . .» – «Sollte? Das Wort «Erbarmung», das dann die Warum-Frage beantwortet, ist in Wirklichkeit keine «Antwort», sondern nur eine Blickrichtung, nämlich die Blickrichtung auf das Herz des unergründlich, unerfragbar gnädigen Vaters. Schon wenn wir uns so ausdrücken, wird deutlich, wieviel hier in der Tat auf die «Richtung» ankommt, aus der wir uns diesem Herzen und den Fragen zu nähern haben, die es uns aufgibt.

Liebe Zuhörer! Wir müssen hier ja den *Augenblick* recht bedenken, in dem die «Vorherbestimmung», in dem das souveräne «Übergewicht» des göttlichen Subjekts über alles menschliche Wollen und Vollbringen in Erscheinung tritt: es ist nämlich der Augenblick, wo ich mit dem Teufel und meinem eigenen Fleisch gerungen, wo ich den tödlichen Ernstfall durchschritten habe und wo ich bis aufs Blut in den göttlich-satanischen Zweikampf um meine Seele verwickelt war, bis ich mich plötzlich auf der Seite des triumphierenden Christus vorfinde, ohne freilich zu wissen und erst recht begründen zu kön-

nen, «wie» ich dahingekommen bin. Statt aller Fragen habe ich nur den Dank auf den Lippen, daß ich von einer Macht, die größer ist als ich, dahinübergezogen wurde -- und werde. *Deshalb taucht die Vorherbestimmung am Ende des Römerbriefs, nach der Behandlung unseres Ernstfalles mit Gott, auf.*

Mit andern Worten: Diese Frage taucht *nicht* im *ersten* Akt des Christenlebens auf; sie taucht nicht auf als unverbindliche Spielerei des unbelasteten Intellekts, sondern sie taucht auf als Lobpreis in und nach einem tödlichen Lebenskampf, den nicht *ich* bestanden habe, sondern den der Christus victor für mich bestanden hat. Das meint Luther, wenn er sagt: «Ohne Leiden, Kreuz und Todesnöte kann man sich mit der Vorherbestimmung nicht ohne Schaden und ohne heimlichen Zorn gegen Gott beschäftigen (das heißt eben: der unbelastet spielerische Intellekt kann und darf sich nicht damit abgeben; diese Lehre darf erst im Ernstfall für uns akut werden). Darum muß der alte Mensch zuvor ganz tot sein, ehe er dies Ding erträgt und den starken Wein trinkt.» Luther schließt dann mit der Warnung: «Darum sieh dich vor, daß du nicht Wein trinkest, wenn du noch ein Säugling bist. *Jede Lehre hat ihr Maß, ihre Zeit und ihr Alter.*» Wenn also mein spekulierender und neugieriger Verstand als *Erstes* die Geheimnisse der Vorherbestimmung ergründen möchte, dann *scheitert* er und führt in ein dunkles Labyrinth auswegloser Gedanken. Der Blick in die Majestät Gottes blendet und verzehrt ihn und bringt ihn zum Taumeln.

Wenn ich dagegen «durch Leiden, Kreuz und Todesnöte», d. h. durch den unbedingten Ernstfall meines Lebens zu der Gewißheit durchdringe, daß die rettende Gemeinschaft mit Gott *nicht* aus «meinem Fleisch und Blut» emporgewachsen ist, sondern daß sie mir durch ein *Wunder* zugesprochen wurde, durch ein Wunder, das ganz außerhalb meines Ich-Bereiches liegt und allein in der unbegründbaren, nur in sich selbst begründeten Liebe Gottes liegt, dann wird das Wort von der Vorherbestimmung der letzte Ausdruck von Lobpreis und Dank. Es wird zur Anbetung eines Menschen, der am Ende aller seiner Möglichkeiten stand, der nur noch die Katastrophe seines Schuldverhängnisses kannte und der nun durch die fremde Initiative Gottes dem allen entrissen und durch den Arm seines Vaters in das erleuchtete Elternhaus hineingezogen ward.

Nicht wahr: von hier aus bekommt das Wort «Vorherbestimmung» auf einmal einen kalten und schalen Geschmack; man sollte viel mehr von dieser «ziehenden Hand des Vaters» sprechen. Das Wort «Vorherbestimmung» bezeichnet nur den «Akt» des Vorherbestimmens; viel wichtiger aber als der Akt ist sein «Subjekt»: daß

nämlich jenes geheimnisvolle Bestimmen eben dem *Vater* anvertraut ist. Der *Akt* der Bestimmung ist vielleicht ein erschütterndes und erschlagendes Geheimnis; das *Subjekt* der Bestimmung aber ist uns so tröstlich und vertraut, daß man sich auf einmal in diesem erschlagenden Geheimnis geborgen wissen darf.

Aus einem ganz ähnlichen Grunde sollte man auch nicht von der «*Vorsehung*» sprechen, weil mit diesem Akt-Begriff gar nichts gesagt ist und weil ihn der Mohammedaner genau so hat wie der Schicksalsgläubige. Man sollte auch hier von dem *Vater* sprechen, «der» vorsieht. Dann kommen wir angesichts der Wunderlichkeiten und der labyrinthischen Verschlungenheiten der Vorsehungs-Akte zur Ruhe, weil wir «in Gott ruhen». Nur von hier aus erfassen wir deshalb auch die Klangfarbe des paulinischen Lobpreises am Ende von Römer 11: «Von Gott, durch Gott, zu Gott sind alle Dinge.» Das Wesentliche dieser Aussage besteht *nicht* in der Tatsache, daß «alle Dinge» nicht aus sich selbst, sondern von einer andern Größe bestimmt sind. Vielmehr besteht das Wesentliche darin, daß diese andere Größe eben *Gott* ist, dessen Herz wir in Jesus Christus erkennen und *dem wir deshalb* die Dinge in großer Ruhe anvertraut wissen dürfen.

Wenn wir das Gesagte kurz zusammenzufassen versuchen, können wir so sagen:

Die Bibel legt uns keine logische Patentlösung des Vorherbestimmungsproblems vor, so daß es glatt «aufginge», sondern sie erlöst uns von diesem Problem, indem sie es an die richtige Stelle rückt.

So meint Luther das tiefe Wort: «Jede Lehre hat ihr Maß, ihre Zeit und ihr Alter.»

Es hat deshalb auch keinen Sinn, einem jungen Menschen, der mit dieser Frage ringt, mit logischen Operationen zu Hilfe zu kommen. Es gibt freilich so etwas. Und wenn man nur ein wenig philosophisch geschult ist, steht einem da eine Menge zu Gebote. Aber das alles ist letzten Endes Spiegelfechtereie, und ich habe mich deshalb auch ehrlich bemüht, alle geistreichelnden Erörterungen darüber aus diesem Vortrag zu verbannen.

Man kann jemandem, der an diesen Problemen knackt, vielmehr nur sagen: daß er es dilatorisch (aufschiebend) behandeln und sich inzwischen erst einmal dem Kampfe mit Tod und Teufel stellen und sich hier seine Frontbewährung holen soll, daß er sein persönliches Schicksal mit Gott sehr ernst nehmen und «mit Furcht und Zittern schaffen solle selig zu werden» (Philipperbrief 2, 12 ff.), um dann als *Letztes* (!) – aber wirklich als *Letztes* – eine Ahnung davon zu

bekommen, daß *Gott* es ist, der «das Wollen und das Vollbringen wirkt» und der mit seiner gnädigen und dunklen Bestimmung über unserm Leben steht. Dies alles kann man nur *praktisch*, d. h. im ganzen Einsatz unserer Person und im Wagnis der Nachfolge, erfahren. Und dies alles kann man auf *keinen* Fall in der Unverbindlichkeit intellektuellen Grübelns erfahren, bei dem man bloßer Zuschauer ist.

Von hier aus ergeben sich dann noch einige Probleme, die wenigstens *erwähnt* sein wollen:

1. *Logisch* geht die Frage, wie sich «göttliche Allmacht» und «persönliche Freiheit» zu einander verhalten, nie auf – auch nicht für den, der aus dem *Ernstfall* heraus fragt. Wir haben gesehen, daß das auch gar nicht nötig ist. Es kommt ja nicht auf die *Lösung* dieser Frage an, sondern vielmehr auf die Art, wie man an sie *herantritt*. *Daß* sie logisch nicht aufgeht, hängt damit zusammen, daß wir es hier mit dem Geheimnis des «persönlichen Lebens» zu tun haben, das sich *immer* – auch auf der menschlichen Ebene – der Logik entzieht.

Lassen Sie mich Ihnen dafür ein Beispiel nennen:

Wenn man ein Menschenleben «von außen» sieht, so erkennt man, wie es durch eine große Fülle von Faktoren vorherbestimmt, determiniert ist: durch die Erbanlagen, durch das Milieu, kurz: durch die Summe jener Faktoren, die Mephistopheles mit den Worten umschrieben hatte: «Du bleibst doch immer, was du bist.» Damit scheinen auch alle Entscheidungen, die der Mensch in vermeintlicher Freiheit fällt (z. B. in der Liebe, im Beruf usw.), einem im Grunde vorherbestimmten und zwangsläufig abrollenden Prozeß eingeschlossen.

In dem Augenblick aber nun, wo ich *selbst* jener Mensch bin, wo *ich* also wirklich eine Entscheidung zu fällen habe, wo ich sie folglich nicht «von außen», sondern gleichsam «von innen» sehe, ist das alles auf einmal total verändert: Da kann ich mich jedenfalls nicht darauf berufen, daß ich ja an meinen Erbgang gebunden bin und darum alles laufen lassen muß. Etwas drastisch ausgedrückt: Wenn ich einen Betrunkenen aus dem Schmutz eines Chausseegrabens herausziehe und ihn anherrsche: «Schämen Sie sich nicht?!», wird er mir aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zur Antwort geben: «Mein Vater hat auch schon getrunken!», um damit zu bedeuten, daß er nur im zwangsläufigen Vollzug seines Erbgesetzes und damit jenseits von Gut und Böse gehandelt habe. Der Betrunkene, wenn er nur einigermaßen bei Besinnung ist, wird trotz seiner möglichen erblichen Belastung und trotz aller begünstigenden Umstände sehr wohl

wissen, daß es sein in Freiheit vollzogenes, verantwortliches Handeln war, wenn er sich betrank. Die Freiheit steht also unvermittelt und logisch unableitbar neben und in der Zwangsläufigkeit des Erbgangs bzw. ist die andere Seite des gleichen von der Zwangsläufigkeit bestimmten Menschen.

Kant führt in der «Kritik der praktischen Vernunft» für diesen paradoxen Tatbestand einmal das Beispiel eines Kleptomanen (Stehlsüchtigen) an. Wenn jemand, der diese krankhafte Diebesleidenschaft hat, unbeobachtet einen silbernen Löffel sieht, so wird er ihn mit der Sicherheit, wie man eine Sonnenfinsternis errechnen kann, zu sich stecken. Trotzdem, sagt Kant, hat der Kleptomane «in Freiheit» gehandelt, trotzdem kann er auf seine Tat hin angeredet und zur Verantwortung gezogen werden. Der Mensch ist niemals nur passives und darum auch moralisch neutrales «Objekt» seiner Anlagen, sondern er ist immer *auch* deren «Subjekt» und verantwortlicher Vollstrecker. Auch der Süchtige kann niemals sagen: Das «Es» in mir (die Sucht) hat das getan, sondern *ich* habe es getan. Der Mensch kann die Ichhaftigkeit seines Tuns weder im Guten noch im Bösen abschütteln.

Damit hängt es auch zusammen, daß der biblische Satz: «Gott schafft beides, das Wollen und das Vollbringen» nicht zur Folge hat, daß ich sage: «Also kann ich ja doch nichts machen... also muß ich alles laufen lassen», sondern daß er gerade zusammengekoppelt ist mit dem Imperativ: «Schaffet mit Furcht und Zittern, daß ihr selig werdet...» Gerade diese unbedingte Souveränität Gottes, der ich in jeder Gedanken- und Willensregung untergeben bin, zwingt mich dazu, mein ganzes Leben nun in *Einklang* mit dieser Gottesherrschaft zu bringen und mich der väterlichen Hand nicht zu versagen, die mich hereinwinkt und ins Vaterhaus ziehen will. Sie verurteilt mich also nicht zur sklavischen Passivität eines Werkzeuges, sondern entbindet mich zu Aktivität und Verantwortung.

2. Man darf sich also die Vorherbestimmung nicht als etwas vorstellen, das unsern Willen von außen «vergewaltigt», so wie etwa – um noch einmal das unsympathische Beispiel vom Betrunknen aufzugreifen, diesmal aber in einer durch Luther gegebenen Fassung – wie etwa ein Schutzmann den willenlos Berauschten gewaltsam vor sich herstößt. Luther spricht statt dessen von einer «inneren Notwendigkeit» (*necessitas* im Gegensatz zur *coactio*), die in der Logik unserer Natur liegt, so daß wirklich wir *selbst* es sind, die als die so Bestimmten *handeln*.

Um das zu verdeutlichen, komme ich noch einmal auf die geheimnisvolle Gestalt des Judas Ischariot zurück. Wir werden aber feststellen

müssen, daß bei allem, was wir verdeutlichend dazu zu bemerken haben, das *Geheimnis* in seiner undurchschaubaren Hintergründigkeit durchaus stehen bleibt. Wir versuchen das Geheimnis nur für uns *fruchtbar* zu machen und für unsern eigenen «Ernstfall» zu verwerten. Das ist die einzige Form, in der man überhaupt einem Geheimnis näherkommen kann.

Bei Judas ist die Verantwortungs- und Freiheitsfrage ja besonders kritisch. Denn es springt einfach in die Augen, daß er eine bestimmte Funktion im göttlichen Heilsplan besitzt, daß er nämlich das Leiden des Heilandes auslösen muß und daß folglich sein Leben und Handeln in den Rahmen einer überpersönlichen Bestimmung hineingefügt ist, die damit den Gang dieses Lebens notwendig formt, sozusagen selbst zur Notwendigkeit *macht*.

Darf er dann aber zur Verantwortung gezogen werden?

Trotz dieser Bedenken werden wir jedoch feststellen müssen: Diese seine «Funktion» vergewaltigt ihn keineswegs; sie zwingt ihn mitnichten zu Bestechlichkeit und Verrat, sondern sie «setzt» nur seine bestechliche und verräterische Natur «ein» und läßt ihr den freien Spielraum ihrer eigenen Konsequenzen.

Ich will mich bemühen, auch diesen Tatbestand an einem modernen Beispiel zu verdeutlichen, das zwar auf allen verfügbaren Beinen hinkt, aber in dem entscheidenden Zug ungefähr stimmt:

Das Außenministerium eines Staates bedarf zu seiner Information notwendig der Spionage. Bekanntlich ist das zu einem erheblichen Prozentsatz ein sehr niedriges Geschäft, das nicht selten mit Bestechung, Verführung und Erpressung arbeitet. Das Außenministerium wird bei diesem Akt der Spionage nun nicht so vorgehen, daß es etwa einen charakterlich einwandfreien Offizier zu unlauteren Geschäften dieser Art zwänge. Sondern es wird zu diesen Aufgaben schon die entsprechenden Subjekte «benutzen», Subjekte, denen es dann den nötigen Entfaltungsspielraum für ihre üblen Instinkte gewährt, um diese schändlichen Mittel wenigstens durch positive Zwecke wenn nicht heiligen zu lassen, so doch produktiv zu gestalten. Im übrigen entsprechen diese Zwecke den eigenen Tendenzen jener üblen Subjekte keineswegs. Denn diese eigenen Tendenzen gehen ja nur auf Bereicherung und erbärmlichen Profit aus.

Mit anderen Worten und ohne das Bild dieses hinkenden Gleichnisses:

Judas Ischariot wird nicht von seiner Vorherbestimmung vergewaltigt (ebensowenig wie der Offizier mit dem blanken Ehrenschild durch das Außenministerium zu ehrenrührigen Handlangerdiensten gezwungen wird). Judas Ischariot kann deshalb nicht sagen: Ich bin

dazu «gedrängt» worden. Sondern er kann nur feststellen, daß er den Konsequenzen seiner eigenen Natur zum Opfer gefallen ist. Darum klagt er auch nicht die vorherbestimmenden Götter an: «Ihr laßt den Armen schuldig werden . . .», sondern er stirbt im Selbstgericht und also in der Selbstanklage. Für Judas selbst hat also das Rätsel seiner Gestalt, das sich immer wieder aus der Zuschauerperspektive ergibt, *nicht* bestanden. In seinen eigenen Augen ist er ganz eindeutig *nicht* Objekt dunkler determinierender Mächte, sondern verantwortliches und darum dem Gerichte ausgeliefertes Subjekt einer fluchwürdigen Tat.

Das überaus dunkle und hintergründige Verhältnis von höherer Bestimmung und Freiheit läßt sich also nur in einem paradoxen Doppelsatz ausdrücken:

1. Gott «gibt» den Judas Ischariot an seine eigene Natur «dahin» (Römer 1, 24); er überläßt ihn den Konsequenzen seiner eigenen Natur.

2. Gott hat das, was Judas «gedachte böse zu machen», *gut* gemacht und damit seine individuelle und auf seinen persönlichen Egoismus zielende Tat in höhere *göttliche* Pläne einmünden lassen.

Nochmals: Mit allem, was ich sagte, ist nichts «erklärt», sondern das Geheimnis nur tiefer «umschrieben» und auf das hin «abgehört», was in Gericht und Gnade für uns fruchtbar werden kann. (Die bloß logischen Fragen tauchen an dem Punkt dieser tieferen Umschreibung genau so auf wie bei der ersten und noch naiven Begegnung mit unserm Problem.) Die tiefste Umschreibung dieses Geheimnisses, ich kann das nur andeuten, hat wiederum Luther selbst gegeben, wenn er an einer dunklen und tiefsinnigen Stelle seines Buches über den «Geknechteten Willen» sagt, daß Gott selbst noch in diesen düstersten Judasbezirken des menschlichen Lebens, in diesen Bezirken, wo ein Mensch ganz der Dämonie seines eigenen Wesens überlassen ist, *seine Hand aktiv im Spiele habe* und seine höheren Zwecke verwirkliche und daß Gott auch «das lahme Pferd reite und das faule Holz schnitze». Er *macht* also das Pferd nicht lahm, sondern er *reitet* es. Und er *macht* das Holz nicht faul, sondern er *schnitzt* es.

Ich schließe dieses dunkelste und geheimnisschwerste Kapitel unseres Glaubens, von dem ich Ihnen nur einige kleine Gedankensplitter bringen konnte, und schließe damit zugleich die Vortragsreihe über den ersten Glaubensartikel damit, daß ich noch einmal auf den letzten Sinn jener erhabenen Lehre von der Vorherbestimmung verweise: *Sie bildet die dunkle Folie, vor der das Licht des Evangeliums brennt.* Um es ganz schlicht zu sagen: Das Kind, das sich bei seinem Namen

gerufen und bei der Hand genommen weiß; der verlorene Sohn, der sich an das Herz des Vaters gedrückt sieht, erkennt auf einmal, daß es nicht an *seiner* faustischen Bemühung, an seiner Lebensleistung oder an seinem Charakter liegt, daß er heimgefunden hat, sondern daß dies alles an jener *rufenden* Stimme und jener *heimholenden* Hand liegt, die sich in Christus ihm entgegenstreckt. Er sieht also, daß ihn eine Bestimmung gnädig ereilt hat, deren er nicht mächtig war, eine Bestimmung, die an andern, die ihrer ebenfalls nicht mächtig sind, in sehr geheimnisvoller und nicht ergründbarer Weise (jedenfalls für *unser* Auge nicht ergründbar) vorüberzugehen scheint. Indem er aber so das Geheimnis dieser Bestimmung von *hierher* vernimmt, d. h. von diesem Ort am Herzen des Vaters her, kann es ihn nicht mehr erschrecken:

Was ihn *vorher* schwindeln machte – als er's mit bloßen «Gedanken» ergründen wollte –, ist auf einmal ein seliges Geheimnis geworden: das Geheimnis der väterlichen Liebe nämlich, die ihn bei seinem Namen gerufen hat und ihm also zusichert, daß diese Bestimmung ihm ganz persönlich gelte, ja noch mehr: daß dieser Ratschluß der Gnade zuletzt über *aller* Welt in Geltung sei – also *auch* für jene Bereiche offenstehe, wo Judas und die anderen verstockten und verfinsterten Gestalten weilen. «Denn Gott hat also beschlossen unter den Unglauben (d. i. die *dunkle* Bestimmung), auf daß er sich *aller* erbarme» (d. i. die lichtvolle, die gnadenreiche Bestimmung).

Und so kann ich nicht anders: ich muß dieses Kapitel über das schreckensreiche und doch so tröstliche Mysterium der Vorherbestimmung schließen mit den gleichen hymnischen und lobenden Worten, mit denen das Paulus tut, mit jenen Worten, die den Umkreis des Grübelns längst verlassen haben, weil sie am Herzen des Vaters gedacht und aus der seligen Geborgenheit der Kindschaft heraus gesprochen sind:

«O Welch eine Tiefe des Reichtums, beides der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! Denn wer hat des Herrn Sinn erkannt oder wer ist sein Ratgeber gewesen? – Oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, daß ihm werde wiedervergolten? Denn von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen.» (Römerbrief Kap. 11, 33–36).

Nachwort für theologische Leser

Der theologische und der pädagogische Versuch, den das vorliegende Buch enthält, ist so gewagt und in der Form seiner Darbietung so ungeschützt, daß ich das Bedürfnis empfinde, demjenigen Leserkreis noch einige Worte zuzurufen, der es nachgewiesenermaßen am wenigsten leicht erträgt und sich auch am schwersten zurechtfindet, wenn ihm die alte Sache in einer ungewöhnlichen Gestalt vorgelegt wird und wenn die traditionelle Form eines theologischen Gedankenganges in derart radikaler Weise verlassen ist.

Ich darf meinen theologischen Lesern deshalb zunächst einmal sagen, wie sehr ich mich mißverstanden fühlen müßte, wenn man die theologischen Darbietungen dieses Buches als «populär» bezeichnen würde, und wie sehr ich umgekehrt meine Absicht gewürdigt sähe, wenn man die Form, in der ich sie ausspreche, mit dem Prädikat «nachwissenschaftlich» bedächte.

Es scheint mir nicht nur im Hinblick auf *diese* Arbeit, sondern auch im Hinblick auf die theologische Belehrung der Gemeinde überhaupt wesentlich zu sein, den Unterschied zwischen beiden Begriffen scharf zu fixieren:

Ich würde eine Belehrung dann als «populär» bezeichnen, wenn ihr Autor es nicht für nötig erachtete, bis zur vollen wissenschaftlichen Eruierung seines Problems durchzudringen, sondern im Stadium des Vor-wissenschaftlichen stecken bliebe. Tut er das – und es will mir scheinen, als ob ein großer Teil der allgemeinverständlich gehaltenen Literatur, keineswegs nur auf theologischem Gebiet, so gehalten sei –, dann wird sich der Autor vermutlich mit dem Argumente rechtfertigen, daß es bei der Volkstümllichkeit nur auf eine gewisse kompakte und summarische Form der Darbietung ankomme, die sich geradezu eines pädagogischen Fehlgriffes – um nicht zu sagen: einer pädagogischen Instinktlosigkeit – schuldig machen würde, wenn sie den Ehrgeiz besäße, den Problemen in ihrer Tiefe standzuhalten. In Wirklichkeit aber macht sich jene «populäre» Literatur dadurch nur selber unglaubwürdig und bekommt den peinlichen Beigeschmack des kleinbürgerlich Traktätchenhaften. Und wenn wir schon einmal vom Instinkt sprechen, so möchte ich sagen, daß der geistig wache und verantwortliche Leser, der nicht selber ein wissenschaftlich in-

teressierter Theologe ist, diese Untiefe der theologischen Argumentation gefühlsmäßig sehr genau spürt. Nicht als ob er den Anspruch erhöhe, *expressis verbis* nun in jenen Bereich geführt zu werden, in dem die bedrohliche Problematik im einzelnen abgehandelt wird und die diffizilen und abstrakten Begriffsunterscheidungen beginnen. Indem der Theologe von Berufs wegen diesen Bereich durchschreitet, vollzieht er dem «Laien» gegenüber gerade einen Akt der Stellvertretung und wird ihn darum oft genug nicht mitnehmen. Er wird in diesem Bereich auch der theologischen Schulsprache nicht entraten können und dem Gewirr der Tradition standhalten müssen, deren Entwicklungsstadien nur nach langer Mühe den Erkenntnisprozeß überwachen und fördern helfen (und insofern unentbehrlich sind), die aber auf den fachlich nicht Geschulten nur entmutigend und nun wirklich verwirrend wirken. Aber der selbständige Laiendenker wird andererseits diesen Akt der Stellvertretung auch *verlangen* und wird immer ein sehr genaues Gespür dafür verraten, ob er wirklich vollzogen ist und ob er das leicht und verständlich Klingende mit Recht als das Ergebnis jener einsamen und mühevollen Wanderung auffassen darf.

Damit habe ich schon den Begriff des «Nachwissenschaftlichen» angedeutet. Ich verstehe darunter die Eigenschaft einer Darbietung, die jenen Bereich *durchmessen* hat, und zwar auch dann, wenn keinerlei Anmerkungen und sonstige wissenschaftliche Apparaturen Funde aus jenen Bereichen vor dem Leser ausbreiten und damit den Nachweis erbringen, daß der Verfasser auch wirklich dort gewesen ist. Die «nachwissenschaftliche» Methode des Redens fügt also der wissenschaftlich-dogmatischen Bemühung noch einen weiteren Arbeitsgang hinzu: nämlich den der Rückübersetzung in die Allgemeinverständlichkeit und der Verwertung für die pädagogische Aufgabe.

Prägnant ausgedrückt ließe sich also sagen: die «populäre» Methode kürzt den wissenschaftlichen Arbeitsprozeß gleichsam um seine entscheidenden und schwierigsten Stadien ab; die «nachwissenschaftliche» Methode dagegen erweitert jenen Prozeß um einen zusätzlichen Arbeitsgang. Sie kann darum auch nur von einer ernsthaften Theologie her geübt werden. Und in diesem Sinne gestehe ich, daß ich nicht nur pädagogisch, sondern auch theologisch bei der Arbeit an diesen Vorträgen Entscheidendes gelernt habe. Vielleicht ist es den theologischen Mitarbeitern aus der Praxis nicht ganz unwichtig, wenn ich ihnen das als Anregung, Befeuerung und Trost für ihre eigene Bemühung auf diesem so wichtigen Gebiet mitteile.

Gleichwohl muß ich meinen theologischen Lesern noch ein Geständnis ablegen:

Ich würde nur dann ein völlig gutes Gewissen bei diesem Unternehmen haben (sofern es das überhaupt gäbe und wir in diesem Äon mehr erwarten dürften als ein «getröstetes» Gewissen), wenn eine schulmäßig streng gearbeitete Dogmatik von mir vorläge, von der dann die vorliegende Laiendogmatik – deutlich sichtbar und im einzelnen nachweisbar – nur durch die zusätzliche pädagogische Bemühung abwicke. Statt dessen kann ich den theologischen Leser nur auf eine Anzahl von *Monographien*, auf Vorstudien also zu dem eigentlichen und erst noch erstrebten Lebenswerke, hinweisen, an denen er festzustellen vermag, wie ich die gleichen *loci* in schulmäßiger Strenge abzuhandeln versuche. Ich kann gleichzeitig die Versicherung abgeben, daß es keinen in der Laiendogmatik abgehandelten Fragenkreis gibt, den ich nicht wiederum in dogmatischer Strenge in meinen akademischen Vorlesungen wiederholt vorgetragen hätte – wobei es Fachleuten gegenüber keines besonderen Hinweises bedarf, daß Vorlesungen und Laiendogmatik formell auch keine Spur der Gemeinsamkeit (ausgenommen die dahinterstehende theologische Überzeugung) besitzen.

Ich möchte mich folglich der inhaltlichen Verantwortung keinesfalls in der Weise entziehen, daß ich den theologischen Leser bäte, das vorliegende Buch nur mit einem pädagogischen Interesse zu studieren und also ausschließlich die Optik der praktischen Theologie einzuschalten. Die Kritik meiner theologischen Rezensenten soll nicht mit dem Argument abgewinkt werden, daß man eben in einem praktischen Buche Kompromisse schließen und der grundsätzlichen Schärfe entraten müsse. Ich würde im Gegenteil mein theologisches Lehramt als sinnlos empfinden und noch heute zur Heilsarmee hinüberwechseln (der im übrigen mein voller Respekt gilt), wenn ich der Überzeugung wäre, meine Studenten auf eine Praxis vorbereiten zu sollen, die im Namen des *usus delphini* und der Akkomodation an den Hörer jede saubere theologische Linienführung zu entschärfen hätte. Ich möchte mich nicht dem Vorwurfe einer vermessenen Selbstsicherheit preisgeben, deren Unangemessenheit ich angesichts dieses Buchwagnisses selbst viel zu genau empfinde; aber ich meine doch sagen zu dürfen, daß ich das Urteil der «kleinen» Fachleute mehr fürchte als das der «großen», weil ich den letzteren gegenüber eher die Erwartung zu hegen wage, sie möchten jene aus pädagogischen Gründen verborgene Linienführung, sie möchten gleichsam die theologische Regie im Hintergrund, entdecken. In eine Laiendogmatik gehören z. B. keine methodologischen Erwägungen. Und doch dürfen die theologischen Leser überzeugt sein, und ich hoffe, sie werden mir das nicht bloß auf diese vielleicht rührend klingende Versicherung hin

glauben, sondern werden es bemerken –, daß ich für mich selbst auf Schritt und Tritt jene methodologischen Erwägungen angestellt und mir nichts darin erspart habe. Jedenfalls können sie versichert sein, daß bei den manchmal gewagt klingenden Formulierungen einer Sprache, die weitab vom Schulmäßigen gesucht wurde, keine einzige Improvisation unterlaufen ist und daß es trotz aller glücklichen und unglücklichen Experimente jedenfalls nie an einer ernsthaften Selbstkontrolle – nicht nur dem Hörer, sondern vor allem der Sache, d. h. der Heiligen Schrift gegenüber – gefehlt hat.

Noch einem anderen Mißverständnis möchte ich vorbeugen, bin aber in diesem Falle in der glücklichen Lage, auf andere Publikationen verweisen zu können (vor allem auf mein Buch «Fragen des Christentums an die moderne Welt»): Ich meine das Mißverständnis, als ginge es mir um «*Apologetik*». Es kann ja nicht ausbleiben, daß dieses Stichwort teils anerkennend, teils hämisch ausgesprochen wird. Die vielen Auseinandersetzungen dieses Buches stellen in diesem Sinne eine allzu große Verlockung dar.

Es gibt jedoch drei Eigenschaften der üblichen *Apologetik*, die ich mit Fleiß und hoffentlich auch mit einiger Konsequenz zu vermeiden trachte:

Die *eine* besteht darin, daß die *Apologetik* sowohl die christlichen Glaubensgehalte wie auch die sie bestreitenden Ideologien in ein gemeinsames, gleichsam übergeordnetes Koordinatensystem einzeichnet und von diesem überlegenen und beide Phänomene umgreifenden System aus ihr Richteramt in der tendenziösen Absicht übt, jene antichristlichen Ideologien zu verurteilen und *ad absurdum* zu führen. Diese Art *Apologetik* läßt für das echte Ärgernis keinen Raum, weil sie den christlichen Glauben ebenso wie den Nonsens seiner Bestreitung *anzudemonstrieren* versucht, weil sie also das Glauben mit dem Schauen vertauscht und sich nicht *unter* das Wort, sondern (wenn auch wohlwollend und in der ehrlichen Absicht der Hilfestellung) darüberstellt. Die vorliegende Laiendogmatik aber sucht überall die Möglichkeit des echten Ärgernisses offen zu erhalten, und auch da, wo der biblische Satz exegetisiert und veranschaulicht wird, daß die «Sünde der Leute Verderben» sei, geschieht es niemals im Sinne eines Gottesbeweises, sondern durchaus so, daß die Möglichkeit echter Verstockung im Auge behalten und der Glaube als *Wunder* verkündet wird. Ich gestehe allerdings, daß der laiendogmatische Stil des Sprechens es schwer macht und gelegentlich verunmöglicht, die hier besonders wichtigen methodologischen Sicherungen explizit anzubringen. Das gilt für das vorliegende Buch ganz besonders im Hinblick

auf die Behandlung theologisch-physikalischer Grenzgebiete. Gerade hier empfinde ich nicht nur methodisch, sondern auch sachlich noch ein starkes Ungenüge. Wenn ich auch in meinen eigenen Studien über diese Fragen inzwischen nicht unwesentlich weitergekommen zu sein hoffe, so sah ich für die zweite Auflage rein technisch keine rechte Möglichkeit, die erwünschten Um- und Erweiterungsbauten in das Gesamtgefüge des vorliegenden Buches einzuarbeiten. Es scheint mir auch besser, erst einmal eine wissenschaftliche Fundamentierung dieser Art zu bringen.

Die *zweite* Eigenschaft der Apologetik besteht darin, daß sie auf die Lebensfragen des Menschen die christliche Antwort zu geben meint. Der Verfasser dagegen hat in dem oben zitierten Buch *in extenso* nachzuweisen versucht, daß Christus die eigentlichen Fragen erst entbindet und daß er die vorgegebenen Fragen des Menschen in keiner Weise als verbindlich übernimmt, um dann erst auf sie zu antworten. Ich hoffe, daß man in diesem Buch etwas von der Tatsache spürt, daß der Glaube der Christenheit nicht einfach die Lösung menschlicher Lebens- und Sinnfragen ist, sondern daß er umgekehrt die Welt mit *seinen* Fragen attackiert und sie zwingt, ihnen standzuhalten. Jedenfalls ist dieses Buch ausgesprochen apologetik-feindlich gemeint. Freilich könnte es sein – und vielleicht ist das sogar das besondere Ziel, das dem Verfasser und seiner Arbeit vorschwebt –, daß es die Aufgabe der bisherigen Apologetik auf eine neue Weise übernehmen muß und vielleicht ein wenig dazu beitragen darf, die Aufgabe der christlichen Auseinandersetzung auf eine andere und theologisch echte Ebene zu verpflanzen.

Das *dritte* Kennzeichen der Apologetik besteht darin, daß sie aus der Sicherheit heraus spricht und gleichsam einen auf Abwege geratenen Kämpfer aus der Etappe her anruft. Der Apologet weiß sich im Besitze der Wahrheit und ist des Vertrauens, daß der Irrtum mehr oder weniger weit außerhalb seiner Tore umhergeistert. Demgegenüber kann das wirkliche Gespräch nur in echter Solidarität mit denen «draußen» vollzogen werden, und zwar nicht nur aus Gründen einer seelsorgerlichen «Methode», die eben der Kommunikation zu ihrem Wirksamwerden bedarf, sondern vor allem um der theologischen Sache *selbst* willen, genauer: um der *Rechtfertigung* willen. Denn das, was mir an Abfall und Heidentum von außen entgegentritt, ist ja meine eigene Möglichkeit, mehr noch: es ist mein eigenes Sosein, dem ich durch einen nicht verfügbaren Akt der Gnade entnommen bin. Ich kann angesichts dieser objektiven Spiegelung meiner selbst nur sagen: *Tat wam asi*, das bin ich – doch nun nicht mehr ich, «sondern Christus lebt in mir».

Infolgedessen ist das Gespräch nach draußen nur so zu führen, daß es zuvor in mir selbst als ein Monolog gelebt hat: als ein Selbstgespräch nämlich des geistlichen Menschen in mir mit dem natürlichen Menschen in mir. Und insofern wiederum vollzieht sich jenes Gespräch nicht in der *Sicherheit*, sondern in der *Anfechtung*.

Alle Theologie, die das echte Ziel einer unechten Apologetik aufnimmt, hat den Charakter dieser «Theologie der Anfechtung».

Aber ist nicht letztlich *alle* Theologie von dieser Anfechtung gezeichnet? Sie lebt ja *einmal* unter dem «Gesetz» und insofern in der Infragestellung ihrer selbst und dadurch wieder in der bleibenden Anfechtung. (Wir treiben doch die Theologie nicht so, wie sie die Engel treiben; wir haben eine *theologia viatorum*.) Und sie lebt *weiter* unter dem Evangelium und ist insofern eine getröstete Theologie, die weiß, daß auch der Denkakt – selbst im Umkreis der *theologia sacra* – menschliches Werk und darum vergebungsbedürftig ist. Theologie jenseits der Anfechtung ist entweder (sofern sie nämlich das Gespräch nach draußen führt) «Apologetik»; oder aber sie ist (sofern sie im engeren Sinne Dogmatik treibt) konfessionelle Morphologie, d. h. *sie ist* als geistige Bemühung eine ästhetische Konstruktion, und sie ist als Grundlegung kirchlichen Handelns Repristination.

In beiden Irrwegen verliert sie ihre Sachgemäßheit -- trotz der denkerischen und gelehrten Leistungen, die sie erringen und mit denen sie sich zieren mag.

Das vorliegende Buch möchte ein bescheidener und im schlichten Gewand einer Laiendogmatik einhergehender Versuch sein, die rechte Sachgemäßheit zu gewinnen und – ohne eine theologische Aufmachung zu erstreben – ein theologisches Interesse zu vertreten.

Veröffentlichungen von Professor D. Dr. Helmut Thielicke D. D.

J. C. B. Mohr, Tübingen

Theologische Ethik

- Bd. I Prinzipienlehre. 762 Seiten. 2. Aufl. Übersetzung in USA
- Bd. II, 1 Entfaltung. 1. Teil. Mensch und Welt. 666 Seiten 2. Aufl. Übersetzung in USA
- Bd. II, 2 Entfaltung. 2. Teil. Ethik des Politischen. 810 Seiten
- Bd. III Entfaltung. 3. Teil. Ethik der Gesellschaft, des Rechtes, der Sexualität und der Kunst. 1004 Seiten

Theologie und Anfechtung

Gesammelte Aufsätze. 278 Seiten

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh

Geschichte und Existenz

Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie. 396 Seiten

Offenbarung, Vernunft und Existenz

Studien zur Religionsphilosophie Lessings. 173 Seiten. 4. Auflage

Vom Schiff aus gesehen

Tagebuch einer Ostasienreise. 276 Seiten 3. Auflage. (auch als Taschenbuch-Ausgabe) Übersetzung in USA

Quell-Verlag, Stuttgart

Wie die Welt begann

Der Mensch in der Urgeschichte der Bibel. Original-Ausgabe. 336 Seiten. 3. Auflage. Übersetzungen in USA, England, Dänemark, Schweden, Holland. Taschenbuch-Ausgabe. 256 Seiten. Gekürzte Fassung

Veröffentlichungen von Professor D. Dr. Helmut Thielicke D. D.

Quell-Verlag, Stuttgart

Das Bilderbuch Gottes

Reden über die Gleichnisse Jesu. Original-Ausgabe. 328 Seiten.
4. Auflage. Übersetzungen in USA, England, Japan, Dänemark,
Norwegen, Schweden, Holland. Taschenbuch-Ausgabe. 256 Seiten.
Gekürzte Fassung

Das Leben kann noch einmal beginnen

Ein Gang durch die Bergpredigt. 256 Seiten. 8. Auflage. Überset-
zungen in USA, Schweden, Finnland, Holland

Das Gebet, das die Welt umspannt

Reden über das Vaterunser. 176 Seiten. 11. Auflage. Übersetzungen
in USA, England, Japan, Norwegen, Schweden, Finnland, Holland

Vom geistlichen Reden

Begegnung mit Spurgeon. 288 Seiten., 2. Auflage. Übersetzungen in
USA, England

Reiner Wunderlich Verlag, Tübingen

An die Deutschen

Rede im Plenarsaal des Deutschen Bundestages am 17. Juni 1962.
Übersetzung in Italien

Von der Freiheit, ein Mensch zu sein

Rede zum 20. Todestag der Geschwister Scholl am 22. Februar 1963
in der Universität München

Veröffentlichungen von Professor D. Dr. Helmut Thielicke D. D.

Piper Verlag, München

Einführung in die christliche Ethik

286 Seiten. Sammlung Piper

Verlag der Universität Hamburg

Was heißt Freiheit?

Rektoratsrede 1960

Furche-Verlag, Hamburg

Zwischen Gott und Satan

Die Versuchung Jesu und die Versuchlichkeit des Menschen. 144 Seiten. 4. Auflage. Übersetzungen in USA, England

In Amerika ist alles anders

Begegnung und Beobachtungen. Furche-Bücherei Bd. 137

Begegnungen

Furche-Bücherei Bd. 143. Übersetzung in Japan

Brauchen wir Leitbilder?

An die deutsche Jugend. Furche-Bücherei Bd. 200

Das Schweigen Gottes

Fragen von heute an das Evangelium. Stundenbuch 8

Das Einzelne und der Apparat

Die Freiheit des Menschen im technischen Zeitalter. Stundenbuch 34

Leiden an der Kirche

Ein persönliches Wort. Stundenbuch 52

Inhalt

Zum Geleit für den Leser	7
------------------------------------	---

1. Buch: Glaube und Wirklichkeit

1. Abend: Dogma und «Christentum»	13
2. Abend: Die innere Lage der Gegenwart	23
3. Abend: Das Wesen des Katechismus	34
a) Der Sinn des Katechismus	34
b) Das Problematische des Katechismus	43
4. Abend: Der unendliche Umgang mit der göttlichen Wahrheit	46
c) Der Aufbau des Katechismus	51
5. Abend: Vorblick auf die Zehn Gebote: Ernstfall und Verbindlichkeit	56
6. Abend: Das erste Gebot	68
7. Abend: Die Zweifelsfrage, ob Gott wirklich gesprochen habe Die anderen Götter. Das Beispiel des Gottes Eros. Nietzsches Scheitern an den anderen Göttern	82
8. Abend: Die Gebote Gottes und unsere geschichtliche Stunde Beispiel: Das Gebot: «Du sollst nicht töten!» Die Würde des menschlichen Lebens und seine Sonder- stellung im Kosmos	96
9. Abend: Wie kommt es zum Töten? Das Geheimnis unseres Herzens	109
10. Abend: Die verfeinerten Methoden des Mordens. Die Ent- menschlichung des Nächsten	120
11. Abend: Die Weltordnung in ihrer Bereitschaft zum Töten: Der Krieg	131
12. Abend: Das Nein und das Ja Gottes zum Kriege	143
13. Abend: Der Staat zwischen Gott und Satan. Die «Notver- ordnungen»	163

14. Abend: Die Stimme der Bergpredigt inmitten der Welt des Todes. Der Fluch des Vergeltungsprinzips und die neue Welt der Liebe	177
15. Abend: Die Bergpredigt als Prinzip der Weltgestaltung. (Beispiel: Politik und Wirtschaft)	190
16. Abend: Gottes Gebote als persönlicher Anspruch und als Gesetz der Öffentlichkeit a) Der Lebensbezirk des Erotischen	207
17. Abend: b) Die Gebote Gottes über der Kunst	220

2. Buch: «Ich glaube an Gott den Schöpfer»

18. Abend: Vorblick	239
19. Abend: Der Mensch im Kosmos	250
20. Abend: Schöpfung und Weltbild	260
Das Weltbild	264
21. Abend: Weltbild und Weltanschauung	269
22. Abend: Die Weltanschauung der Biologie	280
23. Abend: Diesseits und Jenseits, Körper und Seele	294
24. Abend: Die Entstehung des Menschen	309
25. Abend: Was heißt Wunder? Die üblichen Anschauungen. Wunder und Naturwissenschaft	329
26. Abend: Die biblische Botschaft vom Wunder	348
27. Abend: Zur Wiedereröffnung der Stuttgarter Stiftsvorträge in Stuttgart-Bad Cannstatt, September 1944	365
Nachruf auf die zerstörte Stiftskirche	366
Schicksal und Vorsehung	372
28. Abend: Der christliche und der weltliche Vorsehungsglaube Vorsehung und Geschichte	380 385
29. Abend: Freiheit und Gebundenheit in der Geschichte	391
30. Abend: Deutschland und Israel (das deutsche Schicksal in der Sicht Luthers)	404
31. Abend: Die gegengöttlichen Mächte in der Geschichte	420
32. Abend: Willensfreiheit und Vorherbestimmung	438
Nachwort für theologische Leser	451

