

- (2) — Como mostra Heidegger em sua recente publicação: „Platons Lehre von der Wahrheit“ — Berna 1947.
- (3) — Esta problemática é discutida por P. Wust no seu livro: „Der Mensch und die Philosophie“ — Regensburg — Münster 1947.
- (4) — K. Jaspers: „Der Philosophische Glaube“. Pág. 11.
- (5) — Já temos mostrado esta proximidade entre o plano ético e ontológico num estudo: „O Ethos da Autenticidade na Filosofia Existencial“, apresentado nas Jornadas de Filosofia — Porto Alegre 1949.
- (6) — Segundo Dr. E. Fülling: „Wahrheit als Entscheidung“ — Verdadade como decisão — São Leopoldo 1949.

Bacharel de Filosofia G. Fleischhut.

Die neuere Physik und die evangelische Theologie.

Der nachfolgende Beitrag wurde uns über P. Knäpper vom Verfasser zur Verfügung gestellt. Wir sagen Herrn D. Asmusen unsern besten Dank.

In den letzten zwanzig Jahren hat sich die Physik geweitet. Vergleicht man jedes Wissenschaftsgebiet mit einem Staate, so muß man sagen, daß dieser „Staat“ nach allen Richtungen hin über seine Grenzen hinausgewachsen ist. Deshalb ist eine Geophysik, eine Astrophysik, eine Biophysik und eine physikalische Chemie entstanden. Aber damit nicht genug. Mehr als einer der modernen Physiker schreibt über seine neuen Erkenntnisse so, daß er Seitenblicke tut auf die Philosophie und auf die „Religion“, wie es vorläufig noch heißt. Denn die Beziehung zum spezifisch Christlichen scheint noch nicht sichtbar geworden zu sein, was hier ohne die Spur eines Vorwurfs ausgesprochen wird.

Vergegenwärtigt man sich nun, wie es in der Theologie aussieht, so wird man erstaunt darin eine gewisse Ähnlichkeit feststellen, daß auch der Staat Theologie seine Grenzen nicht mehr achtet. Schon vor 1933 gab es eine „politische Theologie“. Und als 1945 der Zusammenbruch kam, fanden sich im Rahmen der evangelischen Akademien Gruppen aus allen Berufen, um miteinander unter dem Worte nach der rechten Ausrichtung ihrer Berufe zu fragen. Mediziner und Juristen, Künstler und Bauern, auch andere Berufsgruppen kamen zusammen. Kürzlich tagten im Rheinland Vertreter des Bergbaus, um in ähnlicher Weise die Frage aufzuwerfen und zu beantworten, was die Forderung Gottes für den Bergbau bedeute. Mögen alle diese Tagungen auch von vorne herein eine praktische Abzweckung haben, — sie gehören doch in den Raum der Theologie irgendwie hinein. Denn in Beziehung auf das Wort Gottes sprechen, das heißt immer theologisch sprechen. Die wissenschaftliche Fachsprache ist nur für Aufgeblasene und Unwissende ein unerläßliches Kennzeichen der Theologie.

Man sieht, daß die Ausweitung des theologischen Denkens sehr viel weiter geht als die der Physik. Aber dennoch bleibt beiden diese Ähnlichkeit, daß sie über sich selbst hinauswachsen. Es mag ja diese Ähnlichkeit rein formaler Art sein, — wenn das auch unwahrscheinlich

ist. Lassen sich doch auf sehr vielen Gebieten des Lebens — und nicht nur auf theoretischen — kräftige Züge zur Einheit feststellen, so daß man annehmen kann, daß dies zur Struktur des modernen Lebens überhaupt gehöre. Doch bedarf diese Annahme gründlicher Prüfung.

Immerhin kann die Tatsache, daß Theologie und Physik sich heute von einander gegenseitig angesprochen wissen, nicht gut hoch genug eingeschätzt werden. Eine ähnliche Situation hat es in den letzten vierhundert Jahren nicht gegeben. Vorher aber war eine solche Richtung aufeinander nicht möglich, weil es „moderne“ Wissenschaft in dem heute üblichen Sinne nicht gab. Im Spatium dieser vierhundert Jahre jedoch strebten beide, Theologie und Physik, in einem solchen Maße auseinander, daß deshalb von einer fruchtbaren Berührung nicht geredet werden kann. Wo aber ein solches Auseinanderstreben nicht statt hatte, war ein so großer Substanzverlust der Theologie zu vermelden, daß schon aus diesem Grunde ein fruchtbares Gespräch nur sehr schwer möglich war.

Es gehört zur Signatur unserer Zeit, daß beide, Theologie und Physik, im selben Zeitraum einen neuen und grundlegenden Umschwung zu verzeichnen haben. Dabei fanden beide in dieser Zeit die Teilnahme vieler Menschen, die nicht als Fachgelehrte angesprochen werden können. Der neue Ansatz fand in erstaunlicher Weise die Aufmerksamkeit der breiten Öffentlichkeit. Ich meine auf Seiten der Physik die Linie, die von Einstein zu Heisenberg führt, auf Seiten der Theologie aber alle Zeichen einer Erneuerung in der evangelischen wie auch in der katholischen Theologie. Die Öffentlichkeit hat merkwürdig empfunden, daß hüben und drüben ihre Sache, also eine allgemein-menschliche Sache behandelt werde. Die Neuansätze waren ausgesprochen fachlicher Natur. Das hat aber nicht gehindert, daß sie die Aufmerksamkeit weiter Kreise, die nicht „vom Fach“ waren, erregten. Aber damit nicht genug! Wir Theologen sind oft genug darauf angedredet worden, daß die Physik eine Entwicklung genommen habe, welche die Theologie zu sprechen zwänge. Ob das den Physikern auch so geht, entzieht sich meiner Kenntnis. Aber das ist eine Tatsache, daß das Interesse der Öffentlichkeit sich oft auf Theologie und Physik gemeinsam richtet. Und wenn ein Theologe von vielen Seiten darauf angedredet wird, daß die Physik Dinge sage und handle, welche mindestens am Rande der Theologie gesagt würden, so daß die Theologie sich von der Physik angedredet wissen müsse, das dürfte schon genügen, um das Wort in dieser Sache zu nehmen.

Dazu muß aber notwendig noch etwas anderes ausgesprochen werden, — als Einleitung, obschon es bereits zur Sache geredet ist. Der Theologe rüstet sich zu diesem Gespräch nicht, um sich in die Arbeitsmethode des Physikers einzuschalten. Wir sind weder in der Lage, von der Theologie oder von der Kirche her der Physik zu sagen, „was bei ihrer Arbeit herauskommen“ müsse, noch können wir unsere Aufgabe darin sehen, der Physik Fehler nachzuweisen, die ihr unterlaufen sind. Umgekehrt sind auf Seiten der Physik allerdings Äußerungen gefallen, — ich denke an ein Buch wie Bernhard Bavink „Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine

Beziehungen zu Philosophie und Religion“ — von denen man wünschen muß, sie wären in größerer Kenntnis der allgemeinen theologischen Lage ausgesprochen worden. Doch können wir das als Vertreter der Theologie und der Kirche nicht verhindern, noch haben wir ein Interesse daran, einen Tadel auszusprechen. Denn es hat jeder, der sich Christ heißt, das Recht, seine Erkenntnisse von der christlichen Sache zu publizieren. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß Äußerungen solcher Art schon deshalb als relevant hingegenommen werden, weil sie fallen. Wir sind nicht damit zufrieden, daß irgendwie etwas Religiöses gesagt wird, sondern — und darin besteht gerade ein wesentliches Kennzeichen des Neuansatzes in der Theologie — wir haben eine durch unsere Kirche profilierte Theologie zu vertreten.

Damit ist es gegeben, daß wir von vorne herein ein Mißverständnis auszuschalten versuchen, das schon mehrfach sich geltend gemacht hat. Wir sehen in der neuesten Entwicklung der Physik keineswegs eine Bestätigung unseres Glaubens und der Lehre unserer Kirche. Wir nähern uns der Physik nicht in der Rolle dessen, der es „schon immer gesagt“ hat. Was wir in Ausrichtung der göttlichen Botschaft zu sagen haben, bleibt von den Ergebnissen der neueren Physik unberührt. Daß Gottes Sohn in der Krippe in Bethlehems Stall als ein kleines Kind lag, kann von keiner denkbaren Physik mit Erfolg bestritten oder aber bestätigt werden. Denn nicht von irgend einer Methode des Denkens nimmt die christliche Botschaft ihre Würde und ihr Gewicht. Sie muß sogar darauf achten, daß sie zu allen Zeiten als eine Botschaft erscheint, welche alles Denken übersteigt. Man sollte nicht daran zweifeln, daß verständige Physiker es als eine — auf alle Fälle auch nötige — Beruhigung empfinden, wenn von vorne herein fest steht, daß wir nicht daran denken, mit fremden Kälbern zu pflügen, — wie das leider von Theologen nicht immer vermieden worden ist.

Zwei Dinge sind es, welche ein Gespräch zwischen Theologen und Physikern dringend notwendig erscheinen lassen. Wo Theologen sprechen, sollten immer Männer der Kirche reden. Denn nur der Theologe ist wirklich ein „Theologe“, der sich einer Kirche verantwortlich weiß. Damit ist ausgesprochen, daß er alles, was er sagt, im Bewußtsein kirchlicher Verantwortung ausspricht. Die Verantwortung gegenüber der Wahrheit, — die für den Theologen a limine etwas anderes bedeutet als für jeden anderen Wissenschaftler, — ist gepaart mit einer Verantwortung für die Seelen der Menschen, denen seine Kirche zu dienen hat. Nun haben wir aber deutlicher als frühere Jahrhunderte erkannt, wie die physikalische Erkenntnis, besonders, wenn sie in die Massen dringt, die ganze Haltung eines Menschen mitbestimmt. Das kann vom Bürgertum abgelesen werden, aber vielleicht noch deutlicher am Marxismus, der in seiner leninischen Form ja doch auch ein bestimmtes physikalisches Weltbild involviert. Der Marxismus selbst sieht die Dinge jedenfalls so an. Ging doch vor kurzer Zeit durch die Presse, daß ein Biologe Rußlands in aller Form die Mendelschen Gesetze habe ablehnen müssen, weil sie nicht mit der Generallinie der Partei vereinbar seien.

Ist aber die Seelenhaltung der Menschen in einem solchen Maße auch von der Physik abhängig, dann bedarf ein Gespräch zwischen Physikern und Theologen eigentlich keiner weiteren Begründung. Ein solches Gespräch dient in der heutigen Zeit nicht nur dem, was man früher „weltanschauliche Auseinandersetzung“ nannte, — es ist vielmehr von vorne herein mitbestimmt durch die Tatsache, daß Physiker und Theologen — beide in ihrer Weise — eine Verantwortung für die lebende und für die kommenden Generationen tragen. Ein Physiker, der diesen Tatbestand ablehnen würde, stände noch in der alten Zeit. Denn auch das gehört zum Signalement des Neuen, das heraufkommt, daß es keinen Individualismus des Wissenschaftsgebietes mehr gibt. Erkenntnis ist in allen ihren Formen immer auch Verantwortung für die, welchen die Erkenntnis vermittelt wird. Damit ist nichts darüber ausgesagt, — man kann das nicht genug betonen, — daß es nie darauf ankommen kann, dem Wissenschaftler seine Ergebnisse vorschreiben zu wollen. Aber wer erkennt und anderen seine Erkenntnisse mitteilt, muß wissen, was er damit tut.

Muß man das angesichts der modernen Physik eigentlich noch besonders aussprechen? Wir verdanken ihr die Atombombe und damit ein wesentliches Ferment der seelischen Haltung der Zeit. Angesichts dieses Tatbestandes kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Physiker, der solche Dinge ermöglicht, sich in einer anderen Lage befindet, als etwa ein Leibniz gegenüber seinen physikalischen und mathematischen Erkenntnissen, denen eine so weitgehende Wirkung auf das Leben der Menschen nicht zukam. Es ist ein — wahrscheinlich in der Substanz — anderer Vorgang, wenn ich die Bewegung der Erde um die Sonne entdecke, als wenn ich die Grundlagen für den Atomkrieg liefere. Es erscheint selbstverständlich, daß angesichts dieser uns bedrängenden Möglichkeiten alle zusammenstehen, die bereit sind, Verantwortung zu tragen.

Auf der anderen Seite lohnt es sich für alle Beteiligten sowohl wie auch für die ganze Menschheit, die Tatsache zu untersuchen, ob und wie weit sich in Theologie und Physik Bewegungen vollziehen, welche einen inneren Zusammenhang haben, ohne daß wir dessen gewahr werden. Die Reformation und die „klassische“ Physik liegen in ihren Geburtsjahren ebenso nahe beieinander wie die Geburtsjahre der neuesten Theologie und der neuesten Physik. Kopernikus ist ein Zeitgenosse Luthers, und 1498 wurde Amerika entdeckt. Im dritten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts erschien Barths Römerbrief als Ausdruck einer großen theologischen Wende. 1900 wurde die Quantentheorie begründet und 1905 die Einsteinsche Relativitätstheorie. Sind das Zufälle? Das ist schwer zu glauben.

Es sind viele Erklärungen für Tatbestände dieser Art möglich. Sie könnten z. B. hinauslaufen auf eine Sicht der Geschichte, in welcher einzelnen Zeiten besondere Aufgaben und Verantwortungen zufallen. Es wäre wesentlich, wenn wir berechtigt wären, die Dinge so zu sehen. Wir könnten jedoch auch zu einem Ergebnis etwa in der Linie gelangen, daß Erkenntnisse „in der Luft liegen“. Das wäre etwa so vorzustellen, daß im Hintergrunde — oder im Untergrunde des Geistes-

lebens — Mächte wirksam sind, welche überpersönlich wirken, so daß eine neue Erkenntnis wirklich der Ausdruck eines neuen Grundgefühls unter den Lebenden wäre. Sollte das richtig sein, dann würde das eine Relativierung unseres Erkennens bedeuten durch Faktoren, welche außerhalb des eigentlichen Erkenntnisvorganges liegen. Das hieße gar nicht, daß sie weniger gewichtig würden. Aber es hieße, daß wir in Zukunft auf dem Wege unseres Erkennens jene anderen Faktoren mehr berücksichtigen müßten, als wir es bisher taten. Es wäre z. B. denkbar, daß ein vorgedankliches Leben der Gemeinschaft für die Substanz des Gedankens, den der Einzelne denkt, viel gewichtiger ist, als wir es uns bisher erklären können. Letztlich ließe das wieder hinaus auf die andere Möglichkeit, daß bestimmte Generationen aus Gründen, die uns nicht einsichtig sind, vor anderen zu bestimmten Erkenntnisprüngen berufen sind. Doch sind wir damit schon mitten in der Untersuchung selbst.

I.

1. Es besteht eine Ähnlichkeit zwischen dem neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert hinsichtlich des Zuwachses an technischen Erkenntnissen. Denn auch das 19. Jahrhundert brachte der Menschheit einen unerhörten Reichtum an neuem Wissen. Schon der oberflächliche Beobachter wird des Unterschiedes gewahr, der hier obwaltet. In der Wirkung, welche diese Erkenntnisse auf die Generationen des Jahrhunderts ausübten, liegt der große und nicht übersehbare Unterschied. Im 19. Jahrhundert erzeugten die Entdeckungen eine optimistische Stimmung. Des Menschen Brust schwellte, wenn er der Leistung gedachte, welche er vollbrachte. Was mochte die Zukunft noch alles bringen? Die Zukunft brachte völlig unerwartete und unerhoffte Ergebnisse. Die Entdeckung der atomaren Welt war, — das kann man heute schon ohne Einschränkung sagen — ein ebensogroßer Schritt wie die Entdeckung Amerikas oder die Findung des Sonnensystems. Vor unseren Augen tun sich nun neue Weltteile auf, die auf ebenso große Überraschungen schließen lassen wie die seit 1498 dem Europäer sich erschließenden Erdteile.

Aber die Wirkung ist nicht die gleiche wie bei den Entdeckungen des 19. Jahrhunderts. Obschon die neuen großen physikalischen Entdeckungen sich einer größeren Popularität erfreuen als die Entdeckungen des vorigen Jahrhunderts, so lösen sie doch mehr Furcht als Freude, mehr Beklemmung als Stolz, mehr die Wirkung eines Zaubers als die einer Erkenntnis. Es ist nicht nur der Bürger und Arbeiter Mitteleuropas, der die Kriegsschrecken erfuhr; es ist auch und vielleicht noch mehr der Amerikaner, in dessen Verantwortung die neuen sich erschließenden Möglichkeiten gelegt sind. Trotzdem bedarf der Zusammenhang zwischen Politik und physikalischer Entdeckung, wie wir ihn erlebt haben, eines Augenblicks des Nachdenkens.

In der Geschichte des 19. Jahrhunderts ist eine gewisse Parallelität festzustellen zwischen den technischen Erfolgen, die ja auf physikalischen Erkenntnissen beruhen und den politischen Ereignissen. In den politischen Ereignissen und vor allem in den Kriegen wird das Gesicht der Welt angeglichen an das in der Physik und in der Technik Er-

reichte. Zwei Beispiele machen das deutlich. Die Eisenbahn war ein Feind der deutschen Kleinstaaterei. Es liegt im Gefälle der Dinge und ist auch nicht ohne nachweisbare Zusammenhänge, daß das gleiche Jahrhundert, welches uns die Eisenbahn beschert, uns auch zu einem deutschen Reiche bringt. Es liegt ebenfalls im Gefälle der Dinge, daß der Aufstieg der Schifffahrt, wie sie der zweite Teil des Jahrhunderts mit sich bringt, die Kolonisierung der Welt beendet. Jeder weiß, daß dabei noch andere Faktoren mitgespielt haben. Aber ohne Faktor des Verkehrs ist die politische Entwicklung der zweiten Hälfte des Jahrhunderts nicht vorzustellen. Es hängt nämlich die Welt auf ihren einzelnen Gebieten auf das engste zusammen. Sie ist trotz allen Auseinanderstrebens darin eine Einheit, daß man einen Teil nie ohne den anderen haben kann.

In einem ähnlichen Sinne sind nun die Entdeckungen dieses Jahrhunderts nicht politisch kompensiert worden. Die erste Hälfte des Jahrhunderts brachte uns das Motorfahrzeug, das Unterseeboot, das Flugzeug, das Radio und im Zusammenhang damit die moderne Nachrichtenübermittlung. Das Motorfahrzeug kann einem kontinentalen Kriege entsprechen. Ein kontinentaler Krieg und ein Flugzeug vom Typ Skymaster sind eine *contradictio in adjecto*. Der Skymaster erfordert einen globalen Krieg. Aber schon das Motorfahrzeug erfordert eine kontinentale politische Ordnung. Das Flugzeug will eine globale Ordnung. Wie viel mehr gilt das von der Atombombe. Wir aber erleben, daß wir nach einem kontinentalen Kriege, dem von 1914—18 und am Ende eines globalen Krieges mit Unverstand und mit Gewalt in einer politischen Ordnung festgehalten werden, die nicht nur die globale Ordnung vermeidet, sondern — vor allem in Deutschland — in einem präkontinentalen Zustande ihren Niederschlag finden soll.

An diesem Zustande nimmt nun auch die Physik insofern teil, als sie mit ihren Entdeckungen ein auf globale Ordnung zustrebendes Moment ist, aber indirekt auf alle jene Bestrebungen stößt, welche möglichst eine präkontinentale Ordnung konservieren wollen. Das sind nicht nur politische Kräfte. Es sind vor allem jene unerhört starken Triebe, welche im Vergangenen ruhen und es erhalten wollen, weil es die Existenz weniger gefährdet als das Neue, was auf uns zukommt. Und so entsteht eine unbewußte Animosität gegen die Physik, da sie irgendwie an lieb gewordene Ordnungen des politischen Lebens rüttelt, die wahrlich mit gutem Grunde dem Menschen lieb und teuer sind.

Es ist keine Übertreibung, wenn wir die Physik — zusammen mit ihren Grenzgebieten — einer globalen Konstellation zuordnen. Das hängt schon mit den Kosten zusammen, welche die Herstellung der Waffen erfordert, welche die Physik dem Politiker an die Hand gibt. Die Atomwaffe, die Bazillenwaffe, die Klimawaffe sind nicht nur in ihren Auswirkungen so furchtbar, daß ganz naturgemäß die Nationen sich zu Riesenkörpern zusammenballen müssen, um Angriff und Abwehr leisten zu können, sondern auch die Herstellung der Waffen erfordert einen solchen Aufwand, daß er von kleinen Nationen auf einem dicht besiedelten Territorium schon gar nicht geleistet werden kann.

Der Physiker ist also auf das engste in das politische Kräftespiel einbezogen und hat aus seiner Sache heraus eine natürliche Neigung zu globalen Lösungen. Es ist nicht das Interesse an der Wissenschaft, welches dazu führt, daß Physiker und Techniker für den Politiker eine begehrte Ware sind. Die Physik selbst und erst recht die Technik, — und je mehr, desto näher sie bei der neuen Physik gebaut ist — sind mit ihren Laboratorien den auswärtigen Ämtern und den Kriegsmministerien sehr leicht verhaftet. Die Existenz des Wissenschaftlers, wie ihn sich das 19. Jahrhundert dachte, hat aufgehört. Und so sieht auch die Öffentlichkeit die Dinge immer mehr an.

In einem Blick damit muß man nun die mögliche Wirkung der Waffen ins Auge fassen, welche der Physiker, der Biologe, der Meteorologe — und morgen vielleicht der Astronom — dem Politiker liefern. Über diese Wirkung mag viel gefaselt werden. Aber selbst bei sehr bescheidener Abschätzung der sich ergebenden Möglichkeiten ergibt sich ein Bild, das das Blut in den Adern erstarren macht, — wenn nicht unsere Generation die Fähigkeit dazu weithin schon verloren hat. Genug, daß der Politiker, welcher diese Waffen einmal einsetzen soll, und der Bürger und Arbeiter, den sie einmal erschlagen werden, um diese Wirkung einigermaßen wissen und finden, daß sie menschliche Kraft und Verantwortungsfähigkeit weit überschreiten, wenn sie nicht von Herrenmenschen gehandhabt werden, wie sie Nietzsche vorschwebten. Und das scheint mir nun eine wichtige Einsicht zu sein, — die ich Günther Howe verdanke, — daß es die Auseinandersetzung mit Nietzsche ist, die hier gefordert wird. Es ist nicht eigentlich die Entfesselung der Naturkraft, die uns grausen macht, es ist die Entfesselung des Menschen selbst, der eine Fratze bekommen hat und eine Höllenseele, die in ihren Gesetzen am deutlichsten dargestellt worden ist durch Nietzsche, der an ihrer Erzeugung beteiligt war, oder vielleicht ihre erste Ausgeburt darstellte. Gelingt es, den Nietzsche im Menschen zu bändigen, dann ist die einzige Sicherung eingebaut, die Aussicht auf Erfolg hat. In der Atomwaffe und in verwandten Kriegsmitteln fürchtet der Mensch sein überhöhtes Selbst, das er doch selber geschaffen. Ihm die Waffen liefern zu müssen, den Prozeß nicht aufhalten zu können, als Wissenschaftler mitten im Gefälle zu leben, wo der höchste Triumph des Menschen sichtbar werden könnte und doch seine furchtbarste Niederlage auf jeden Fall geschaffen wird, das ist das Los, welches dem Physiker zufällt. Er ist darin unser Bruder, ebenso wie der Politiker und der Soldat; in ihm handelt die Generation. Ein Aufhören in dem eingeleiteten Prozeß gibt es nicht. Die Frage ist, ob es eine Entsühnung gibt. Man sollte glauben, daß die Kirche um die Möglichkeit einer solchen Entsühnung wüßte, die dann zugleich eine Bändigung wäre. Und so gehören der Physiker und der Theologe zusammen.

2. Die Weitung der Welt ins Grenzenlose, wie sie mit den Entdeckungen ihren Anfang nahm, hat den Menschen in eine unechte Heimatlichkeit geführt. Eine Heimat ist immer eine Bindung. Sie ist klar begrenzt. Und innerhalb der Grenzen kennt sich der Mensch, der hier zu Hause ist, aus. Das verleiht ihm eine Haltung des Trau-

lichen. Weiß er doch, daß er hier Zutrauen haben kann. Aber die bürgerliche Welt gewinnt im selben Verhältnis, wie auswertbare Entdeckungen und Erfindungen zunehmen, ihr Vertrauen auf andere Weise. Sie hofft auf der einen Seite auf weitere Erfolge der Wissenschaft, auf der anderen Seite aber fühlt sie sich sicher, weil sie sich in der Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit der Welt verbergen kann. Zwischen der Haltung dessen, der in ein anderes Land flieht, weil das seine ihm zu enge geworden ist, der Haltung des Auswanderers, dem immer noch eine Möglichkeit offen bleibt, — und der Haltung des Bürgers, der sich verliert in die Weite der unendlichen Welt, hoffend, daß die Wissenschaft eines Tages neue Gesetze entdecken werde, die das ihn bedrängende Problem irgendwie lösen, besteht eine große Ähnlichkeit. Beiden bietet die unerforschte oder die unvollkommen erforschte Weite sicherer Schutz vor bedrängender Enge. Das hat sehr konkrete Folgen für das Verhältnis des Bürgers zur Kirche, — und auch der marxistische Arbeiter, soweit er weltanschaulich gebunden ist, ist eine Abart des Bürgers.

Es ist das Eigentümliche der göttlichen Gebote und des göttlichen Wortes von der Rettung, daß es Grenzen aufrichtet, wo sie nicht ohne weiteres als notwendig einzusehen sind. Warum eine Ehe und ein außereheliches Verhältnis im Keim verschiedener Natur sind, ist auf dem Hintergrund der Grenzenlosigkeit schwer klar zu machen. Wer noch in festen Grenzen zu leben vorzieht, steht deshalb von vorne herein unter dem Verdacht der Rückständigkeit. Das Moderne, das Zukunftweisende ist das forschende Experimentieren, wie weit man gehen kann, wenn man sich alleine nach den dieser Welt immanenten Gesetzen richtet. So entstehen denn die verschiedenen Typen des Reiches Utopia, einer ausgeklügelten Welt mit verschiedenen Namen, in denen nur solche Grenzen anerkannt werden, die sich einsichtig aus der Sache selbst ergeben und Raum lassen für alles, was seine Bindung nicht in der Sache selbst findet. Und diese Haltung entspricht so ganz der Sicht der Welt, wie sie die jeweilige Naturwissenschaft an die Hand gibt. Kirchlich gibt es eigentlich zwei Haltungen, um dieser Prägung Mensch zu begegnen. Man kann es entweder versuchen, auch den geistlichen Tatbestand in die bekannten Gesetze einzuordnen und alles andere, was sich nicht aus der Sache — und zwar aus der durch Naturgesetze erkannten Welt — ergibt, dem forschenden Experimentieren freigegeben. Oder man wagt es, in dieser Welt das Wort so zu sagen, als sei gar nichts geschehen, was das Weltbild, mit dem die Heilige Schrift rechnet, in Frage stellen könnte. Die eine Haltung brachte uns eine theologische Wissenschaft, die für sich selbst und für ihren Stoff nur die auch sonst geltenden Begriffe der Wissenschaft anerkannte, sich im übrigen aber auf die Apologetik verlegte, d. h. also, den Versuch des Erweises machte, daß man auch innerhalb der Grenzen dieses Wissenschaftsbegriffes die christliche Substanz aufrecht zu erhalten vermöge. Der andere Weg war unbefriedigend, weil er an der Wirklichkeit der Wissenschaft vorbeiging, aber es war der saubere Weg, weil er lieber eine Denklücke in Kauf nahm, als die Substanz des Christentums aufzugeben.

Mit dem Aufkommen der neuen Physik ist dies ganze Unternehmen insofern gegenstandslos geworden, weil im Raume der Mikrophysik, — und in gewissen Dingen auch im Raume der Makrophysik eine Grenze als naturgegeben sichtbar geworden ist: Auf diese Neuigkeit hat vor etwa 20 Jahren Eugen Diesel zum ersten Male aufmerksam gemacht in einem Artikel der „Zeitwende“. Und diese Neuigkeit ist auch nicht leicht hoch genug zu veranschlagen. Mag es der neuen Physik fernliegen, dem Menschen seine Grenzen auf allen Gebieten zu zeigen und einzuschärfen, — es bleibt eine Tatsache von ungeheurer Bedeutung, daß er im Kleinsten und im Größten die Welt ihrer Unendlichkeit beraubte. Zu sagen, daß das Weltall unbegrenzt, aber endlich ist, — daß die Materie nicht beliebig teilbar ist, — daß auch die Quanten der Kraft und der Zeit nicht beliebig teilbar sind, — das bedeutet, dem modernen Menschen den Boden rauben, auf dem er bisher so sicher einherschritt. Selbst wenn man von den möglichen und wirklichen Waffen absieht, welche die Physik und die Biologie in einem künftigen Kriege darreichen können, so bleibt doch diese Tatsache, daß bestimmte Grenzen aufgerichtet sind, die den Wert absoluter Grenzen haben, — und daß es die Wissenschaft selbst war, welche die Grenzen setzte, ist als umwälzend anzusprechen. Die Welt der Naturgesetze ist nicht unendlich und unerschöpflich. Man hat sich also einzurichten; mag nun die Grenze liegen, wo immer sie will.

3. Die nächste Überraschung ist es, daß die Welt der Mikrophysik nicht einfach eine Verlängerung der Makrophysik ist. Der Mensch der vergangenen Epoche kann sich wohl vorstellen, daß er einige Ecken der Welt zu erforschen unterließ. Aber wenn er dann auf diese bisher unerforschten Gebiete stößt, so muß er nach seiner ganzen Struktur annehmen, daß diese bisher unbekannte Ecke der Welt unter denselben Gesetzen steht, wie die bisher bekannte. Sobald das anders wird, tritt ein Unsicherheitsfaktor in seinen Gesichtskreis, dem er mit den bisher von ihm angewandten Mitteln nicht gewachsen ist. Läßt doch das Auftauchen einer neuen Welt mit eigenen Gesetzen die Möglichkeit zu, daß die Wirklichkeit grundsätzlich weiter greift, als der Mensch bisher annahm.

Nun ist aber der Fall gegeben, daß die Welt des Makrokosmos — nicht überall, aber an einigen Stellen — gleichsam transparent geworden ist. Was an diesen Stellen durchscheint, ist nicht ein unendlich kleiner Makrokosmos, sondern etwas anderes, wofür uns die Anschauungsmittel fehlen. Wir können also lediglich im Symbol von dieser neuen Welt sprechen. Und wenn es sich auch erweist, daß mit dem Hilfsmittel der Mathematik seltsam klar über die uns bisher bekannt gewordenen Ausschnitte geredet werden kann, so bleibt doch das beunruhigende Faktum bestehen, daß die mechanisch verstandene Welt Seiten hat, welche ihr bisher niemand zutraute. Damit tritt ein weiterer Unsicherheitsfaktor in unseren Gesichtskreis. Man kann mit gutem Grunde annehmen, daß er sich alsbald in der Haltung der Menschen geltend machen wird.

Es bleibt ja nicht allein dabei, daß eine mikrophysikalische Welt der makrophysikalischen an die Seite tritt, sondern wir müssen mit

Beziehungen zwischen beiden rechnen, und zwar so, daß die mikro-physikalische Welt an entscheidenden Punkten auf die makrophysikalische einwirkt. Die Physiker machen beispielsweise mit guten Gründen darauf aufmerksam, daß mikrophysikalische Vorgänge in der Biologie zu Sprüngen in einer bisher für lückenlos gehaltenen Entwicklung führen können. Damit ist also der Einfluß von Kräften von der Wissenschaft zugestanden, die unserer Sinnenwelt gänzlich entzogen sind und darüber hinaus noch sich keiner uns bisher bekannten Form anpassen wollen. Nach der einen Seite eignen ihnen die Eigenschaften von Wellen, nach der anderen Seite die von winzigen Körperchen, ohne jedoch das eine oder das andere wirklich zu sein.

Die Physiker selbst würden die Situation sehr falsch beurteilen, wenn sie in dieser Erkenntnis nichts anderes sehen wollten als eine neben vielen, so wie jedes Jahrhundert Erkenntnisse hervorbringt. Eine Erkenntnis wie diese greift an die Wurzel und wirkt viel weiter in den Seelen der Menschen als etwa die Entdeckung des elektrischen Stromes. Es liegt etwas von Vertrauensverlust in dieser Erkenntnis. Der Mensch der letzten Generationen hat sich ganz darauf eingerichtet, daß er die Welt der Dinge mit seinen Sinnen erreichen könne, — und seien es auch die durch Instrumente verstärkten Sinne, und daß dies die ganze Welt der Dinge sei. Vielleicht hat er in irgend einem Sinne daneben noch so etwas wie Geist angenommen. Aber seine konkrete Verpflichtung war die Welt der Dinge mit ihren Gesetzen. Das soll nun mit einem Male nicht mehr sein. Kein Wunder, daß die Gebildeten meinen, es sei wohl noch irgend ein Irrtum dabei, und daß die anderen nur mit dem Kopf schütteln.

Alles wäre nicht so umstürzend, wenn nicht zu gleicher Zeit viele andere Dinge geschähen, welche auf anderen Gebieten die Vertrauensgrundlage zu zerbrechen drohen. Es ist ein merkwürdiges Zusammenreffen — und vielleicht mehr als das, daß die Grenzen — nicht der Erkenntnis, sondern — der Welt ungefähr zur gleichen Zeit entdeckt werden, wo die Erde keine weißen Flecke mehr auf der Landkarte kennt. Es ist eben so merkwürdig, daß zur gleichen Zeit die Erfahrung der Raumnot auf der Erde gemacht wird. Es ist noch merkwürdiger, daß zur gleichen Zeit, in welcher die Welt des unendlich Kleinen entdeckt wird mit Gesetzen, die nur ihr eigen sind, die Menschheit neue Erfahrungen macht von einer ihr bisher unbekanntem Welt des Politischen, von einem Rechtsleben, das es vorher so einfach nicht gab, von sehr praktischen Vorstellungen über Krieg und Frieden, welche allem bisher Üblichen so völlig widersprechen, daß es nicht auszu-denken ist. Der Vergleichspunkt in allen diesen Fällen ist das Zerbrechen des Vertrauens, — in die Menschen, in das politische Leben, in die Rechtsprechung und nun sogar auch in die Erkenntnis der Natur.

4. Und nun nehme man erst die Anfechtung der Kausalität durch die neue Physik. Die Vorstellung, daß jeder Vorgang einen zureichenden Grund hat, ist eine der tiefsten Überzeugungen der Geisteswelt, aus der wir alle herkommen. Es ist für sie charakteristisch, daß sie grundsätzlich keine Durchbrechung des Satzes vom zureichenden und einsichtigen Grunde anerkennt. Die unbezweifelbaren Erfolge auf dem

Gebiete der Makrophysik, die mittels dieser Überzeugung errungen sind, haben uns dazu geführt, den Satz als gültig anzusehen auch für alle anderen Gebiete des menschlichen Lebens. In der Geschichtsauffassung, in der Psychologie der Praxis, — da wo es sich um den Umgang von Mensch zu Mensch handelt, — beherrscht uns dies Denkschema. Das hat nicht nur seine Geltung für den Kreis der Gebildeten. Auch gerade die Masse hat es mit dem so verständlichen Drang nach Vereinfachung übernommen.

Das richtige Bild ergibt sich erst, wenn man das Kausalitätsgesetz zusammennimmt mit dem Gesetz der Stetigkeit. Die Quantenphysik aber rollt beide Probleme ganz neu auf. Die neue Physik lehrt uns, daß die Strahlung der Moleküle und Atome stoßweise vor sich geht, daß also die Natur Sprünge macht. Es ist nicht vorstellbar, daß es ohne tiefe Erschütterung der gesamten Psyche der Generation abgeht, wenn die Vorstellung von der Kausalität und der Stetigkeit des Geschehens ins Wanken gerät.

Die neue Physik wird dazu erklären, daß man sich vor Übertreibungen hüten müsse. Sie wird diese Erklärung mit Recht abgeben. Denn sie hebt ja nicht überhaupt die Gesetze der Kausalität und der Stetigkeit auf. Sie hat gesehen, daß diese Gesetze in der Welt des Mikrokosmos keine Gültigkeit — oder doch mindestens eine andere Gültigkeit haben als im Mikrokosmos, und daß sie — soweit wir bisher wissen — nur an Ausnahmestellen im Makrokosmos in Frage gestellt sind. Mit der Zeit wird sich diese Rede auch in der Öffentlichkeit durchsetzen. Aber diese notwendige Einrede beseitigt die Frage nicht, die für die Moral des breiten Volkes an der neuen Physik entsteht. Denn viel mehr als die Reste biblischer Gebote oder die Reste idealistischer Vorstellungen aus der Zeit des deutschen Idealismus ist es die Vorstellung von einem durch Kausalitätsgesetz und Stetigkeit geordneten Weltganzen, welche das Handeln des ruhigen Bürgers bisher bestimmt. Wer sich vor Übertreibungen hütet, wird sogar zugeben müssen, daß diese moralische Haltung tatsächlich ein gewisses Ethos darstellt, mindestens wenn man es an Nietzsche und an allen anderen Übermenschlichen und solchen, die es gerne sein wollten, mißt. In ruhigen Zeiten konnten wir mit Recht an diesem satten Bürger fast verzweifeln, der sich damit begnügte, sich in die Naturordnung einzugliedern, wie sie ihm das mechanistische Weltbild unter Zusatz von ein wenig Idealismus vermittelte. Heute ist er in der allgemeinen Auflösung noch so etwas wie ein feststehender Punkt. Er wird es nicht mehr lange sein. Denn das, worauf er sich verließ, eine in sich festgefügte Natur, auf die man sich verlassen kann, ist lebendiger und bewegter geworden, als es ihm lieb sein kann.

Wie weit man die bisherige Erkenntnis der Natur als ethische Potenz ansehen muß, zeigt der Determinismus, der sich aus ihr ergeben hat. Die Überzeugung, alles sei vorherbestimmt, gab es schon im vormarxistischen Bürgertum, wo sie sich oft mit einem naiven Deismus verband. Zur vollen Blüte aber ist der Determinismus erst im Marxismus gekommen, wo er aus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis allein zu resultieren vorgab. Zwar war diese Naturwissen-

schaft für unseren Geschmack reichlich dogmatistisch. Doch beruht ein Teil der Stoßkraft des Bolschewismus darauf, daß er Darwin und Häckel einbaut und sogar als deren Vollender erscheint. Bei allem aber, was sich schon auf dem Boden der bisherigen Naturerkenntnis gegen Darwin und Häckel geltend machen läßt, muß man doch anerkennen, daß ihnen die Gesetze der Kausalität und der Stetigkeit heilig waren, und daß darauf ein gut Teil ihres Einflusses auf die Gebildeten beruhte.

Man muß nun sehr gespannt sein, wie der Bolschewismus auf die neue Naturwissenschaft reagieren wird. Auf ihre militärische Bedeutung in Form von Atomwaffen wird er ja kaum verzichten wollen und können. Aber der bolschewistische Materialismus erscheint mit der neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnis schlechthin unvereinbar. Nun kann ja die Propaganda der politischen Mächte aus der Wissenschaft ziemlich viel machen, — sie kann sie auch je nach Bedarf so gestalten, vor allem in autoritären Systemen. Aber hier erscheint doch der Unterschied so groß zu sein, daß man mit Recht zweifeln kann, ob die Mutation der neuen Physik in den Materialismus je wird gelingen können. Man sollte meinen, daß dies selbst Halbgebildete merken werden. Zu Prophezeiungen fühle ich mich nicht ermächtigt. Aber es müßte sehr merkwürdig zugehen, wenn es gelänge, mit dem marxistisch-leninistischen Materialismus die Einsicht zu verbinden, daß Stoff und Kraft letztlich dasselbe sind.

Sagten wir im Anfang, daß die Physik kraft der militärischen Möglichkeit, die sie eröffnet, politisch relevant ist, so müssen wir das jetzt dahin ergänzen, daß sie auch als Gegensatz zum dialektischen Materialismus ziemlich unmittelbar in die Politik hineinwirkt.

Wir tun gut, uns diese bisher ganz neuartige Situation deutlich vor Augen zu stellen. Unmittelbare Einflüsse der Politik auf das wissenschaftliche Forschen gibt es seit der russischen Revolution von 1917. In Deutschland haben wir es in der Zeit des NS. erlebt. Aber was wir bisher erlebten, hatte mehr den Charakter des Zufälligen. Zwar bekämpfte der NS. bestimmte wissenschaftliche Bemühungen auch um der Sache willen. Aber der hauptsächliche Grund seiner Aversion war doch prinzipieller Art. Er wünschte in seinem absoluten und totalen System kein Reich der freien Forschung. Nun aber bahnt sich etwas anderes an. Der bolschewistische Osten ruht in einem unvergleichlich höheren Maße auf dem Anspruch, der Ausdruck des naturwissenschaftlichen Denkens überhaupt zu sein. Die Naturwissenschaft aber, die er meint, ist eine andere, als die, welche wir als die neue Naturwissenschaft bezeichnen. Es bahnt sich hier ein „Glaubenskampf“ auf naturwissenschaftlicher Ebene oder aber eine Strukturwandlung des Materialismus an. Der Bolschewismus kann nur auf kurze Zeit an den neuen Erkenntnissen vorbeigehen. Die Naturwissenschaft aber braucht überhaupt und besonders auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt freie Bahn, auf welcher ihr weder die Richtung, noch das Ausmaß ihres Erkennens vorgeschrieben werden kann.

5. Zuletzt muß nun auf die wahrscheinliche Wirkung der Atomphysik hingewiesen werden, welche den Theologen am unmittelbarsten interessiert und auch dem Physiker nicht gleichgültig bleiben kann. Es handelt sich darum, daß für alle Menschen, die von der modernen Atomphysik beeinflußt werden, — und das gilt schließlich für alle ohne Ausnahme — das Beziehungsverhältnis sich von Grund auf ändert. Sind wir doch alle gewöhnt, das Bewegte auf allen Gebieten an einem Festen zu messen. Nur wenn wir die Beziehung zu etwas Festem finden, können wir eine Bewegung bewerten.

Nun mußten wir bisher auch schon in Betracht ziehen, daß die Erde, zu welcher wir für gewöhnlich alles Bewegte in Beziehung setzen, sich selbst bewegt. Aber wir konnten das im gewöhnlichen Leben außer Betracht lassen, weil sich diese Erdbewegung nur geltend machte, sobald große Räume durchmessen wurden. Für Schiffe, Geschosse und Flieger war die Erdbewegung relevant, für fast das ganze sonstige Gebiet des Lebens konnten wir sie außer Betracht lassen.

In dieser Hinsicht stehen wir nun durch die neue Physik an der Schwelle einer großen Wende. Mag sie selber auch mit Recht betonen, daß ihre Erkenntnisse sich in erster Linie auf den Mikrokosmos beziehen, so daß es für den Makrokosmos im Großen und Ganzen bei der klassischen Physik sein Bewenden habe, so versteht doch der Laie die Dinge dahin, daß alles fließend wird. Er hat zu diesem Verständnis auch ein gutes Maß von Recht. Denn die atomare Welt wirkt nun einmal gemäß den bisher gewonnenen Erkenntnissen in die grobe Welt hinein. Und wer wollte bezweifeln, daß die grobe Welt in irgend einer — wenn auch nicht anschaulichen — Weise aus Atomen besteht?! Wir Laien sehen, daß der kleine, von der Wissenschaft bisher beherrschte Sektor des Mikrokosmos in der groben Welt unermeßliche Wirkungen auflöst. Wir halten es nicht für unmöglich, daß das bisherige Tempo der Entdeckungen und Erfindungen auf diesem Gebiete weiter innegehalten wird. Es ist ein merkwürdiges Gemisch von Vertrauen in den von den Physikern einmal eingeschlagenen Weg mit Mißtrauen gegen das uns beherrschende Schicksal, wenn wir von den weiteren Ergebnissen des Forschens eine wie auch immer gestaltete Weise der Auflösung alles dessen, was für uns fest steht, erwarten und befürchten.

Es wird dabei sehr Vieles laienhaft sein, was wir uns denken und vorstellen. In vielem wird die beruhigende Aufklärung des Physikers heilsam wirken. Aber in zwei Punkten wird die bereits erzeugte und noch um sich greifende Stimmung kaum noch zu bändigen sein. Die These, daß Kraft und Stoff unvergänglich sind, ist endgültig widerlegt. Indem Kraft und Stoff dem Lichte so nahe gerückt sind, und zu gleicher Zeit die Zäune niedergerissen wurden, welche ein Element vom anderen trennen, rückt das Sein überhaupt so sehr an die Grenze des Nicht-Seins, daß die Frage nach dem Grunde des Seins und des Nicht-Seins unüberhörbar laut gestellt ist, und das nicht für Theoretiker, sondern für alles Volk. Es hängt nun einmal für den Menschen, der mit Leiblichkeit begabt ist, so viel an der Dichte der Materie, daß die Auflösung dieser Dichtigkeit nicht ohne

Folgen bleiben kann für das Empfinden. Schon die Auflösung dieser Dichte ist folgeschwer, wie viel mehr ist es die Erklärung des Atoms als eines Kompositum von bewegten Elektronen und einem Kern, der nur von einer Seite die Eigenschaften der Körperlichkeit an sich trägt. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß es Menschen geben wird, die daraus voreilige Schlüsse ziehen werden, etwa in der Richtung als sei alles Seiende eine Manifestation des bewegten Geistes. Aber mit solchen Auswegen brauchen wir uns heute noch nicht zu befassen. Sollten sie wirklich beschritten werden, wofür einige Anzeichen vorliegen, dann werden sie sehr bald ad absurdum geführt werden.

Wir müssen damit rechnen, daß die Erkenntnis, alle Bewegung sei wesentlich in den Dingen, das Sicherheitsgefühl der Menschen sehr beeinträchtigen wird. Denn die Bewegung ist nun einmal für das menschliche Empfinden das Flüchtige, dem wir alle zu entfliehen trachten. Nun aber müssen wir in einem bisher unvorstellbaren Maße damit rechnen. Es ist nur bedingt richtig, daß die Relativitätstheorie mit dem Relativismus nichts zu tun habe. In ihren populären Auswirkungen ist die Verbindung schon längst hergestellt. Es muß mit Grund bezweifelt werden, daß es je gelingen wird, die Verbindung wieder zu lösen. Wenn der einfache Satz stimmt, daß jede Bewegung nur von einer Bewegtheit her zu messen ist, so fällt für die Menschheit und ihr Bewußtsein viel von dem Halt hin, den sie bisher gehabt hat. Die Frage, ob die Physik daran schuldig oder nicht schuldig ist, ist müßig. Daß sie in ihren neuen Erkenntnissen neben anderen Erscheinungen der Anlaß zu solchen Bewegungen der Seele ist, steht außer Zweifel. Sie ist nicht nur ein Faktor der Politik, — ob sie es will oder nicht — sie ist auch ein Faktor der ethischen Haltung unserer und der kommenden Generationen.

Die neue Physik ist in einer ähnlichen Lage wie die Existentialphilosophie. Man sagt auch von ihr — und sagt es mit einem viel größeren Rechte als von der Physik — daß sie dem Nihilismus Vorschub leiste. Die Physik steht dabei in einem ganz anderen Verhältnis zu den Lebenswerten als die Existentialphilosophie. Denn der Existentialismus macht sich ja anheischig, die Werte zu bestimmen, während dies Bestreben der Physik völlig fern liegt. Und doch wird die Physik damit rechnen müssen, was sie bisher nicht hinlänglich tut, daß sie ein Teil eines großen Ganzen ist und von diesem niemals gelöst werden kann. Zu diesem großen Ganzen gehört der Existentialismus.

Wir müssen den Mut aufbringen und der Frage standhalten, ob es ein Zufall ist, daß bestimmte Erkenntnisse der neuen Physik in Richtung auf den Nihilismus wirken können, in demselben Augenblick, in welchem viele andere Kräfte sich ähnlich auswirken. Es geht um das gleiche Phänomen wie die Gleichzeitigkeit von Luther, Columbus und Kopernikus. Einstein und Planck sind nun einmal gleichzeitig mit den beiden großen Weltkriegen. Auswirkungen ihrer Lebensarbeit haben in den zweiten Weltkrieg hineingewirkt. Aber auch, wenn das nicht der Fall wäre, so bliebe doch eine bemerkenswerte gleiche Gestalt des historischen und geistigen Geschehens zu verzeichnen. Man hat den Eindruck, als sei ein Äon eingebrochen, dessen Einbruch erst die

Voraussetzung für alle die grandiosen Erscheinungen wäre, dessen Zeugen wir heute sind.

Ob die Deutung richtig ist, daß Geister losgelassen sind, die bestimmte und nur unter ihrer Macht mögliche Wirkungen ausüben, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist es, daß die ganze Zeit uns an den Rand des Nichts stellt. Ein Faktor kommt zu dem anderen, und wir alle wirken in actio und reactio mit an einem Gewande, das uns wie das Kleid des Nessus zu töten droht. Mit diesem Faktum haben wir zu rechnen. Wahrscheinlich gilt das für alle Zweige der geistigen Tat. Niemand kann sich dem Mit-Wirken entziehen. In einer transsubjektiven Verantwortung stehen wir alle, nicht zuletzt auch die Theologen, von denen gleich ausführlicher die Rede sein wird, um zu zeigen, daß bestimmte Merkmale der modernen Physik auch für die heutige Theologie gelten.

Aber eines muß schon jetzt ausgesprochen werden. Die Neigung zum Nihilismus ist unverkennbar. Nicht der eine oder der andere Sektor des Geistes ist daran alleine oder vor allen anderen schuldig, wenn nicht die Theologie. Die Menschheit selbst trägt an dieser Stunde. Ob über und außer ihr noch andere Kräfte daran wirkten, daß sie kam, mag unerörtert bleiben. Aber auf jeden Fall ist die Stunde nicht nur negativ zu beurteilen. Wie die beiden großen Kriege, die KZ., die Verpflanzungen der Menschen, die Hungerszeiten und manche geistige Erscheinung den Seelenboden umgepflügt haben, so auch die Physik. Und das Pflügen dauert noch an. Weithin ist der Boden reif zur Saat. Es kommt nur darauf an, was in ihn gelegt wird. Sind die Zäune gefallen, welche dem bürgerlichen Menschen des 19. Jahrhunderts Halt gaben, so wissen wir doch auch, daß sie morsch waren. Nicht nur mit Bedauern stehen wir vor ihren Trümmern, ebenso wenig wie vor den politischen Trümmern der gleichen Zeit. Wir Theologen müssen jedenfalls sagen, daß es seit Menschengedenken noch nie so verheißungsvoll gewesen ist, das Wort zu sagen.

II.

1. Soll man sagen, was im letzten viertel Jahrhundert in der evangelischen Christenheit Mitteleuropas anders geworden ist, so muß man als erstes auf eine schwer ausdrückbare, aber desto tiefer greifende Tatsache aufmerksam machen: Wir haben gelernt, mit dem lebendigen Gott zu rechnen. Unser Rechnen mit religiösen und christlichen Bewußtseinsinhalten ist in den Hintergrund gedrängt. Das bedeutet einen inneren Strukturwandel, der sich auf allen Gebieten geltend macht. Es steht nämlich mit einem Male nicht mehr die Frage im Vordergrund, was ich glaube, sondern die andere, was Gott tut.

Als Schleiermacher den Satz aussprach, Gott sei das Woher unseres Gefühles schlechthiniger Abhängigkeit, wollte er wohl keinen religiösen, sondern einen wissenschaftlichen Satz aussprechen. Aber sei es nun, daß er sich selber irrte, oder daß seine Schüler mißverstanden, was er sagte, jedenfalls wurde er fast ausschließlich so verstanden, als wollte er mit diesem Satze die Eigenart christlichen Lebensgeföhles zum Ausdruck bringen. Damit entfernte man sich aber um eine Welt

von der Reformation nicht nur, sondern vor allem vom N. T. Denn den Höhepunkten des christlichen Lebens ist Gott nicht als Bewußtseinsinhalt, sondern als der Herr und Heiland bedeutsam.

Es ist wohl Karl Barth gewesen, der dies zuerst am nachdrücklichsten ausgesprochen hat. Aber viele sind ihm darin gefolgt, so daß es nachgerade fast anrühlich geworden ist, von christlichen oder religiösen Bewußtseinsinhalten zu sprechen und nicht im eigentlichen Sinne vom lebendigen Gott und damit theologisch zu reden. Würde man unter diesem Gesichtspunkt den Kirchenkampf verfolgen, so würde man sehen, daß der so bezeichnete Wandel geradezu konstitutiv für die BK. gewesen ist. Denn sie hat nicht religiöse Inhalte bewahren und retten wollen, sondern sie wollte auf ihren Höhepunkten gehorsam sein und also hören, was der lebendige Gott sagt, und es dann auch nach Kräften tun.

Wenn man sich etwa dreißig Jahre zurückversetzt, so wird man immer wieder auf Themen stoßen, wie das, ob der moderne Mensch noch dies oder das glauben könne. Man wird auch heute noch hin und wieder Überbleibsel jener Zeit finden, aber es sind eben Überbleibsel. Behandeln wir die Frage, was in den letzten Jahrzehnten aus den Weltanschauungen geworden ist, sprechen wir über Deutschland zwischen Ost und West, über die Kirche zwischen Amerika und Rußland, über die Kirche Christi, über die verschiedenen Konfessionskirchen, — immer wird derjenige Redner das christliche Lebensgefühl am reinsten ausdrücken, der es versteht, dabei vom Handeln Gottes mit uns zu reden. Ob wir dazu ein Recht haben oder nicht, ob wir es richtig machen oder nicht, das steht auf einem anderen Blatte. Die Tatsache selbst kann niemand gut in Abrede stellen.

Das hat weitgehende Folgen. So lange das Religiöse oder das Christliche eine Sache ist, — und so hat man bis zum ersten Weltkriege getan, — unterstellt unser Bewußtsein die Sache unwillkürlich gewissen Gesetzen. Mit mehr oder weniger Deutlichkeit gingen wir auch in der Theologie von der Überzeugung aus, daß der Geist bestimmten Regeln der Stetigkeit und der Kausalität unterstehe. Dies nämlich meinten wir vor allem auch aus den von uns erforschten Religionen entnehmen zu können, daß sie in ähnlicher Weise wie der Stoff unter bestimmten Voraussetzungen auch bestimmte Erscheinungen hervorbrächten. Ja, unsere Erforschung des christlichen Phänomens stand ganz auf der Überzeugung, daß es nicht darauf ankäme, die Besonderheit des Gottes darzutun, sondern die substantielle Besonderheit des christlichen Phänomens.

So war mehr und mehr auch die Theologie eine deskriptive Wissenschaft geworden, die doch in merkwürdiger Inkonsequenz dabei getragen wurde von der Hoffnung, die Beschreibung werde eines Tages auch zur Erklärung der christlichen Sache führen. Nachdem nun aber die Anthropologie von der Theologie abgelöst wurde, mußte notwendig ein tiefgehender Wandel einsetzen. Was konnte es schon nützen, wenn im Christentum und einer außerchristlichen Religion eine Gleichheit oder Verschiedenheit der Form nachgewiesen wurde? Durch die Gleichheit der Form wurde das christliche Zeugnis nicht in Frage

gestellt und durch die Verschiedenheit nicht als wahr bestätigt. Der Dogmatiker, den ich als Student am meisten hörte, machte uns mit Nachdruck auf gewisse Ähnlichkeiten zwischen der reformatorischen Botschaft und der Bhagavatgita aufmerksam, um zu zeigen, daß gewisse Grundformen dem Religiösen aller Zeiten und aller Länder eigen seien. Heute interessieren solche Beobachtungen nur noch am Rande.

Durch den Kirchenkampf und seine Folgen ist die neue Haltung nun in unerhörtem Maße ins Volk hineingetragen. Haben wir doch eine Periode der öffentlichen Predigt hinter uns, wie Jahrhunderte sie nicht hatten. Die Kirche erschien nun nicht mehr so sehr als Komponente einer bestimmten Kultur oder der Kultur überhaupt. Sie wollte auch gar nicht mehr so verstanden werden. Sie sah vielmehr ihren Ehrgeiz darin, als Kündlerin des Willens Gottes verstanden zu werden. Zwar hat sie diese Rolle nicht immer konsequent gespielt. Sie hat z. B. bei der Ordnung der EKD. sich wieder dadurch interessant zu machen versucht, daß sie sich als Garanten der deutschen Einheit ausgab. Die Kirche ist aber, wo sie Kündlerin des göttlichen Willens zu sein sich bemühte, auch von vielen Menschen nun erst recht verlassen worden. Aber im Großen und Ganzen ist doch auch in der Öffentlichkeit der genannte theologische Wandel zum vollen Durchsatz gekommen.

Damit aber wurde die Kirche zu einem Unsicherheitsfaktor der Gesellschaft. Ganz einerlei, wie weit sie sich anheischig machte, dem Willen Gottes zu verkünden, — ob sie nun sagte, man könne nun eben weder wissen noch berechnen, welches der Wille Gottes sei, oder ob sie bestimmte Grundsätze als göttlichen Willen zur Darstellung brachte — auf jeden Fall wirkte sich die kirchliche Botschaft der letzten 25 Jahre in inneren Erschütterungen aus. Das wurde zunächst deutlich am Widerstand der Kirche gegen den Staat. Hitler und seine Berater sahen in der Kirche vor allem jenes Institut, welches ihnen etwa in der Zeit des ersten Weltkrieges begegnet war. Seine kirchliche Umgebung hielt die Opposition für Außenseiter und glaubte, daß das kirchliche Gros noch auf der Basis von 1910 stände. Aber die Kirche hatte sich gewandelt. Sie war zutiefst davon überzeugt, daß sie nicht einzuordnen war in die Gesamtzusammenhänge der Welt.

Hier liegt der öffentliche Wert aller jener Kämpfe um das Kirchenrecht, die wir hinter uns haben. Sie waren für den Laien kaum verständlich, und selbst der Theologe hatte schwer daran, sie zu begreifen. Aber darin waren diese Kämpfe eindeutig, daß sie die Kirche als eine Größe sui generis in die Erscheinung treten ließen. Der Theorie nach mag die Kirche das auch unter Kaiser Wilhelm II. gewesen sein. Der Theorie nach war sie es nicht im demokratischen Deutschland, sondern rangierte unter den weltanschaulichen Zusammenschlüssen und Vereinen, wobei den Staat die Hoffnung trug, daß „schiedlich-friedlich“ die beste Parole zwischen Staat und Kirche sei. Aber die Kämpfe um das Kirchenrecht machten deutlich, daß Kirche immer irgendwie ein Einbruch ist, daß sie auf das Unerwartete nicht verzichten kann, wenn sie ihr Wesen nicht aufgeben will. So wurde die Einheitlichkeit der Welt durch die Kirche gefährdet und in Frage gestellt.

Man könnte das Gleiche an den Proklamationen deutlich machen, welche die Kirche, immerhin noch recht bescheiden, zu dem öffentlichen Unrecht erließ. Der ns. Staat hatte formal gesehen garnicht unrecht, wenn er in diesen Proklamationen eine Verwirrung des Volkes sah. Auch die Besatzungsmächte — Rußland noch am wenigsten, — haben schon etwas davon spüren müssen, man denke nur an Landsberg. Die Welt hat in demselben Zeitraum, in welchem sie durch wissenschaftliche Forschungen und technische Erfindungen ihre Grenze sehen lernen mußte, auch das Zeugnis von dem zur Kenntnis nehmen müssen, der diese Grenze setzt. Wie man es deutet, daß die Erfahrung der Grenze von zwei Seiten her auf Mitteleuropa zukam, ist eine andere Frage. Die Tatsache, daß es geschah, und daß es im gleichen Zeitraum geschah, kann nicht in Abrede gestellt werden.

2. Aus der Wendung vom Bewußtseinsinhalt zum lebendigen Gott folgt also für die Kirche und die Welt Beunruhigung und Erfahrung der äußersten Schranke. Wir müssen dieses Phänomen auch noch von einer anderen Seite her betrachten. Die neuere Theologie kennt einen Begriff, der überaus häufig gebraucht wird, da er unentbehrlich ist, obschon er in seinem Inhalt nicht eindeutig ist. Es ist dies der Begriff des „Eschatologischen“. Von den ungeklärten Seiten dieses Begriffes können wir hier absehen. Es genügt, wenn wir das „Eschatologische“ verstehen als einen Einbruch einer anderen Welt in die unsere. Dabei haben die einen unter den Theologen mehr die Gegenwart im Auge und erwarten, daß sich in ihr ein solcher Einbruch vollziehe. Die anderen denken dabei mehr an die Zukunft. Alle aber sind der Überzeugung, daß man sowohl die Gegenwart wie auch die Zukunft irgendwie ins Auge fassen müsse, wenn man vom Eschatologischen rede.

Es ist doch mehr als ein Zufall, daß es im Jahre 1919 war, daß man den großen Kritiker am Christentum Overbeck wieder ans Licht zog und sich seiner These erinnerte, daß das nt. Christentum in der Menschengeschichte nicht mehr sein kann als ein Rätsel, ein alles in Frage stellendes Problem von fundamentaler, rätselhafter Natur. Aber was Overbeck als Kritik am Christentum äußerte, das fing man jetzt an zu bejahen, so wie es Kierkegaard und Blumhardt bejaht hatten, ohne in ihrer Zeit damit durchzudringen. Es war in der Christenheit nicht immer in Vergessenheit geraten, daß der Glaube und die Lehre eschatologischen Charakter tragen. Nach dem ersten Weltkrieg aber brach diese Erkenntnis mit Macht auf. Blumhardt und Kierkegaard erlebten eine Renaissance und wurden hoffähig in der Theologie. Das hatte weittragende Folgen.

In demselben Zusammenhang ist es zu sehen, daß auch Luther seine Renaissance fand. Hatte das vorige Jahrhundert unendliche Mühe darauf verwendet, Luthers Leben und Schrifttum zu erforschen, so war das doch auf wesentlich historischer Basis erfolgt. Soweit das Interesse für Luther in die Kirche drang, sah man in Luther entweder den, den man im Grunde verstanden hatte, oder aber man sah Luther durch die Brille der Orthodoxie. Nun aber kam man zu der Erkenntnis, daß man Luther bisher kaum begriffen habe, daß es also eines ganz neuen Ansatzes bedürfe, um zu dem vorzustoßen, was Luther wichtig gewesen war. Seine Botschaft erschien

uns damals im Rahmen der Krisis, von der wir glaubten, daß sie heilsam über Kirche und Theologie eingebrochen sei. Es mag dahingestellt bleiben, ob wir nicht all zu oft Barth in Luther hineininterpretierten, — die Vorliebe für Luthers *de servo arbitrio* deutet darauf hin, — aber ohne Zweifel ist es der eschatologische Charakter der Botschaft Luthers gewesen, der uns vor allem anzog. Wir stehen vor Gott. Wir bewegen uns auf Gott zu. Und Gott bewegt sich mit dem jüngsten Tage auf uns zu.

Das alles mußte das Kirchenwesen von Grund auf umgestalten. Der dialektische Kritizismus der neuen Theologie, wie er an der Eschatologie erwuchs, lehrte uns den Zusammenbruch der Staatskirchenbehörden nicht nur als einen Verlust sehen. Wir erkannten ihn viel mehr wesentlich als einen Fortschritt. Die kirchliche Verwaltung geriet bei uns mehr und mehr in Mißkredit. Als der Kirchenkampf ausbrach, kämpften wir darum mehr, als es uns bewußt war, gegen die kirchliche Verwaltung als solche, denn gegen die deutsch-christliche bestimmte Bürokratie. Darum mußte die BK. auch 1945 offensichtlich in zwei Gruppen zerfallen, deren eine den Kampf gegen die Verwaltung nur als eine Auseinandersetzung mit den DC. verstanden hatte, während die andere ihren Protest auch gegen die Struktur der Verwaltung richtete, wie sie im Grunde unbestritten vor 1933 da gewesen war.

Noch ist die Frage unbeantwortet, was kirchliche Verwaltung sein kann, wenn man die Botschaft eschatologisch versteht. Kirchliche Verwaltung ist immer ein Stück Stabilität, viel stabiler, als es allen denen recht sein kann, welche von der Eschatologie der christlichen Botschaft durchdrungen sind. Eschatologie heißt doch offenbar eine aufgeschürzte Existenz, wie sie die Israeliten hatten, als sie aus Ägypten ausziehen sich anschickten. Muß man nicht, wenn man mit der Eschatologie Ernst macht, überhaupt Anstalten treffen, die großen Kirchenkörper, wie wir sie bisher gehabt haben, aufzulösen oder doch mindestens aufzulockern? Sind wir nicht angesichts der eschatologischen Situation der Kirche immer in der Lage eines Menschen, der „Unterwegs“ ist, der ein „Viator“ ist, — Ausdrücke dieser Art werden seit 1925 immer beliebter. Die politische Situation scheint das zu bestätigen. Kann die Lage der Kirche, wie sie im Dritten Reiche war und wie sie nun offenbar in manchen Oststaaten ist, noch feste Bischofsämter tragen? Muß nicht die Improvisation in der Kirche zum Prinzip erhoben werden? Mit allen diesen Fragen ist die Kirche noch lange nicht fertig trotz aller neuer Kirchenordnungen, welche die letzten Jahre uns gegeben haben. Selbst die römische Kirche ist von wesentlichen Auflockerungen nicht verschont geblieben.

Wenn nun in einer solchen Zeit die Kirche oft als das letzte Refugium der Menschen erscheint, so hat das offenbar eine andere Bedeutung, als daß die Menschen nach einem letzten Gegenstande suchen, der noch fest blieb. In diesem Sinne ist die Kirche nämlich nun gerade nicht „fest“ geblieben. Sie zeigt in ihrem irdischen Dasein immer deutlichere Spuren eines schwimmenden Zustandes. Man hat seit 1945 mehrfach von einer rückläufigen Bewegung gesprochen in dem Sinne, daß Menschen, die bei der Kirche Halt suchten, sich enttäuscht ab-

wendeten. Das hat mancherlei Gründe, aber auch den, daß man entdeckte: Die Kirche ist in direkter Sicht auch nicht der Fels, der unerschütterl in der wogenden Brandung steht. Geht doch sie selbst von einer Erschütterung zur anderen. So viel ist sicher: Alles, was in der Kirche der Stabilität dient und der Labilität zuwider ist, — es seien gottesdienstliche Formen, Katechismen, konfessionelle Bestimmungen der Kirchen, Ordnungen und Ämter, — alles muß sich als eschatologisch notwendig ausweisen, wenn es Bestand haben soll. Aber dieser Ausweis kann bisher noch nicht als erbracht bezeichnet werden. Die Gefahr eines Rückfalls in den Status vor 1933 ist in allen Kirchen mehr oder weniger gegeben.

Fragt man nach tieferen Gründen für die eschatologische Betrachtungsweise, so können diese vielleicht noch nicht ganz bloßgelegt werden. Ob sie wirklich in einer unmittelbaren Erfahrung der Nähe Gottes gründet, wofür manches spricht, kann man mit Bestimmtheit noch nicht sagen. Wohl aber kann man schon jetzt wissen, daß die Erschütterungen, von denen unsere Worte ein Ausdruck sind, sehr tief gehen. Man sieht das daran, daß es in der Theologie ebenso ein Zeitproblem gibt wie in der Physik. Eschatologisch kann man nicht denken, wenn man nicht das Zeitverständnis des 19. Jahrhunderts aufhebt, es mindestens grundsätzlich in Frage stellt. Denn das Eschaton kann nie die Zeit sein und kann auch als solches nicht von der Zeit sein. Wäre es das, dann wäre es eben kein Eschaton. Aber in welchem Sinne kann dann überhaupt vom Eschaton gesprochen werden? Das ist nur möglich, wenn es verstanden wird entweder als das auf uns zukommende Ende der Zeit oder als die in den christlichen Mysterien sich dauernd ereignende Durchbrechung der Zeit oder als beides. Es muß also der Theologie die Frage wichtig werden, ob die Zeit erschaffen ist oder ob die Ewigkeit nur eine verlängerte Zeit ist. Wenn das Letztere der Fall ist, ist es nicht vorstellbar, wie das Letzte, das Eschaton, sich zum Durchbruch bringen sollte in der Zeit, — wenn es nämlich selbst als zur Ewigkeit gehörig der Zeit unterworfen ist.

Man sieht zunächst, daß die Entsicherung der Welt durch die Physik begleitet ist durch eine Entsicherung des christlichen Raumes durch die Kirche selbst und ihre Theologie. Dies Moment durchzittert unsere Predigten, evangelische sowohl wie katholische. Es ist wie ein Stein, der ins Wasser geworfen wird und nun Wellen schlägt, die sich in Kreisen verbreitern. Welche Folgen sich aus dieser Entsicherung ergeben, kann noch niemand übersehen. Man kann nur hier oder dort beobachten, daß Begriffe und Vorstellungen ins Wanken geraten, welche bisher als unerschütterlich galten. Es weiß z. B. jeder, der sich nur ein wenig mit kirchlichen Fragen beschäftigt, wie wichtig im Verhältnis zwischen den evangelischen und der römischen Kirche ist, wie man die Einmaligkeit des Werkes Christi damit in Verbindung bringen soll, daß es nach dem Glauben der Christenheit immer gegenwärtig ist. Es ist noch nicht untersucht worden, wie weit sich die Beeinflussung der reformatorischen und antireformatorischen Lehren durch den damals neu aufkommenden Zeitbegriff dokumentarisch nach-

weisen läßt, — die Erfindung des Wortes „Ewigkeit“ durch Luther deutet darauf hin, — ganz sicher ist, daß eine bewußte Eschatologie nicht haltbar ist, wenn man die dauernde Gegenwart des einmaligen Geschehens um Christus nicht aufrecht zu halten willens ist.

Die klassische katholische Theologie der letzten vierhundert Jahre fand dafür den Deutungsversuch, daß sie eine Wiederholung des einmaligen Opfers Christi lehrte, — was sich undiszipliniert auch schon in der Reformationszeit nachweisen läßt. Zwingli verfiel auf die Erinnerung und das Gedächtnis, daß er wesentlich als historische Kategorie verstand, um auf diese Weise den Zeitunterschied aufzuheben. Luther lehrte den Glauben, der in, mit und unter den Elementen den am Kreuze hingegebenen Leib und das einmal vergossene Blut ergreift. Seit der eschatologische Gedanke in unserer Zeit aufgekommen ist, kann keiner dieser Erlösungsversuche uns wirklich befriedigen, auch wenn wir uns dem einen oder anderen zugeordnet wissen. Es sind wohl die Benediktiner gewesen, welche zunächst das Wort fanden, das sich nicht nur in der katholischen Theologie, sondern auch bei evangelischen Theologen weitgehend durchsetzte. Sie sprachen von einer Vergegenwärtigung des Leidens und Sterbens und Auferstehens Christi, damit andeutend, daß das Sakrament es unternimmt, die Zeit eschatologisch zu durchbrechen. Es hat den Anschein, daß sich auf Grund dieser „Entdeckung“, — denn von einer solchen darf man sprechen — neue Entwicklungen ergeben werden für das interkonfessionelle Gespräch. Jedenfalls spricht die Encyclica des Papstes „Mediator Dei“ in einem solchen Tone vom Abendmahle, daß jeder evangelische Theologe seiner Pflicht untreu werden würde, der sich nicht neu und mit den Anfängen beginnend, damit auseinandersetze.

3. Die Veränderungen in der Theologie, die sich in den letzten 25 Jahren angebahnt und z. T. durchgesetzt haben, haben nun auch eine Veränderung der Gesichtsschau mit sich gebracht. Die Theologie des 19. Jahrhunderts war da, wo sie ihr Größtes leistete, historische Theologie. Nur ein Nicht-Kenner könnte behaupten, daß sie auf diesem Gebiete wenig geleistet hätte. Zwar ist es nicht zu leugnen, daß es Zeitabschnitte gibt, an denen die historische Theologie merkwürdig wenig interessiert war. Wir sind z. B. erstaunlich schlecht orientiert über die Geschichte der germanischen Mission und vor allem über das, was man in der Sprache des 19. Jahrhunderts den Ideengehalt nannte. Aber auf der anderen Seite muß man zugeben, daß mit einem Bienenfleiß Zusammenhänge aufgedeckt und durchleuchtet wurden, die dem Wissenschaftler und der Époque alle Ehre machen. Das gilt für die Kirchengeschichte und für die Perioden der biblischen Zeitalter.

Aber was meinte man eigentlich mit der historischen Erforschung des christlichen Phänomens? Sehen wir einmal ab von den Bewegungen, in denen eine philosophische Schau die Forschung antrieb und leitete, aber zugleich von der Historie ihre Bestätigung erhoffte, wie das in der Tübinger Schule der Fall war, so herrscht im Allgemeinen die Anschauung vor, daß man die Dinge nähme, wie sie ohne Voreingenommenheit sich dem Beobachter darbieten. Der historische Forscher meint, daß auch auf dem Gebiet des Christlichen eine allgemein mensch-

liche Sicht von den Dingen sich empfehle, gegen die sich grundsätzlich nichts einwenden lasse. Darum erscheint niemand dem Dogmatismus so fern, wie der historisierende Theologe. Für ein Zeitalter, in dem alles an Verteidigung des Christentums zu liegen scheint, bedeutet das, daß der theologische Historiker viele Hoffnungen in sich vereinigt. Ist es doch eine Größe, die auch die glaubenslose Welt als ernst zu nehmen anerkennen müßte.

Zwei Gesichtspunkte sind es, welche bei näherem Zusehen die historische Schau in Frage stellen. Historische Theologie gibt es nur auf der Grundlage einer stetigen Entwicklung, in welcher eine Erscheinung immer einen zureichenden Grund aufweist, — sofern der Forscher in der Lage ist, die Zusammenhänge hinlänglich aufzuhellen. Es hat zwar dabei nicht an Momenten gefehlt, welche diese Schau zwar nicht durchbrachen, aber doch in Frage stellten. Als vor etwa dreißig Jahren katholische Forscher Luther so erklären wollten, wie man allgemein historische Erscheinungen zu erklären gewohnt war, d. h. innerhalb einer stetigen Entwicklung auf der Basis zureichender Gründe, wurde es allen evangelischen Theologen unheimlich. Ich erinnere mich noch deutlich, wie unsicher und darum pathetisch mein Lehrer in der Kirchengeschichte sich demgegenüber bemühte, die Einmaligkeit der Erscheinung Luthers einleuchtend zu machen. Er merkte aber nicht, daß er damit einen wesentlichen Teil seiner Forschung selber in Frage stellte.

Wenn nun in den letzten 25 Jahren die Historie in der Theologie an einen ganz anderen Platz rückte, so war das zunächst negativ zu erklären. Unsere Generation hat sich geweigert, sich selbst als das Produkt ihrer Geschichte zu begreifen. Wenn das Phänomen so sehr in den Hintergrund trat gegenüber dem Tun und Handeln Gottes, so mußte notwendig das Selbstverständnis sich weniger an die verschiedenen Entwicklungsmomente anschließen, als vielmehr geneigt sein, zur Erklärung unserer selbst auf die Erwählung hinzuweisen, welche uns aus dem Gang der Entwicklung herausriß. Wer Karl Barth als Dogmatiker und als Kirchenpolitiker ist, weiß jedes theologische Kind. Über die Komponenten aber, welche zum Barthianismus geführt haben, geben sich nur wenige Rechenschaft, und die es bisher taten, haben es nur z. T. überzeugend machen können, daß Karl Barth aus der Synthese dieser und jener vor ihm schon vorhandenen Theologie der wurde, welcher er heute ist. Was aber für die Gegenwart zerbrach, konnte für die Vergangenheit nicht Bestand haben.

Freilich geht die historische Forschung weiter. Sie wird aber nicht mehr als der Kronzeuge genommen, als welche sie das vergangene Jahrhundert nahm. Ja, wir haben sogar über Vernachlässigungen der Historie zu klagen, die sich aus dem erfolgten theologischen Bruch nicht rechtfertigen lassen. Das hängt aber auch damit zusammen, daß wir noch keine theologische Historie haben, die dem erfolgten Umbruch in der tiefsten inneren Haltung wirklich entspricht. Wir können nur sagen — und sprechen damit ein Urteil aus, das wohl typisch ist für die neue Art, Geschichte zu sehen, oder zu wünschen. daß wir Geschichte einmal sehen möchten, — wenn wir auf Reinhold

Schneider verweisen als einen Typus des Historikers, in welchem sich der Dichter und Prophet mit dem Historiker vereint. Mit diesem Urteil kommt die ganze Problematik der neuen Schau der Geschichte an den Tag. Denn nichts wäre leichter, als dieser Schau die Objektivität abzuspochen. Aber das könnte ja nur damit beantwortet werden, daß man der alten Art der Geschichte den Vorwurf zurückgäbe, weil sie allzu nahe dem Mechanistischen Geschichte zu deuten versuchte.

Geschichte als Darstellung wird uns unter den Händen zur Glaubenssache. Denn wir rechnen, wenn auch nur anfänglich damit, daß Gott in der Geschichte Sprünge macht, die man nicht erklären kann. Daß die Stetigkeit hier oder dort unterbrochen ist, läßt sich schließlich noch als ein Faktum nachweisen. Aber damit ist die Theologie nicht zufrieden. Sie kann es auch nicht sein. Denn sie muß ein Urteil darüber haben, wo denn der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi in der Geschichte gewirkt hat, um alle Feinde zum Schemel der Füße des Sohnes zu legen. Sollte es jemanden stören, daß wir als Beispiel Reinhold Schneider herausgezogen haben, so müßte man nur auf das Selbstverständnis weiterer Kreise der BK. in der evangelischen Kirche verweisen, um zu sehen, daß auch hier derselbe Grundzug herrschend ist. Denn die BK. versteht das Ereignis von Barmen im Sinne gnädiger Erwählung, die unbegründet, aber auch unbegründbar ist.. Und als Dritten im Bunde könnten wir auf Werfel verweisen, der von einer anderen Seite her im Lied der Bernadette dieselben Wege zu beschreiten sich bemüht.

Wir sind mitten in einer Entwicklung. Es ist mißlich, ihren weiteren Verlauf vorhersagen zu wollen. Aber alle Anzeichen deuten darauf hin, daß wir in einem großen Umbruch stehen auch auf dem Gebiete der Historie. Es hat den Anschein, als wollten sich zwei große Zweige der historischen Forschung herausbilden, auf der einen Seite der Versuch, in ähnlicher Art wie bisher das Rohmaterial der Geschichte zur Kenntnis zu nehmen, auf der anderen Seite aber, in der Historie die Zuordnung des Betrachters zur Vergangenheit zu vollziehen. Das würde eine Relativierung der sog. objektiven Geschichtsschreibung bedeuten, würde aber andererseits das Vergangene in die Gegenwart hineinziehen und damit an die Seite der eschatologischen Betrachtung treten, um nun den Kampf der Geister aus der Gegenwart auch in die Vergangenheit zu verlagern, aber damit doch auch ernst zu machen mit der Wolke von Zeugen, die um die jeweils lebende Gemeinde von Gottes willen gelagert ist. Die Entscheidungen, wie sie Werfel, Schneider und die BK. treffen, müßten also in einer Gegenentscheidung vielleicht abgelehnt werden. Aber man wird in Zukunft nur schwer die Verpflichtung der Historie zur Entscheidung überhaupt in Abrede stellen können und damit das Gesetz der Stetigkeit und der Kausalität für die Geschichte grundsätzlich relativieren.

In dieselbe Richtung weist nun eine andere Entwicklung, welche sich auf der ganzen Welt geltend macht. Die Kirche fühlt sich nämlich verpflichtet, zu den Dingen des Tages Stellung zu nehmen. Die Art, wie das zu geschehen habe, ist keineswegs klar und ohne Bestreitung. Aber es liegt hier auch ein Gefälle in den Dingen, dem sich niemand

entziehen kann. Alle Versuche der Kirche, zu den Dingen der Geschichte Stellung zu nehmen, werden nur soweit Bestand haben, wie sie ein Ja zu der einen und ein Nein zu der anderen Entwicklung enthalten. Kluge Dokumente werden so schnell an Bedeutung verlieren, wie sie entstanden sind. Kräftig sind die klaren Entscheidungen, falsche und richtige. Wenn das aber so ist, dann ist der Tag abzusehen, an dem letzte Wertungen diese Stellungnahmen prägen werden. Man kann die Vergangenheit nur werten, wenn man die Gegenwart auch wertet und umgekehrt. Es hängt alles dann am Wertmaßstab. Und heute schon läßt sich sagen, daß alle vorläufigen Wertungen ephemere sind und endgültigen Wertungen weichen müssen, in denen sich die Kirche zu einer unbegründeten und unbegründbaren Wahl Gottes in dieser oder jener Erscheinung der Geschichte bekennt. Muß doch die Kirche sich nach neutestamentlichem Vorbild in einem göttlichen Weltplan stehend erblicken, in welchem auch die sog. profane Geschichte dem Christus unterworfen wird. Damit aber rückt die Geschichtsbrachtung der Kirche aus ihren bisherigen Zusammenhängen und wird substantiell etwas anderes.

4. Nun wird man aber noch einen Schritt weiter gehen müssen. Es geht nämlich in Kirche und Theologie um das Seinsverständnis überhaupt. Versuchen wir uns die Entwicklung kurz klar zu machen. Wir kommen aus einer Zeit, in welcher die Theologie auf Seinsaussagen verzichtete. Wir haben diese Zeit noch nicht verlassen. Aber wir sind auf dem Sprung. In der Periode, in welcher die Theologie auf Seinsaussagen verzichtete, verzichtete sie doch nicht auf das Gebiet des Sittlich-Religiösen, indem sie dieses Gebiet als eine besondere Seinschicht ansprache. Es herrschte die Konzeption vor, daß alle Naturerkenntnis sich auf einem ganz anderen Sektor ereigne als die religiöse. Das war ein Schutz der religiösen Welt. Denn nun konnte immer gesagt werden, daß keine aus einem anderen Sektor entnommene Aussage den religiösen Sektor wirklich tangiere. Aber es war auch eine Verarmung. Denn man begab sich damit der Einrede in andere Sektoren. Diese gehorchten ihren eigenen Gesetzen, an denen die christliche Rede grundsätzlich uninteressiert erschien.

Dieser Zustand ist in einer Änderung begriffen. Der Drang unserer Zeit geht auf Einheit. Wir können auf die Dauer verschiedene Wirklichkeiten und Seinschaften nicht ertragen. Besonders deutlich wird das an der Theologie Bultmanns, die in den letzten Jahren viel Aufsehen erregte. Bultmann geht aus von der Überzeugung, daß viele Vorgänge, die in der Schrift berichtet sind, einem fremden Wirklichkeitsverständnis entspringen, das vor dem modernen Wirklichkeitsverständnis nicht stand hält. Trotzdem gibt er dafür die Berichte über derartige Vorgänge nicht ohne weiteres preis. Er sieht in und über diesen Vorgängen eine andere Wirklichkeit, die von der Naturerkenntnis unberührt bleibt. Insofern gehört also Bultmann noch durchaus der alten Zeit an mit ihrer Sicht von den beiden Seinschichten. Er kommt über diese Sicht nicht wirklich hinaus, indem er die Wirklichkeitsschau der Antike, von der er das eigentlich Christliche un-

berührt glaubt, unter Beibehaltung des typisch Christlichen in die moderne Wirklichkeitsschau zu übersetzen versucht.

Neben manchem, worauf hier nicht eingegangen werden muß, ist dieser Versuch darum unbefriedigend, weil er an der Einheit der Wirklichkeit vorbeigeht, ja die Problematik der Wirklichkeit gar nicht sieht. Denn weder die Gebote Gottes noch die Heilsbotschaft kennen die Aufteilung der Wirklichkeit und des Seins, wie sie seiner Konzeption mehr unbewußt als bewußt zu Grunde liegt.

Die Gebote und die Auferstehung weisen uns nämlich an das gleiche Sein, welches den Physiker interessiert. An diesem Sein werden wir zu Sündern, und in diesem Sein werden wir gerechtfertigt. Es ist ein Zug unserer Verlorenheit, daß wir von zwei Seiten aus an dieses gleiche Sein herankommen, Verschiedenes an ihm erkennend und Forderungen, die es an uns hat, verschieden hörend. Auch wenn wir etwa den Schöpfungsbericht gar nicht in Einklang bringen können mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft und keinesfalls ihn dem Physiker als Ergebnis seines Forschens vorhalten, so wissen wir doch um eine Verpflichtung und Befreiung, die uns von ihm her erreicht, so daß sie die eine und die gleiche Wirklichkeit erfaßt, um die sich auch der Physiker müht. Oder wenn die Kirche sich mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit befaßt, so meint sie nicht einen Sektor, der neben der Substanz der Sozialwissenschaft eine Sonderexistenz habe, so daß man von ihm reden könne, ohne das eigentliche Gebiet der Sozialwissenschaft zu tangieren. Sie sieht viel mehr die Gebote und das Wort vom Heil in Beziehung zu der einen und der gleichen Wirklichkeit, welche Gegenstand der Sozialwissenschaft ist.

Das will besagen, daß wir uns nicht mehr täuschen lassen über das tatsächliche Gewicht unserer Erkenntnisprobleme. Wir nehmen die Differenz der theologischen und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis demütig hin, ohne daß wir einen Ausweg aus dieser Verlegenheit wüßten. Die Tatsache, daß etwa in der modernen Astrophysik ein gewisser Zeitpunkt angenommen wird, an dem die Möglichkeit eines schöpferartigen Eingriffes sich ergibt, täuscht uns keineswegs darüber, daß damit über die christliche Lehre von der Schöpfung gar nichts ausgesagt ist. Aber wir wissen zu gleicher Zeit, daß bei aller Anerkennung eines verschiedenen Erkenntnisweges, auf dem man nicht zu den gleichen Ergebnissen kommt, die Materie, um welche es dabei geht, die gleiche ist.

Aber wie wird das Sein vorgestellt? Als Ganzes genommen, ist die heutige Theologie mit dieser Frage wahrscheinlich überfragt. Und doch läßt sich Einiges und nicht Unwesentliches zu dieser Frage sagen. Es ist z. B. unmöglich, vom Hauche der heutigen Theologie berührt zu sein, ohne das Sein in der unmittelbarsten Nähe des Nicht-Seins zu schauen. Es kommen hier verschiedene Momente zusammen, welche diese Erkenntnis wirklich fragend machen. Man erinnere sich dessen, was wir oben vom Handeln und Reden Gottes sagten, was wir weiter ausführten über das eschatologische Denken, was wir endlich über die Geschichte darlegten, — alles dieses stellt das lebendige und gegenwärtige Wort Gottes so in den Vordergrund, daß für ein in sich selbst ruhendes Sein kein Raum mehr ist. Alles was ist, ist nur darum und

ist nur insofern, als Gott es sein läßt. Nimmt man hinzu, was wir vom Worte Gottes lehren, so ergibt sich, daß alles Existente nur auf Grund eines jetzt geschehenden und noch kräftigen Wortes ist. Würde man das Wort vom Existenten abziehen, dann würde das Existente nichtexistent sein. Die Grenze zwischen Sein und Nicht-Sein ist das Wort, dasselbe Wort, welches durch die Predigt vom Kreuz Heil verkündigt. Die Gleichheit des Wortes garantiert die Gleichheit des Seins.

Wir haben in der modernen Theologie noch keinen Theoretiker der Seinslehre. Hätten wir einen solchen, dann würde sichtbar werden, wie nahe und doch wie weltenfern die christliche Botschaft dem Nihilismus ist. Eine christliche Theorie vom Sein würde auf Grund der Erkenntnisse, die uns eigentlich allen gemeinsam sind, seinen fließenden Charakter mehr in den Vordergrund rücken als seine Stabilität. Sie würde notwendig sogar ein Interesse daran haben, zu bezeugen, daß alles Sein in sich selbst nichts ist. Denn es muß ihr alles daran liegen, daß das Wort der Träger des Daseins ist. Darin würde eine christliche Seinslehre ganz zusammenstimmen mit dem christlichen Zeugnis von der Geschichte. Vor letzten Gesetzen, die nicht aus Gott und seiner Offenbarung genommen sind, würde nämlich dies sein Sein, wie es sich dem christlichen Lehrer darstellt, zufällig sein, unberechenbar in seinem Sein und in seinem Nicht-Sein. Seine Stabilität würde genau so weit gehen, wie Gott ihm nach seinem jeweiligen Willen Stabilität zuspräche. Es wäre dies ein ganz analoger Vorgang der Rechtfertigung, in welcher Gott uns gerade so viel sein läßt, wie er uns zuspricht.

Was ich hier sage, ist in der heutigen Theologie sicher nicht unbestritten. Aber es ist da. Und es steht im Unterschied von unausgesprochenen Seinstheorien, welche unsere Theologie mehr oder weniger bewußt beeinflussen, im Gefälle der Ereignisse und des Denkens. Noch wird immer wieder versucht, die geistige Wirklichkeit als eine neben der materiellen gesondert da stehende zu begreifen. Und doch zerbröckelt diese Sicht der Dinge uns unter den Händen. Denn wie könnten wir etwa von hier aus gerade zu den brennenden Problemen der Zeit Stellung nehmen? Und das will die Kirche und die Theologie, und will es nicht nur im Blick auf eine neben der Welt des Stoffes für sich stehende Welt des Geistes. Wir wissen nicht oder wissen es noch nicht, wie sich die Welt des Stoffes zu der des Geistes verhält. Aber das eine ist uns gewiß. Es ist nur eine Welt, auch dann wenn wir Menschen gezwungen sind, beide Sektoren als Welten für sich zu behandeln. Daß Christus ins Fleisch kam, daß er Leib und Seele meint, wenn er uns heilt, daß er als der ins Fleisch Gekommene auf-ersteht, — das alles ist für die Theologie bindend. Der Leib und der Stoff, dem er zugehört, hat keinen anderen Heiland als der Geist und die Seele, oder wie immer man den Menschen aufgliedern möchte. Wir machen auch in dieser Hinsicht keiner Wissenschaft Vorschriften darüber, wie sie arbeiten soll, was bei ihrer Arbeit herauskommen soll, — aber keine Arbeitsmethode der Wissenschaft ist für uns bindend, kein Ergebnis im Letzten maßgebend, auch wenn wir nichts im Raum des Immanenten kritisieren können. Es liegt im Wesen einer

christlichen Theologie, daß für sie das Wort das Feststehende, alles Geschaffene aber an der Grenze zwischen Sein und Nicht-Sein ist.

Das alles würde noch deutlicher werden, wenn wir ausführlich von den Geistern und dem Geist, von den Göttern und Gott, von den Engeln und Dämonen handeln würden, von denen die christliche Theologie an irgend einer Stelle reden muß. Wir müssen es uns hier versagen. Wir beschränken uns darauf, zu verweisen, daß Geister und Geist, Götter und Engel und Dämonen, — wenn sie ernst genommen werden, — nur in der Einheit des Seins begriffen werden können. Denn es ist ihr Wesen, daß sie das, was wir Materie nennen, unentwirrt verknüpfen mit dem, was wir die Welt des Geistigen zu nennen gewohnt sind. Selbst auf den Höhen der Abstraktionen ist der selbständige Geist dem Stofflichen sehr nahe, da er zu diesem hindrängt als zum Objekt seiner Herrschaft. Dämonen und Götzen aber gibt es nur da, aber immer da, wo erkannt wird, daß das Walten des Stofflichen weiter und tiefer geht, als das Experiment. In jedem Falle aber finden wir den Geist, den Götzen und den Dämonen an der Grenze zwischen Sein und Nicht-Sein, mögen sie uns nun begegnen in der Religion des sog. Primitiven, in der Heiligen Schrift, im Bekenntnis der Kirche oder in jenen Zeiten, die sich ihrer Kulturhöhe zu rühmen geneigt sind. Es ist nicht zufällig, daß der ns. Götzendienst weder als Materialismus noch als Idealismus gekennzeichnet werden kann und daß bis heute noch nicht klar ist, ob er Subjekt oder Objekt der Menschen war, die ihm dienten oder dienen mußten. So schnell wie er gekommen war, verschwand er wieder. In einer Nacht war seine Herrschaft gebrochen, und sein Niederbrechen wurde als Befreiung empfunden. Dies Erleben paßt in keine der bei uns gängigen Seinslehren.

5. Dies alles muß nun notwendig einen Wandel mit sich bringen in der Beurteilung unserer Erkenntnis und unserer Begriffe.

In den letzten vierhundert Jahren hat die Theologie und die Arbeit der Kirche einen Weg durchschritten, der sie auf den Höhepunkt reflexiver Erkenntnis brachte. Typisch für den mit der Reformation einsetzenden Wandel in der Wertung der Erkenntnis war die Ersetzung der Beichte durch den Sakramentsunterricht und die Befragung über das richtige Verständnis des Sakraments. Als die pietistische Reaktion kam, bezog sich diese nicht so sehr auf die Überschätzung des Wissens, als darauf, daß dies Wissen nicht hinlänglich ich-bezogen war. Der Pietismus ersetzte die Lehrerkennntnis durch eine reflexive Selbsterkenntnis und leistete damit für die Kultur viel mehr, als er wollte und wußte, und als man ihm gewöhnlich zubilligt. Wie sehr diese ganze Entwicklung eingebettet ist in die Gesamtentwicklung des Geistes dieser Epoche, wie viele überraschende Parallelen sich sogar zur Formelsprache der Mathematik ergeben, kann hier im Einzelnen nicht dargelegt werden.

Aber wir dürfen nicht übersehen, wie auf diesen unbewußten Optimismus der Erkenntnis ein Rückschlag im Rationalismus und Liberalismus gefolgt ist. Dieser Rückschlag führte uns bis an die Grenzen des Agnostizismus. Wir tun gut, uns vor Augen zu halten, was im Grunde geschah, als von der Orthodoxie her über Pietismus, Ratio-

nalismus und Liberalismus schließlich die Türen zum Agnostizismus sich vor uns Theologen öffnen wollten. Dies Geschehen versteht nur, wer die Grundkonzeption der Orthodoxie begreift. Diese stellte sich den theologischen Begriff so vor, daß er durch Apperzeption seinen Inhalt in das Personenzentrum des Menschen ergoß. Eine Einheit von Begriff und Sache, die der Begriff meint, bestand für die Orthodoxie nicht. Wohl aber war der Orthodoxie das Wort als Begriff die von Mensch zu Mensch übertragbare Form, in welche durch Einübung und Aneignung der Inhalt des Begriffes Eigentum des Erkennenden werden konnte. Auch in der lutherischen Kirche hat man nicht die Parallele von Wort und Sakrament gezogen, die doch so nahe gelegen hätte. Was das Wort angeht, so war man letztlich Zwinglianer und meinte, der Begriff sei nicht die Sache, sondern bedeute sie nur. Jedoch ist dies der Orthodoxie nie bewußt geworden.

Damit verband sich die andere Vorstellung, daß der Begriff auch über das Anschauliche hinaus ein Träger seines Inhaltes sei und sich zu diesem verhalte wie die Landkarte zur Landschaft. Das wir in einem Spiegel im Rätsel erkennen, ist der Orthodoxie immer bewußt gewesen. Das hat aber nicht gehindert, daß sie zu gleicher Zeit die Sprache und ihre Worte wesentlich instrumental verstand. Das heißt, daß man die Sprache ähnlich verstand wie der Zahnarzt seine Instrumente, unter denen er je nach Größe des Zahnes oder des Zahnloches das passende Instrument auswählt. Und in der Tat ist dies ja die für den Dolmetscher notwendige Methode. Und wenn es unter den Zahnärzten verschiedene Dentistenkonfessionen gibt, so kann man sich vorstellen, daß diese sich insofern unterscheiden, als sie den Gebrauch unterschiedlicher Instrumente bei dem gleichen Leiden vorschreiben. Ähnlich machen es Dolmetscher und Sprachlehrer ja auch. Und in der Lage eines Menschen, der für eine an sich feststehende Sache unter verschiedenen zur Verfügung stehenden Ausdrücken den richtigen aussucht, hat sich der Theologe lange genug gewußt und tut es weithin heute noch.

Denn wenn einmal, wie es die Orthodoxie tat, diese Position bezüglich des Wortes bezogen war, dann mußte nur ein Stein aus dem Gebäude fallen, um es ganz zu Boden stürzen zu lassen. Es mußte nur die Überzeugung ins Wanken geraten, daß die Gott betreffenden Dinge überhaupt nicht angemessen durch Menschenworte ausgedrückt werden können, um die Orthodoxie des Bodens zu berauben, auf dem sie stand. Und diese Überzeugung geriet ins Wanken. Man würde dem Liberalismus Unrecht tun, wenn man glaubte, er sei an Gott irre geworden. Irre wurde er an den Worten, welche von Gott redeten. Er gelangte zu dem Schluß, daß alle zur Verfügung stehenden Worte Gott so wenig zu fassen vermögen wie der Tempel, den Salomo bauen wollte. Und so standen sich denn bis in unsere Tage die beiden Gruppen gegenüber, die orthodoxe und die liberale, beide überzeugt, daß die Worte instrumentalen Charakter haben und es nur darauf ankomme, das richtige Wort zu finden, die einen jedoch der Meinung, daß alle Worte grundsätzlich Gott und göttliche Dinge nicht zu fassen vermögen, die anderen nur ungerne und nie ganz dem Glauben absterbend, daß be-

stimmt Worte der angemessene Ausdruck für eine bestimmte geistliche Realität sind.

Das war nun der Ort, an dem Karl Barth einsetzte. Uns Älteren ist noch seine These in den Ohren, daß wir Gottes Wort sagen sollen, obschon wir es nicht sagen können. Mit dieser These bahnte sich die neue Zeit an, in deren Anfängen die Theologie noch heute steht. Man könnte sagen, es sei die Zeit, in der man lernte, von unanschaulichen Sachen anschaulich zu reden, aber ganz der Regel Augustins dabei folgend, daß man die göttlichen Mysterien nicht ausspreche, um sie „aus“ zu sprechen, sondern sowohl, um sie nicht zu verschweigen, als auch in der Gewißheit, daß Gott ein für alle Male und je und dann gewisse Worte vorgibt, an die er seine Verheißung knüpft. Und diese von Gott vor gegebenen Worte stehen außerhalb des Wortstreites der Orthodoxie und des Liberalismus.

Es ist mit dem allen nicht gesagt, daß Karl Barth, der den ersten Trompetenstoß erschallen ließ, auch weiterhin das lösende Wort sprechen wird. Sicher wird es vielen so scheinen. Eben so sicher ist es vielen ungenügend. So geht z. B. über die ganze Welt eine täglich stärker werdende theologische Bewegung, welche es Barth verargt, daß er trotz seiner Grunderkenntnis an dem Anschein objektiver Rede von Gott verharret. Es will dieser Bewegung scheinen, daß Barth und seine Freunde doch wieder letztlich in ein Seinsverständnis absinken, in welchem das an sich richtige Wort zur Verfügung steht, und also in des Theologen Mächtigkeit gegeben ist. Und eben dies, so glaubt man — muß verhindert werden, weil damit doch wieder die Grenze von Sein und Nicht-Sein verlassen werden würde, jene Grenze, die so verheißungsvoll in die Nähe Gottes und seiner Offenbarung führt.

Hat nämlich Gott die verheißungsvollen Worte vorgegeben, so kann durchaus darüber debattiert werden, ob nach den Gesetzen des Dolmetschens die Übersetzung so oder anders zu lauten hat, — das wird dann schließlich eine Frage zweiter Ordnung, — es muß aber feststehen, daß eben diese vorgegebenen Worte die verheißungsvollen sind aus keinem anderen Grunde, weil sie mit der Verheißung verbunden sind. Man muß eben ganz ernst machen mit der These, daß das Wort und die Verheißung selbst die Wirklichkeit sind, der gegenüber keine andere so genannt zu werden verdient. Das hat aber zur Folge, daß man in diesem Sinne das verheißungsvolle Wort in einem letzten Sinne niemandem anders sagen kann als eben Gott selbst. Hier mündet die Entwicklung der neueren Theologie in einem breiten und täglich stärker werdenden Strome in eine liturgische Bewegung ein, die nun freilich alles andere ist, als ein Streit um Formen und Gewänder.

Damit sind nun zwei Erkenntnisse gewonnen, die unerhört weit reichen. Bezüglich der ersten werden wir mit Karl Barth und seinen Freunden einig sein. Wahrheit im streng theologischen Sinne kann nur mit Aussicht auf Erfolg dort gesucht werden, wo ein unter der Verheißung stehendes Ereignis eintritt. Wahrheit im strengen Sinne ist also nicht das allgemein Gültige. Alles allgemein Gültige hat nur eine rohe und äußerliche Gültigkeit, womit nicht gesagt wird, daß wir auf sie verzichten könnten. Das Allgemeingültige ist das Nicht-Bezogene,

das erst jeweils in die Wirklichkeit zu übersetzen ist und gerade darum minderer Würde ist. Die höchste Existenz ist die Teilnahme an einem Ereignis, das unter der Sonne der Verheißung steht. Wo sich dies für uns ereignet, da „sind“ wir im eigentlichen Sinne.

Die andere Erkenntnis ist diese. Ereignisse dieser Art können nur dort erhofft werden, wo es zur Begegnung kommt. Sie können nie neutrischen Charakter tragen, nie eine Beziehung zum „Es“ haben, auch nie sich beschränken auf eine Bezogenheit zum anderen Menschen. Die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt, ist der Austausch der Worte zwischen Gott und mir. Wahre Worte im letzten Sinne werden nur im Gebet gesprochen.

Aus diesem Grunde ist ein Verständnis der Worte und Begriffe als unseres Handwerkzeuges, das wir nach Ermessen auswählen können, erwägend, wie weit sie der von uns gemeinten Sache entsprechen, nur für die groben theologischen Arbeiten möglich, obschon es dort ernst genug zu nehmen ist. Letztlich ist die Frage nach dem Wort und also nach der Erkenntnis eine Frage nach der kräftig werdenden Verheißung. Denn im Gebet geht es recht verstanden um einen Eroberungsfeldzug, in welchem ich die mir am Herzen liegende Sache oder Person in ein heilbringendes Verhältnis zu Gott setze, weil er mich in ein solches Verhältnis setzt. Und dieser Vorgang ist der der theologischen Namengebung und damit des Begreifens im eigentlichen Sinne.

Es ist kein Wunder, wenn dabei deutlich wird, daß Bedeuten und Sein keine letzten Gegensätze sind, und daß das Bezeichnende also das Wort so viel an Wert zunimmt, wie es das Bezeichnete mit umfaßt. Doch treten wir mit diesen Erwägungen schon zu sehr in die Materie selbst ein.

Schluß.

Es kann nicht entgangen sein, wie nahe theologische und mathematische Entwicklungen einander liegen. Ich greife die Dinge heraus, von denen ich glaube, daß sie am deutlichsten auf der Hand liegen. Zuerst ist zu nennen die Erkenntnis, daß die Beschreibung religiöser Phänomene nicht ihre Erklärung bedeutet, und daß die eigentliche theologische Aufgabe da einsetzt, wo die deskriptive Arbeit sich ihrem Ende zuneigt. Als Zweites ist zu nennen die eschatologische Sicht der Dinge. Beides ist geeignet, die Grenze in einem Maße deutlich zu machen, wie es vorher nicht denkbar war. Beides bringt eine neue Schau der Geschichte mit sich.

In dieser neuen Schau haben die Gesetze der Stetigkeit und der Kausalität nur noch sekundäre Bedeutung. So werden wir zu einem neuen Seinsbegriff geführt, der in auffälliger Weise an den Grenzen des Nichts steht. Das bringt uns dazu, in neuer Weise zu erkennen und in neuer Art vom Worte zu reden, wissen wir doch, daß wir das Unanschauliche im anschaulichen Worte zu sagen haben.

Die Parallelen zur mathematischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte sind nicht schwer zu ziehen. Sogar die Jahreszahlen fordern uns auf, nach solchen Parallelen zu suchen. Aber was bedeutet diese Parallelität? Sie könnte der Theologie zu einer ernstesten Anfechtung werden. Denn sie macht Schluß mit der Meinung, daß die Theologie

eine Summe ewiger Wahrheiten zur Verfügung hätte, die sie allen Zeiten ohne Veränderung anbietet. Sie könnte die Theologie in einem Lichte erscheinen lassen, als sei diese nur der Ausdruck des allgemeinen Geistes, übertragen auf die religiösen Phänomene. Es könnte also gerade das eintreten, was die Theologie um ihrer selbst willen und um der ihr aufgetragenen Sache willen vermeiden muß. Es könnte aber auch bedeuten, daß in dem Zeitenwandel, in dem wir stehen, die Theologie bewußt in eine Krise eintritt, der sie auf keinen Fall entfliehen kann, deshalb aber auch die Verzerrungen vermeidet, die notwendig entstehen, wenn die Theologie einen Zeitenwandel, in dem sie mit hineingerissen ist, nicht zugeben will. Ob sie in dem Strudel des Zeitenwandels untergeht, entscheidet sich ja auch nicht an den Begriffen, deren sie sich bedient, sondern daran, ob sie im Schatten der Worte steht, welche Verheißung haben und den Theologen und alle, die ihn hören, veranlaßt, von diesen Worten zuerst und zumeist betend Gebrauch zu machen.

D. H. Asmussen.

Lesefrucht.

Die Liturgie.

Die Kirche ist nicht nur eine lernende, sondern auch eine betende. Sie betet nicht nur in ihren einzelnen Gliedern in den Kammern, sondern zusammen in Haufen in ihren Versammlungshäusern. Sie betet sprechend, sie betet singend an. Und der Herr wohnt unter ihren Lobgesängen mit seinen Sakramenten. Ihr Nahen zu Ihm, Sein Nahen zu ihr — die heiligen Formen ihres Nahens, Seines Kommens nennen wir Liturgie. — Diese Formen sind frei, wenige Stücke sind gebotene Sache. Aber trotz der Freiheit hat sich die Kirche von Anfang her für gewisse Formen mit Wohlgefallen erklärt. Eine heilige Mannigfaltigkeit des Singens und Betens hat sich gebildet, und ein lieblicher Gedankengang des Nahens und Fernens von dem Herrn hat sich beliebt gemacht. Wie die Sterne und die Sonne, so wandelt die Gemeinde in Gottesdiensten voll Lieblichkeit und Würde um ihren Herrn. In heiliger kindlicher Unschuld, die auch nur ein kindliches, unschuldiges Herz recht versteht, bewegt sich die Schar erlöster, geheiligter Gotteskinder feiernd um den allgemeinen Vater und um das Lamm, und der Geist des Herrn führt ihren Reigen. Es ist nicht auszusagen, welche Seelenlust und welche Himmelswonne für diejenigen, die so etwas genießen können, in der Teilnahme an der Liturgie liegt; auch spricht sie, von frommen Herzen gefeiert, den minder Frommen mächtig an, und keine lieblichere Gestalt, keine lockerndere Freundlichkeit beweist das reine Bekenntnis, als wenn es anbetend und lobsingend vernommen wird.

Das hat man zur Zeit der Reformation wohl erkannt. Man hat deshalb die überlieferten, uralten, schönen Formen nicht abgetan, sondern nur von Sünde und Unzier gereinigt. Es gibt eine große Schar von lutherischen Liturgien, welche Mannigfaltigkeit und Einfachheit vereinen. Dazu werde der herrlichen Menge schöner, unnachahmlicher Lieder gedacht, welche seit dreihundert Jahren Gott zu Ehr und Preis ge-