

Auszüge aus: Heinrich Barth: „Neutestamentliche Überlegungen“, in: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen, hrsg. v. Günther Hauff, Basel/ Stuttgart 1967, S. 242-251

[243] «Und das Leben ist erschienen. Und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns erschienen ist» (I. Joh. I, 2). Das «ewige Leben» - dabei zu verweilen ist doch wohl sehr am Platze - steht hier nicht am Rande der evangelischen Mitteilung als ein Glaubensgegenstand, in dem das von Christus her verstandene Leben erst seine Vollendung finden würde. Sondern es ist dem Verfasser des Briefes im wesentlichen darum zu tun, vom «ewigen Leben» Zeugnis abzulegen; eben in ihm liegt diejenige Glaubenswahrheit, die die Gemeinschaft des Verfassers mit den Adressaten, die die Kirche begründen soll (3). - Das Geheimnis Christi wird hier ausgesprochen in den lapidaren Worten «Das Leben ist erschienen». Wenn wir an dieser Stelle unter «Leben» irgendeine - naturnahe oder naturferne - Möglichkeit des Lebens verstehen dürften, dann brauchte diesem Worte nur derjenige Nachdruck zuteil werden, dem es nun einmal Raum zu verstatten scheint; und wir würden uns von irgendeiner Mystik oder Lebensphilosophie trotz aller christlichen Betonung nicht mehr abgrenzen können. Alle derartigen Möglichkeiten der «Tiefe» sind aber dadurch abgeschnitten, daß es das «ewige Leben» ist, wovon geredet wird. Das «Leben» ist das «Wort des Lebens», «das von Anfang an war», und «das bei dem Vater war». Daß dieses Leben «erschieden ist», darin besteht das Evangelium. Es ist erschienen ein Leben, das in Gott verborgen war, das in Gott vor aller menschlichen Lebensgeschichte lebte. «Ewiges Leben» ist kein Lebensfluidum, das in der Tiefe der Geschehnisse vernehmbar würde. Es ist anderer Ordnung als alles lebendige Wesen, das uns je in die Erscheinung tritt, und es hat auch mit dem Mythos des Lebens nichts zu tun. Trotzdem wird vom «ewigen Leben» zur «Erscheinung» die Brücke geschlagen. Gott selbst in seiner Ewigkeit ist in die Erscheinung getreten. «Ewigkeit», die aller Erscheinung denkbar ferne liegt, die - wenn man es recht bedenkt - denkbar wenig imstande ist zu erscheinen -, «ewiges Leben», dessen Stätte wir im Hintergrunde einer Nachzeit zu suchen geneigt sind -, es ist nichtsdestoweniger «erschieden». Und dies nicht in der Möglichkeit irgendwelcher okkulten Phänomene, deren der Mensch in Zuständen der Ausnahme inne würde, sondern in dem einfachen Sehen, Hören und Betasten, von dem in diesem Texte Zeugnis abgelegt wird! Das ewige Leben ist in die uns allen erscheinende Erscheinung getreten.

[Aus Ms. S. 7.]

«Das Leben ist erschienen.» Es ist schon angedeutet worden, daß uns der Begriff der «Erscheinung» für das Verständnis der neutestamentlichen Grundrelationen eine besondere Bedeutung gewonnen hat. Er ist dem Verständnis Christi aus seiner «physis» vorzuziehen, genauer gesagt: aus seiner doppelten «physis». «Natur» ist - ontologisch gesehen - ein theoretisch vergegenwärtigtes, also rein gegenständliches Sein, das überdies in einer latenten Verding-[244]lichung oder Substanzialisierung vorgestellt ist. «Natur» ist als ein «Etwas» vorgestellt, ohne daß dieses Etwas - und darin unterscheidet es sich von einem «Ding» - abgegrenzt und von anderm Etwas abgehoben würde. «Natur» unterscheidet sich wiederum von der absoluten, reinen Materie (im Sinne der Alten), daß ihr eine bestimmte Qualität anhaftet, die sich zu ihr wie die Akzidenz zur Substanz verhalten dürfte. Mit «was für einer» Natur wir es zu tun haben - diese Frage der Qualität wird um so größere Bedeutung haben, wenn sich verschiedene «Naturen» gegenüberstehen, auf deren Unterschiedenheit der Nachdruck gelegt wird. Wenn wir uns diesen ontologischen Sachverhalt so zurechtgelegt haben, dann wagen wir es nicht mehr, dieses Schema mit den Prädikaten des «Göttlichen» und des «Menschlichen»

auszufüllen und es auf Christus anzuwenden. Wir wagen es nicht wegen der hier mitspielenden substanztialisierenden Vergegenständlichung und vor allem darum nicht, weil das Entscheidende, die hier und dort in Frage kommenden Bestimmtheiten der «Natur», die in Christus zusammentreffen sollen, in der sekundären Stellung der Qualität und der Akzidenz bleiben ...

«Erscheinung» ist ontologisch gegenüber «Natur», «Ding», «Substanz» schlechthin primär; «Erscheinung» bezeichnet genau das, was für die Christologie entscheidend ist: das Sichtbar-, Hörbar- und Greifbarwerden. Während alle «Etwas»-Vorstellung bereits eine verstandesmäßige Festlegung und Schematisierung der Erscheinung darstellt! Darum ist auch alle «Natur» als ein ontologisches Derivat des ursprünglichen, weiter nicht überholbaren, noch weiter erklärbaren Seinsmodus der «Erscheinung» aufzufassen. «Erscheinung» steht außerhalb der Relation von Substanz und Akzidenz; diese Seinsauslegung ist ihr gegenüber sekundär, indem sie sich vorderhand auch als ontologisch entbehrlich erweist. Wie denn auch das Sichtbar-, Hörbar- und Greifbarwerden in sich selbst diejenige Evidenz besitzt, die der «Erscheinung» in einzigartiger Weise eigen ist, indem es keiner Reduktion auf ein Etwas-Substrat bedarf! «Erscheinung» ist die letzte Voraussetzung für alle Formen und Möglichkeiten des Seins, die dem Seinsmodus des «Sinnlichen» zugehören.

Das Geschehen der Inkarnation kann radikaler, eindeutiger und durchgreifender als durch das «ist erschienen» nicht ausgesprochen werden. Es ist eben dieser Begriff, durch den in unüberholbarer Klarheit und Deutlichkeit zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen die Brücke geschlagen wird. Bedeutet doch «Erscheinen» das Offenbarwerden eines Seins, einer Wahrheit im «phainomenon». Wieviel ist im Alten Bunde in der Erscheinung schon offenbar geworden - Willensentscheidungen Gottes im Worte der Propheten, Eigenschaften des Ewigen in den geschichtlichen Erlebnissen des Volkes Israel! Das Alte Testament ist insofern ein Schauplatz von «Erscheinungen», in denen sich Gott auf die mannigfachste Weise bezeugt hat. Allein dies ist das Neue des Neuen Testaments, daß *Er selbst* in die Erscheinung tritt. Die Apostel [245] legen Zeugnis ab von einem sinnlichen Phänomen, in dem nicht irgend etwas von Gott Gewolltes oder zu Gott Gehöriges «erscheint», sondern Gott selbst, das «ewige Leben»; von einer Sichtbar-, Hörbar- und Greifbarkeit, in der «ewiges Leben» erkennbar wird.

[Aus Ms. S. 8.]

Wenn aber «Leben» im johanneischen Zusammenhang einen im Verhältnis zur gewohnten Bedeutung radikal andern Sinn gewinnt, dann wird offenbar nicht in der nächstliegenden Weise auf ein «Leben nach dem Tode» hingewiesen. «Er wird leben, auch wenn er stirbt» kann sich nicht erst auf ein «jenseitiges» Leben beziehen, wenn im folgenden Satz «Leben» und «Glauben an mich» als die Voraussetzungen des «Nicht-Sterbens in Ewigkeit» festgestellt werden. Denn daran, daß es sich hier um eine für das «diesseitige» Leben aktuelle Voraussetzung handelt, kann ein Zweifel nicht bestehen.

Wer in der Gemeinschaft des Glaubens mit Christus steht, dem wird ein Leben zugesprochen, das mit dem Leben Christi gleicher Ordnung ist. Diese Aussage muß gewagt werden, auch wenn sie äußerst verwegen klingt und zu mystischen Verirrungen Anlaß geben könnte. Sie ist unvermeidlich, wenn der klare Wortlaut dieses Textes - so wie zahlreicher anderer Texte - zur Geltung kommen soll. Nur durch diese radikale Auslegung kann jene fraglose, unmittelbare *Übertragung* der Selbstaussage Christi auf den Glaubenden zu ihrem Rechte kommen. Gibt doch der Text keinerlei Anlaß zu einer Unterscheidung der Bedeutung von «Leben», sofern vom Leben Christi oder vom Leben des Glaubenden die Rede ist. Diese unerhörte Übertragung von «Auferstehung und Leben» von Christus auf den Glaubenden, die die Existenz dessen, der in der Glaubensgemeinschaft mit Christus steht, in das Licht einer

spezifisch neutestamentlichen Erkenntnis stellt - sie muß wohl in ihrer unermeßlichen Gewichtigkeit hingenommen werden. Kein Hinweis auf unser empirisch beschränktes und durch den Sündenfall zerstörtes Dasein darf zum Beweggrund oder zum Vorwand werden, um die Tragweite der johanneischen Aussagen über den glaubenden Menschen in seiner Beziehung zu Christus in gewisse geläufige Vorstellungen herunterzuziehen. Es muß gesehen und anerkannt werden, daß die Vorstellung von einem endgiltig «irdischen» Leben des «Christen», über das der Glaube nur hinaus- und hinwegzublicken vermöchte - auf Christus, auf die Gemeinschaft mit ihm nach dem Tode - von Johannes her einer Korrektur bedarf. In dem hier erwogenen Worte ist gewiß nicht von einem «irdischen» Leben die Rede - von einem gewöhnlichen, alltäglichen Begriffe des Lebens -, obwohl von einem hic et nunc gelebten Leben die Rede ist - von demjenigen Leben, in dem sich die Glaubensentscheidung vollzogen hat! Eben dieses irdische, profane Leben wird im Glauben in einer andern Dimension gelebt, als sie sich auf der Linie zwischen Geburt und Tod abzeichnet. Was aber so gelebt wird, das kann nicht endgiltig als eine unbe-[246]deutende Vorstufe und als ein bloßes Angeld auf das ewige Leben gelten - so wohlbegründet und wohlverständlich solche Bescheidung der gewohnten christlichen Rede auch erscheinen mag. Der Johannestext erschließt einen weitem Horizont, als er durch die gewohnte Korrelation von «diesseitigem» und «jenseitigem» Leben bezeichnet wird, während es freilich verfehlt wäre, von einer einfachen Aufhebung der hier im Blickpunkt stehenden Grenze oder von einer Verschmelzung von «Diesseits» und «Jenseits» im johanneischen Begriffe von «Leben» zu reden.

[Aus der Auslegung zu Joh. 11, 25-26, Ms. S. 4.]

Indem sich «ewiges Leben» als qualitative Bestimmung auswirkt, wird es zu einem Momente der Unterscheidung, der Einbeziehung und der Aussonderung (das letztere vgl. 1. Joh. 3, 15). Die Einbeziehung in das ewige Leben wird uns als «Erkenntnis» vor Augen gestellt. «Dies ist aber das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesus Christus» (Joh. 17, 3). Hier sehen wir uns vor die große Frage gestellt: Was heißt Erkenntnis Gottes und Christi? Wir dürfen wohl sagen, daß diese Frage bei Johannes insofern beantwortet ist, als diese Erkenntnis «Glaube» bedeutet. Denn zumeist wird jene Korrespondenz zum ewigen Leben als «Glaube» zum Ausdruck gebracht. Vom «Glauben» soll im folgenden aber noch ausgiebig die Rede sein. Und auch eine besondere Frage, die sich hier aufdrängt, muß vorderhand zurückgestellt werden: Wie es sein kann, daß der Akt der Erkenntnis, der uns doch zunächst als ein in der Zeit sich ereignender Akt gegenwärtig ist, nichtsdestoweniger als «ewiges Leben» ausgesagt werden kann. Und indem die Frage in dieser Form gestellt wird, gewinnt sie unvermeidlich eine andere Gestalt: Wie verhält sich die Ewigkeit Gottes zur Zeitlichkeit der Erkenntnis Gottes? Das eben angeführte Christuswort scheint auf eine Übertragung der «Ewigkeit» auf die Erkenntnis Gottes und Christi hinzuweisen. Mit dieser kurzen Bemerkung ist aber auf das hingedeutet, was wir das Problem des Glaubens im Neuen Testament - freilich in einem engeren, spezifischen Sinne - nennen möchten.

Die im «ewigen Leben» beschlossene Qualifikation und Besonderung des Lebens wirkt sich dahin aus, daß der Mensch vor die Entscheidungsfrage des Glaubens gestellt wird.

«Dies ist aber das ewige Leben, daß sie dich ... erkennen ... » (Joh. 17, 3). Wir können uns der Einsicht nicht verschließen, daß nach Johannes zwischen dem «ewigen Leben» und dem der Glaubenswahrheit auf seiten des Menschen antwortenden Ereignis eine Art von Konvertibilität besteht. Und es ist weiterhin nicht zu verkennen, daß uns diese Konvertibilität vor die schwersten Probleme stellt. Sie liegen in derjenigen Richtung, die schon oben angedeutet wurde: Indem hier so etwas wie ein Einbruch des ewigen Lebens in das Leben

des irdischen Menschen einzutreten scheint, droht die Grenze zwischen Ewigem und Zeitlichem unsicher zu werden. Allein wir sehen uns durch die Eindeutigkeit der Textworte in die Unmöglichkeit versetzt, diesem Problem auszuweichen. Und es ist nun eben Joh. 5, 24 eine derjenigen Stellen, die uns in unmißverständlicher Weise auffordern, diesem Problem ins Auge zu sehen. «Sondern er ist vom Tode zum Leben hinübergegangen). Soviel wir sehen, findet diese Formulierung eine Parallele nur noch 1. Joh. 3, 14: «Wir wissen, daß wir vom Tode zum Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode.» Eine Stelle, durch die jenes im Menschen eintretende Ereignis in vielsagender Weise vom Glauben auf die Liebe ausgeweitet wird und damit auch die Ewigkeitsbeziehung, die vom Glauben ausgesagt wird. Es liegt aber nicht in der Linie des hier verfolgten Gedankens, nach dieser Seite weiter auszuholen.

[Aus Ms. I 0/ II.]

Indem das Wort Fleisch wird, indem Gott in Christus in die Erscheinung trat, wurde die Erscheinung Christi zur Stätte von Gottes Offenbarung. Darin liegt die Besonderung eben dieser Erscheinung vor aller andern. Nicht Erscheinung überhaupt ist Stätte der Offenbarung. Denn Erscheinung als solche oder im allgemeinen läßt dies oder jenes erscheinen, nicht aber das ewige Leben Gottes. Das sinnliche Element ist uns als ein neutrales Etwas gegenwärtig. Mit der christlichen Glaubenswahrheit stünde es nur durch den Schöpfungsbegriff in Beziehung. Mit Versöhnung und Erlösung hätte es nichts zu tun. Nun wird aber im Johannesevangelium dieses Element zur Gabe, durch die ewiges Leben vermittelt wird. Diese eigenartige Bedeutsamkeit des Elementes, die durch das ganze Evangelium hin wahrzunehmen ist, können wir nur dann verstehen, wenn die Erscheinung Christi im Leibe für das Element als solches eine Tragweite besitzt. Sie besteht darin, daß es durch Christus der Bewegung des ewigen Lebens teilhaftig geworden ist. Daß das Element nach den Aussagen des Evangeliums eine Heiligung erfährt, wird schwer zu verkennen sein. Wir meinen aber zu sehen, daß mit dieser Heiligung ein Letztes in unsern Blickpunkt tritt, das durch Schriftaussagen apokalyptischer Ordnung hinlänglich beglaubigt wird - die «Wiederbringung aller Dinge» oder wie immer diese Eingliederung in den Leib Christi ihren Ausdruck finden mag. - Darin liegt keine Mystifikation des Elementes. Es geht nicht darum, daß das Element mit einer geheimnisvollen Substantialität ausgestattet oder mit einem spirituellen Fluidum erfüllt wird; denn solche Hypostasierung bliebe noch immer Sache der denkenden oder schauenden Vergegenwärtigung. Allein darum geht es allerdings, daß dem Elemente eine Bedeutung zugeschrieben wird, die nur im Glauben erkannt wird. Demselben Elemente, das uns die alltägliche, neutrale Objektivierung zum Gegenstande machen kann! Nicht wird also diese Gegenständlichkeit mystisch vertieft. Allein es wird ausgesagt, daß die Erscheinung [248] Christus zugehört. - Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß die Inkarnation nicht als ein in sich selbst verschlossenes Geschehen aufgefaßt werden kann. Sie geschieht, indem sie an ihrem Geschehen Anteil gibt. Ihre Bedeutung schafft die Bedeutsamkeit dessen, was nicht sie selbst ist. Sie bedeutet ewiges Leben für den, der an Christus glaubt. Als Erscheinung im Leibe heiligt sie die Erscheinung als solche und läßt sie ihrerseits am ewigen Leben Anteil gewinnen. Dies ist wohl eine weit ausgreifende Aussage. Wo aber die Bedeutung der Inkarnation in Frage steht, kann sie nicht zu weit greifen.

[Aus Ms. S. 15.)

Auszüge aus: Heinrich Barth: „Gotteserkenntnis“ (Vortrag gehalten 1919 in Aarau), in: Jürgen Moltmann, (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, München 1985/87 [1962/63], S. 221-255.

[232] ... Man wird uns einwenden, daß die Welt der metaphysischen und religiösen Gedankenbildungen doch unmöglich mit dem Hinweis auf irgendeine logische Unvollkommenheit kritisch beleuchtet werden dürfe; aus den viel tiefern Quellen unmittelbaren Lebensbewußtseins schöpften jene Wahrheiten ihre überzeugende und bestimmende Kraft. In-[233]dessen wird uns von keiner Seite bestritten werden, daß die Bewegung des Lebens in notwendiger innerer Beziehung steht zum Worte, zum Gedanken, dessen sie sich bedient. Das tiefe Erleben sucht nach dem adäquaten Worte, und das reine und lautere Wort erweckt das Leben zur Reinheit und Klarheit. Unsere Beurteilung des Wortes aber geschieht nicht etwa nur in Anwendung logischer Kriterien; sondern darum klären wir auf, um zu prüfen, inwiefern das metaphysische, das religiöse Wort der gesamten Lebenslage, dem sittlichen wie dem recht verstandenen religiösen Lebensinteresse gerecht wird. Das gewaltige Reich des Wortes steht freilich in einem einzigen, universalen Wahrheitszusammenhange; was dort gedacht und vorgestellt wird, kann hier letztlich nicht ohne Bedeutung sein. Wenn die Geisteswelt nur neben und über dem Natürlichen steht, wird auch das auf sie gerichtete praktische Lebensbewußtsein einer Beschränkung und innern Gebundenheit nicht entgehen. Wie der Geist neben die Natur, so tritt die Religion neben das Leben. Die reiche Welt ihrer Gedanken und Gefühle kann sich in ihm ausbreiten; tiefe Lebenswirkungen können von ihr ausgehen, ohne daß doch gewisse angeregte Bedenken zur Ruhe kommen wollen. Religiöses Leben als eine Besonderheit des Bewußtseins, wie sie insbesondere auf den meisten akademischen Kathedern gelehrt wird, kann uns kaum von einem unruhigen Zweifel nicht nur an ihrer Begriffswelt, sondern vielmehr an ihrer innersten Lebenswahrheit befreien. In der Breite des öffentlichen Bewußtseins schafft die Sonderung der Religion den Gegensatz jener beiden Welten, die sich nicht verstehen wollen, zwischen ehrlicher profaner Weltkultur und den Heiligtümern kirchlich-religiös bedingten Lebens. Diesen ewigen Zwist der Kulturgeschichte wird niemand leichthin nach der einen Seite zu entscheiden geneigt sein; sondern unser Ziel wird sein, den Überblick über beide Welten zu gewinnen. Und wenn sich uns nun die Frage stellt, wie weit denn auf Seiten der Religion das Moment der Bedingtheit auch da sich geltend macht, wo sie aus zentralen Notwendigkeiten heraus vertreten wird, da werden wir in ganz allgemeiner Bestimmung diese Bedingtheit da erkennen, wo sich religiöses Leben in einem als "religiös" noch besonders angesprochenen Lebensinhalte selbst die Schranke und die Begrenzung auferlegt. Was in uns eine gesonderte Sphäre schafft, anerkennt das, was sie ausschließt, in seinem Eigenrechte. Die Versenkung in ein metaphysisch Abgegrenztes und Absolutes hebt uns einerseits über die Natur hinweg, um uns andererseits ihr anheimzugeben. Mächte streiten sich um unser Leben, die auf gleicher [234] Ebene kämpfen, wenn die geistigen Gewalten nach Analogie der natürlichen Dynamik gedacht sind. Wir aber sehnen uns nach Freiheit von Mächten und Gewalten. Nicht darum möchten wir von der Welt frei werden, um den dunklen dynamischen Potenzen einer Überwelt zu verfallen. Wahre Freiheit kann in einem bloß jenseitigen Reiche noch nicht begründet sein, solange als ein höheres, geistiges Etwas mit dem Etwas der Diessseitigkeit überhaupt verglichen werden kann. Eine radikale Überwindung der Natur allein kann uns von ihrem Banne befreien; eine prinzipielle Negation muß stattfinden, wenn das Göttliche in seiner Reinheit erkennbar werden soll.

Und nun möchten wir uns noch mit einigen Worten an diejenigen wenden, deren Ausgangspunkt eine prinzipielle Opposition gegen Wissenschaft und intellektuelle Arbeit bildet. In der Abstraktion des Begriffes, sei er nun physisch oder metaphysisch, im Gedanken, der dem freiflutenden Strom des Lebens hindernd in den Weg tritt, sehen sie das Übel. In ihm werde dessen kontinuierliche Einheit zerstückt, und seine ewige Bewegung erstarre in den

toten Kategorien des Verstandes. Denken und Vernunft werden dort verstanden als Werkzeuge der menschlichen Natur; sie nehmen Anteil an ihrer Verdorbenheit und müssen darum vor höhern intuitiven Fähigkeiten das Feld räumen. Intellektualismus sei der böse Zauber, in dem das moderne Bewußtsein gebannt ist, und seine Überwindung durch ein unmittelbares Ergreifen des Lebens wird als der einzige Ausweg gerühmt. - Wie eine Erlösung mußte es klingen, wenn im Zeitalter mechanistischen Denkens wieder das Walten einer ewigen Lebensbewegung verkündet wurde, deren unversieglige Ströme aus den verborgenen Hintergründen jener durch den Intellekt zerstörten und verderbten Natur nur dem empfänglichen Ohre vernehmbar leise emporrauschen, übertäubt und doch nicht übertönt vom lauten Tagesgeschehen. Und warum sollten wir mit einer modernen Romantik streiten und rechten, wenn sich diese nicht mit einer Lebenslehre auch des philosophischen Feldes bemächtigen wollte, um die Vernunft von ihrem eigenen Schauplatz zu verdrängen. Um was kann es sich denn handeln in der alten Entgegensetzung von Denken und Erleben, Vernunft und Unmittelbarkeit? Wahrhaftig nicht darum, was besser sei, zu denken oder zu erleben, oder ob dem Philosophen oder dem Propheten oder dem Dichter die Palme gebühre. Philosophie verlangt nach dem eindeutigen und objektiven göttlichen Worte; sie weiß, daß dieses Wort das Leben nicht aufhebt, sondern begründet. Darum darf sie sich vorbehalten, ihrem eigenen Wege treu [235] zu bleiben, sich ihrem eigenen Lebensgesetze zu unterstellen. Sie darf sich verwahren gegen eine Verunglimpfung des Logos, die sich der in irgendeinem vorläufigen Ergebnis erstarrten oder mißratenen Denkleistung als Zielscheibe gegen die Vernunft überhaupt bedient. Mechanismus und naturwissenschaftliche Weltanschauung können nur in der logischen Weiterverfolgung und Vertiefung ihrer echt wissenschaftlichen Elemente, niemals aber durch bloße Negation überwunden werden. -- Und als Ersatz für den verworfenen Intellektualismus bietet uns romantische Weltanschauung nicht das Leben selbst, sondern das Wort vom Leben. Sie mag noch so sehr das Leben gegen die Starrheit der Lehre ausspielen, so begibt sie sich immerhin auf den Schauplatz des Wortes, indem sie das Leben lehrt, predigt, verkündigt. Das Leben selbst aber geht anderswo seinen Gang, vielleicht nicht einmal dort, wo es der Romantiker vorzüglich sucht. Ja, wenn es so leicht wäre, des Lebens habhaft zu werden, daß man es nur in allen Straßen ausrufen dürfte, um es zu gewinnen! Kann das Gebaren des Predigers von Leben und Unmittelbarkeit nicht leicht ein unerlaubtes Anschreiben des Heiligtums, eine verwegene Vorausnahme der innersten Wahrheit bedeuten? Müssen wir es doch wahrnehmen, wie in Verfolgung der romantischen Gedankenlinie das hohe Wort verdunkelt und verfälscht wird, indem es im Zusammenhange vitalistischer Spekulation nur allzuleicht dem Naturalismus verfällt. Und noch immer ist es der Pantheismus, der sich des bezaubernden Wortes vom Leben bemächtigt, um mit ihm die beseelte Natur zu predigen, eine Beseelung, die vielleicht Lebensfluidum, niemals aber Seele genannt werden darf. Dürfen wir es denn wirklich dahin kommen lassen, daß das letzte Wort in einer Metaphysik der Lebensenergie gesprochen sein soll? Wieviel haben wir für die sittliche, für die religiöse Erkenntnis des Lebens gewonnen, wenn wir unsere Wissenschaft, unsere Philosophie mit der Behauptung einer einzig realen Vitalität in den Schatten zu stellen meinen? Oder glauben wir etwa das Leben erkannt zu haben, wenn es uns zu einem verborgenen Urstrom des Geschehens wird, aus dem die Erscheinungen aufsteigen, in dem sie verschwinden, eine machtvolle, unendlich schöpferische und reichhaltige Grundbewegung, der unversiegbare Urquell der Lebensentfaltung in Natur und Menschheit. Derartige Gedanken haben heute einen guten Klang; nur daß sie uns in beängstigende Nähe etwa des alten Heraklit führen, der vom Enthusiasmus der allgemeinen Bewegung vielleicht auch schon einen Hauch verspürte. Uns könnte bange werden um Sinn und Geist, um Wahrheit und Vernunft, wenn das [236] Leben nicht mehr ist als ein Wellenspiel unendlicher Fluten. Objektive Wahrheit sollte nicht nur unser Denken, auch unser Handeln bestimmen; ewiger Wert und Gehalt sollte in ihm in die Wirklichkeit treten. Unser Wille harret des bestimmenden Wortes und möchte bewahrt sein vor einer romantischen Verherrlichung der

subjektiven Willkür und scheinhaften Genialität. Ist, ihm zu dienen, das Wort vom Leben das wahre Wort, solange es noch hinübergleiten kann in die Mehrdeutigkeit naturhafter Lebendigkeit, in die Vorstellung vom Strome als dem Urbilde ewiger Bewegung? Machen wir uns klar, um was es sich handelt: um das entscheidende Wort, um das Wort, das gelten soll, um das Wort, das Grundlage sein soll für das Leben, wie es in den Weiten der Gemeinschaft seine Forderungen an uns stellt. Dieses letzte Wort kann nicht naturhaft sein, denn es hätte dann nichts mit Gott zu schaffen.

...

...

[239] ... Orientierung am Ursprung heißt immerwährendes Brechen mit dem Gewordenen. Was von Leiden und Opfer, vom Verlieren des Lebens, um es zu gewinnen, von Tod und Auferstehung je Tiefes gesagt wurde, erfährt seine scharfe Beleuchtung und Bestätigung durch das im Ur-[240]sprung wahrgenommene fundamentale Lebensgesetz. Im Hinblick auf den klaren logischen und ethischen Sinn dieses Gedankens erkennen wir es deutlich und scharf: das Geschiebe von Vorstellungen, Gedankenlosigkeiten, Wünschen und Zwecken, das unser Leben mehr als wir es je ahnen, als stehendes Servitut belastet, ist nicht das Leben selbst; wir suchen es vielmehr dort, wo Sinn und Wille kein anderer ist; als das schwer lastende Gewölbe zu sprengen und den Durchblick zum offenen Himmel zu erzwingen. Neuentdecker möchten wir alle werden; Aufgeschlossenheit im umfassendsten und tiefsten Sinne sollte das Kennzeichen unseres Lebens sein. Wir möchten es merken, wenn wir in falschem Geleise verfahren sind; wir möchten erwachen, wo wir in festem Schlafe liegen. Wir möchten endlich den Mitmenschen nicht als die bekannte, als selbstverständlich hingegenommene Instanz im Bewußtsein tragen, sondern ihn in seiner Ursprünglichkeit beständig neu zur Entdeckung bringen. Das Wort von der Bruderliebe würde dann einen deutlicheren Sinn bekommen.

Im Gedanken des Ursprungs, den wir von der Logik aus zunächst einmal vorausgreifend hinausprojiziert haben auf die gesamte Lebenslage, ist uns das alte Wort vom ewigen Neuschaffen des Lebens klar geworden. Oder leistet uns etwa die heraklitische Lehre von der Bewegung denselben Dienst, wenn sie alles im Flusse hält? Ihr Unterschied von unserm Grundgedanken dürfte darin zu suchen sein, daß im Ursprung von vornherein die Voraussetzung der sinnvollen Bewegung gedacht ist. Denn der Ursprung bedeutet die Idee. Nur eine Idee!? Und wir möchten doch von machtvollen, erlösenden Wirklichkeiten hören! Ein Verlangen, das zu Recht besteht. Hoffen wir nur das Eine, daß es wahrhaft erlösende Botschaft ist, die uns von ihnen redet, und nicht nur diejenige von himmlischen und irdischen Gewalten, die als bloß kontingente Wirklichkeiten noch immer an der Unerlöstheit des Nebeneinander Anteil haben. Um dem Verhängnis des Mythos zu entrinnen, steht uns nur der eine Weg offen: zurückzukehren zur Idee. Die Idee ist anderer Ordnung als die Welt. Anstatt daß wir immer wieder vom Geschöpfe aus Welt und Überwelt verstehen, möchten wir uns ihrer schöpferischen Voraussetzung zuwenden. Mit Plato suchen wir sie nicht wiederum in der Welt, sondern gleichsam in einem überhimmlischen Raum, in einer grundsätzlich der Welt entrückten Sphäre. Die Idee ist göttlich; denn sie ist Voraussetzung und Ursprung. Und der Sinn, die Vernunft, die sich in ihr entfaltet, ist nicht von der Natur, sondern von Gott.