Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 4 (1948)
Heft: 1

Artikel: Kulturarbeit und Weltende : ein religionsphilosophischer Versuch
Autor: Oyen, Hendrik van
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877400

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

20 b). Das Beten des Pneuma streicht den Menschen in *seinem* Beten nicht durch, erniedrigt ihn auch nicht zu einem bloßen Kanal, sondern *erhöht* ihn zur Würde des verantwortlichen Beters, der durch das eintretende Werk des Pneuma gerechtfertigt ist.

Glarus. *Werner Bieder.*

Kulturarbeit und Weltende.

Ein religionsphilosophischer Versuch.

Die reiche Differenzierung der Wissenschaften, die die Kultur der letzten anderthalb Jahrhunderte zu einem äußerst komplizierten Organismus gestaltet hat, ruft unwillkürlich das Bild herauf, das der Apostel Paulus anwendet auf die Differenzierung der geistigen Kräfte in der Gemeinde der Gläubigen. Er schreibt im 1. Kor. 12, daß alle Gläubigen sich als Glieder *eines* Körpers fühlen müssen und daß kein einziges sich deshalb völlig unnütz glauben darf, weil es nicht eine wichtigere Rolle spielt, daß aber auch kein Glied sich dermaßen überheben darf, daß es sich einbildet, ganz für sich der Körper zu sein: «Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? So er ganz Gehör wäre, wo bliebe der Geruch?» Die Spannungen, über die Paulus da spricht, sind eigentlich zugleich die Spannungen unsrer Kultur im Verhältnis der Wissenschaften zueinander. Jedes Glied des Organismus erliegt offenbar dem leidenschaftlichen Trieb, sich selbst zur Totalität zu erheben. Hat der menschliche Geist an sich schon die Neigung, seine einzelnen Funktionen vom Ganzen abzulösen und absolut zu fassen, in der Gliederung der verschiedenen Wissenschaften sehen wir die Neigung, die Glieder zu vereinzeln, spüren wir diesen Mangel an gegenseitigem Zusammenhang und infolgedessen das Konstruieren einer eigenen Welt, eines getrennt für sich selbst bestehenden Leibes, wie Paulus sagen würde! Man kann das *Grenzüberschreitungen* nennen; eine einzige Wissenschaft dehnt sich aus zu einem Weltbilde, entwirft mit eigenem Material Normen, glaubt das «All» darzustellen. In den Grenzüberschreitungen, die wir Naturalismus, Positivismus, Materialismus, Psychologismus, Historismus u. ä. nennen, wurden

immer wieder letzte, abstrakte Gedankenprojekte entworfen, die den Schlußstein der Untersuchung bilden sollten und darzulegen hatten, daß jetzt in dieser Wissenschaft das Welträtsel annähernd, wo nicht vollkommen, gelöst sei. Diese abstrakten Entwürfe bildeten die Altäre, auf denen der menschliche Geist auf seinem Pilgerzug der Wissenschaft willig Opfer darbrachte, im vornehmen Bewußtsein, daß man das gläubig-kirchliche Denken der großen Masse der Einfältigen überlassen könne. Besaß doch die Kultur ihre eigenen Symbole, die durch ihre Ursprünglichkeit und Aktualität die Menschen mit magisch-suggestiver Glut beseelten: der absolute Geist, das Kapital, die Natur, die Kraft, die Materie, das Unbewußte, Anarchie, Libido, Blut und Boden und so viele andere. All diesen säkularen Göttern aber war ein kurzes Leben beschieden: sie verdrängten einander, sie wurden entthront, weil sie eigentlich nichts anderes als Arbeitshypothesen waren, die den nächsten Augenblick andern Hypothesen Raum machen mußten. Nur zu bald wurden sie von dem theoretischen Geiste selber durchschaut als flüchtige Ruhepausen in dem mühseligen Fortschreiten auf dem Wege, der ins Unendliche führt. War es denn keine Selbsttäuschung, sich bei diesen mythischen Namen wie an heiliger Ruhestätte eine Rast zu erlauben, während hinter diesen Namen die Fragen sich häuften? Gab es denn noch irgendeine Norm, eine Richtschnur, einen Kompaß?

Zur kulturellen Skepsis, die in der intellektuellen Schicht um sich griff, gesellte sich ein noch schlimmeres Symptom zersetzender Gewalt. Wir denken dabei an den sittlichen Verfall eben der Völker, deren Gipfel die Intelligenz bildet. Wird doch die Sittlichkeit des Volkes, als die soziologische Basis der Intellektuellen, nicht durch den Gipfel gebildet und erhoben, sondern umgekehrt erhebt ein gesundes sittliches Empfinden des Volkes die Intelligenz. Sich über die vollkommene geistig-sittliche Zerrüttung der Völker zu verbreiten, erscheint freilich durchaus überflüssig. Die Befreiung der Masse aus ihrer sozialen Gebundenheit, das allenthalben Boden gewinnende Bewußtsein, daß ein jeder ein Recht habe auf alles, die Relativierung der Autorität, die sexuelle Aufklärung bildeten Momente einer anfänglichen und notwendi-

gen Lebenserneuerung der Masse, zugleich aber überstieg sich diese Bewußtwerdung auf mannigfachem Gebiet zu einem Gefühl der Befreiung von jeder geltenden Norm. Zwei Weltkriege mit der währenddessen immer erklingenden Losung: «Macht ist Recht» haben endgültig eine Verflachung, eine kulturelle Zerrüttung herbeigeführt von solchen Ausmaßen, daß man allenthalben einsieht: in dieser Weise kann es, darf es nicht länger fortgehen! Es muß ein neues Ethos kommen, das den Einzelnen und die Gemeinschaft in einen neuen geistigen Zusammenhang bringt! Eine atemraubende Angst um die geistige Not, zu der unsere Völker herabgesunken sind, ringt nach offenem Raum, nach dem Durchbruch einer Kulturperspektive, die wenigstens solch einen Wahnsinn, wie wir ihn erlebten, in Zukunft unmöglich macht. Oder wir sind auf immer verloren. Wie sich auch jeder nach dem Anbruch des neuen Tages sehnt, es ist doch außerordentlich schwer, sich nicht in einen schwarzen Kulturpessimismus zu ergeben und die Schicksalsprophezeiungen eines Spengler zu erneuern — eines unwiderruflich untergehenden Abendlandes. Glauben wir nicht die apokalyptischen Anzeichen dieses Unterganges jetzt noch deutlicher zu erkennen als im Jahre 1918, da diese düstern Weissagungen schon den Horizont eines möglichen Wiederaufbaus umlagerten?

Wenn es sich nun aber so verhält, wie können denn Menschen, die dem Untergang bewußt entgegeneilen, ein sittliches und geistiges Ethos haben? Welchen Sinn hat wissenschaftliche Forschung noch, welchen Beruf Kulturarbeit, wenn es uns die letzten Jahre erbarmungslos eingebrannt ist und noch viel grausamer eingebrannt werden wird, daß unser ganzes Menschenwerk keinen größern Sinn hat als die Arbeit eines Sisyphus, wie neulich ein moderner französischer Schriftsteller die menschliche Existenz gekennzeichnet hat? [1] «Laßt uns essen und trinken und lustig sein, denn morgen sterben wir!» Tragisch-heroische Existenz, wie wir sie zuerst von den deutschen Nazi-Ideologen ganz mannhaft vernahmen [2] und wie wir sie jetzt von Paris aus aufgetischt bekommen.

Es drängt sich mir an dieser Stelle ein Erlebnis aus mei-

---

[1] Albert Camus. [2] z. B. H. Heyse, Idee und Existenz, 1935.

nem Pfarrerberuf auf. Eine junge orthodoxe Frau, Gattin eines Arztes, litt, wie mir ihr Mann mitgeteilt hatte, am Krebs. Die Krankheit offenbarte sich in immer fürchterlichern Formen, und die Patientin, der ihr Mann ängstlich die Diagnose geheimgehalten hatte, versuchte in ihrer Todesangst bei meinen pastoralen Besuchen immer von mir in Erfahrung zu bringen, ob es nach meiner Meinung der Krebs sein könne. Nachdem ich im Anfang vorsichtig das Thema vermieden hatte, bat ich sie, sich mit mir darauf zu besinnen, wie ihre geistige Lage sein würde, *wenn* wir davon ausgingen, daß es in der Tat der Krebs sei. Auch wenn wir das Schlimmste annähmen, wäre dann *alles* für sie verloren? Oder kannte sie einen Weg, der auch über dieses Letzte hinauswies? Sie erstarrte vor Schrecken bei meiner Voraussetzung, und am nächsten Tag wurde ich von ihrem Mann telephonisch benachrichtigt, daß meine Besuche nicht länger erwünscht seien, da ich seiner Frau mitgeteilt habe, daß sie am Krebs leide. Die Frau starb unter unbeschreiblichen Schmerzen einen einsamen Tod.

Man erlaube mir, diese schmerzliche Erinnerung als Bild zu gebrauchen für das, was uns jetzt beschäftigt. In Todesangst tastet der heutige Mensch die Möglichkeiten der kulturellen Diagnose ab: ob es das Letzte, das Schlimmste ist? Leidet die Kultur am Krebse? Bedeutet die Atomenergie das Ende? Nun stelle ich nur wieder die gewagte Hypothese und sage: Ja, sie leidet am Krebse. Wir haben das Letzte ins Auge zu fassen. Erstarrt ihr? Ziehe ich einen Strich durch euer Leben? Lähme ich eure Kraft zur Initiative und zur Arbeit? Ist *alles* aus und verloren? Habt ihr euch daran gewöhnt, nur dann eurer Arbeit einen Wert und Sinn zuzuerkennen, wenn ihr das Auge vor dem Letzten, vor *der Weltkatastrophe* verschließen konntet? Gibt eine Verlängerung unsrer wissenschaftlichen und kulturellen Arbeit unsrem Tun und Treiben einen Sinn? Macht uns das Horizontale glücklich? Noch ein Jahrhundert und noch eins und so weiter, und unser Blick weilt schon längst in duftigen Fernen ... Daß all dies aber immer so weitergeht, das gibt uns Hoffnung? Das wäre das Ethos der Wissenschaft und der Kultur? Und wir erstarren vor Schrecken, wenn es uns klar wird, daß sich aus

jenen Nebeln eine Mauer an uns heranschiebt, immer näher, mit fürchterlicher Drohung, abscheulich, o Gott, wir werden zerschmettert! Das ist das Ende!

Hypothese: unsre Kultur hat tatsächlich den Krebs.

Frage: ist das Ende das *Ende?*

Antwort: Nein. Das Ende ist immer bloß relativ das Ende, denn es ist nur horizontal genommen: nach der Verlängerung in der Zeit. Aber alles menschliche Dasein hat noch eine andere Dimension, vorläufig benannt: die *Vertikale*, wodurch das Ende bloß vorläufige Bedeutung erhält, so der Tod im individuellen Sinne, aber auch das «Ende» im kosmisch-geschichtlichen Sinne. Martin Heidegger nannte in «Sein und Zeit» das Dasein Sein-zum-Tode. Aber wenn das gilt, dann ist auch die Kultur ein Sein-zum-Tode, denn sie ist als solche nicht mehr als das Sein im Menschen! Sie dient doch nur dazu, das Dasein wohnlich zu machen. Diese Relativität gilt aber nur in ihrer ganzen Trostlosigkeit, wenn man *die Wahrheit* nicht hören will oder darf, wie meine Patientin von oben. Die Wahrheit über ihre Lage wurde ihr verheimlicht, und trotzdem ahnte sie sie, und deshalb lebte sie in der wahnsinnigen Angst der sich an sie heranschiebenden Mauer. In dieser Weise existiert man in dem Sinnlosen, wie Jean-Paul Sartre es in seinen Büchern beschreibt. Das Leben der Menschen ist dann nur erfüllt mit dem «Ekel» *(la nausée)* vor dem Ende, in welcher Art man auch versucht, diesen Ekel zu kamouflieren.

Nur *die Wahrheit* zeigt uns als *Menschen* und nicht (wie bei Heidegger) als von vornherein vom Tode erstarrte Gestalten diesem letzten Weltende gegenüber. Menschen, die sich einer Lebensaufgabe bewußt sind, die vom ek-sistere aus in die Zeit hineingehen, in Erwartung der Erfüllung, in der Hoffnung der Vollendung. Unmöglich ist der Gedanke eines Endes als eines Sinnlosen. Aber unmöglich ist dann auch der Gedanke der Arbeit, der Kultur, der Zeit als eines Sinnlosen, als nur-Endlichkeit! Mensch-sein ist das Ergriffen-sein von einem Ethos des Vertikalen über das Horizontale hinaus. *Es ist nur die Frage: ist das ein Ethos vom Menschen selbst aus oder eine «Vertikalität», wodurch Gott in sein Leben hineinkommt,* wodurch gerade seine Zeit und seine Arbeit, sein Hoffen und

Warten, *eben im Horizontalen durchrungen*, eine völlig ungedachte und erlösende Perspektive bekommen?

Keiner von den Untersuchern der Tragweite unseres Schaffens hat klarer und schärfer um die Frage der Vertikalität in der Kultur gewußt als Immanuel Kant. Sein großer Lebenskampf ist das Ringen um die richtige Stellung der Metaphysik oder die Vertikalität in der Kultur. Die alte Metaphysik kannte keine andern Urteile als die des theoretischen, logisch-abstrahierenden Denkens. Sie erfuhr also, daß man, wenn man von einem Gegenstande alle Qualitäten auf logisch-folgerichtigem Wege (a = a, und a = nicht non-a) bestimmt hatte, auf Grund dieser logischen Möglichkeit auch die Wirklichkeit des Objektes annehmen mußte. Was möglich ist, ist wirklich; das galt nicht nur für die Gegenstände der Erfahrung, sondern auch für die über die Erfahrung hinausgehenden Begriffe, wie Seele, Ewigkeit, Unsterblichkeit, Gott usw. In dieser Weise, so glaubte Kant mit Recht, meint man durch *verstandesmäßiges* Räsonieren zu allen Geheimnissen des Herzens und des Lebens Zugang zu haben. Dieser Meinung liegt die naive Voraussetzung zugrunde, daß ich also durch verstandesmäßiges Räsonieren die Totalität des Himmels und der Erde umfassen könne, einwandfrei und unfehlbar ergründen könne. Daß jeder Irrtum ausgeschlossen sein müßte, wenn ich nur logisch streng denke.

Kant hat auf immer diesen menschlichen Wahn als eine veraltete Metaphysik zerstört: die Abhängigkeit unsrer Verstandesbegriffe von der sinnlichen Wahrnehmung der Dinge in Raum und Zeit, die Möglichkeit des Irrtums, die Tatsache, daß sich Wirklichkeit und logische Struktur keineswegs decken, die Bedeutung des Konkreten, Einmaligen, und somit des Historischen, es sind ebenso viele Aspekte unsres Denkens, die die Abhängigkeit, die Relativität, ja die Endlichkeit dieses Denkens dartun. All unser Wissen möge es auf dem Gebiete der Erfahrungswissenschaften zu einer gewissen vorläufig-gültigen Phase gebracht haben, die aber immer wieder durch eine neue Phase überholt wird — hinter diesem Erkenntnis- und Bildungstriebe steckt das tiefmenschliche Mysterium, daß wir das tun *dürfen*. Die Abhängigkeit unsres endlichen Geistes

deutet auf seinen Ursprung im göttlichen Geist, der uns ins Dasein gerufen hat und es uns erlaubt, diesem Dasein durch Erkenntnis der Dinge Form und Gestalt zu geben. Alles Wissen aber ist gegründet in dem Ethos des *Willens* zur Wahrheit, zur Notwendigkeit, Wahrheit zu entdecken.

Das ist die Vertikalität, die Kant am menschlichen Geist aufgedeckt hat, wo er sein «Du sollst» spricht, wo er spricht von einem schlechthinnigen Sollen, das als ein Primat vor aller theoretischen Erkenntnis liegt. Es ist außerordentlich schwierig für manchen Wissenschaftler, diese Psychologisierung oder höchstens Ethisierung seines Wahrheitsbegriffes, wie er Kants Wendung unwillkürlich empfinden wird, in seiner Forschung mitzumachen. Ich denke an die Worte des holländischen Philosophen B. J. H. Ovink (Marburger neukantische Schule): «Wie man über die Naturwissenschaft denkt, wird dadurch bestimmt, wie man über den menschlichen Geist denkt. Nun behaupten zwar viele über die Natur und deren Wesen philosophierende Physiker, daß sie mit dem Menschlichen nichts zu schaffen haben, daß sie bei ihren objektiven Beobachtungen auf das Subjektive ganz und gar müssen verzichten können und wollen. Das tun sie aber nur so lange mit Recht, als sie reine Physiker bleiben (auch das bezweifle ich, H. v. O.) und nicht philosophierende Physiker sein wollen. Als reine Physiker können sie sich mit einem wenig scharf umrissenen Wahrheitsbegriff begnügen. Sobald sie aber — und dazu kommen sie unwillkürlich — *ihre* Wahrheit für *die* Wahrheit halten (für eine Art Wahrheit *an sich*), sobald sie vergessen, daß sie es immer nur mit einer menschlichen Wahrheit zu tun haben (oder, was dasselbe ist, daß ihre Naturobjekte immer ‚Erscheinungen', d. i. Objekte *für uns* bleiben), fangen sie zu entgleisen an.»

In der Tat: Kultur kann keinen Tiefgang finden, ohne an das Problem der menschlichen Existenz zu rühren.

Und dies nun führt den Wissenschaftler zu einem Umschwung seiner Meinung, zu einem Umschwung vom Horizontal-Kontinuierlichen und Diskursiv-Fortschreitenden zum Vertikal-gerichtet-Werden durch das Ethos, das unbedingte Wahrheit, Wahrhaftigkeit fordert. Die Periode der Besatzung in Holland hat es jedem Wissenschaftler unbequemer, als ihm

wohl lieb und angenehm war, klargemacht, daß ich mit dem letzten Satze keine fade, erbauliche Tirade hinschreibe; die Forderung, der Wahrheit und dem Rechte unbedingten Gehorsam zu leisten, schlug blitzartig in die stillen Studierzimmer, die vornehmen Laboratorien, die ruhigen Vorlesungsräume ein. Auf einmal hatten offenbar Wissenschaft und Charakter, Logos und Ethos etwas miteinander zu schaffen! Es stellte sich heraus, daß der theoretische Mensch ein handelnder Mensch zu sein hat und daß eine Handlung eine Entscheidung verlangt. Aufs unerwartetste und im gefährdetsten Augenblick wurden wir der Vertikalität gegenübergestellt, in sie hineingenommen, beurteilt, ob wir ungehorsam seien oder gehorsam ...

Diesen Primat der Verantwortlichkeit des Handelns als Grundlage aller Kulturarbeit hat Kant in so prinzipieller Weise gestellt, daß damit eine entscheidende Wendung in der europäischen Kultur sich hätte vollziehen können: man wäre sich der Begrenztheit alles theoretischen Wissens bewußt geworden, hätte das «Ende» geschaut, doch nicht als ein absolutes und endgültiges, da der Wert des Absoluten und Endgültigen nun einmal nicht auf dieser horizontalen Linie liegt, sondern in der Normativität, worin das Handeln selbst vom sittlichen Ethos bestimmt wird. Mit Recht schrieb Prof. Pos neulich in der humanistischen Zeitschrift «De Nieuwe Stem» I, 26: «Diesem Dualismus gemäß (dem also, was wir das Vertikale und Horizontale genannt haben, H. v. O.) fühlt sich der Mensch in eine Welt hineingestellt, die er nicht umfassen kann, da sie ihn umfaßt, die aber sein Handeln um etwas bereichern kann, das größern Wert hat als alles andere.» Und die Trübung dieses Kantischen Ethos durch Rationalismus und Lebensphilosophie sieht auch Pos mit Recht als eine der treibenden Kräfte zur Nationalisierung und schließlich zu den nazistischen Ideologien.

Dennoch glaube ich, daß damit das letzte Wort über das Verhältnis von Kulturarbeit und Ethos nicht gesprochen ist. Woher kommt es, daß ein Walter Schubart («Europa und die Seele des Ostens») nicht mit Unrecht schreiben kann: «Von Kant führt eine gerade Linie über Hegel zu dem totalitären

Staate dieser Zeit, welcher im Grunde nichts anderes ist als die Totalität der Normalisierung»? Wie kann er schreiben, daß mit Kant der Caesarismus in der Ethik anfange, die philosophische Gewaltherrschaft, wobei der genormte Wille, welcher die Wissenschaft zu einer bloßen Lehre des «Seinsollens» umbiege, nichts anderes sei als geläuterter Wille-zur-Macht? Was soll man sagen von seinem Gedanken, daß dem durch primitive Angst gequälten Menschen keine andere Wahl geblieben sei, als den Stoff zu meistern mittels seiner Machtspotenz, und daß dazu schon bei Kant die Grundlagen gelegt seien?

Sollten doch in Kants Grundbegriffen Keime enthalten sein, die wir als äußerst gefährlich brandmarken müssen und die uns veranlassen könnten, doch bei Kant nicht stehenzubleiben? Kein anderer als der subtile Denker Delekat[3] hat das lautere Ethos Kants in eine Linie gestellt mit dem Ethos des Urchristentums, von Paulus und Luther, rein formell gesehen wenigstens. Zugleich aber konstatiert Delekat, daß Kant grundsätzlich darauf verzichtet hat, seine Lehre mit theologischen Begriffen zu begründen: er verzichtete also darauf, das Rätsel des Ethos in seinem geheimen Urgrunde zu entschleiern; auch weigerte er sich, zu sagen, wie das vollkommene Sollen verwirklicht werden müsse.

Ich möchte dies Delekat abstreiten: denn das ganze religionsphilosophische Denken Kants, wie er es in seinem Buch «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» wie in seinem «Opus postumum» dargelegt hat, zeigt deutlich, daß Kant sich den tieferen Problemen, die das Ethos des menschlichen Geistes mit sich bringt, nicht hat entziehen können. Er gelangt zu keinem Ergebnis, doch er hat, und wahrlich nicht nur weil er aus pietistischem Hause stammte, sondern wirklich weil er als Philosoph streng und unerbittlich Rechenschaft von sich forderte, mit dem Problem des Verhältnisses von Gottes Gabe im Ethos und der Bestimmung des Menschen gerungen. Er blieb aber in der Aufklärungstheologie befangen.[4]

---

[3] Von Sinn und Grenzen bewußter Erziehung, Leipzig 1927, S. 32.

[4] Ich möchte für die entscheidende Bedeutung Kants für Kulturarbeit und Theologie auf das äußerst wichtige Kapitel verweisen, das Karl Barth in seinem Buch «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert»,

Es ist mithin ein grober Irrtum, wenn Schubart sagt, daß mit Kant der ethische Caesarismus ohne weiteres anfange! Es läßt sich aber nicht leugnen, daß, wer bewußt auf die von Kant wohl gewiß gesehene Problematik hinter dem menschlichen Ethos des Handelns verzichtet und im «Idealismus» oder «Humanismus» verharrt, den Weg frei macht für die Entwicklung eines ethischen Caesarismus, der notwendig zu Hegel und Nietzsche, also zum totalitären Staat und dem Mythus des Machtmenschen führen muß.

Notwendig, weil hinter aller Kulturarbeit mit horizontaler Tendenz das Ethos der vertikalen Bestimmung, der sittlichen Entscheidung liegt. Kultur ist unmöglich ohne Charakter.

Die Frage aber ist unerläßlich: ist der Mensch selber hier die Norm? Ist es die Verwirklichung seines «Selbst», sei es als Individuum, sei es als Allheit, als Teil der Gesellschaft oder des Staates? Ist es das menschliche Vollkommenheitsstreben, das die Normen aufstellt? Und was ist das für ein Streben, dieser Eros: biologisch, psychologisch, ethisch? Sagen wir: ethisch. Schön. Das zu verwirklichende Ideal ist dann «der Mensch» oder «die Menschheit».

Wer aber setzt den Menschen in den Stand, sein Ethos so vollkommen zu leben, daß er in dem «Selbst» bloß der Allheit, der Menschheit dient? Ist der Mensch eines vollkommenen, lauteren Humanismus fähig? Fällt er nicht in seine eigene Individualität zurück, der er den Vorrang gibt, die er herrschen läßt, spielen nicht die biologischen und psychologischen Elemente mit hinein, so daß das lautere Ethos wieder ins

---

§ 7, Zollikon-Zürich, Evang. Verlag, 1947, Kant gewidmet hat. Er schreibt mit Recht: «Aber alle Selbstbejahung der menschlichen Vernunft wird von jetzt an, von Kant an, gefragt sein und sich immer wieder fragen lassen müssen, ob sie denn auf *echter* Mündigkeit beruhe. Menschlicher Vernunftgebrauch ist bei Kant und von Kant an von der breiten Straße in die ‚enge Pforte' geraten.» «Nicht zu Unehren, sondern zu Ehren soll gerade die reine Vernunfterkenntnis durch ihre Kritik gekommen sein: Kant meint, indem er ihr Verhältnis zur Erfahrungserkenntnis geklärt hat, Metaphysik nicht zerstört, sondern allererst als Wissenschaft möglich gemacht zu haben: Metaphysik als Erkenntnis aus praktischer Vernunft.» Und Barth zeigt eindeutig, wie Kant mit der *konkreten* Problematik von Kirche und Bibel gerungen hat; und daß die Lehre vom radikal Bösen ein Fremdkörper in Kants Lehre sei, lehnt er entschieden ab.

Horizontale umgebogen wird, zu einer Zielsetzung in der Zeit, zu einer Richtung auf ein Ende hin?

Diese Not des ethischen Idealismus hat Kant zum Ausdruck gebracht, als er von dem «radikal Bösen» sprach, diese Not hat Hermann Cohen tief und mächtig ergriffen, als er seine Ethik als «Lehre vom Begriff des Menschen in der Allheit» ausbauen mußte, da der Begriff des Individuums mit seinem Bewußtsein der Schuld, der Sünde, der geistigen Not nicht in das System eingeordnet werden konnte und er sich gezwungen sah, seinem ursprünglich so einwandfrei entworfenen System einen überaus merkwürdigen Anhang zu geben: den Begriff der Religion als der Stelle, wo das in sich gebrochene Ethos des Individuums angewiesen ist auf die Beziehung zu Gott. Am schärfsten hat Kierkegaard die Grenzen der Selbstverwirklichung des Menschen in seiner Entscheidung für das Absolute gesehen, da er in seiner «Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift» mit unwiderleglicher Folgerichtigkeit darlegte, wie in der Tat das in sich gegründete vertikale Ethos nur wieder zum Menschen zurückbog und dafür ausschließlich eine Hegelsche Dialektik das zutreffende Bild ist. Die immer stärker anschwellende Literatur über die Existenz-Frage, nach Deutschland (Heidegger, Jaspers, Grisebach) jetzt Frankreich (Sartre, Lavelle, Marcel, Wahl, Fondane u. a.), ist nichts andres als ein Kreisen um diese wesentlichen Fragen des Ethos in seinem Verhältnis zum Dasein einerseits und zur Transzendenz andrerseits.

Man kann unmöglich ohne weiteres diese ganze enorme, von Kant selber eingeleitete Geistesarbeit verleugnen und zurückgehen auf die «Praktische Vernunft», um von dort aus weiter zur Bildung anzuregen, wie mancher Wissenschaftler, gerade in Holland, das in der heutigen Zeit wieder will. Dies hieße schließlich, in ähnlicher Weise in diese Angst vor dem drohenden Ausgang geraten, die wir oben beschrieben. Wenn der letzte Sinn der Kultur im handelnden Menschen liegt, auch wenn dieses Handeln nur unvollkommen einem Leben aus dem reinen Ethos heraus entspricht, so kann das Ende, die Diagnose des Krebses, nur zu vollständiger Verzweiflung führen. Unsere Hypothese aber war, daß wir in der Tat diese Diagnose stellen müssen ...

Kierkegaard hat den denkenden, den kulturellen Menschen aufgefordert, den Sprung vom Ethos in den *Glauben* zu machen. Im Grunde ist das derselbe Sprung, dessen prinzipielle Möglichkeit Kant wohl sah, wozu er aber den Mut nicht hatte. Kierkegaard hat radikal das Mysterium des Menschen in Gott verlegt und die Vertikalität aufgefaßt als das Kommen Gottes zu uns. Das ist ein Paradoxon für den, der ausschließlich beim humanum stehenbleibt; das ist, wie Jaspers sagt, trotz seiner Anerkennung der bahnbrechenden Arbeit Kierkegaards, die Absurdität. Da geben wir uns selbst preis; da suchen wir eine letzte Zuflucht für unser Nichtwissen in einer «mythologischen» Gestalt...

In der Tat wird im Augenblick der Einsicht in die Gebrochenheit des Ethos ein nicht mehr rein logisch zu verantwortender Umschwung gefordert. Indessen waren wir schon längst, auch mit dem Ethos, in einer Dimension, die zwar instrumental auf Logik angewiesen war, jedoch durchaus nicht in der Logik aufging. Wer Ethos sagt, sagt schon Mysterium, steht schon vor einem nicht rein logisch zu deduzierenden Dualismus. Deshalb ist die Einsicht in das Unzulängliche und die durchaus unannehmbaren Folgen solcher rein logischen Deduktion, bloß der Drang zu jenem radikalen Umschwung, den Kierkegaard vertritt, da er das Mysterium unsres Seins in Gottes Hand legt und die tiefsten Nöte des Lebens: die Angst, die Lieblosigkeit, die Gewalt, die Sünde, den Tod in das Licht hineinstellt, das Gott in Christo in Versöhnung und Erlösung, Kreuz und Wiederauferstehung gegeben hat und bis zum «Ende» zu geben bereit ist.

Für den philosophischen Humanismus und Idealismus ist dieses Bekennen der göttlichen Heilsgabe in Christo eben nur als ein Verzweiflungssprung zu sehen, als ein sich an den «Mythus» Verloren-Geben. Man rechnet eben nur vom Menschen und seiner Situation aus und besitzt dann nur diesen Maßstab.

Wie völlig anders aber liegt die Frage der «Vertikalität», wenn sie als von Gott her geschenkt betrachtet wird! Gewiß, dann wird eben der «Mythus» der Offenbarung anerkannt. Bekennen wird dann Antwort geben auf Gottes Wort, und das ganze Leben, Welt und Menschheit werden bezogen auf dem

einen Focus: Jesus Christus als die Mitte allen Geschehens. Hier heißt es dann: völlig Ernst machen mit der ganzen «horizontalen» Linie unseres Schaffens, Erwartens und aufs Ende sehen mit dem einzigen Geschenk der Gnade Gottes: Christus als κύριος über alle Dinge. Völlig Ernst machen mit dem Worte: «Mir ist gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden.»

Was nun dieses völlig Ernst machen mit der Heilsgeschichte in der Geschichte zu bedeuten hat, hat Oscar Cullmann in seinem Buche «Christus und die Zeit» theologisch, exegetisch und dogmatisch in seltener Tiefe und Folgerichtigkeit dargelegt.[5] Wo die ganze Menschheit nach zwei Weltkriegen in tiefer Verzweiflung ist über die Bedeutung des Geschichtlichen und viele Modephilosophen ihm jeden Sinn abstreiten und der zitternden Welt nur die auf sie herabdrängende Wand zu zeigen imstande sind, da ist es eine Tat von ungeheurer Hilfe und Trost, klar und einfach zu sagen, was im biblischen Kerygma Zeit, Geschichte, Heilsgeschichte und Ewigkeit bedeutet, und wie alle diese Perspektiven nur aus einer *Mitte* Richtung und Ziel bekommen: von Jesus Christus aus. Wir wissen uns mit Cullmanns Erörterungen äußerst nahe verwandt; was von uns in verschiedenen Betrachtungen über diese Fragen veröffentlicht wurde[6], wird von Cullmann in aller Breite und Tiefe aufgerollt im genauen Hinhorchen auf die biblische Botschaft.

Für unser Thema ist es nun von grundlegender Bedeutung, daß im biblischen Begriff von Zeit und Geschichte Gott mit unserem Dasein beschäftigt ist; daß Er sich um die Zeit kümmert, daß Er in und mit unserer «Geschichte» seine Geschichte macht. Es wird uns hier im Kerygma verkündigt, daß das Ethos vom Menschen selbst nicht hinaufzustreben hat nach dem unerreichbar fernen Absoluten einer kommenden Humanität, um ermüdet und verzweifelt in sich selber zusammenzusinken (die Gestalt von Geschichte, wie wir sie aus zahl-

---

[5] Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich, 1946; jetzt auch französisch erschienen: Christ et le Temps, Temps et Histoire dans le Christianisme primitif, Neuchâtel/Paris, 1947.

[6] Christus de Hoogepriester, Nijkerk, 1939; Eschatologie in de theologie van onzen tijd (Onder Eigen Vaandel) 1940; Christelijke Ethica, Haag, 1946, S. 119 ff.

losen philosophischen Entwürfen kennen), nein, es wird uns angesagt, daß das *Heil* Gottes als Geschenk der Bestimmung des Lebens vorangeht; daß «darin die Liebe ist, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden» (1. Joh. 4, 10). Was im Ethos des Kategorischen ein Imperativ ist, das ist von Gott her zum Indikativ geworden: wir werden in den Dienst *seines* Reiches gestellt, des Reiches, dessen Ursprung, Dauer und Ziel in seinem ewigen Rat und vollendeter (Joh. 19, 30) Offenbarung liegen. Und hier öffnet sich für uns das so unendlich differenzierte Gebiet unseres Daseins mit seinen Verzweigungen in Beruf, Familie, Volk, Staat, Kultur, das ganze, was in der Relation Nächster-und-ich begriffen ist, und es bekommt Licht *vom Ende her*. Es zerschellt nicht an der Wand des Endlichen, aber es weiß von Voll-endung im Ratschluß Gottes. Da ist *eine* von Gnaden erleuchtete Linie des Geschehens vom ἐφάπαξ des Hebräerbriefes zur Parusie, und das Unbegreifliche daran ist doch wohl dies, daß diese Linie *gerade im Horizontalen* des Daseins, vom Jetzt und Hier, sich realisiert. Daß *dieses* Leben im Zeichen der Heiligung Gottes stehen darf. Nur das völlig Ernst machen mit der Heilsgeschichte *in* der Geschichte behütet uns davor, daß wir die Offenbarung *nur* in einer Vertikalität betrachten und auf diese Weise die Geschichte als «Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott» idealistisch interpretieren. [7]

Man wird aber dem allem entgegenhalten: das sind alles nur theologische Betrachtungen! Ist das Ineinander von Geschichte und Heil nicht reine Sache des Glaubens? Kann dieses Bekennen auch für eine religionsphilosophische Systematik ihre Bedeutung haben?

Selbstverständlich eröffnet sich mit dieser Problematik eine ganze Reihe von Fragen, die hier nicht beantwortet werden können. Speziell auf die Frage nach einer «christlichen Philosophie» wollen wir in der allernächsten Zeit in dieser Zeitschrift zurückkommen. In Kürze wäre vorläufig dieses zu bemerken, daß u. E. die Religionsphilosophie sich nicht mit «der»

---

[7] Vgl. O. Cullmann, a. a. O., S. 59.

Religion im allgemeinen zu befassen hat, sondern sie hat ihre Aufgabe an der Problematik der Begegnung zwischen christlichem Bekennen und geistig-kulturellem Fragen; im besonderen liegt in der kritischen Prüfung der «Grenzüberschreitungen» der Wissenschaften vom christlich qualifizierten Denken aus ein ungeheuer weites Feld der Untersuchungen. Gerade das Problem der Geschichte kommt dann sehr bald an die Reihe. Die Philosophie der Geschichte hat sich bis jetzt prinzipiell kristallisiert im Ethos der Humanität. Die verschiedenen Aspekte der Geschichtswissenschaft, sei es politische Geschichte, Wirtschaftsgeschichte, Kunstgeschichte usw., haben sich jeder für sich einen bestimmten Komplex von Werten als Begrenzung ihres Objektes gewählt, aber untereinander sind diese Komplexe von Werten verbunden im Begriff der Humanität.

Die Religionsphilosophie prüft aber den Begriff der Vertikalität, der im Begriffe der Humanität enthalten ist, und sie spürt, in wie tiefe und für sich unbeantwortbare Fragen eine Metaphysik der praktischen Vernuft hineinkommt, wie wir oben bei Kant gesehen haben. Da hat die Religionsphilosophie die Aufgabe, sich bei der theologischen Exegese und der Dogmatik zu erkundigen, was hier Geschichte bedeutet. Die Idee der Transzendenz und ihre Verwirklichung im menschlichen Dasein ist eines ihrer höchsten Anliegen. Es ist aber klar, daß menschliche Vernunft von sich aus diese Probleme nicht lösen kann, daß ihr Wort versagt, wenn nicht von der «Transzendenz» her das Wort gesprochen wird, das *allem Geschehen* ein Ende bereitet, aber zugleich einen neuen Anfang gibt. Daß unsere Philosophie, unsere Ethik, unsere Wissenschaft, auch unsere Theologie *im interim* stehen zwischen Anfang, Mitte und Vollendung, das erst gibt uns Mut und Freudigkeit, zu hoffen und zu erwarten *über das Ende hin.* Denn erst dadurch wissen wir, daß all unser Schaffen, Denken und Glauben *nur* Glieder, aber auch *sogar* Glieder sind in der einen Kette, die von Ihm im Anfang gelegt ist, durch die Zeiten hindurchgeht und zur Vollendung zurückkehrt, von Ihm, der sich nennt das A und das O, der Erste und der Letzte.

Groningen (Holland). *Hendrik van Oyen.*