

Tod und Liebe

Autor(en): **Piper, Otto A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **5 (1949)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877553>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Tod und Liebe.

Der heidnische Dichter, der seine Hörer ermahnte, von den Toten nur Gutes zu sprechen, mag unter der abergläubischen Vorstellung gestanden haben, daß die Toten sich noch übers Grab hinaus rächen können. Aber es ist doch auch bezeichnend, daß er es für möglich hielt, lediglich die guten Seiten an den Toten herauszufinden. So ist es wohl nicht so sehr der Einfluß des Christentums als vielmehr ein tief im menschlichen Herzen lebender Trieb, wenn bei einer Trauerfeier in der Regel die Worte des Lobes und der Anerkennung, der Freundlichkeit und der Liebe gehört werden. Unser Gefühl sträubt sich dagegen, wenn in der Gegenwart des Toten bei der Leichenfeier sich Haß, Neid oder auch nur Kritik äußern; und es ist kaum ein Zufall, wenn im Tode selbst der Gegner mit anderen Augen angesehen wird als in den Tagen des Kampfes.

Das Erlebnis des Todes löst offenbar im Herzen der Menschen ein Gefühl des Wohlwollens aus, das sich zu Lebzeiten des Verschiedenen nur leise oder gar nicht geregt hatte. Das Leben muß schon den finsternen Boten des Todes senden, ehe die Menschen bereit sind, dem Wohlwollen Raum zu geben. Man ist ja instinktiv mißtrauisch gegen diese plötzlichen und unerwarteten Kundgebungen der Anerkennung und der Zuneigung. Zu nahe liegt der Vergleich mit den Ehrungen der Lebenden, wo selbst den Größten gegenüber die Uebertreibung und die Schmeichelei nicht ausbleibt, die vielleicht morgen schon wieder dem Neide und der Schmähsucht Platz machen wird. Es mag sein, daß bei Trauerfeiern der öffentliche Redner leicht den gleichen Versuchungen erliegt; aber je persönlicher die Aeüßerungen sind, desto echter sind sie.

Offenbar ist das eines der Paradoxe dieses rätselhaften Lebens, daß wir der Bedeutung und des Wertes einer Persönlichkeit uns erst dann voll bewußt werden können, wenn sie nicht mehr unter uns weilt, und wir plötzlich die Leere zu spüren bekommen, die ihr Weggang in unserem Leben gelassen hat. Schon längere räumliche Trennung, namentlich wenn sie für immer zu sein scheint, ändert unsere Einstellung zu anderen Menschen. Es ist, als wenn sie bereits in einem an-

deren Bereich lebten, genau so unzugänglich wie das Land des Todes und gleicherweise ohne direkten Einfluß auf unsere Willensentschlüsse. Solange wir zusammenleben, macht sich die Verschiedenheit der Einstellung und der Lebenserfahrung, der Interessen und der Pläne unvermeidlich in Spannungen und Reibungen bemerkbar. Unwillkürlich messen wir andere Menschen darnach, was sie für unser eigenes Leben bedeuten, und infolgedessen sehen wir in jeder Spannung, jeder Reibung und jedem Zusammenstoß etwas, das dem Werte des anderen abträglich ist. Tausend kleine Dinge des Alltags machen uns ungeduldig, und wenn sie vielleicht auch objektiv gesehen noch so unbedeutend und lächerlich sein mögen, so erscheinen sie uns doch im Augenblicke höchst wichtig und bedeutend, und so trüben sie uns das Bild unserer Mitmenschen weit über Gebühr.

Das gilt nicht nur von den Menschen, zu denen wir in mehr oder weniger äußerlichen Beziehungen stehen als zu den anderen Leuten, die auf unserer Straße wohnen, zu Vorgesetzten und Untergebenen, oder zu Lehrern und Schülern, Geschäftsleuten und Kunden. Auch unsere persönlichsten Beziehungen wie Freundschaft und Ehe sind niemals frei von diesen Trübungen. Wir brauchen Nähe und Gegenwart, um einen Menschen zu lieben und zu schätzen; aber es ist gerade diese Nähe, diese Gegenwart, diese Vertrautheit, die störend auf unsere Beziehungen zu ihm einwirken. Je näher ein Mensch uns steht, desto mehr ist er ein Teil unseres eigenen Lebens geworden. Aber gerade diese Teilhaftigkeit verleitet uns, die uns am nächsten Stehenden danach zu bewerten, wie weit sie in unsere Pläne und Interessen hineinpassen, und so bleiben auch da die Spannungen und Zusammenstöße nicht aus. Erst wenn das Leben seinen eifrigsten und erfolgreichsten Boten, den Tod, sendet, wird uns mit einem Male höchst schmerzhaft und grausam klargemacht, daß unser Verhältnis zum andern nicht war, was es sein sollte und könnte. Nun wird mit einem Male deutlich, wie verzerrt unser Leben eigentlich ist. Wir sehnen uns nach Fülle und Harmonie. In unserer Klage um den Toten und in seinem Lobpreise müssen wir es uns eingestehen, daß unsere Fülle nicht die Fülle des wahren Lebens war, denn die besteht im Zusammen- und Füreinander-

leben, sondern die Fülle der Ichsucht; und was wir für Harmonie hielten, war eben doch nur die dekorative Ausgestaltung unseres eigenen Lebens, in der der andere bestimmt war, als ein schönes Bild an der Wand zu hängen. Der Tod zerreißt den Schleier des Selbstbetruges; er lehrt uns, daß wir den Toten zu seinen Lebzeiten nie in der rechten Perspektive gesehen haben.

In unseren alltäglichen Beziehungen mag es wohl auch geschehen, daß wir einsehen, daß wir einen Menschen nicht richtig genommen haben und daß wir uns damit selbst geschadet haben. Wir schelten uns einen Dummkopf und beschließen, das nächste Mal besser darauf zu achten, was wir von einem anderen Menschen haben können. Die Emotion, die uns im Angesichte des Todes überkommt und in uns die Aeüßerungen des Wohlwollens und der Anerkennung hervorruft, ist ein deutliches Zeichen, daß wir uns in der Tiefe getroffen fühlen. Wir werden uns des Verlustes bewußt, den wir in unserem eigentlichen Selbst erlitten haben. Erst dann, wenn es unwiderruflich feststeht, daß der Abgeschiedene keinerlei weiteren Einfluß auf unser Leben haben kann, erst dann, wenn wir sicher sind, daß seine Nähe und sein Tun in keiner Weise störend und hemmend in unser Leben eingreifen wird, erst dann wird uns auch klar, was er uns eigentlich bedeutete, wie wir an ihm hingen und wie wir ihn geschätzt haben würden, wenn... ja eben, wenn er nicht dieser lebende Mensch in unserer Nähe gewesen wäre. Nun empfinden wir Kummer und Reue in einer Weise, wie wir es zu seinen Lebzeiten eben nie gekannt hatten. Darin besteht der Hauptunterschied zwischen der Ehrung eines Lebenden und der Trauerfeier für den Toten. Die Ehrung des Lebenden erfreut und erhebt uns. Irgendein Schimmer seines Ruhmes fällt auf uns ab, die wir ihn ehren. Anders die Trauerfeier. Je mehr wir den Toten preisen, je mehr wir gedenken, wie liebenswert er war, desto größer werden unser Kummer und unsere Reue. In einer solchen Stunde werden wir uns, zu spät, bewußt, wie ungenügend wir auf den anderen eingegangen sind, wie wenig wir uns all dem Guten erschlossen haben, das er in sich hatte und das unser hätte werden können. So offenbart der Tod den grimmigsten Widerspruch im menschlichen Leben, nämlich

daß echte Liebe erst da wirklich wird, wo sie ihren Sinn verloren hat, weil der, dem sie gilt, nicht mehr unter uns weilt.

Es ist neuerdings in der christlichen Ethik üblich geworden, im Anschluß an *Anders Nygrén* zwei Arten der Liebe zu unterscheiden, *Eros* und *Agape*, von denen die erstere als naturhaft und unterethisch angesehen wird. Während nach Nygrén die *Agape* spontan, unmotiviert, wertindifferent, schöpferisch und gemeinschaftsstiftend ist, definiert der schwedische Theologe den *Eros* als begehrende und egozentrische Liebe. Aber so eindrucksvoll diese Unterscheidung ist, so fragt sich doch, ob sie uns ethisch weiterführt. Selbst wenn man zugeben wollte, daß die Verknüpfung und Vermengung der beiden Liebesmotive in der Geschichte der christlichen Theologie und Frömmigkeit die Folge unklaren Denkens und mangelnder Unbedingtheit des Glaubens war, so bliebe doch der Einwand des exegetischen Befundes. Bekanntlich wird der *Eros* im Neuen Testamente nicht erwähnt. Wohl kennt das Neue Testament einen rechten und einen falschen Weg der Liebe, einen der Tat und einen mit Worten (Mark. 7, 6; 1. Joh. 3, 18), aber beide werden mit ἀγαπᾶν ausgedrückt. Dasselbe Verb wird benutzt, wenn im ersten Johannesbrief (4, 12. 18) vor der Liebe zur Welt gewarnt wird. In Fällen, in denen Liebe sicher selbstüchtig ist, wie z. B. wenn man die «liebt», die einen «lieben» (Matth. 5, 46; Luk. 6, 32), oder wenn man nach dem Ehrenplatz in der Synagoge strebt (Luk. 11, 43) oder in solchen neutralen Fällen wie dem des Knechtes, der einen seiner zwei Herren «liebt» und den anderen «haßt», wird gleichfalls ἀγαπᾶν benutzt. Dieser terminologische Gebrauch deutet schon darauf hin, daß das theologische Problem der Liebe anderswo gesucht werden muß, als wo Nygréns interessante und geschichtlich wichtige Untersuchung hinwies.

Unsere psychologische Analyse des Kammers bei der Trauerfeier scheint die Richtung anzugeben. Psychologisch handelt es sich bei der Liebe überall um den gleichen Affekt, so daß man nicht sagen kann, daß der «natürliche» Mensch die echte Liebe überhaupt nicht kenne. Nygrén hat ja denn auch die größten Schwierigkeiten, den platonischen *Eros* in sein Schema hineinzupressen, und die noch größere Schwierigkeit,

die Entstehung der Agape im Christen zu erklären. Führt man sie auf ein Wunder des Heiligen Geistes zurück, so fehlt die psychologische Kontinuität. Erklärt man sie aus einer Veränderung des menschlichen Willens, so handelt es sich bei der Unterscheidung zwischen selbstbezogener und wahrer Liebe um einen Unterschied der Willensrichtung, nicht um psychologisch verschiedene Arten der Liebe. Ich bin geneigt, auf Grund der Aeüßerungen des Kummers bei Todesfällen eine andere Lösung vorzuschlagen. Der Unterschied in der Liebesreaktion zwischen dem Christen und dem Nichtchristen liegt darin, daß der Nichtchrist seinen Liebeskummer bei der Trauerfeier und seine übrigen Aeüßerungen der Liebe als gleichwertig ansieht und den Grund für den Unterschied in den Umständen sucht, unter denen sich die Liebe äußert. Infolgedessen hat auch das Erlebnis am offenen Grabe keine bleibenden Folgen für seine Sittlichkeit. Bestenfalls bleibt ein lange nachhaltender oder leicht wieder erregbarer Schmerz bestehen. Tatsächlich ist aber gerade diese Fortdauer keine echte Fortsetzung des ursprünglichen Erlebnisses. Die wahre Trauer, wie sie am Grabe sich äußerte, war ein plötzliches Bewußtwerden der Natur menschlichen Lebens als Füreinandersein. Dieses kann sich als Wirken für das Gut des andern äußern, aber auch als Bereitwilligkeit, sich von anderen beschenken zu lassen. Beides wird einem im Erlebnis der Trauer klar, freilich, wie wir sahen, zu einem Zeitpunkt, wenn es zu spät ist, diese Liebe praktisch werden zu lassen. Es wäre aber verkehrt zu behaupten, daß es außerhalb des Christentums überhaupt kein Wirken für den andern und keine Empfänglichkeit für ihn gäbe. Nur ist der Sinn des Füreinanderseins nicht begriffen. So kommt es, daß das Wirken für den andern und die Aufgeschlossenheit für ihn häufig Mittel werden, die eigenen Interessen wahrzunehmen. Diese Selbstbezogenheit ist die Regel, aber eben eine Regel, die nicht ohne Ausnahme ist, wie das Erlebnis der Totentrauer beweist. Die Eigenart des Christen besteht darin, daß er sich des Unterschiedes zwischen Liebe und Selbstbezogenheit bewußt ist, weil er in Gottes Handeln durch Jesus Christus das Vorbild echter, ungetrübter Liebe sieht. Auch als Christen lieben wir nicht immer mit reiner und wahrer Liebe. Aber das Erlebnis

der Trauer hat für den Christen eine besondere Bedeutung. Daß ihm in einer solchen Stunde in und mit seinem Kummer echte Liebe geschenkt wird, nimmt er als einen Beweis der suchenden Liebe Gottes. Daraus erklärt es sich, daß für so viele Christen der Gedanke an den Tod Jesu so wichtig ist. Er führt durch die Trauer zur Erfahrung der Liebe Gottes.

Tatsächlich ist es unmöglich, ohne den Weg über den Tod Jesu die Trauer sinnvoll zu gestalten. Wo der Tod nach Analogie der kosmischen Vorgänge gedeutet wird, muß auch der unwiderstehliche Kummer an der Totenbahre als eine psychische Schwäche erscheinen. Freilich muß man von einer solchen Deutung aus dann auch die Liebe für den Verstorbenen als etwas Vorübergehendes ansehen, über das der Tod schließlich triumphiert. Der weitgehende Verlust der Liebesfähigkeit, der einem in der westlichen Welt auf Schritt und Tritt begegnet, hängt sicher mit dieser Einstellung zum Tode zusammen. Man sagt sich von vornherein, daß ja alle menschlichen Beziehungen von begrenzter Dauer sind, und so hütet man sich, sich «zu sehr» an den andern zu hängen. Der Christ dagegen kann bekennen, daß Liebe nicht nur ebenso stark ist wie der Tod (Cant. 8, 6), sondern über den Tod triumphiert (Röm. 8, 37). Am offenen Grabe erlebt er, wie Gottes Liebe ihn sucht, indem sie ihn durch die Trauer lieben lehrt. So verstanden ist dann diese echte Liebe nicht länger nur ein vorübergehendes Gefühl. Sie bestimmt die ganze weitere Richtung unsres Lebens. Gerade der Umstand, daß der Tod kundtut, daß sie sich in der Vergangenheit höchst unzureichend bestätigt hat, treibt sie zu praktischer Anwendung.

Die Liebeserfahrung, die wir durch einen Todesfall machen, zeigt, daß es sich im menschlichen Leben nicht um zwei verschiedene psychologische Arten der Liebe handelt, sondern um einen Gegensatz zwischen wahrer und verzerrter Liebe. Das ist aber nicht im Sinne des Idealismus so zu verstehen, als ob die wahre Liebe der höchste Intensitätsgrad der Liebe wäre. Schon Plato hatte richtig gesehen, daß in jeder menschlichen Liebesregung eine Intention liegt, die über das direkte Objekt hinausgeht. Sein Irrtum bestand darin, die Liebesregung auf eine abstrakte Idee des Guten zu beziehen, während sie sich in Wirklichkeit auf das Personsein des andern und

dessen Verwirklichung richtet. Es ist darum nicht erstaunlich, daß wir in allen Menschen ein Bedürfnis finden, zu gewissen Leuten gütig und freundlich zu sein, ein Verlangen, ihre guten Seiten zu entdecken, einen Trieb, ihnen zu zeigen, wie wir sie schätzen, eine Bereitwilligkeit, ihnen eine Gelegenheit zu bieten, sich von der besten Seite zu zeigen und ihre Gaben zu entwickeln. Nichts anderes hat die christliche Liebe im Sinne, und wenn man meint, die natürliche Liebe sublimieren zu müssen, um sie christlich zu machen, quält man sich selbst und andere mit selbstgebildeten Idealen. Das Wesen der Liebe, so wie es in Platos Gastmahl definiert wird, verkennt den wesentlichsten Zug der Liebe; nach Plato entfernen wir uns mehr und mehr von der geliebten Person, je vollkommener unsere Liebe ist, während doch die Liebe ein Suchen nach der andern Person ist. Gerade das Liebeserlebnis am Grabe macht es deutlich, wie in der wahren Liebe die Schönheit des Körpers und des Geistes nur untergeordnete Bedeutung hat. Sie läßt sich nicht abschrecken durch Häßlichkeit und Verbrechen. Sie erstreckt sich auf das kleine Kind genau so gut wie auf den Erwachsenen, sie liebt das Genie nicht mehr als den Idioten, den Heiligen sowohl wie den Schurken. Das darf aber nicht so verstanden werden, wie es vielfach in der heutigen Ich-Du-Ethik geschieht, als ob sich das Suchen nur auf das Personsein des Anderen richte. Liebe ist immer ein Wille, jemandem gut zu sein, und sie sucht das Gute der andern Person.

Wenn sie so selten in reiner Gestalt erscheint, so liegt das nicht daran, daß die meisten Menschen eine falsche Theorie der Liebe haben; denn sie zeigt sich im Philosophen und im reifen Christen oft ebenso verzerrt wie im größten Sünder. So mag es scheinen, als ob das Christentum gar nichts in dieser Beziehung voraus hätte. Gerade das aber ist der Fehler der amerikanischen Realisten, z. B. *Reinhold Niebuhr* oder *Walter Horton*. Diese Theologen übersehen zwei wichtige Tatsachen. Die erste ist, daß die wahre Natur der Liebe uns erst in Jesus Christus offenbar wird. Ohne ihn bleibt die Grabeserfahrung, bleiben die gelegentlichen Ausbrüche der Liebe vereinzelte Vorgänge in unserem Leben, die um nichts charakteristischer sind als die zahlreichen Fälle, in denen un-

sere Selbstliebe den Liebesaffekt völlig verbiegt. Erst wenn uns am Kreuze Christi aufgeht, daß Gott dies für uns tat, begreifen wir, daß die suchende Liebe etwas ist, das von Gott kommt, daß sich in ihr sein Geist in uns betätigt. So erst sind wir in der Lage, in unseren eigenen Liebeserlebnissen zu unterscheiden zwischen den selbstbezogenen Elementen, wie dem Bedürfnis nach Gemeinschaft, nach Anerkennung oder nach Einfluß und dem Suchen nach der anderen Person. Das andere ist die Ignorierung der Macht des Heiligen Geistes in der sogenannten Neo-Orthodoxie. Ihre Vertreter sehen richtig, daß sich auch im Christen die wahre Liebe nur sporadisch zeigt, sie ziehen aber fälschlich daraus die Folgerung, daß das gar nicht anders sein kann. Man kann sich dafür scheinbar auf Luther berufen, aber sein «simul iustus et peccator» hat einen anderen Sinn. Luther weiß sehr wohl, daß der Geist Gottes unsere Selbstliebe im Schach halten kann; er weiß freilich auch, daß das nicht von selbst geschieht und daß daher der Gläubige immer wieder in Sünde verfällt, weil er es versäumt, den Heiligen Geist in sich wirken zu lassen. Luther läßt sich dabei von Paulus leiten, der seinen Hymnus auf die Liebe 1. Kor. 13 damit einleitet, daß er die Glieder der Gemeinde ermahnt, nach den besten Gaben des Geistes zu streben. Die Gabe der Liebe setzt die Wirksamkeit des Geistes im Glaubenden voraus; aber es hängt von uns ab, ob sich diese Wirksamkeit auch in den persönlichen Lebensbeziehungen äußert. Der Geist Gottes tritt nicht an die Stelle unseres eigenen Willens, und trotz Kierkegaard verwelkt die Blume der wahren Liebe kümmerlich auf dem Grabe des Selbstseins. Jesus folgte dem Alten Testamente, das forderte, daß die Glieder des Bundesvolkes ihre Nächsten wie sich selbst lieben sollten (Lev. 18, 19). Die Selbstliebe ist nicht an sich übel. Sie wird es erst dadurch, daß wir sie vorherrschen lassen und damit leugnen, daß nach Gottes Willen wir füreinander leben sollen. Dieses Für-einander, dieses Den-Anderen-Suchen, verwirklicht sich hin und wieder spontan in unserem Leben. Aber eben weil es nicht in unserem Selbst liegt, bedarf es der ständigen Vergegenwärtigung des Gotteswillens und des ständigen vom Heiland stammenden Antriebes, den wir im Heiligen Geiste haben.

So bleibt die Liebe als Affekt im Christen dieselbe wie im

Nichtchristen. Das schließt ein, daß das Gut der anderen Person, das wir in der Liebe suchen, sich nicht wesentlich von dem der «natürlichen» Liebesäußerungen unterscheidet. Das Neue Testament weiß nichts davon, daß die wahre Liebe sich nur auf das Seelenheil des Anderen richte. Sie schließt es selbstverständlich mit ein, weil ja unsere christliche Selbstliebe gelernt hat, unser Heil als unser höchstes Gut zu achten. Aber gerade dadurch, daß das Wesen der wahren Liebe an der uns suchenden Gottesliebe in Jesus Christus erkannt wird, wird das Gut der anderen Person in einem höchst umfassenden Sinne erstrebt. Die christliche Güterlehre weiß nichts von einer Reihe nebeneinanderstehender Güter, auch nichts von einer Wertpyramide, in der der Erwerb der höheren Güter die niedrigeren entwertet und nutzlos macht. Durch ihren Bezug auf die Gemeinschaft mit Gott sind vielmehr alle anderen Güter zu einer Einheit zusammengefaßt, nämlich als Mittel für das höchste Gut. Daraus erklärt es sich, daß die ethischen Ermahnungen des Neuen Testaments sich so eingehend mit den Fragen des Alltags befassen. Das ist nicht etwa «Prose-lytenmoral» oder «jüdischer Restbestand», vielmehr Ausdruck der Erfahrung, daß sich der Heilsbezug nicht objektiv in der Liebe darstellen läßt. In das Füreinandersein zweier Menschen kommt das transzendente Element dadurch hinein, daß zum mindesten der eine handelt als einer, der die suchende Liebe Gottes und somit die wahre Natur der Liebe erfahren hat. Aus solcher Erfahrung heraus wird er wahrscheinlich mit dem Anderen auch über sein Heil reden. Aber gerade die Paulus-Briefe zeigen uns einen Mann, der bei all seinem missionarischen Eifer eben doch zugleich ein Mann ist, der ein höchst persönliches und praktisches Interesse an den Menschen hat, denen er das Evangelium verkündet.

Nirgends in der Christenheit muß heute die Entpersönlichung des Lebens so weit getrieben werden wie bei ökumenischen Konferenzen, in denen der Versuch gemacht werden muß, das Wesen des Christentums in einer Weise zu definieren, die oberhalb der Konfessionen liegt. Man würde deshalb gerade die ökumenische Arbeit der Kirche zerstören, wenn man die theologischen oder organisatorischen Ergebnisse der Weltkirchenbewegung als etwas in sich selbst Wertvolles betrach-

ten würde. Ihr Wert hängt davon ab, daß man in ihnen Hinweise sieht auf das Zeugnis von der Gottesliebe am Kreuze, die in dem täglichen schlichten Wirken der Liebe in Gemeinde und Haus in die Navajodörfer Neu-Mexikos, die Reisfelder Chinas, die Kohlenbergwerke Belgiens, die Flüchtlingslager Holsteins und selbst in die Wüsten New Yorks und die Einöden von Genf getragen wird.

Princeton, N. J.

Otto A. Piper.

Rezensionen.

Roger Mehl, La condition du philosophe chrétien (Série théologique de l'«Actualité protestante»), Neuchâtel, Paris, Verlag Delachaux et Niestlé S. A., 1947, 208 pages, Fr. 8.—

In dieser «These» versucht der Straßburger Dozent zu einer Klärung zu kommen über das Verhältnis zwischen Philosophie und Glaube, oder genauer gesagt: über das Verhältnis zwischen den Wahrheitsformen, welche die philosophische Besinnung entdeckt, und denjenigen, welche der christliche Glaube als die alleinige Wahrheit verkündigt. Seit dem Aufkommen der dialektischen Theologie und der existentiellen Philosophie ist die von Mehl berührte Frage wieder in ein neues Stadium der Aktualität hineingetreten, und die Frage, ob es eigentlich nicht eine *christliche* Philosophie geben kann, bekommt gerade in einer Zeit, in der die Philosophie sich in der Impasse eines Nihilismus verlaufen hat, eine besondere Prägnanz. Nun liegt es nicht an dem, daß M. die Grundstrukturen einer christlichen Philosophie zu skizzieren versucht, im Gegenteil, er hütet sich davor! Nicht eine christliche Philosophie will er befürworten, sondern er will die Stellung des Christgläubigen verstehen lernen, wenn er Philosophie treibt. Eine Philosophie von christlicher Verantwortung aus ist noch etwas ganz anderes als eine Philosophie christlicher Systematik. Das christliche Bekenntnis soll nicht dazu herhalten, darauf christliche Philosophie aufzubauen: M. geht äußerst vorsichtig vor; er möchte die Eigenart des philosophischen Denkens einerseits nicht beeinträchtigen, andererseits aber auch nicht die Kontingenz der existentiellen Begegnung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus, die eben nie zu