

Die göttliche Tiefe des Menschen.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

So überschreibt Wilhelm Hauer das achte Kapitel seines für die Deutsche Glaubensbewegung grundlegenden Buches: *Deutsche Gottschau*¹, 177. „Es ist von höchster Bedeutung für die Lebensgestaltung und die Meisterung des Schicksals“, heißt es hier, „wie der Mensch sich selbst anschaut und welche Überzeugung er von seinem eigenen Wesen hat. Ist der Mensch aus ewigem Grunde gewachsen, wurzelt er dort unausreißbar; ist er gottverwandt und kann diese Gottverwandtschaft durch nichts zerstört werden? Oder ist er ein elendes, sündiges, verworfenes und verdammtes Wesen, das aus dieser Verdammnis errettet werden muß durch einen Mittler und Versöhner? Es ist entscheidend für die Art, wie ein Mensch in der Welt und wie er zur letzten Wirklichkeit steht, ob er so oder so sich selbst anschauen darf.“

Ja, es ist wirklich entscheidend! Es ist die Frage der Menschheit, die laute, alles übertönende Frage schon der Jugend der Menschheit. Es ist die letzte Frage des Platonismus und Neuplatonismus, des Brahmanen, des christlichen Mystizismus, des deutschen Idealismus. Und war es nicht auch eine der Grundfragen der Reformation?

Der Deutsche Glaube löst die Frage im Sinn der ersten Antwort. Gott ist ihm nicht weltfern und die Welt ist ihm nicht gottfern, sondern Gottes Gegenwart. Gott wohnt ihm nicht in einem fernen Himmel, sondern hier in der Erde, im Boden, den der Mensch bebaut, im wallenden Meer, im Sturm und Wetter. Ja: „Das Weltall ist sein Leib, und er selbst, dieser gläubige Mensch, ist ein Teil dieses Leibes“ (67). Der schaffende Lebensgrund im All und die ewig schaffende Tiefe des Menschen sind bereits in den Religionen Indo-Ariens eins (180). Da erfährt der Mensch sich in seinem innersten Wesen als wesensgleich mit dem Urgrund aller Dinge. Und wenn er es noch nicht weiß, so ist er es doch, und das eigene neue Leben liegt in dieser Erfahrung (180).

Es ist deutlich, daß diese innere Gleichheit mit Gott nicht zerstörbar ist, da sie der Schöpfung Wesen ausmacht.

¹ Hauer, Wilhelm, *Deutsche Gottschau*, Grundzüge eines Deutschen Glaubens. 2., unveränd. Aufl. gr. 8^o (VIII u. 288 S.) Stuttgart 1934, Gutbrod. M 6.—; Lw. M 7.50.

Es wäre das auch gegen das Grundanliegen des Deutschen Glaubens. Denn: „die Erde ist uns Heimat und Heiligtum“ (91). Damit ist des Menschen irdische Würde ewig und unverletzbar. Je tiefer man in den Menschen eindringt, desto größer wird die Erkenntnis seines ewigen Wesens und seiner ewigen Größe, die Erkenntnis des „adeligen Menschen“ in uns „in göttlicher Leibhaftigkeit“ (192). Hier liegt für diesen Glauben die Quelle frohen, sieghaften, neuen Lebenswillens und neuer Lebensgestaltung und Lebenssittlichkeit.

Er kennt zwar auch die dunkle Seite des menschlichen Lebens und leugnet sie nicht. Er gibt ausdrücklich zu, daß das Prometheusgefühl der gesteigerten Selbstherrlichkeit kein leerer Wahn und bloßes Phantasiespiel ist. Und doch meint er, daß diese Titanenhaltung des Übermenschen noch nicht unreligiös zu sein braucht. Ihr Grund ist ja nur das Bewußtsein des Einsseins mit dem Lebensgrund und seiner Unzerbrechlichkeit. „Unbewußt“ wird daher auch in diesem Übermenschentum alles doch wieder auf die den Menschen übersteigende Macht zurückgeführt, „ob man nun von den Göttern redet oder nicht“ (194). So ist Hauer selbst der Übermensch Nietzsches, ja der deutsche Atheismus in seinem Gesamtzusammenhang nur der Durchbruch der Seele zu einer lebensunmittelbaren Selbständigkeit, aus der erst wieder echte Kraft kommt (195). Unreligiös wird dieses Gefühl nur in jener „frivolen Überheblichkeit, die den Menschen entwürdigt da, wo sie von Menschen kleinen Formats übernommen oder nachgeäfft wird“ (196).

Damit ist für den Deutschen Glauben die Norm und der Urgrund der Sittlichkeit von selbst gegeben. Es kann nie eine „formelhafte“ Sittlichkeit in „Geboten“ geben (103). Deutsche Sittlichkeit entspringt und gestaltet sich nur aus dem Innern im Sinnbild des gelebten Lebens. Nur aus dem inneren Muß heraus wird sie und nimmt sie ihr Sein. Zwei Werte kennt sie: Volk und die sich selbst bestimmende Persönlichkeit (109). In beiden ist der ewige Urgrund, in beiden wirkt er und gibt so der Sittlichkeit ihren Weg. Sie sind beide also nicht getrennt, da vom Urgrund aus vor allem diese kraftvollen Persönlichkeiten einem Volke letzte Form geben. Sie sind seine Führer, die aber als Letztes nur das eine Ziel, das unmittelbar und durch sie vom Urgrund geführte Volk haben. So kommt es mit innerer Folgerichtigkeit zu dem Satz: „Gut ist, was dem höchsten Wollen eines Volkes entspricht, nicht gut, was diesem Wollen zuwiderläuft“ (110). Hauer erläutert es an einem kon-

kreten, recht zeitgemäßen Beispiel, dem Gesetz über die Sterilisation: „Man führte gegen die Vernichtung der Zeugerkraft des Menschen viele Gründe an. Von christlicher Seite wurde sogar versucht, sich gegen dieses Gesetz zu sperren als Versündigung gegen das göttliche Gebot. Aber kann es ein höheres göttliches Gebot geben als die Gesundung eines Volkes . . .? Das Volk will nach seinem tiefsten Willen rein, stark und gut sein. Das ist die Forderung dieses ‚Gedankens Gottes‘. Das ist der Wert, an dem gemessen werden muß, was recht ist und was nicht recht“ (110).

In den Großen und Führern erhebt sich am ersten die Stimme des Rufes der inneren Gottheit. Gewiß sind auch sie an die Gemeinschaft gebunden, ja in noch größerer Verantwortung an sie gebunden als die spießbürgerliche Masse. Weil sie aber den tiefsten inneren Willen des Urgrundes zunächst im Innern hören, ist es auch ihre Aufgabe und ihr Recht, ihn frei und in Freiheit zu künden (112).

Was soll hier noch die „Religion“ tun? Sie könnte nur von außen die Wirkung der inneren Stimme des Ewigen stören. So war es ganz folgerichtig, wenn die Deutsche Glaubensbewegung nach dem Abgehen ihres Gründers und ersten Leiters feierlich auf den Anspruch einer eigenen staatlich anerkannten Religion verzichtete und auch keinen neuen religiösen Führer wählte, um so äußerlich schon zu bezeugen, daß für sie Staatsführung und religiöse Führung wesentlich eins sind. Damit hat sie die Gedanken ihres bisherigen Leiters nur durchgedacht.

Auch die Stellung zum Christentum folgert sich aus dieser Grundauffassung des Deutschen Glaubens. Christentum ist Religion von außen. Sie bringt damit orientalisches Denken in den freien deutschen Geist. Die Erdgebundenheit des semitischen Menschen, die bis zur Lehre der Aufnahme des Leibes in den Himmel im Christentum ausgebaut ist, während indogermanische Auffassung die Entwicklung des geistigen Selbst zur Grundlage nimmt, in der der Körper wieder den Weg zu den Elementen geht — die Rechnung mit Gott im stellvertretenden Opfer — der Intellektualismus auch in Glaubensfragen — der semitische Machtwille in den messianischen Zukunftserwartungen — der starre Monotheismus — das letzte Gericht und die ewige Verdammnis — die Erlösungssehnsucht und Jenseitsgerichtetheit: Das alles ist deutschfremd und orientalisches Christentum. Es ist das Verderben deutschen Geistes (246 ff.). Was aber am tiefsten hinter diesen vielen Gründen steht, wird deutlich bei der noch konkreteren Frage nach Jesus:

„Das Christentum hat in Jesus das große Vorbild des Opfers, das durch die Jahrtausende hindurch machtvoll in den Besten jener Gemeinde gewirkt hat. Ehrfürchtig stehen wir vor jenem Geschehen, in dem ein Mensch in Nacht und Tod dahinsank, um sein Heiligstes zu retten und denen zu dienen, die zu ihm aufschauten“ (107). Das sind gewiß große Worte, die noch widerhallen von all dem, was Hauer einst in Christus fand und was er ihm war. Aber schließlich ist es doch nur das entleerte Christusbild des liberalen Protestantismus: Christus als bloßes irdisches, menschliches Ideal und Vorbild. Der Relativismus der Religionsgeschichte hatte dieses Bild vielfach noch stärker gedrückt: Christus einer der religiösen Heroen, vielleicht der größte. Hauer zieht nun daraus auf Grund seiner neuen Erkenntnis des göttlichen Eins in Natur und Mensch die letzte Folgerung, wenn er fortfährt: „Es ist eine irriige Meinung, daß nur durch jenes Vorbild das Gesetz des Opfers eindrucksvoll gelehrt werden könnte. Wir sehen überall in der Natur und in der Geschichte dasselbe Gesetz wirksam: Wenn, wie ein Soldat aus dem Kriege berichtet, ein Storchenpaar auf brennendem Hause mit den Flügeln die Flammen von den Jungen im Neste abzuwehren sucht und eher, als sie zu verlassen, mit ihnen im zusammenstürzenden Hause verbrennt, so ergreift uns diese Opferwilligkeit um so mehr mit tiefer Ehrfurcht, weil sie kein anderes Ziel hatte, als sich darzugeben für das bedrohte Leben der Jungen. Denn keine Zukunft und kein Lohn wartet dieser Sichopfernden“ (107 f.). Klarer kann man wohl die Ablehnung jedes übernatürlichen Christusbildes nicht mehr aussprechen. Die Vergottung der Natur, die Christus mit dem Storchenpaar auf gleiche Höhe stellen kann, ja noch darunter, ist endgültig. Ein Erlöser von außen für eine vergottete Natur ist ein Unding. Im Schlußkapitel des Gesamtwerkes werden diese Gedanken noch einmal deutlich wiederholt. Ehrfurcht vor der menschlichen Größe und der Bereitschaft Christi für seine Aufgabe, Ehrfurcht auch vor dem persönlichen Glauben des einzelnen Christen: ja. „Jedoch wenn Christus uns zum Vorbild und Führer gesetzt werden soll, so wehren wir uns gegen diesen Anspruch und Versuch als gegen die Gefahr, unser eigenes, unmittelbar aus unserer Art wachsendes religiöses Leben abbiegen zu lassen in fremde Bahnen“ (252). Christus als einziger Weg, Wahrheit und Leben ist so semitisch gedacht, daß es dem deutschen Wesen trotz alles Hohen nicht entspricht. Daher muß die Gesamtpersönlichkeit Jesu abgelehnt werden. Denn es kann,

und damit wird am Schluß der Grundgedanke noch einmal aufgenommen: Es kann für den deutschgläubigen Menschen keinen andern Führer geben als den religiösen Urwillen des deutschen Volkes (252).

Es berührt den Leser des Buches überaus schmerzvoll, wenn er an einer Stelle liest, wie Hauer in Unterredungen mit Christen fand, daß sie so leicht Grundlehren der christlichen Religion, die nach seiner Meinung nicht zum deutschen Glauben passen, als unwesentliche Stücke des Christentums bezeichnet haben, ja sogar an Christi Person Abstriche vornahmen (243). Das Beispiel Hauers zeigt, daß mit einem solchen Vorgehen nichts für Christus gewonnen, wohl aber alles verloren ist. Christus ist uns der von Gott geschenkte Gott-Mensch oder er ist überhaupt nicht. Gab es schon je kein Zwitterding, so gewiß heute nicht, wo die Fragestellung aufs Letzte zugespitzt ist: Selbstvergottung oder Erlösung. Und es ist gut, daß die Frage so gestellt ist. Allzu lange hat man gemeint, Christus selbst germanisieren zu können und zu sollen. Aber darum geht es ja letztlich gar nicht. Wohl aber wird ein germanisierter Christus alle Kraft der wirklichen Erlösungsreligion abgestreift und verloren haben. „Positives Christentum“ im Sinn etwa eines Germanenhelden ist ja schon im Licht der oben gezeichneten Fragestellung Verzicht auf Erlösung und nur mehr Einbau in die naturvergottende Auffassung. So kann es nur nochmals in aller Deutlichkeit gesagt werden: Christus so und nur so, wie er uns von Gott als Mittler gegeben ist oder er ist überhaupt nicht. Damit steht aber auch die Theologie vor ihrer neuen apologetischen Aufgabe, den Menschen vom Standpunkt der neuen Problemstellung: Vergottung oder Erlösung die Notwendigkeit der letzteren einsichtig zu machen.

Es war eine der großen Schicksalsstunden nicht nur des deutschen, sondern auch des abendländischen Denkens, als in der Reformation mit rauher Hand die mittelalterliche Auffassung von Gott durchbrochen wurde. Gewiß ist das nicht unvorbereitet geschehen. Die Gottesauffassung des Nominalismus war der Boden, aus dem Luthers Begriff langsam emporgewachsen war. Aber in seiner ganzen Volkstümlichkeit und Absolutheit war es doch der Reformator, der den neuen Begriff zur Grundlage seiner Religion machte. Der Nominalismus hatte im Streben, Gott nicht zu sehr durch philosophische Begriffe einzuengen, immer stärker auf Gottes Willen hingewiesen und die metaphysische Un-

möglichkeit und Unvereinbarkeit vieler Dinge mit Gottes Wesenheit nicht wie die übrige Scholastik auf Gottes seinshafte Substanz, sondern seinen Willensentschluß zurückgeführt. Das war der Gedanke, den Luther freudig aufgriff, da er seinem religiösen System und seinem religiösen Anliegen so entsprach, das ja auch schon im Entstehen von dieser Theologie beeinflußt und beherrscht war. So wird des Reformators Grundbegriff wesentlich Willen; die seinshafte Substanz Gottes tritt zur Seite. Das geht so weit, daß es sich auch sonst auswirkt. Christus z. B. ist im Gebrauch in der Eucharistie gegenwärtig, weil er hier besonders sein will. Die große Folge dieser neuen Gottesauffassung war das Zurücktreten jeder eigentlich sicheren intellektuellen Erkenntnis Gottes. Alles hing ja nun von Gottes freiem Willen, nicht mehr von seinem seinshaften Wesen ab. So mußte vor allem der natürliche Gottesbeweis, ja die ganze Theodizee wesentlich im Lauf der Zeit fallen. Sie baut ja gerade auf den seinshaften metaphysischen und darum auch durch Gottes Willen nicht abänderlichen Eigenschaften des Ewigen auf. Gewiß wurde für diesen Ausfall ein gewisser Ersatz dadurch geschaffen, daß die natürliche Gottesoffenbarung der Schöpfung im Gegensatz zur mittelalterlichen Lehre nun unmittelbar mit der eigentlichen Wortoffenbarung der Hl. Schrift verschmolzen wurde. Während das katholische Dogma hier sorgfältig unterschied und nur die übernatürliche Wortoffenbarung als eigentliche Offenbarung ansah, da nur in ihr eine wirkliche Bezeugung der Wahrheit durch Gottes Wort vorliegt, wie es der Glaube auf ein Zeugnis hin fordert, wird im neuen Glauben schon die Schöpfung in den Glauben hineingezogen. Damit wird sie aber auch unter den neuen Glaubensbegriff des Fiduzialglaubens gesetzt, der wiederum wesentlich willensmäßig orientiert ist und daher eine intellektuelle Begründung nicht kennt und verwirft. So mußte gerade dieser Einbau der allgemeinen Offenbarung der Schöpfung als unmittelbare Glaubensquelle neben der eigentlichen Wortoffenbarung noch stärker das intellektuelle, seinsmäßige Erfassen Gottes zurückschrauben. Es kam auch hier nur mehr wesentlich auf die Weckung des Vertrauens, also das willensmäßig Religiöse an.

Diese Grundeinstellung ist von ganz ausschlaggebender Bedeutung für unser gesamtes deutsches Geistesleben geworden. Ohne sie wäre es wohl nie zu der so zu beklagenden Trennung von Wissen und Glauben in zwei getrennte Sphären gekommen, die unserem Geistesleben und dem Geistes-

leben der von uns beeinflussten anderen Länder ihr besonderes Gepräge gab und gibt, wie es ein Blick in die romanische Geisteswelt als Gegenstück zeigt. Reaktion darauf ist gewiß zum Teil auch die Vergottung der Natur im neuen Deutschen Glauben, in dem nun einfachhin, wie es ja auch schon im Deutschen Idealismus und Pantheismus wie Monismus geschah, die seinsmäßige Verbindung von Natur und Gott einseitig durch die Naturvergottung wieder gesucht wird, um so die Verbindung zwischen Wissen (Natur) und Glauben wiederzufinden. Wenn wir das also überwinden wollen, wird es notwendig sein, an den Ausgangspunkt der Entwicklung zurückzukehren und von dort aus den neuen Weg zur Überwindung zu suchen.

Ist denn wirklich die Natur nach dem Sündenfall so schlecht, daß sie unserer natürlichen Erkenntnis kein Bild, sondern, religiös gesehen, nur ein Zerrbild bietet? Oder trägt sie auch nach der Sünde der Stammeltern noch die Spur des Ewigen, wie es katholische Lehre ist? Nach ihr ist die Schöpfung durch die erste Sünde nicht, jedenfalls nicht wesentlich, in ihrer Natur verletzt, sondern nur die Übernatur ging ihr verloren; die Geschenke, die ihr Gott über ihr eigenes Wesen hinaus gegeben, wie die Unsterblichkeit des Leibes und das übernatürliche Gnadenleben, waren verscherzt. Wie es Paulus an der klassischen Stelle seines Römerbriefes (1, 20 f.) ausführt, sind die Heiden unentschuldigbar, wenn sie nicht zur wahren Gotteserkenntnis kommen, da er auch für sie ohne positive Offenbarung in der Schöpfung sichtbar ist. Es ist nach Paulus vor allem Augustin, der trotz seines Kampfes gegen den Pelagianismus die Güte der Schöpfung betont, wenn er auch auf Grund seiner Kampfstellung dabei stark hervorhebt, daß eine rein natürliche Ordnung im tatsächlich bestehenden Gottesplan nicht gewollt ist: „Die Heiden suchten den Schöpfer durch die Schöpfung. Denn durch sie kann er tatsächlich gefunden werden“ (In Ioh. Evgl. tract. 2 n. 4). Sie ist Gottes Spur geblieben. In starker juristischer Ausdrucksweise hebt den gleichen Gedanken schon vor ihm Tertullian hervor, der sicher nicht in den Verdacht orientalischer Denkweise kommen kann: „Niemand“, so sagt er in seinem Werk über die Schauspiele (Kap. 2), „wird leugnen, da es keinem entgehen kann, was die Natur so sehr bezeugt: Gott ist des Alls Schöpfer.“ Mit Recht hat L. Fuetscher in seiner Abhandlung über „Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian“ (ZKathTh 51 [1927] 1 ff.) darauf hingewiesen, wie hier in der Auseinandersetzung

mit dem „unbekannten Gott“ Marcions und dem heidnischen Polytheismus nicht nur rein persönliche Ansichten Tertullians vorgelegt werden, sondern ein typisches Beispiel der Kampf-methode des ersten Christentums gegen das Heidentum sichtbar wird. Das tiefe Wort Tertullians gegen Marcion (1, 10): „Gott hat zwei Zeugen: Was wir selbst sind und in dem wir sind“, ist wirklich Grundauffassung des Urchristentums als Kampftruf gegen einen falschen heidnischen Gottesbegriff gewesen. Nur von diesem beiden Religionen gemeinsamen Fundament aus konnten sie kämpfen. Aber auch für den Christen selbst baut sich nach den Apologeten auf dieser sicheren Gotteserkenntnis aus der Natur der Glaube auf, der sonst ohne feste Begründung ist. Gegen den „unbekannten Gott“ Marcions, der neben dem Schöpfergott das Prinzip der Güte sein sollte, betont Tertullian, daß er sich, falls er lebe, in der Schöpfung ein Zeugnis hätte setzen müssen, um Bürgschaft für unsere Anhänglichkeit an ihn zu schaffen: Ich sage, daß dein unbekannter Gott einen Glauben ohne Grund von uns verlangt, wenn er nicht will, daß wir aus den Werken an ihn glauben. Hat er doch nicht dafür gesorgt, daß der Mensch ihn kennenlernte. Denn wenn auch manche an ihn glauben, so glauben sie doch ohne Grund, da sie keine Bürgschaft Gottes haben, d. h. keine Werke, die seiner würdig sind (Adv. Marc. I 12; Fuetscher 17). Tertullian vergleicht einen Glauben an Gottes Dasein ohne vorausgehendes Wissen, wie Fuetscher mit Recht bemerkt, mit einem Glauben an Christus, ohne daß man vorher überhaupt gewußt habe, daß er gelebt habe. Man sieht also, wie sehr es des Urchristentums Anliegen war, an der Welt als wahren Bild Gottes vor aller Glaubenserkenntnis und als ihrem Praeambulum festzuhalten. Nachdem aus dieser rein natürlichen Welterkenntnis Gottes Sein feststeht, kann erst von einer Annahme des Sprechens Gottes in der Wortoffenbarung die Rede sein, da jedes Glauben an ein Wort die Überzeugung von der Existenz und Wahrheitsliebe des Sprechenden voraussetzt. Das Weltbild ist also nach urchristlichem Denken durch den Sündenfall nicht so verzerrt, daß es eine Gotteserkenntnis erst im Glauben geben kann.

Das zeigt auch die rein natürliche Weltbetrachtung. All das, was man als Grund einer innerlich verzerrten Welt ansehen könnte, wie Tod, Leid, Mühsal, Kampf des höheren gegen den niederen Menschen, ist tatsächlich nichts anderes als ein Zustand, der mit der menschlichen Natur und ihrer

Zusammenstellung aus zwei so verschiedenen Elementen, wie es Geist und Stoff sind, wesentlich zusammenhängt. Daß ein Körper vergehen und zerfallen kann, ist mit dem materiellen Körpersein gegeben; daß er ermüdet, erkrankt, ist gleichfalls sein Naturlos; daß Geist und Körper trotz aller Einstimmigkeit doch auch verschiedene Tendenzen nach oben oder nach unten haben können, folgt unmittelbar aus der Körper-Geist-Natur. Ein Aufheben des Todes, des Leides, der Begierlichkeit ist also etwas über der bloßen Natur Liegendes, ein über sie hinausgehendes Geschenk, wie es die Menschheit vor der Sünde tatsächlich von Gott frei erhalten hatte, aber durch Adam verlor.

So steht das Christentum also trotz alles Leides und Todes zur Güte der Welt auch nach dem Sündenfall. Die Welt bleibt die Spur Gottes, die uns sein Wesen widerspiegelt. Wir brauchen darum die Welt nicht zu vergotten, da das ein innerer Widerspruch wäre. Das Ewige kann nie das Zeitliche werden weder ganz noch auch teilweise. Aus Volk und Stamm und Sippe und Familie, aus Vaterland und Heimat ruft auch so uns Gott, weil sie sein Abbild sind. Nach seinem Bild hat er sie geschaffen und seine Gaben verschwenderisch schon in der rein natürlichen Ordnung auf sie ausgegossen in Schönheit und Liebe und Kraft — auch im Leid der helfenden Liebe — auch im Schweiß der wirkenden Arbeit, auch im Unglück der menschlichen Freiheitwahl. Denn auch die Freiheit, die den Mißbrauch freilich in sich schließt, ist Gottes Bild.

Darum hat der Katholizismus immer so sehr auf das ewige Gesetz, die *lex aeterna*, gehalten, die Gott dem Menschen vor allem anderen positiven Gebot mit ehernem Griffel ins Herz geschrieben und die ihm mit seiner Natur unmittelbar gegeben ist. Die natürlichen Grundrechte und Grundpflichten des Menschen sind hier bereits unmittelbar verankert und gesichert: die Grundrechte und Grundpflichten zu Gott, zu Staat, zu Familie, zu den Mitmenschen und sich selber. Es ist daher ein arger Irrtum des Deutschen Glaubens, wenn er meint, mit seiner neuen, innerlich widerspruchsvollen Vergottungstheorie erst alle germanische Sittlichkeit begründen zu können, in der das Göttliche den Menschen, vor allem den Führern, sage, was sie für Volk und Vaterland zu tun haben. Das hätte die neue Glaubensbewegung ohne Widerspruch in der katholischen *Lex aeterna* längst vorfinden können. Sie hätte dann freilich auch gefunden, daß dieses eherner Gesetz bereits recht umschrieben, wenn auch nicht geschrieben ist, und an diese objek-

tiven Grenzen von vornherein jeden bindet. So wäre sie der Gefahr eines Übermenschentums von vornherein begegnet.

Es ist wahr, menschliche Schwäche, Feigheit und Überhebung haben das natürliche Gottesbild in sich, in Volk und Staat, oft genug verunstaltet. Aber es blieb die Stimme des ehernen Naturgesetzes in uns, in Volk und Welt. Wenn der Ewige diese Lex aeterna der Menschheit im positiven Gesetz noch näher umschrieb, so konnte das nur eine um so größere Wohltat sein. So sollte unser Weg noch leichter mit weiteren Richtzeichen gesichert werden. Auf keinen Fall aber lag darin eine widernatürliche Tat, weil es des freien Menschen unwürdig wäre, sich von außen binden zu lassen. Ob die Bindung von Gott durch das Naturgesetz kommt oder durch eine positive Gesetzgebung, ist doch wesentlich gleichartig. Einen Unterschied könnte nur der aufstellen, der eben, wie es die Deutsche Glaubensbewegung tut, durch die vage Formulierung der Stimme der vergotteten Natur jede objektive Bindung schließlich wegwirft. Aber auch dort, wo der Ewige, wie er es in der christlichen Religion tat, über das Naturgesetz und seine nähere Erklärung hinaus noch weitere Gebote gibt, wird der Mensch nur dankbar dafür sein. Ist er doch so unter den noch größeren Schutz des Ewigen gestellt und noch mehr vor weiteren Irrwegen bewahrt. Man braucht ja nur offenen Blickes die Menschheitsgeschichte mit ihren oft auch für Volk und Nation so gefährlichen Irrungen — ich nenne nur Einehe, Gotteskult, Sittlichkeit — zu durchgehen, um das an klarsten Beispielen zu sehen. Nicht zum geringsten lag und liegt gerade in der positiven Gesetzgebung einer der großen Kulturfaktoren des Christentums, wodurch es die Völker erzogen hat — auch das Germanentum.

Höher freilich noch als Gebote ist ihre Erfüllung und die Kraft zu ihrer Erfüllung. Wenn Gott selbst zu der Menschheit kam, um ihr — nicht in Naturvergottung, wohl aber in Personvereinigung, bei der die Naturen unvermischt bestehen blieben — dies Leben bis zur letzten Hingabe am Kreuz im Gehorsam gegen Gott vorzuleben und nicht nur vorzuleben, sondern auch die Kraft dazu zu schenken, so ist auch das höchste Wohltat, für die gerade das deutsche Volk immer tiefstes Verständnis gehabt hat. Meister Eckhart, der heute in deutschen Landen so mißdeutet wird, und seine Schule bieten dafür schönsten Beispiel.

„Fürwahr, ich sag's aus allertiefstem Herzen! O Mensch,

wie kann dir ein Leid noch hart und bitter sein, wenn du recht darüber nachdenkst, wie der, der da als Gott im Tage seiner Ewigkeit lebte und der geboren ward als Abglanz und Gleichbild Gottes, in den Kerker und die Niedrigkeit deiner armseligen Natur herniederstieg; wenn du an all die Bitterkeit denkst, die über ihn kam; wie die Schönheit des ewigen Lichtes angespien und verspottet und er gelästert ward von denen, die am Kreuze vorübergingen? O welch große unverdiente Barmherzigkeit und sichtbare Liebe, die mir nirgendwo so vollkommen geoffenbart wurde als dort, wo die Fülle seiner Liebe aus seinem Herzen drang“ (Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker, II 183).

So schildert Meister Eckhart, der nach W. Hauer „schon im ersten kühnen Anlauf die fremde Religion [das Christentum] von innen her restlos überwand“ (a. a. O. 26), und seine Schüler uns den Erlöser in seiner Kreuzestreu. Dann ist freilich die Liebe zu Christus und seinem blutenden Tod urdeutsch. Denn sie ist von Eckhart und seinen Schülern wirklich nicht überwunden, sondern tief gefühlt, so tief gefühlt, daß sie K. Richstaetter in seinem Werk „Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters“, Regensburg 1924², 99 ff. zu den großen Wegbereitern dieser echt deutschen Heilandsliebe zählen kann. Das Bekenntnis Meister Eckharts lautet doch anders als Hauers Satz: „Wenn Christus uns zum Vorbild und Führer gesetzt werden soll, so wehren wir uns gegen diesen Anspruch und Versuch als gegen die Gefahr, unser eigenes, unmittelbar aus unserer Art wachsendes religiöses Leben abbiegen zu lassen in fremde Bahnen“ (252). Mit Christi Gottesleben und Kreuzestod ist eben etwas gegeben, das über alle Nationen hinaus die Menschheit ergreift: Die ewige Gottesliebe zu seiner armen Kreatur bis zum Kreuz. Kein Wunder, daß sie auch ans echte deutsche Herz packt, soweit es nicht einem Übermenschentum verfallen ist, das durchaus undeutsch, weil unsittlich, ist.

Freilich wird Christus erst dann in seiner ganzen Größe verstanden, wenn er nicht nur als gottbegnadeter Mensch aufgefaßt wird. Es ist die große Tragik des Christusbildes im Protestantismus der Vorkriegszeit, teilweise auch noch der Nachkriegsepoche, seit den Tagen Schleiermachers, daß die seinsmäßig erfaßte Gottheit Jesu immer mehr zurücktrat. Christus wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts durch den Einfluß der neuen deutschen Philosophie und der mit ihr gegebenen pantheistischen Tendenzen, dann durch die Gegenreaktion des Historizismus und der Religionsgeschichte

der Idealmensch, dem sich Gott am tiefsten geoffenbart und der diese Offenbarung am feinsten durchgelebt. Der Gottesbegriff Luthers, bei dem, wie oben gezeigt, die seinsmäßige Erfassung gegenüber der offenbarenden zurücktrat, hat hier seine Auswirkung für das Christusbild gefunden. Es ist z. B. kein zufälliges Zusammentreffen, wenn Horst Stephan in seiner Glaubenslehre² 1928 so scharf eine Wesensbetrachtung Gottes ablehnt und zugleich die Folgerungen für die Christologie zieht. So heißt es von Gott auf Seite 94: „Tatsächlich verliert die alte Unterscheidung von Wesen und Eigenschaften ihren Sinn durch die Einsicht, daß Gott kein ‚Gegenstand‘ ist, also nicht durch wissenschaftliche Kategorien erfaßt werden kann; daß wir ihm nicht theoretisch verstehend, sondern religiös-praktisch gegenüberstehen. Wir spüren nur das lebendige Wirken Gottes und fürchten oder verehren in diesem Wirken Ihn selbst unmittelbar; wir haben keinen besonderen Weg zu seinem ‚An sich‘.“ So ist nur folgerichtig, wenn Christi Gottheit in diesem Gottesbegriff gesehen ist. Daher wird die seinsmäßige Präexistenz Jesu abgelehnt (ebd. 194 f.). Das Wort von der „Gottheit Jesu“ ist zwar durch das Neue Testament belegt; „doch ist diese Bezeichnung gegenüber der geschichtlichen und damit irdisch bedingten Jesusgestalt nicht möglich, ohne daß sie ihren eigentlichen Sinn verliert“ (ebd. 193). Gewiß ist es nicht die rein geschichtliche Gestalt Jesu, die unseren Blick immer wieder zu ihm wendet. Seine Anziehungskraft „liegt vielmehr darin, daß uns im Angesichte Jesu Christi die Herrlichkeit Gottes aufstrahlt. Es handelt sich auch da nicht um Einzelzüge. Weder seine Wunder kommen in Betracht noch seine Reinheit und Gutheit als solche. Auch nicht . . . seine seit Schleiermacher viel betonte ‚Sündlosigkeit‘. Denn dieser Begriff . . . muß seinen positiven Inhalt erst empfangen, indem wir ihn auf die stete Einheit Jesu mit Gott gründen: indem Jesus gleichsam aus Gott heraus lebt, steht alles Sündige tief unter der Linie seines Daseins. Eben auf dieses ‚Aus-Gott-heraus-Leben‘ kommt alles an“ (ebd. 191). Gottes Wille, Gottes Offenbarung ist also am tiefsten von Christus erfaßt; sie strahlt uns in ihm, in seinem Leben aus Gott heraus entgegen. Das „gibt dem Glauben das Erlebnis ‚Gott ist gegenwärtig‘“ (ebd.). Das große Gericht, das von E. Brunner in seinem Buch „Der Mittler“ seitens der dialektischen Schule über das Christusbild des Idealchristus aus den vergangenen Jahrzehnten gehalten wurde, ist nach dieser Seite hin voll berechtigt.

Aber nicht nur in der dialektischen Schule, nein weit darüber hinaus — ich erinnere nur an P. Althaus — ist in den letzten Jahren diesem Christusbild entgegengetreten worden, um das ganz Andere bei Christus — eben seine seins-hafte Gottheit — hervorzuheben. Man wird wohl nicht leugnen können, daß gerade das Christusbild des die Offenbarung im feinsten durchführenden, im Wesen aber doch Mensch bleibenden Jesus den Ideen der Deutschen Glaubensbewegung nicht widerstandskräftig genug ist. Denn in ihm sind Christi Gebote schließlich doch nur Äußerungen seiner wenn auch von der Offenbarung geführten, so doch letztlich menschlichen Person. Sie können so von ihrem überweltlichen Charakter viel einbüßen und leicht als Äußerungen des „Juden“ Jesus, der die Offenbarung durch seine Ideen geschaut hat, ausgelegt werden. Sicherlich war und ist das nicht der Sinn des Christusbildes, das zum Kulturprotestantismus führte. Aber die letzte Kraft der transzendenten Gottheit fehlt. Kam und kommt dann noch dazu, daß auch die Evangelien nur als Niederschlag des Glaubens der jüdischen Urgemeinde angesehen werden, so ist die Gefahr, alles, was man „jüdisch“ nennt, zu streichen, noch mehr gegeben. Nur so konnte es wohl zur Feststellung Hauers kommen, von der ich oben bereits sprach: „Sobald wir den Finger legen auf irgend eine Seite des Christentums, von der wir überzeugt sind, daß sie nicht der Wesensart des deutschen Volkes entspricht, wie z. B. auf das paulinische Sünden-, Buß- und Erlösungserlebnis oder auf den Satansglauben und die ewige Verdammnis, erklärt man uns, dies seien ja unwesentliche Stücke des Christentums“ (a. a. O. 243). Von katholischer Seite wird man daher als treue Bundesgenossen im Kampf um den echten Deutschen Glauben an Christi Gottheit, der nach Ausweis der Geschichte die Germanen zur heutigen großen Nation gemacht hat, das Streben im Protestantismus auf Betonung der seinsmäßigen Gottheit in Christus begrüßen, wenn die erreichten Lösungen auch nicht annehmbar sind, da sie wie in der dialektischen Schule und bei P. Althaus die Naturen in Christus zu stark trennen und so die Personseinheit gefährden oder wie bei R. Jelke in zu starker Verbindung Gottheit oder Menschheit nicht ganz zur Geltung kommen lassen.

Damit stehen wir an der Quelle der echten christlichen Vergottungslehre. Wie überall im Christentum, so ist es auch hier: Was menschliche Weisheit Großes erdacht, ist

von Gott seit Ewigkeit in viel ergreifenderer Weise uns zudedacht. Unser ganzes natürliches Sein trägt Gottes Bild. Er ist die *causa exemplaris* alles Geschaffenen und zwar so tiefgreifend, daß selbst Sünde und Abkehr von Gott dies Bild wohl zu verunstalten, nicht aber zu zerstören vermag. Noch mehr! Unser Sein ist eine Teilnahme an Gottes Sein. Er als der unendlich Vollkommene muß alles Sein in seiner Vollkommenheit besitzen. Unser Sein kann also nur in absoluter Abhängigkeit von dem seinen bestehen, so daß alle geschöpfliche Vollkommenheit letztlich auf Gottes Vollkommenheit zurückfließt. Das geschöpfliche Sein ist somit nicht nur aus Gottes Schöpferfülle hervorgegangen; auch in seinem inneren Bestand muß es dauernd von Gott erhalten werden, so daß es ein selbständiges, volles Sein überhaupt nicht besitzt (*analogia entis*). Das besagt auf der einen Seite zweifellos eine unendliche Abhängigkeit des geschöpflichen Seins von Gott, seinem Ursprung. Aber auf der andern auch ein engstes Geborgensein in seiner Vaterhand; ja mehr als das: ein engstes Verbundensein mit ihr, ohne die es sofort ins Nichts verschwände. Gottes Allmacht hält so unser Sein, und jede Handlung, die wir tun, ist seinsgemäß auch seine Tat, ja seinsgemäß vor allem seine Tat. So wird gerade der unendliche Unterschied des Geschöpfseins vom Schöpfer zur Quelle der engsten Verbindung in Sein und Leben des Geschöpfes zum Ewigen.

Sie wird noch inniger. Denn wir sind zur Übernatur geschaffen. Aus Gottes Liebe sollen wir ein Leben führen, das über aller inneren Konstitution unserer Natur und über aller ihrer inneren Forderung steht. Dieses neue Leben der Wiedergeburt (Joh 1, 12 f.), durch das wir Miterben Christi werden (Rom 8, 17), hat uns Jesus, der Gottmensch, als größte und teuerste Gabe geschenkt, damit wir durch es „der göttlichen Natur teilhaftig seien“ (2 Petr 1, 4). Da es uns als Zutat zur rein natürlichen Teilnahme an Gott in einer zweiten Geburt gegeben ist, muß diese Vergottung noch tiefer in unser Wesen eingreifen. Sie muß uns so eine Teilnahme an der göttlichen Natur geben, die über unseren rein natürlichen Fähigkeiten liegt. Eine solche läßt sich aber nur mehr denken als Anteilnahme am inneren Leben des Ewigen, wie es ihm selber eigen ist. Denn alle sonstige Teilnahme ist bereits in der natürlichen Geburt, in unserer Seinsanteilmahme erschöpft, bei der wir unser ganzes Sein und auch unser aktives Leben und Streben von ihm und in ihm haben und besitzen. Bei aller Vollkommenheit dieser natürlichen Verbindung mit Gott bleibt aber

unser inneres Leben dennoch in einer gewissen Entfernung von ihm, wie sie sich vor allem in dem eigentlich geistigen Leben des Menschen, in seiner intellektuellen und willensmäßigen Verbindung mit Gott offenbart. Jedes Erkennen kann sich natürlicherweise nur und allein auf der Seinsstufe vollziehen, die der Kreatur eigentümlich ist. Bei der Wesensverbindung zwischen Geist und Körper im Menschen muß daher die geistige Erkenntnis wesentlich körperlich-geistig sein. Die Gegenstände, die der Körper dem Geist zeigt, kann dieser geistig bearbeiten. Er kann von ihnen das körperlich Konkrete abstreifen und so seine allgemeinen geistigen Begriffe sich schaffen. Daraus folgt, daß all unser natürliches Gotterkennen wesensnotwendig ein analoges sein muß, ein mittelbares, das aus der Betrachtung geschöpflichen Seins abstrahiert und durch Negation alles Unvollkommenen zu einem geistigen Begriff wird, der Gott allein zukommt. Geistiges unmittelbar zu erkennen und so auch Gott unmittelbar zu schauen, geht also über die natürlichen Kräfte. Ja es geht auch über die Fähigkeit eines rein geistigen Wesens, da es sich bei Gott nicht nur um ein rein geistiges, sondern um ein unendliches Objekt handelt. In dieser analogen Erkenntnis Gottes liegt über den engen Kreis des rein Intellektuellen die Ferne unseres gesamten geistigen Lebens von Gott begründet, da sich alles Willens- und Affektleben selbstverständlich auf diesem Grund aufbauen muß.

In überaus feiner Weise hat Paulus in seinem 1. Korintherbrief 13, 9 ff. wie auch Johannes im 1. Brief 3, 2 als Gegenstand unserer übernatürlichen Seligkeit die unmittelbare Schau Gottes hingestellt: Wir werden ihn sehen, wie er ist. Alle analoge Erkenntnis, einschließlich der Glaubenserkenntnis, die ja auf der gleichen Stufe steht, vergeht, um der neuen unmittelbaren von Angesicht zu Angesicht, ohne Mittel, ohne Spiegel, ohne Bild zu weichen: also der Erkenntnis, wie sie Gott selbst eigen ist, und der Liebe und dem Jubel, wie er sie selbst aus seiner Erkenntnis heraus besitzt. Selbstverständlich mit dem Unterschied, daß unser Erkennen auch dort ein geschöpflicher Akt bleiben muß. Teilnahme an der göttlichen Natur, an seinem geistigen und inneren Leben, wie es ihm eignet, das ist also nach biblischer Lehre unsere übernatürliche Vergottung, das *consortium divinae naturae* des 2. Petrusbriefes.

Hier auf Erden erhalten wir dazu in der heiligmachenden Gnade das Anrecht (Eph 1, 14). Mehr noch! Schon jetzt haben wir in ihr die ἀπαρχή, den Beginn, der einst vollendet

wird (Rom 8, 23). Bereits hier sind wir Söhne des Ewigen (Rom 8, 14; Gal 4, 4 ff.) und haben das ewige Leben (Joh 3, 36). Die Gnade wandelt uns in der Wiedergeburt innerlich um, sie gibt uns den Samen des ewigen Lebens (1 Joh 3, 9). So leben wir auch rein seinsmäßig nicht mehr ein bloß natürliches Leben. Die Natur des ewigen Lebens ist bereits in uns hineingesenkt. Die Seele hat auch seinsmäßig schon jene übernatürliche Natur, die sie einst befähigen wird, Gott zu schauen, wie er in sich ist, wie er sich selbst erkennt und liebt; also Gottes Leben zu leben, soweit es einer Kreatur möglich ist. Man kann sich daher die Vergottung des Geschöpfes bereits hier im Diesseits nicht eng genug vorstellen. Vor allem wird die protestantische Auffassung von einer nur ethischen Angleichung an Gott den zahlreichen Schriftstellen, die auch eine seinsmäßige fordern, nicht gerecht. So ist z. B. im 2. Petrusbrief die Teilnahme an der göttlichen Natur als etwas dargestellt, was schon vor der eigentlichen ethischen Angleichung liegt, da daraus Folgerungen und Forderungen für diese von Petrus gezogen und gestellt werden. Gewiß hat der christliche Glaube beides nie getrennt. Der Verlust der einen zieht wesentlich den der andern in der schweren Sünde mit sich und das Geschenk der bleibenden seinsmäßigen Angleichung setzt die freie Rückkehr aus der Sünde voraus. Die Gnade hat als wesentliche Wirkung und Kraft die Anregung und den Vollzug der ethischen Heiligung in immer vollkommenerem Sinn, wie auch umgekehrt jeder ethische Akt der Verstärkung und tieferen Verankerung des neuen Gotteslebens in unserm Sein dient. Wie einst in der Vollendung der Ewige sich dem Seligen in der Gottschau so unmittelbar zeigt, daß er selbst der Endpunkt unseres Schauens ist und so die Stelle unseres irdischen Erkenntnisbildes (*species impressa*) einnimmt, da ja kein geschaffenes Bild Gott so zeigen kann, wie er in sich selbst ist — so zieht auch die seinsmäßige Teilnahme an Gott, wie sie uns hier in der heiligmachenden Gnade geschenkt ist, Gottes Liebe, den Hl. Geist, in besonderer Weise in der Einwohnung (*inhabitatio*) in unsere geschaffene Seele zugleich mit allen den Gaben, die die Theologie seine Geschenke (*dona Spiritus Sancti*) nennt und die seinem Wesen als Geist der Liebe und Heiligkeit entsprechen. Gewiß bleibt bei all dem der letzte Wesensunterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, dem Ewigen und dem Vergänglichen gewahrt, wie es der Begriff des Unendlichen verlangt, der, wie bereits gesagt, niemals etwas Endliches weder ganz noch teilweise

werden kann, ohne sein Wesen zu verlieren. Und doch ist die Teilnahme des Geschöpfes am Leben — nicht nur dem ethischen, sondern auch dem seinsmäßigen — Gottes so tief, daß sie jedes irdische Denken weit übersteigt und daher mit Recht immer zu den großen Glaubensgeheimnissen gerechnet wurde, deren letzte Kunde wir dem verdanken, der sie im Schoße des Vaters sah und uns dann kündete (Joh 1, 18).

„Noch ist es nicht ganz offenbar, was wir sein werden. Wenn er uns aber erscheint, dann werden wir ihm ähnlich sein, wenn wir ihn sehen, wie er ist“ (1 Joh 3, 2). Erst in der unmittelbaren Gottesschau, wenn wir Gottes Wesen vor uns sehen, werden wir also ganz unsere Vergottung schätzen lernen, da erst dann Gottes ganze Größe und damit unsere eigene Vergottung in der Gnade sichtbar wird. Auch im Deutschen Glauben muß das Jenseits selbstverständlich von der Auffassung der diesseitigen Naturvergottung seinen Sinn erhalten. Und tatsächlich ist es ebenso armselig wie sie. Es ist nichts anderes als ein anderer Ort unseres diesseitigen natürlichen Lebens: „Es ist keine andere Welt, die auf uns wartet, wenn wir den Leib verlassen. Nur Art und Schauplatz unseres Seins und Wirkens ändern sich. Für uns gibt es nicht den Unterschied von irdischem Hier und ewigem Dort. Überall, wo wir sind, ist beides da: Weltsein und irdisches Leben.“ So Hauer (a. a. O. 94). Das ist der Sinn des Mythos vom kämpfenden Walhall: „Der Gott ist da im neuen Leben wie im Leben der Erde. Und Kampf und Lust am Leben bleiben auch dort, wohin der Tod sie führt. Solange der Mensch des weiten Lebens Kreise nicht bis zu ihrem Ende durchlaufen hat, wo sie mit den Göttern und allen Welten in Ragnarök münden in den Abgrund ewiger Stille, hat Leben, auch ‚ewiges Leben‘, Sinn nur, wenn es im großen Widerspiel von Kampf, Schmerz und Lust erzittert“ (ebd. 95 f.). So muß logisch dieses Leben freilich aussehen, da die substantielle Selbstvergottung immer nur zu einer höchsten, noch mehr gesteigerten Naturtätigkeit führen kann. Sie kann auch keinen anderen Sinn haben als diese letztlich doch individualistische Naturseligkeit, da es ein Gegenüber Gottes nicht gibt. Man wird es daher verstehen, wenn der Deutsche Glaube lieber von diesem Jenseits schweigt und das Diesseits als seine Sphäre betrachtet: „Alle Zukunftssehnsucht versinkt in der gläubigen Hingabe an den Augenblick“ (99). Die Frage nach dem künftigen Sein ist nur

mehr ein „ahnendes Hoffen, daß dem lebendigen Leben kein Ende gesetzt ist“ (ebd.). Armes Walhall!

○ Aber noch ärmeres Jenseits des Christentums nach Hauer! Denn: „Das Ziel der morgenländischen Seele ist anders gerartet. Die Erlösten beten ewig an und loben den Gott. Ein endloser Andachtsdienst in seligem Überschwang, das ist der Himmel etwa in der Offenbarung des Johannes“ (ebd. 96). Aber wie heißt es dort? Ich schlage etwa das 21. Kap. der Geh. Offenb. auf: „Tempel sah ich keinen in der ewigen Stadt. Denn Gott der Herr ist ihr Heiligtum und das Lamm. Und die Stadt braucht die Sonne nicht noch den Mond, um ihr zu scheinen. Denn die Herrlichkeit des Herrn erleuchtet sie und ihr Licht ist das Lamm. . . . Und nichts Verfluchtetes wird es mehr geben; und der Thron Gottes wird darin sein, und seine Diener werden ihm huldigen und werden sein Antlitz sehen, und sein Name ist auf ihrer Stirn. Nacht wird es keine mehr geben Denn Gott der Herr wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.“

Welche von beiden Ansichten ist deutsche Seligkeitshoffnung? Man liest bei Eckhart, dem Treuzeugen Deutschen Glaubens: „Ein Meister lehrt: Lautere Erkenntnis in diesem Leibe trage so große Lust in sich selber, daß die Lust an allen geschaffenen Dingen recht wie ein Nichts sei gegen die Lust, die lautere Erkenntnis an sich trägt. Doch wie edel sie auch sei, so ist sie doch ein Zufall und so klein ein Wörtlein ist gemessen mit der ganzen Welt, so gering ist die Weisheit, die wir hier lernen mögen, verglichen mit der bloßen lauteren Wahrheit [droben]. Darum spricht Paulus: sie muß verschwinden. Und wenn sie etwa doch bleibt, so wird sie recht zu einer Törin und als ob sie nicht wäre, gemessen an der bloßen Wahrheit, die man dort erkennt. . . . Dort erkennt man wirklich, weil man die Dinge, die man hier wandelbar sieht, dort unwandelbar erkennt, und weil man sie dort wahrnimmt, wie sie alle ungeteilt und nahe beieinander eins sind. Denn was hier ferne ist, das ist dort nahe, denn alle Dinge sind dort gegenwärtig².“ Und in der Predigt zu Matth. 25 vom guten und getreuen Knecht heißt es von einem seiner Schüler: „,Ich will dich setzen über all mein Gut', als wollte der

² Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die deutschen Werke, I. Band (Stuttgart 1936) 51,4 ff. Vgl. 14,2; 18,1; 71,7; 56,14; Buch der göttlichen Tröstung (Strauch, in: Kleine Texte, hrsg. v. H. Lietzmann, 55), 14,7 ff.; 48,15 ff.

Herr sagen: Geh aus aus allem erschaffenen, allem zer-
teilten, allem zerstückelten Guten; über alles das will ich
dich setzen in das ungeschaffene, ungeteilte, unzerstückelte
Gut, das ich selber bin. Darum sprach er: ‚Geh ein in
die Freude deines Herrn‘, als ob er sagen wollte: Geh aus
aus aller Freude, die geteilt ist und die ihr Wesen nicht in
sich selber hat, in die ungeteilte Freude, die, was sie ist,
von und aus sich selber ist. . . . Daß auch wir gut werden
mögen und getreu, so daß auch uns unser Herr eingehen
heiße und wir mit ihm ewiglich innebleiben und er mit
uns, dazu helfe uns Gott! Amen“ (Pfeiffer II 188). Das
ist also echte Vergottung, wie sie ein tiefes deutsches Gemüt
sah bei allem und in allem Unterschied zwischen dem
Herrn und dem treuen Diener, der in dankbarer, demütiger
Liebe sein Herz öffnet für die so ganz andere, neue, unge-
teilte und ewige Freude des Herrn, für die er das Angeld
in der Gnade schon seinsmäßig in sich trägt.