

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 11 (1921)
Heft: 4

Artikel: Zur Kultfrage : Vortrag an der Generalkonferenz der christkatholischen Geistlichen der Schweiz am 29. Mai 1921 in Starrkirch
Autor: Gilg, Otto
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403961>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 28.03.2025

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

Zur Kultfrage.

Vortrag an der Generalkonferenz der christkatholischen Geistlichen
der Schweiz am 29. Mai 1921 in Starrkirch

gehalten von

Pfarrer **Otto Gilg**, Luzern.

Vorbemerkung.

„Zur Kultfrage“ ... Muss diese Formulierung nicht bedenklich machen? Ist der Kult nicht prinzipiell als Dienst gegenüber Gott etwas so Heiliges, dass er über alle „Frage“ erhaben ist? Stört man nicht das Vertrauen der Kultgenossenschaft in den Kult, wenn man das Wort „Frage“ mit ihm verbindet? Als es sich darum handelte, den Kultvortrag, der ursprünglich für einen kleinern Kreis berechnet war, für die Pastoralkonferenz in Aussicht zu nehmen, da wurde mir bedeutet, ich möchte die Überschrift „Zum Kultproblem“ ändern und die Worte wählen: „Über den Kultus“. Es entsprach dieser Vorschlag dem Wunsch, dem Thema bei dessen Veröffentlichung den Stachel zu nehmen, das möglicherweise Gefährliche, bei dem einen und andern vielleicht Bewegung Verursachende zu tilgen. Und doch sollte gerade das Referat, wie ich es mir dachte, zum Nachdenken über die Problematik des Kults überhaupt und über die Probleme, die innerhalb unseres Kults uns entgegentreten, einladen. Dürfen wir, wenn wir die Problematik mächtig spüren, das unsern Gemeinden dermassen verheimlichen, dass wir selbst den Titel „Zum Kultproblem“ umgehen? Dürfen wir, wenn wir dieses Wort nicht vor alle zu stellen wagen, noch den Mut haben, alle zum Lesen der Bibel aufzufordern, in der ein Amos, ein Jesaja und besonders erschütternd Jesus herbe Kritik am Kult üben? Oder können wir das dennoch tun mit der selbstverständlichen Voraussetzung, die Stimme der Bibel habe in

dieser Angelegenheit uns nichts mehr zu sagen? Sind wir immun gegenüber dem von Gott aus — allerdings vor mehr als zwei-undeinhalb Jahrtausenden — gesprochenen Urteil des Bauern von Tekoa: „Ich hasse, ich verachte eure Feste und kann eure Feiertage nicht riechen, eure Gaben nehme ich nicht gnädig auf . . . Hinweg von mir mit dem Geplärre eurer Lieder; das Rauschen eurer Harfen mag ich nicht hören! Möge vielmehr Recht sprudeln wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein nimmer versiegender Bach!“? Sprudeln denn bei uns wirklich Recht und Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe? Sind die Kultgenossen von Bethel so schlecht und wir so recht, dass wir vor der ewigen Stimme Gottes uns nicht als Gleichzeitige mit ihnen fühlen müssen? Haben nicht auch die Gottesdienstbesucher von Bethel ihren angegriffenen Kult in sogenannter „ehrlicher Absicht“ gefeiert, „vermeinend, Gott einen Dienst zu tun“? Oder gilt das Gericht von Jesaja 1 doch uns allen: „Wenn ihr herkommt, mein Antlitz zu schauen, wer fordert's von euch, meine Vorhöfe zu zertreten? Bringt nicht unnütze Gaben mehr dar! Ein greulicher Brand sind sie mir! Neumonde und Sabbate, Versammlungen berufen, Fasten und Feiertage ertrage ich nicht. Eure Wallfahrten und eure Festtage kann ich nicht leiden; sie sind mir zur Last geworden, ich bin's müde, zu tragen. Und wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhüll' ich meine Augen vor euch; auch wenn ihr noch so viel betet, ich höre nicht!“? Gewiss hätte es gar keinen Sinn, würden wir nicht etwas von diesem Gericht und damit etwas von der Problematik jedes und so auch unseres Kults empfinden, mitten in unserem Kult das Vaterunser laut werden zu lassen. Dass wir bitten: Dein Name werde geheiligt . . . , Dein Reich komme . . . , Dein Wille geschehe . . . , Vergib uns . . . , Erlöse uns . . . ist doch Beweis genug dafür, dass der Kult dieses Reich, diese Erlösung weder selber ist, noch sie herzustellen vermag; dass er uns vielmehr seinerseits als etwas Unerlöstes erscheint und mit hineingehört in die Allgemeinproblematik dieser gestürzten Welt. Damit aber wird uns der Kult zur Frage, zum Problem. Nivellieren wir diese brennende Tatsache nicht durch Urteile mittelmässiger Bravheit und nur die Oberfläche berührender Erkenntnis.

Doch noch eines andern Einwandes sei gedacht, der gegen unser Thema erhoben werden kann. Ich zitiere die Worte eines Kollegen: „Wir sollten Form wirklich Form und Hülle

Hülle sein lassen! Es liegt in der starken Betonung dieser Frage eigentlich uneingestanden und unbeachtet doch gerade eine übermässige Wertschätzung der Form! Unsere jetzige Gottesdienstordnung ist nicht hinderlich, den Gläubigen zu Gott zu bringen. Im Gegenteil, sie unterstützt das gesprochene Wort... Wir dürfen und müssen in diesen Dingen äusserer Art endlich zur Ruhe und auf einen festen Standpunkt kommen, um alle Kraft auf das Innere und Wichtigste verlegen zu können. An diesen ewigen Nebenfragen schwächen wir uns viel zu sehr.“ — So sehr wir die Unerlöstheit des Kults und damit der Kultformen bereits geltend gemacht haben, so sehr wir Wort- und Denkformen dieser Problematik unterworfen sehen, so sehr möchten wir immerhin vor einer allzu grossen Geringschätzung unserer Ausdrucksmittel warnen. Gerade wenn wir „alle Kraft auf das Innere und Wichtigste verlegen“, werden wir, unsere innere Ergriffenheit zum Ausdruck bringend — wes das Herz voll ist, des geht der Mund über —, mit den schon bestehenden Ausdrucksformen mit einem Ja oder Nein in Berührung kommen. Merken wir dann, dass unsere innere Wahrhaftigkeit und Treue nicht zuletzt im Zusammentreffen mit äussern Formen auf harte Proben gestellt wird, ja von vielen äussern Umständen getrübt zu werden droht, so werden wir nicht mehr so leicht den Schnitt machen können zwischen Äusserem und Innerem, sondern skeptisch sein gegenüber dieser „Innerlichkeit“, die nie ins Äussere drängt, und Overbecks Wort richtig einschätzen: Die modernen Innerlichen unter den Vertretern des Christentums sind seine besten Verräter¹⁾. Wir werden erkennen, dass sogenannte „Nebenfragen“ gerade in ihrer Fraglichkeit scharfer Aufmerksamkeit bedürfen, wenn wir uns der einzig zentralen Frage, der Gottesfrage, zuwenden. Wir werden immer mehr ermessen, dass, weil wir in diese Weltproblematik geworfen sind, wir „in diesen Dingen äusserer Art“ eben nicht zur Ruhe und auf einen festen Standpunkt kommen dürfen, weil alles Unvollkommene auf das Vollkommene hin stets überwunden werden soll, und Gott selbst dafür sorgt, dass wir den gepriesenen „Standpunkt“ nicht allzulang innehalten können, indem er uns in eine Lage versetzt, auch äusser-

¹⁾ Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck. Aus dem Nachlass herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli. Basel 1919. S. 71.

lich, in den Formen, da wir weder stehen, noch sitzen, noch liegen, sondern uns nur zu bewegen vermögen, dem fliegenden Steine gleich, der geworfen wurde. Was der lebendige Gott uns gibt, ist nicht die Kirchhofsruhe und nicht die Standfläche der Leichensteine, sondern die Richtung des Lebens, die Bewegungslinie: „zu Gott sind alle Dinge“. Erstarrung, Tod bleiben letzte Feinde Gottes, wo sie sich immer finden. Ein lebendiges, von Gott ergriffenes Innen darf und kann darum nie ein falsches, totes, gottwidriges Aussen dulden. Indem wir das begreifen, schauen wir neben der Gesamtproblematik des Kults auch das notwendigerweise immer wieder sich zeigende Auftauchen von kultischen Teilproblemen. Ihnen wollen wir jetzt nachgehen, indem wir erst — hier möchte ich ein einst gegebenes Versprechen einlösen — uns dem Problem Urchristentum und Kult zuwenden, dann die systematische und schliesslich die praktische Seite der Kultfrage in Betracht ziehen.

Urchristentum und Kult.

In einer Arbeit „Der neue Katholizismus“ in den „Neuen Wegen“¹⁾ habe ich darauf hingewiesen, dass in der urchristlichen Zeit ein Kraftstrom ausgegangen sei vom Kult her; dieser Hinweis stand in Beziehung zu Äusserungen über die Bedeutung des Kults für das christliche Gemeinschaftsleben der Gegenwart. Das veranlasste einen Kollegen mir gegenüber zur Aussprache über Urchristentum und Kult. „Bestand wohl dieser Kult, schrieb er, nicht einfach in Agape und Abendmahl; das Ausserordentliche wie Prophetie, Glossolalie wirst auch Du nicht zum Kult rechnen. Ich frage mich aber, war diese Abendmahls„feier“ nicht vom Kultischen, wie wir es haben und nicht anders haben können, geschieden 1. durch die kunstlose Form, 2. dadurch, dass gar nichts in der Form ruhte, sondern in Christus, 3. dass es sich nicht um einen Bekenntnis-, sondern einen Bekenner„kult“ handelte, d. h. dass alle voll beteiligt waren.“ Um Antwort auf diese historische Kultfrage zu geben, müssen wir uns auf einen äusserst unsichern, schwankenden Boden hinauswagen. Wir wollen versuchen, vermittelt der paulinischen Briefe uns umzusehen in den paulinischen Gemeinden zu Beginn der Fünfzigerjahre, um dann, aus den Quellen Rück-

¹⁾ 1920. S. 294—309.

schlüsse ziehend, uns vorsichtig zur Urgemeinde durchzutasten, wenn möglich bis in die Zeit des Heilandes selbst. Uns interessieren natürlich vorzugsweise die Jahre 50—30/29.

Sobald wir den Abendmahlsbericht I. Kor. 11 lesen, wird uns auffallen, dass hier nicht „kunstlose Form“ verwendet ist, sondern gerade in der Form sehr viel ruht. Gewichtig und feierlich ist schon die Einleitung: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. παραλαμβάνειν* und *παραδιδόναι* sind Mysterienausdrücke¹⁾, was Paulus nicht unbekannt gewesen sein wird. So vorsichtig wir sein wollen gegenüber allzu raschen Vergleichen mit den zeitgenössischen Mysterienreligionen, Nordens Ansicht mag viel für sich haben: „Seine Leser sollten diese *παράδοσις* also wie eine Mysterienformel ansehen, wie Paulus selbst es tat²⁾.“ So braucht der Apostel *παραδιδόναι* und *παραλαμβάνειν* auch da, wo er die Urform des spätern Symbols gibt. Dass es sich I. Kor. 15₃₋₅ um eine bereits wohl liturgische Formel handelt, zeigt der ganze Aufbau mit dem stetigen *ὅτι*.

*ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς
καὶ ὅτι ἐτάφη*

*καὶ ὅτι ἐγύγεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς
καὶ ὅτι ὥφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα.*

Gerade der Schluss *καὶ ὅτι ὥφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα* deutet offenbar darauf hin, dass diese Formel ihren Ursprung in der Urgemeinde von Jerusalem gehabt haben mag; oder wenigstens, dass Paulus bei seinem 14tägigen Aufenthalt bei Petrus von all den Ereignissen Kenntnis erhielt, wenn diese ihm nicht bereits vorher in den hellenistischen Gemeinden von Damaskus und Antiochien möglicherweise schon formelhaft vermittelt worden war. Paulus lebte in Ephesus, als er erneut, was er selbst überkommen, den Korinthern überlieferte und so feierlich liturgisches Formelgut von Gemeinde zu Gemeinde trug.

Nicht unbeachtet dürfen wir die Bemerkung lassen, die Paulus auf den Stiftungsbericht des Abendmahls folgen lässt, dass wer den Leib nicht unterscheidet, sich ein Gericht isst und trinkt. „Deswegen sind viele Kranke und Schwache unter

¹⁾ Clemen, Carl: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Giessen 1909. S. 181.

²⁾ Norden, Eduard: „Agnostos Theos“. Untersuchungen zur Formen-
geschichte religiöser Rede. Leipzig-Berlin 1913. S. 289.

euch und eine gute Zahl sind entschlafen.“ Die Speise, die im Mahle geboten wird, hat eine besondere Heiligkeit, deren Missachtung schwerste Folgeerscheinungen nach sich zieht; sie ist Kultspeise, die eine mehr als nur symbolische Wirkung ausübt. Das Mahl wird Kultmahl, das dem ausserchristlichen Kultmahl gegenübergestellt wird (I. Kor. 10). Würde uns das noch zweifelhaft sein, so müsste der Hinweis auf das, was in der Wüste der urchristlichen Gemeinde zum Vorbild geschehen ist, die Zweifel zerstreuen. Dort assen alle die gleiche pneumatische Speise und tranken alle den gleichen pneumatischen Trank. Woher tranken sie ihn? Hier gibt uns Paulus einen wichtigen Einblick: aus einem mitfolgenden pneumatischen Felsen . . . also nicht aus einem vergänglichen, in der Wüste stehenden, erdsubstanzlichen Stein. *ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός*. Der Fels aber war der Christus, der präexistente Messias. Wie da der Pneumafels identifiziert wird mit dem Christus, aus dem das Wüstenvolk das Pneuma trinkt, so vollzieht Paulus, II. Kor. 3₁₇, die Gleichstellung *ὁ κύριος* und *τὸ πνεῦμα*, und zwar *πνεῦμα ζωοποιοῦν*. *Εἶναι ἐν Χριστῷ* und *εἶναι ἐν πνεύματι* werden zu Formeln, die das gleiche bedeuten, die hinweisen auf die unio mystica. Es handelt sich um eine substantielle Vermischung mit dem *κύριος πνεύματος*, die physisch eine neue Beschaffenheit des Menschen herstellt und ethisch neue Möglichkeiten schafft. Jetzt ist man nicht mehr in den Zwangslagen der *σάρξ*; durch den einwohnenden Geist werden die *συντὰ σώματα* (Röm. 8₁₁) für Gott lebendig. Wo der Geist des Herrn ist, wo das *πνεῦμα κυρίου* die Zwangslagen zwischen *ἐσω ἄνθρωπος* und *ἐξω ἄνθρωπος* aufhebt, ist Freiheit, d. h. Freiheit des Handelns. Jetzt hat der ethische Appell erst einen Wert, weil er nicht mehr an Unfreie gerichtet ist; jetzt ertönt der Ruf: Da wir durch den Geist leben, lasst uns auch im Geist wandeln (Gal. 5₂₅); da wir ein neues physisches Leben haben, lasset uns auch ein neues ethisches Leben ergreifen. Gewiss ruht alles in Christus, kommt alles auf die Verbundenheit mit ihm an; sicherlich ist es klar, dass einer, der das *πνεῦμα Χριστοῦ* nicht hat, „nicht sein ist“ (Röm. 8₉). Aber gerade, wenn wir nach der Vermittlung des Pneuma fragen, werden wir in den Kult verwiesen; gleich sei es gesagt, nicht nur in den Kult. Es findet sich neben der naturhaft-sakramental-mystischen, kultischen Linie bei Paulus noch eine andere, die besonders in der reformatorischen Exegese

als das Zentrale hervorgehoben wurde, und die wir nicht einfach mit Wrede als „Kampfeslehre“¹⁾ zu eliminieren vermögen. Für uns, die wir die Frage nach dem urchristlichen Kult stellen, kommt aber vorzugsweise die erstere in Betracht.

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, dass zur Zeit des Märtyrers Justin Lese-Predigtgottesdienst und Abendmahlsgottesdienst zu einheitlichem Sonntagsgottesdienst verbunden waren, während ein halbes Jahrhundert früher nach dem berühmten Pliniusbrief die Christen in der Morgenfrühe (*stato die*) einen Gottesdienst feierten, da sie abwechselnd einen Christusgesang ertönen liessen, abends aber wieder zusammenkamen, um Speise zu empfangen, d. h. das Abendmahl zu feiern. Hatte sich hier vielleicht eine kultische Sitte erhalten, die mehr als ein halbes Jahrhundert früher schon in den paulinischen Gemeinden vorhanden war? Mir will scheinen, dass dem so sei. Ausdrücklich redet Paulus, I. Kor. 11₃₃, von einem Zusammenkommen *εἰς τὸ φαγεῖν*, vor dem Hungernde schon zu Hause essen sollten, während I. Kor. 14₂₆ von einem Zusammenkommen geschrieben wird, da jeder einen Psalm, Lehre, Offenbarung, Glossolie, Auslegung hat. Da handelt es sich darum, andere zu belehren (*ἵνα καὶ ἄλλους κατηχίσω*, I. Kor. 14₁₉), dass sie im Denken reif werden. Ja man rechnet, dass der *τόπος τοῦ ἰδιώτου*, der Platz für den Uneingeweihten, nicht leer bleibe (16), dass vielmehr *ἰδιῶται* und *ἄπιστοι* erscheinen (23 und 24) und ergriffen von dem, was sie in der Kultgemeinde schauen, Gott anbeten und bekennen: Wahrhaftig unter euch ist Gott. Wir finden hier den bei den griechischen Kultvereinen üblichen Ausdruck *Idiotes*, mit dem man solche bezeichnete, die zu den Mysterienvereinen hielten, aber noch nicht aufgenommen waren. Der *Idiotes* ist also wohl der spätere Katechumen²⁾. So, glaube ich, existierte schon in der korinthischen Gemeinde eine Art Missions- und Katechumenengottesdienst, den Judenchristen ein Ersatz für den Synagogengottesdienst, an dem die Türen für alle geöffnet blieben; und ein besonderer Abendmahlsgottesdienst, das *κυριακὸν δεῖπνον* . . ., man könnte es vielleicht auch ein *πνευματικὸν δεῖπνον* nennen . . ., an dem nur die *ἀδελφοί*

¹⁾ Wrede, William: Paulus². Tübingen 1907. S. 72.

²⁾ Ähnlich Weizsäcker, Carl: Das Apostolische Zeitalter³. Tübingen 1902. S. 550.

und ἀδελφαί (I. Kor. 7₁₅, Gal. 3₂₈) teilnahmen. Gewiss handelte es sich damals wohl mehr als heute um einen Bekennerkult; aber zu dem Satz, dass „alle voll beteiligt waren“, könnte ich nicht stehen. Ob der Blutschänder von Korinth — um nur auf eines hinzuweisen — ein grosser innerer Bekenner war . . ., ich weiss es nicht ¹⁾!

Der Idioten, der schon im Missionsgottesdienst respondierend das „Amen“ (τὸ ἀμήν) (I. Kor. 14₁₆) zur εὐχαριστία eines Gemeindegliedes sprechen kann, kommt zur Teilnahme am Abendmahl durch die Taufe. Durch Einen Geist werden da alle zu Einem Leib getauft (I. Kor. 12₁₃). In dieser Taufe erfolgt — eine Überbietung der jüdischen Beschneidung ²⁾ — die ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός (Kol. 2₁₁). Da erfolgt die Verbindung mit dem πνεῦμα ζωοποιοῦν, auf die wir bereits hingewiesen; da wird das πνεῦμα ἀνθρώπου aus der gestürzten Welt herausgehoben; was hinter der Taufe zurückliegt, ist getilgt; im Moment der Taufe gilt der Christ als ein Entsündigter; er ist auf den Rettungsweg geführt, dessen Stufen heissen: διὰ Χριστοῦ (II. Kor. 5₁₉) — ἐν Χριστῷ — σὺν Χριστῷ (Phil. 1₂₃) ³⁾. Wie sehr man in Korinth der Taufe eine magisch-sakramentale Wirkung zuschrieb, zeigt die Sitte, für Tote sich stellvertretend taufen zu lassen. Man wollte so diejenigen mit der Welt des rettenden Pneuma in Verbindung bringen, die im Reich des Todesfürsten ein bedauernswertes Dasein führten (I. Kor. 15₂₉, vgl. II. Kor. 5₂ ff.). Paulus selbst hindert diesen kultischen Brauch nicht; er benützt ihn vielmehr bei seinen Beweisführungen für die Auferstehung der Toten.

Mit der Taufe hat sich die Nennung des Jesusnamens zusammengeschlossen, die man nicht zu Unrecht ein zweites Sakrament ⁴⁾ genannt (vgl. I. Kor. 1₁₃ und 6₁₁). Paulus selbst bezeichnet die Christen zu Beginn des I. Korintherbriefes als

¹⁾ Indem wir das hervorheben, möchten wir das Wichtigste nicht übersehen, auf das Friedrich Zündel in seinem Buch „Aus der Apostelzeit“ (Zürich 1886), S. 281, hinweist: „Es fehlte bei den Korinthern ihrerseits an mancherlei, aber von der Seite Gottes her waren sie gut gestellt.“

²⁾ Windisch, Hans: Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen 1908. S. 197.

³⁾ Vgl. Deissmann, Adolf: Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“. Marburg 1892. S. 110 ff. S. 126.

⁴⁾ Vgl. Heitmüller, Wilhelm: „Im Namen Jesu“. Göttingen 1903. S. 347; derselbe: Taufe und Abendmahl im Urchristentum. Tübingen 1911. S. 13.

οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Es ist für Paulus Gewissheit, dass „der Name Jesu“ eine Kraft besitzt, die diejenige aller Namen übersteigt, die bei jüdischen und heidnischen Zeitgenossen gefeiert waren. Hier ist das ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὄνομα (Phil. 2¹⁰), vor dem die ganze Geisterwelt sich beugen muss. Dass Satan selbst, der vom κύριος bereits überwundene Todesfürst, gehorchen muss, wenn ihm mit der Kraft dieses Namens entgegengetreten wird, dass er durch die im „Namen“ als gegenwärtig erfahrene δύναμις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ gegen seinen Willen und sein teuflisches Interesse in höhern Dienst gezwungen werden kann, zeigt die Tat, die die feierlich versammelte Gemeinde am Blutschänder vollbringen soll, indem sie ihn ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (man beachte den Dativus instrumentalis) dem Todesfürsten übergibt, damit die wieder wachsende Macht der σάρξ, die das πνεῦμα ζωοποιοῦν zu verdrängen droht, im irdischen Tod vernichtet werde und am „Tag“ die Rettung des noch Pneuma Besitzenden möglich sei. Auch hier begegnet uns ein eigentümlicher kultischer Vorgang, den wir nur begreifen können im Blick auf die alles beherrschende Eschatologie und die schon erwähnte Totentaufe. Wenn wir bedenken, dass Paulus in Ephesus lebte, als er zu diesem Vorgehen riet, wo nach dem Bericht der Apostelgeschichte (19¹³) jüdische Exorzisten eine ausserjüdische-ausserchristliche Formel mit dem Namen Jesus verbanden: ὀρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει (vgl. die von Richard Wünsch herausgegebenen Fluchtafeln ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων ὀνομάτων, ἵνα . . .¹⁾), dann werden wir vielleicht auch hier etwas finden von synkretistischen Kulteinwirkungen, um so mehr, wenn wir mit der Formel παραδοῦναι τοιοῦτον τῷ σατανᾷ . . . ἵνα . . . eine Formel aus der Heidenwelt vergleichen (Londoner mag. Papyr. 46³³⁴): νεκυδαίμων . . . παραδίδωμί σοι τὸν δ(εῖνα) . . . ὅπως . . .²⁾). An der Stelle des Totendämons steht bei Paulus einfach σατανᾶς, der Todesfürst selbst. Wir sind schon mitten drin im Synkretismus, der gerade in Ephesus später über den Christuskult hinausdrängt in den Madonnenkult, indem das ohrenbetäubende Rufen, das sich einst drohend gegen Paulus richtete: μεγάλη ἡ Ἀρτεμις Ἐφεσίων, nach den Kämpfen zwischen

¹⁾ Antike Fluchtafeln. Lietzmanns Kleine Texte Nr. 20. Bonn 1912. S. 13—21.

²⁾ Deissmann, Adolf: Licht vom Osten. Tübingen 1909. S. 226.

Nestorius und Cyrill feierlichst in der christlichen Kirche unter dem Vorangehen des Volkes aufgenommen wurde: „Ehre sei der grossen, erhabenen, ruhmreichen Gottesmutter ¹⁾.“

Wir wollen es bei diesen skizzenhaften Ausführungen bewenden lassen. Indem wir versuchen, nicht in den Fehler jener Exegese zu verfallen, die nur Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus findet, anderseits jene Einseitigkeit vermeiden möchten, die in dem an sich grossartigen Werk Boussets „Kyrios Christos“, das leider von bedauernswerten Unrichtigkeiten und Gewaltsamkeiten nicht frei ist, nur mehr kultisch Bestimmtes sieht, erkennen wir doch klar die grosse Bedeutung des Kults bei Paulus und den hellenistischen Gemeinden. Wir vernehmen nun aber mitten in griechischem Sprachgebiet fremd tönende Laute, die uns veranlassen, ihrer Herkunft nachzugehen. Wir hören in den Gemeinden Kleinasiens, Griechenlands, Roms Rufe wie: Abba (Gal. 4₆, Röm. 8₁₅), Maran atha (I. Kor. 16₂₂), Amen (I. Kor. 14₁₆, Röm. 1₂₅), die nach der Urgemeinde Jerusalems zurückweisen. Nach dem von Claudius an die Stadt Delphi geschriebenen Brief, der entstand, als Claudius zum 26. Male zum Imperator ausgerufen wurde in den Tagen, da Gallio schon etliche Zeit Prokonsul von Achaja war, lässt sich darauf schliessen, dass Paulus anfangs des Jahres 50 mit dem durch das Claudiusedikt im Jahr 49 von Rom vertriebenen Ehepaar Aquila und Priszilla in Korinth zusammentraf ²⁾. Berechnet man für das vorhergehende Missionswerk die Zeit nicht allzu kurz, so fällt die Zusammenkunft des Paulus mit den Aposteln Jerusalems etwa ins Jahr 48, die 14 Jahre früher erfolgte, mit Petrus und Jakobus etwa ins Jahr 34 und die Bekehrung in die Zeit 32 oder 31. Harnack hat seinerzeit alles um ein Jahr früher angesetzt; er kam mit der Bekehrung ins Jahr 30 ³⁾. Ums Jahr 48 also war's, als Paulus nach Jerusalem zog, weil seine Gemeinden schweren Angriffen ausgesetzt wurden, die von seiten der Falschbrüder (Gal. 2₄) ausgingen. Nebst dem in Jerusalem angesehenen Barnabas nahm er auch Titus mit, einen Griechen; aber der Apostel kann hervorheben, dass dieser nicht einmal zur Beschneidung genötigt wurde. Er hatte

¹⁾ Vgl. dazu Heiler, Friedrich: „Die Hauptmotive des Madonnenkults.“ Z. Th. K. 1920.

²⁾ Vgl. Deissmann, Adolf: Paulus. Tübingen 1911. S. 159 ff.

³⁾ Vgl. Die Chronologie der altchristlichen Literatur I. 1897. S. 233 ff.

allem an erst mit der gegenteiligen Haltung der „Häupter“ gerechnet, d. h. mit der starken Gebundenheit an den jüdischen Kult. Eine solche war auch gewiss vorhanden; darum entscheiden sich Jakobus, Kephass, Johannes für die Judenmission, billigen aber Barnabas und Paulus die Heidenmission zu. Wir sind hier Zeugen eines höchst wichtigen Momentes in der langsamen Emanzipierung der Jesusjünger vom Judentum, die genau 100 Jahre später im Marcionismus eine extreme Ausgestaltung fand¹⁾. Aber noch im Jahr 48 ist die Verbundenheit mit dem jüdischen Kult und seinen Gesetzen im palästinensischen Christentum äusserst stark. Das zeigt der Zusammenstoss des Paulus mit Petrus in Antiochien. Dieser setzt sich erst über die Speisegesetze des Judentums hinweg, sobald aber die Jakobus-Gruppe erscheint, sondern sich alle „Juden“ von Petrus bis zu Barnabas von den „Heiden“ ab. Wir sehen, wie die Lage ums Jahr 48 — bald 20 Jahre nach Jesu Kreuzestod — eine schwankende ist, wie man in Unsicherheit gerät gegenüber dem jüdischen Kultgesetz einerseits und den heidenchristlichen Brüdern anderseits. Paulus unterscheidet in der Gemeinde „Juden“ und „Heiden“. „Du, der du ein Jude bist“, sagt er zu Kephass. Auch er ist und fühlt sich mehr als man gemeinhin zugeben will an sein Volk gebunden. Deutlich ist er sich jeweils dessen bewusst, dass auch er ein Israelite aus Abrahams Samen und aus Benjamins Stamm ist (Röm. 11₁), dass der dem wilden Ölbaum des Heidentums gegenüberstehende gute Ölbaum das Israel *κατὰ σάρκα* bleibt. Aber mächtig getrieben von der senkrecht vom Himmel ihn ergreifenden und beherrschenden Kraft des Herrn drängt er zu innigster Lebens- und Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen, indem er dabei mehr „Judentum“ drangibt, als er wohl selber glaubt. „In diesem Sinne ist er in der Entwicklungsgeschichte des Christentums zu einer selbständigen Religion (über dem Judentum) eine Übergangserscheinung“²⁾. Nach dem aus dem Galaterbrief Herausgelesenen kann es uns nicht wundern, wenn wir immer mehr wahrnehmen müssen, dass die palästinensischen Christen — von den Gemeinden gilt's wohl noch in höherem Masse als von den

¹⁾ Vgl. Harnack, Ad.: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig 1921.

²⁾ Harnack, Ad.: Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911. S. 62.

Häuptern — durch und durch Juden, ja bewusste Juden waren, eine jüdische Sekte bildeten mitten in der jüdischen Kirche. Es bedeutete doch für sie die Sendung des Messias die Erfüllung des Judentums. Täglich findet man sich im Tempel zusammen (Act. 2₄₆); am öffentlichen Kult beteiligt man sich wie vorher. Man steigt zum Heiligtum zur Gebetsstunde (Act. 3₁). Die kultischen Speisevorschriften bleiben in Kraft nach der Sitte der Väter (Act. 10₁₄, Gal. 2); das Fasten behauptet sich (Mk. 2₂₀); die Darbringung von Opfern ist nicht abgeschlossen (Act. 21). Man denkt nicht daran, aus der Kirche auszutreten, vom Kult der Väter sich abzukehren. Maranatha, das ist der Ruf, der aus den Herzen dringt und immer wieder daran erinnert, dass sich die Jesusjünger vor die unmittelbare Weltende gestellt wissen. Hinter verschlossenen Türen, etwa im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus (Act. 12₁₂ ff., Joh. 20₁₉), trifft man sich zu geheimer „Versammlung“. Man bricht in den Häusern das Brot und genießt Speise mit Frohlocken und Einfalt des Herzens. Eine freudige Stimmung erfüllt also die Teilnehmer des Mahles; dieses ist darum wohl weniger rückwärts gerichtet als Feier des Gedächtnisses an den Tod Jesu, sondern vielmehr vorwärts auf das sieghafte Kommen des Auferstandenen und Erhöhten. Es ist jauchzend gespanntes Adventsmahl, bei dem im Blick auf das baldige Gottesreichsmahl, zu dem sie kommen vom Auf- und Niedergang, um mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische zu sitzen, ein starkes Gemeinschaftsgefühl lebendig ist, das später bei der paulinischen Kultmystik in ganz anderer Weise zum Ausdruck gelangt. Auffallen muss, dass gerade in der Apostelgeschichte immer nur vom „Brotbrechen“ die Rede ist, dass der unerkannte Fremdling, der bei den Emmausjüngern des Abends Einkehr hält, nur Brot nimmt, segnet, bricht und gibt. Ja der Codex D, der oft ernstliche Benützung für die Textfeststellung beanspruchen darf, enthält beim Lukasevangelium die Stelle vom Kelch nach der Brotspende nicht. Ist vielleicht in der Urgemeinde das Abendmahl wirklich nur unter Brotbrechen ohne Wein gefeiert worden? Und soll die Bemerkung Mk. 14₂₃: „Und sie tranken alle daraus“, die Mth. 26₂₇ wiedergibt: „Trinket alle daraus, denn . . .“ ein diesem Brauch sich absichtlich entgegenstellendes Wort sein? Wir erinnern uns, dass der Heiland nach dem Abendmahlsbericht die Worte sprach:

Nicht mehr werde ich trinken vom Gewächse des Weinstocks, bis auf den Tag, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes. Abendmahl und Gottesreichsmahl waren also entscheidend aufeinander eingestellt. Gab es vielleicht gerade in der Urgemeinde Jünger, die mit dem Herrn nicht mehr vom Weinstockgewächs trinken wollten, bis auch sie es tun konnten mit ihm im Reiche Gottes, denen der von Jesus gereichte Becher — der auch bei Lukas vor dem Brotbrechen gereicht wird — der letzte sein sollte? Es wäre das eine mögliche Erklärung für dieses isolierte „Brotbrechen“ der Urgemeinde, die unterstützt wird durch den absolut eschatologischen Freudencharakter des Abendmahls in Jerusalem.

Wenn Bousset¹⁾ je länger je mehr Zweifel aufgestiegen sind, ob die Taufe überhaupt auf palästinensischem Boden und nicht erst auf hellenistischem entstanden sei, so will es uns nicht recht begreiflich erscheinen, dass nach der Taufe des Johannes, unter die sich selbst Jesus stellte, und die mächtig in die messianische Gemeinde hineingewirkt hatte, erst auf hellenistischem Boden die Jesustaufe aufgenommen worden sei. Wir sind vielmehr doch der Meinung, dass eine Taufe als Untertauchen auf den Namen Jesu vollzogen wurde, der den Täufling gegen das Reich der Dämonen schützen und für das Reich Gottes versiegeln sollte. Dass man dem „Namen“ Jesu, dem eben vom Messias her Macht eignete, auch in der Urgemeinde exorzistische Kraft zuschrieb, dürfen wir aus verschiedensten Stellen schliessen. Markus selbst berichtet von einem, der in den Tagen Jesu ausserhalb des Jüngerkreises mit dem Namen „Jesus“ Dämonen austrieb. Er hatte wohl die Kraftwirkungen gesehen, die vom Herrn ausgegangen waren und lebte in der allgemein geteilten antiken Anschauung, dass die Kraft der Person auch im Namen ruhe. Nicht deswegen wehrten die Jünger diesem Exorzisten, weil er etwas in ihren Augen Gottloses tat, sondern „weil er nicht mit uns zog“ (Mk. 9₃₈). So finden wir Ansätze des christlichen Kults in den Tagen Jesu selbst, ausserhalb und innerhalb des Jüngerkreises²⁾.

Da wir das Bild des urchristlichen Kults nur in grossen Strichen zeichnen und uns mehr dem, was hier strittig ist, zu-

¹⁾ Bousset, Wilhelm: Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos. Göttingen 1916. S. 26.

²⁾ Vgl. Wernle, Paul: Jesus und Paulus. Z. Th. K. 1915. S. 25.

wenden, so lassen wir es mit einem Hinweis auf das gemeinsame Gebet bewenden, das im kultischen Leben seine Stelle hatte. Dass hier die Gebetssprache starke Einwirkungen von der Synagoge her erfuhr, aber gleichwohl infolge der spezifischen Frömmigkeit der Gemeinde schöpferischer Umgestaltung teilhaftig wurde, zeigen uns besonders die in älteste Zeiten uns führenden Gebete der Apostelgeschichte, des I. Clemensbriefes und der Didache (Abendmahlsgebete 9 und 10), in denen vom „Knecht Jesus“, vom *παῖς Ἰησοῦ*, d. h. vom Ebed Jahwe geredet wird, auf den schon Mth. 12₁₈ hinweist. Gewiss gab es „im Gegensatz zu den antiken Tempelritualen und zu den synkretistischen Mysterienkulten keine bindenden Gebetsformulare“¹⁾, aber es bildeten sich doch wohl bei aller Bewegung sehr früh schon immer wiederkehrende Verfestigungen von Gebetsformen aus; denken wir nur an das Marana-tha, das uns auch am Schluss der Apokalypse entgegenklingt: Komm, Herr Jesus. Ja, beim Vaterunser, das uns in den verschiedenen Fassungen von Matthäus und Lukas übermittelt wird, die gewiss beide in den Gemeinden im Gebrauch standen, wie uns das Abba des Galater- und Römerbriefes zu vermuten nahelegt, finden wir ein eigenartiges Beispiel von Verfestigung und Bewegung zugleich. — Und mitten im Kult entdecken wir auch das durch die praktischen Bedürfnisse der Predigt und Mission bestimmte Werden der Formgeschichte des Evangeliums. Es ist sehr gut möglich, dass, wie Martin Dibelius²⁾ annimmt, aus der unliterarischen Zeit noch „Predigtsprüche“ in die schriftliche Fixierung von Jesusworten mit übergegangen sind, die uns das sogenannte Menschensohnproblem in ein neues Licht rücken. Demzufolge würde nach der Sabbatsdiskussion mit den Pharisäern das Wort: „Mithin ist Herr über den Sabbat auch der Menschensohn“ (Mk. 2₂₈) nicht von Jesus gesprochen sein, sondern es wäre dieser Schluss die Deutung der Gemeinde zur Antwort Jesu, die der Prediger soeben in Erinnerung gerufen hat. Ganz gleich verhielte es sich dann auch mit jenem Spruch am Ende der Rede an die Jünger über die wahre Grösse: „Denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben

¹⁾ Heiler, Friedrich: Das Gebet³. München 1920. S. 425 ff.

²⁾ Dibelius, Martin: Die Formgeschichte des Evangeliums. Tübingen 1919. S. 33.

zum Lösegeld für viele“ (Mk. 10₄₅); er wäre in diesem Fall Predigtspruch der bekennenden Gemeinde. — Wenn Paulus im Galaterbrief zurückblickt in die Tage, da er mit Petrus in Jerusalem war, oder gar zurückgreift in die Zeit seiner Bekehrung, dann schaut er in alle diese Geschehnisse des Kults hinein . . . man möchte den Atem anhalten bei jenen Galaterbriefstellen und Fragen tun, um aus dem unsichern Tasten und Vermuten herauszukommen. Glücklicherweise liegt der unerschütterliche Grund überhaupt jenseits dieser historischen Erkenntnisse und Einsichten¹⁾, und doch müssen wir in sie hinein und durch sie hindurch.

Wie stand nun Jesus selbst dem Kult gegenüber? Wir möchten antworten: als der grosse, einzigartig aus Gott heraus Freie. In Nazareth verbrachte er seine irdische Lebenszeit bis er in der Taufe des Johannes Gottes Ruf erkannte. Unter den Eindrücken des Synagogengottesdienstes — nicht des Tempelkults — wuchs er auf, wo in der Lesung der Schriften die Propheten ihre gewaltige Stimme vernehmen liessen . . . ihre Stimme? Nein, Gottes Stimme. Weil er in Johannes einen Menschen erkannte, durch den Gottes Ruf sich — wie bei den Propheten — an die Menschen richtete, darum zog er hin zur Taufe des Johannes, die Jesus noch in späterer Zeit als vom Himmel stammend betrachtete, woher auch er seine Vollmacht empfangen hatte (Mk. 11₃₀). Diese Taufe stellte die Menschen vor den unmittelbaren Anbruch des Gottesreiches, der verbunden sein sollte mit dem „kommenden Zorngericht“. Ob diese Taufe als eschatologisches Sakrament²⁾, wie Albert Schweitzer es auffasst, eine „Versicherung der Errettung“²⁾ gewesen sei, möchten wir sehr bezweifeln, da gerade der Täufer den Pharisäern und Sadduzäern, die zur Taufe erschienen, die Einbildung zerstörte, es gebe überhaupt eine solche Garantie. Auch den Getauften gilt sicherlich noch das Wort, dass Gott dem Abraham aus „diesen Steinen“ Kinder erwecken könne. Der Täufer tauft *εἰς μετάνοιαν* und nur dadurch zur Errettung; so steht's da und so wird's wohl gewesen sein. Dass im Volk diese Taufe anders gewertet wurde — aus dem Wunsch „Garan-

¹⁾ Vgl. dazu Barth, Karl: Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke. München 1920. S. 9.

²⁾ Schweitzer, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung². Tübingen 1913. S. 425.

„tien“ zu besitzen —, das mag sehr wohl sein. Was der Täufer tut, erscheint uns aber als prophetische Tat und nicht als sakramentale kultische Handlung. So finden wir die Stellung Jesu zu dieser Taufe als zu etwas vom Himmel Stammendem ganz im Einklang mit seiner Stellung zum Prophetischen und Kultischen überhaupt. Er nimmt den Ruf des Hosea auf: „Gehet aber hin und lernet was es heisst: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ (Mth. 9₃₀). Gewiss, er zerschmettert den Kult nicht; aber klar muss sein, dass dieser nicht in erste Linie treten darf. Er weist auf Moses zurück und stellt die Erfüllung der Pflichten gegenüber den Eltern vor den Altardienst (Mk. 7₁₁). Bevor du ferner deine Gabe zum Altar bringst, versöhne dich mit deinem Bruder; und wenn du schon am Altar stehst . . . gehe zurück; das andere kommt zuerst (Mth. 5₂₃). Was bedeutet Fasten und Verzehnten gegenüber einem zerknirschten Geist (Lk. 18₁₀ ff.); wehe denen, die Münze, Dill und Kümmel gegenüber dem Tempel berücksichtigen, aber dahinten lassen das Schwere vom Gesetz, das Recht, die Barmherzigkeit und die Treue (Mth. 23₂₃); wehe denen, die Kult treiben bei den Prophetengräbern, aber den Geist der Propheten töten wollen (Mth. 23₂₉). Gewiss kann der Tempel eine Stätte frommer Anbetung sein; aber dann bedarf er der radikalen Reinigung. Der Jünger, der das Wort niederschrieb: Gott ist Geist, und die anbeten, müssen in Geist und Wahrheit anbeten, hat den Herrn tief verstanden. Alles Äussere soll Ausdruck des Innern sein, nur dann ist es wahr und hat Wert. Ein Wort, das nur der schon zitierte Codex D zur Stelle Lk. 6₄ enthält, das darum höchstens im textkritischen Apparat angeführt wird, bringt das mit absoluter Deutlichkeit zur Geltung. Demnach sagt Jesus zu einem, den er am Sabbat bei der Arbeit trifft: „Mensch, wenn du weisst, was du tust, selig bist du; wenn du es aber nicht weisst, bist du verflucht und ein Gesetzesübertreter“. So zeigt Jesus tiefstes Verständnis für die in Bethanien innersten Motiven entsprungene Tat der Salbung, die gerade von einigen (Mk. 14₄) — bei Matthäus sind es schon die Jünger (Mth. 26₈) und bei Johannes bereits Judas, dem man bald alles Böse zugeschoben hat (!) — unter Hinweis auf die Armen verurteilt wird.

Wenn wir mit diesem Jesus zum Abendmahl ziehn, dann wird es uns klar, dass hier nicht ein Garantien bietendes „escha-

tologisches Sakrament“ gefeiert wird, wie Albert Schweitzer es darstellt. Richtig ist das Heranziehen der Eschatologie; das Abendmahl ist, wie wir schon anlässlich der Behandlung des Kults in der Urgemeinde angedeutet haben, entscheidend auf das Gottesreichsmahl eingestellt. Aber wir wollen nicht ausser acht lassen, dass gerade Jesus in Aussicht gestellt hat, dass sie vom Aufgang und vom Niedergang kommen werden „und werden zu Tische sitzen mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich der Himmel“ (Mth. 8₁₁, Lk. 13₂₉); sie, die weder beim „Abendmahl am See Genezareth“¹⁾, noch bei der stillen Feier in Jerusalem etwas von diesem „eschatologischen Sakramente“ kosten durften. Wir gehen auf das Problem, das unter anderem durch das Johannesevangelium gestellt wird, nicht näher ein, ob das Abendmahl verbunden war mit dem Paschamahl, wie die Synoptiker berichten. Aber das darf gewiss nicht vergessen werden, dass die Stimmung des Abendmahles durch Lukas sicherlich getroffen wird mit der Erwähnung des Herrenworts: „Mich hat sehnlichst verlangt (*ἐπιθυμία ἐπεθύμησα*), dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide.“ Die erschütternde Handlung des Brotbrechens mit dem Begleitwort Jesu weist auf den Karfreitag hin; der Hinweis auf das baldige Zusammensein im Reiche Gottes aber deutet mächtig über den Karfreitag hinaus auf das ewige Bestehen eines Bundes, der, durch den Karfreitag hindurch geschlossen, die hier Feiernden und viele verbinden wird.

Wenn man von den paulinischen Gemeinden her, durch das Urchristentum sich tastend, zu Jesus kommt, dann verrät sich einem allerdings eine grosse Verschiedenheit zwischen der Wertschätzung des Kults beim Meister und derjenigen bei den Jüngern. Zwischen Jesus und den Gemeinden stehen eben jene entscheidenden Ereignisse „Kreuz und Auferstehung“, die hinüberführen zum Verkehr mit dem Erhöhten in der Urgemeinde, der seinerseits zu jenen Erscheinungen drängt, die uns in der Kultmystik der hellenistischen und paulinischen Gemeinden entgegengetreten sind.

Zur systematischen Frage.

In der Z. Th. K. (1920) hat Friedrich Heiler in einer Arbeit über „Die Hauptmotive des Madonnenkults“ einen Satz nieder-

¹⁾ Ibid. S. 424.

geschrieben, an dem wir nicht, ohne Widerspruch zu erheben, vorübergehen dürfen, und der uns Anlass sein soll zu ernster Besinnung. Er schreibt: „Die evangelischen Christen müssen jeden Versuch, den Madonnenkult um seiner romantischen Schönheit willen wieder einzuführen, a limine abweisen, aber sie sollten sich freuen, dass dieser Kult im grossen, wundersam reichen Synkretismus der katholischen Kirche fortbesteht; da hat er seinen tiefen Sinn und seinen rechten Platz; und da soll er nicht verschwinden“ (S. 446). Wie kann sich ein wirklich evangelischer Christ „freuen“ darüber, dass in einer christlichen Schwesterkirche, also bei christlichen Brüdern, ein Kult vorhanden ist, den man gerade als Jünger Jesu entschieden zurückweisen muss?! Wie kann er wünschen, dass etwas, gegen das sich Jesus selbst schon gewandt (Lk. 11^{27, 28}), bei Christen „nicht verschwinden“ soll?! Wie reimt sich der zitierte Satz mit dem zwei Seiten vorher sich findenden zusammen: „Die Wahrheit steht über der Schönheit“ (S. 444)? Hier ist für Heiler die Religionsgeschichte, die er so trefflich zu meistern versteht, wohl zum Fallstrick geworden. Wie gross ist die Gefahr, im Blick auf die Erdgeschichte mit ihren durchgehend „bedingten“ Entwicklungen, mit ihren „Stufen“ im ganzen Prozess, in ein Psychologisieren und Relativieren hineinzukommen, das uns dermassen gefangen nimmt, dass wir die Einschläge, die senkrecht vom Himmel herab geschehen, nicht in ihrer bedingungslosen, entscheidenden Bedeutung erkennen. Wir müssen zu Tyrrell gehen, um zu sehen, wohin dieses Psychologisieren führt. Hören wir ihn selbst: „In einem katholischen Tempel kann sie (sc. die Seele) ihr Zweit- und Drittbestes tun. Da sind Altäre zu besuchen, Kerzen anzuzünden, Litaneien zu murmeln, Rosenkränze, die langsam durch die Finger gleiten, das Kruzifix, das sich der Betrachtung darbietet, und hundert andere kleine Beschäftigungen, die darum nicht weniger gut sind, weil andere so viel besser, oder weil die Missbräuche so naheliegend und so häufig sind. Kurz, der Mensch ist nicht nur ein rein geistiges Wesen; er unterliegt auch psychologischen Gesetzen. Es ist die letztere Seite seiner Natur, die meistens überwiegt. Und im Katholizismus findet er eine niedrigere (sic!), seinen psychischen Voraussetzungen angepasste Religion im Dienste des Höhern und Geistlichen; nicht ein Gebilde planmässiger Überlegung — ist sie doch nicht einmal völlig anerkannt —,

sondern ein Erzeugnis der notwendigen Bedürfnisse der Menschheit, der Bedürfnisse der Masse und des Durchschnitts¹⁾.“ Und wenige Seiten später lesen wir: „Wir sind nun, mit Recht oder Unrecht, der Ansicht, dass diese Sakramente und die ihnen verwandten Gebräuche ein psychologisches und geistliches Bedürfnis der menschlichen Natur befriedigen²⁾.“ Um wen dreht sich da eigentlich alles? Um den Menschen mit „seinen psychischen Voraussetzungen“, mit seinem „psychologischen und geistlichen Bedürfnis“, das befriedigt werden soll, wenn's sein muss mit einer „niedrigeren, angepassten Religion“! Aber ist das der Sinn des Kults, dass wir Zweit- und Drittbestes tun, wir Altäre besuchen, wir Kerzen anzünden, wir murmeln, wir unsere Finger spielen lassen, und „hundert andere kleine Beschäftigungen verrichten“? Ist dieser Kult der Kleinkinderschule gleich, in der man die Kinder mit tausend „Säckelchen“ beschäftigt, damit sie vollbefriedigt nach Hause ziehen können, um dem Vater zu erzählen, was Wunderbares sie getan haben? Soll der Kult gerade dazu helfen, dass unser Name, unser Reich, unser Wille triumphieren; soll er zum Ausdruck bringen, dass wir die Erlösung nicht brauchen, weil wir die Wundermittel haben und uns jetzt selbst erlösen können? Oder soll er nicht vielmehr mächtig darauf hinweisen, dass wir, wie wir es schon in der Einleitung betonten, mit all unserem Tun — auch mit dem kultischen — in eine Problematik geworfen sind, aus der nicht unsere betriebsame — wenn auch kirchliche — Geschäftigkeit rettet, sondern nur Gottes Tun an uns? Soll das Vater-unser den Kult prägen, oder soll das Gebet des Herrn in ihm zur Lüge werden? Soll Gottes Ehre über allem stehn oder des Menschen Ehre? Hat Jesus, der die Wahrheit ist, das erste Wort, oder die Psychologie, wie sie gemeinhin aufgefasst wird? Gilt's hier vor allem nach dem Reich Gottes zu trachten, das mit seinen Geklärtheiten das absolute Jenseits dieser Art Welt ist, oder liegt das Ziel in einem Synkretismus, in dem der Kult zum Museum wird, das man am besten mit einem religionsgeschichtlichen „Baedeker“ durchwandert? — Über dem Eingangstor der Kirche meiner Gemeinde steht das Wort:

¹⁾ Tyrrell, George: Zwischen Scylla und Charybdis oder Die alte und die neue Theologie. Jena 1909. S. 38.

²⁾ Ibid. S. 51.

„Gott allein die Ehre.“ Ist dieser Ruf ernst zu nehmen, dann besagt er, dass an dieser Kultstätte Mensch und Menschenwerk nichts und Gott alles sein soll. Nicht wir sind's; nicht wir haben's; nicht bei uns ist's zu finden! Nein, der ganze Kult muss über sich selbst hinausweisen, muss der zeigenden Hand des Täufers gleichen, die auf Grünewalds Altarbild unverrückt auf den Gekreuzigten deutet, in dem das ist, was allein gilt, die einzigartige Wirklichkeit Gottes. Nur als Hinweise dürfen die kultischen Formen, seien sie Wort, Ton, Bild, Handlung Geltung beanspruchen, denn auch sie sind hineingestellt und in ihrer Formung abhängig von einer Welt, die als relatives, dualistisches Diesseits dem absoluten Jenseits — in dem alle Gegensätzlichkeiten aufgehoben sind — gegenübersteht. Gewiss kann durch sie hindurch das Ewige in uns Eingang finden, aber dann nicht, weil diese Dinglichkeiten die mit ihnen vermeintlich unfehlbar verbundene Wirkung tun — eine Wirkung „ex opere operato“ —, sondern weil Gottes erbarmende Tat sich an uns erfüllt — zur Verdeutlichung sei es gesagt — nicht durch erdgeschichtliche Sukzession, sondern als gottesgeschichtliches freies Schöpfungs- und Rettungswerk. Wenn der Kult so an die Grenzen der Diesseitigkeit führt, um über sie hinauszudeuten, dann wird er im tiefsten Sinn Weg zur Anbetung, den diejenigen wandern, denen das Wort gelten darf: Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht zuvor gefunden hättest. Dann wird jene feierliche Stille und jenes tiefste Schweigen über die Versammelten kommen, von dem uns insbesondere die Quäker berichten können: Der Herr ist in seinem heiligen Tempel, es sei stille vor ihm alle Welt. Dann wird der Ergriffene mit Ehrfurcht und Staunen, mit Dank und Zittern seines Gottes innewerden¹⁾.

Über dem Eingangstor der besagten Kirche steht noch das Jesuswort: Einer ist Euer Meister, ihr aber seid alle Brüder. Das Ergriffensein von dem Gott, der uns in Jesus als reine Liebe berührt, drängt uns zu den Brüdern. Ja, gerade vom absoluten Jenseits dieser Art Welt her wird es offenbar, dass wir Brüder sind; eines Ursprungs und eines Zieles; alle in

¹⁾ Vgl. dazu Otto, Rud.: Schweigender Dienst. Die Christliche Welt, 1920, Nr. 36; auch sein Buch „Das Heilige“, in dem man die Feinheit religionspsychologischen Forschens bewundern mag, ohne dabei den klaren Blick zu verlieren für die Problematik der ganzen Einstellung.

gleicher Weise hineingestellt zwischen Sturz und Weltende. Die Anbetung führt uns nicht vom Bruder weg. Die Loslösung vom niedern Ich, die über das höhere Ich zum höchsten Ich weist, lässt uns dort auch das höhere Du des Bruders finden und uns der Einheit mit allen Gotteskindern bewusst werden. So wird der Kult aus Anbetung heraus notwendigerweise ein Dienst gegenüber den Brüdern, der, wenn er wirklich dieses Namens würdig ist, zum Dienst wird gegenüber dem Vater. „Auferbauet einer den andern!“ Der Kult tritt unter den Zweck der gegenseitigen Seelsorge, allerdings nur in Gemässheit des kritischen Obersatzes, der in seinem Ja ein unerbittliches Nein enthält: Gott allein die Ehre. Dieses letztere kann nicht scharf genug betont werden, um der Reinheit und Säuberlichkeit unserer Erkenntnis willen. So führen wir also die Psychologie, vor der wir warnend die Stimme erheben mussten, doch wieder durch ein Hinterpförtchen in unser Gotteshaus, dass sie uns Weisungen gebe für die Ausgestaltung des Kultes? Ja und nein! Ja, insofern wir der Seele behilflich sein möchten, den Weg stiller Besinnung zurückzulegen zu ihren innersten Tiefen, in denen wir — wenn Gott es gibt — etwas erkennen dürfen von dem Ursprung. Ja, insofern wir über die Kleinlichkeiten unserer „Seele“ hinausgehoben werden und erfassen mögen: Gott hat dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gelegt... seine Ewigkeit! Nein, wenn durch diese Psychologie eben der Mensch als Mensch wieder fälschlicherweise ins Zentrum gestellt werden soll, „o meine Seele, Seele, Seele“! Nein, wenn man nun doch glaubt, mit einer psychologisch kultischen Technik Frömmigkeit schaffen zu können, die nur Gott allein zu wirken vermag, indem nur er uns sehend und hörend macht. Gerade dieser Psychologie gegenüber gibt es nur ein Ja, das von dem kritischen — aus Gott hergeholten — Nein rings umgeben ist. Da gilt kein Markten von seiten der „Erzieherkirche“. Wir werden also die Erkenntnis uns nicht verdunkeln lassen: „Gott braucht keinerlei Dämmerzustände des Menschen, um hier auf Erden handeln und sich offenbaren zu können“ (Gogarten)¹⁾. Aber wir wollen dabei nicht vergessen, dass der Mensch in unserer Zeit der überreizten Nerven erst einmal stille werden muss und dass gerade die Kultstätte ein solches „Hospiz der

¹⁾ Die Christliche Welt, 1920, Nr. 49 und 50. Die Krisis unserer Kultur (Wartburg-Vortrag).

Stille“ sein kann, dass er sich wieder einmal besinnen soll, und dass gerade zu dieser Besinnung ein zur Sammlung veranlassendes Äussere ihm zu schweigender Konzentration eine Hilfe sein darf; dass er in einer bestimmten Richtung horchen und Ausschau halten muss, und darum äussere Wegweiser einen heiligen Dienst zu verrichten haben. Wir möchten auch nicht übersehen, dass Menschen von Fleisch und Blut, die, vom Geiste getrieben, sich suchen, zu ihrem Verkehr der Ausdrucksformen bedürfen, die nur Symbole sind für das, was gemeint ist. Erkennen sie vollends bei ihrem Zusammensein, dass diese Symbole nicht nur in Worten, sondern auch in Tönen, Zeichen, Handlungen oft noch deutlicher sprechen, dann treten sie notwendigerweise auf den Weg der Kultbildung. Auch das gemeinsame Schweigen der Quäker ist in diesem Sinne Kult. Solange wir in dieser irdischen Zelthütte Wohnung haben, solange wir in der Welt der Gegensätzlichkeiten an bestimmende Grenzen und Formen gebunden sind, solange unsere Seelen einander unsichtbar bleiben und wir uns einzig aus dem Verborgenen durch unsere „Behausungen“ grüssen, solange werden die von dem Gott und Vater Jesu Christi Ergriffenen in irgendeiner Weise zum Kult getrieben. Wenn einst die letzte Hülle fällt und jenes „Schauen von Angesicht zu Angesicht“ vollendete Tatsache ist, dann wird allerdings „kein Tempel“ mehr sein, weil Gott der Allbeherrscher der Tempel ist; kein Leuchter, weil es „keine Nacht mehr“ gibt und Gott der Herr über uns leuchten lässt (Apk. 22). Jetzt sind wir noch zwischen Nacht und Licht und haben darum unsere Kultfrage.

Zur praktischen Frage.

Unsere historische und systematische Besinnung soll jetzt natürlich der praktischen Frage irgendwie zugute kommen. Da stellt sich aber gleich das Problem, ob das denn überhaupt möglich sei? Die Lösung hängt vorerst von der Beantwortung der Frage ab, ob die äussere Form unseres Kults eine endgültige ist oder nicht. Hat die Entwicklung desselben in irgendeinem Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ihren prinzipiellen Abschluss gefunden? Das wird kaum der Fall sein. Was aber wohl immer erstrebt werden wird, das ist die möglichste Einheitlichkeit bei den kultischen Feiern der christkatholischen Gemeinden unseres Landes. Die kultische Gestaltung unseres

kirchlichen Lebens wird darum von verfassungsmässigen Beschlüssen abhängig bleiben. — Ich werde nun kaum die Lage zu pessimistisch beurteilen, wenn ich darauf aufmerksam mache, dass in weiten Kreisen unserer Gemeinschaft das kultische Bedürfnis ein äusserst geringes ist. Das mag in der allgemeinen kirchlichen Gegenwartslage mitbegründet sein. Aber vor allem liegt der Grund darin, dass der kontinentale Liberalismus als Weltanschauung bei unserer Kirchengründung bestimmend war, ein Faktum, dessen tiefgehende Durchleuchtung in unsern Kreisen eminent wichtig wäre. Wer in unserer Kirche tätig ist, spürt immer klarer die dem genannten Faktum immanente Dialektik. Die Verbindung des Liberalismus mit der Aufklärung macht sich stark bemerkbar: Zurücktreten des Gefühls gegenüber der höchsten Wertung von Wissen und Tun; Verkennung der Bedeutung des Irrationalen; Kulturoptimismus, der mit merkwürdiger Leichtigkeit über die tiefsten Gründe von Tod, Krankheit, Leid und Bösem hinwegtänzelt; damit Schwinden des Jenseitssinnes, aber um so grösseres Interesse an den innerweltlichen Zwecken und damit am irdischen Staat; Glaube an ein lückenlos wirkendes Entwicklungsgesetz, damit auch Selbstverständlichkeit des Relativen; wohl Moral, als deren Dienerin die Religion Wert hat, aber keine Radikalität im Sinne der sittlichen Weisungen Jesu; so auch kein eigentliches Erfassen von Sünde und Sturz des Menschen, von Eschatologie, von erschütternder Verantwortung gegenüber Gott, der selbst nur in braver, gutmütiger Bürgerlichkeit lebend gedacht wird. „Die letzte Tiefe der Seele fehlt¹⁾.“ Und wie aus all diesen typisch aufklärerischen Eigenschaften in der Zeit der Aufklärung das Verständnis für den Kult wich, so ist es auch bei uns aus der gleichen innern Lage heraus auf ein Kleinstes zusammengeschrunpft. Man muss selbst in unserer Kirche durch Jahre hindurch um die Pflege kultischer Güter sich bemüht haben, um zu wissen, wie man da auf „Felsichtes“ sät. Wer Heilers Vorträge über das Wesen des Katholizismus liest, findet vielleicht gerade auf die Frage eine Antwort, warum die tief innerlichen, sogenannten „mystisch veranlagten“ Katholiken meist nie zu uns gekommen sind und wohl kaum je zu uns kommen werden, warum gerade sie lieber in der grossen

¹⁾ Hoffmann, Heinrich: Die Aufklärung. Tübingen 1912. S. 5.

Rechtskirche Roms bleiben, . . . die eben mit dem Begriff der hierarchischen Rechtskirche noch nicht gezeichnet ist. So fehlen bei uns vielfach sehr stark die Voraussetzungen für das, was wir zusammenfassen möchten in das Wort „Anbetung“. Abgeschreckt durch geschaute Missbräuche der römischen Kirche, findet man mancherorts den Weg nicht mehr . . ., fühlt sich oft nicht einmal veranlasst, ihn zu suchen und mit einem „Aus der Tiefe schreie ich zu Dir“ ihn gleich zu betreten. Aber eben diese „Tiefe“ ist meist nicht erfasst, und den Helfer kennt man nicht selten nur dem Namen nach. Da kann, wie wir es uns schon sagten, einzig Gottes freie, gütige Schöpfung helfen. Der Kult selbst hat nur die Aufgabe und die Möglichkeit des eindringlichen Hinweises. Alle Sakramente, denen keine eigengesetzliche Wirkungskraft eignet, vermögen nichts, wo nicht Gott es ändert . . ., es stünde sonst anders um die sakramentsgesättigte Christenheit. Wir überlassen es den Kollegen, unsern Kult, nach diesen „Hinweisen“ suchend, zu durchforschen und zu prüfen. Es darf aber besonders darauf aufmerksam gemacht werden, wie im Beerdigungsritus ein solcher immer und wohl alle irgendwie ergreifender Hinweis nach der Tiefe und der Höhe, nach dem Tod und der Auferstehung, nach dem Karfreitag und der Ostern vorhanden ist, wenn wir bei den drei Schaufelwürfen jene Worte sprechen: Erde zu Erde, Asche zu Asche, Staub zu Staub — in Erwartung seliger Auferstehung und des Lebens der zukünftigen Welt, wie du uns verheissen durch Jesum Christum, deinen Sohn, unsern Herrn. — Die Wald- und Feldgottesdienste sind sicherlich auch darum so beliebt, weil Predigt und Gebet da ergreifend umgeben sind von gewaltigen „Hinweisen“. Aber wenn wir diese „Hinweise“ mächtig hervortreten lassen wollen, dann müssen wir Bedacht darauf nehmen, sie nicht in ihrer Radikalität zu schwächen durch Häufung von Nebenhandlungen. Ich denke, um nur eines zu erwähnen, an unsern Taufritus. Wie wird da die wirkliche Taufhandlung vergraben unter Seitenhandlungen, von denen einige gewiss einen schönen Sinn bergen, aber erst im Lauf der Jahrhunderte zugehäuft wurden. Gerade hier gilt's, dass der Kult nicht zum Museum werden darf. Soll der Kult ferner zur Anbetung geleiten, indem er über sich hinausweist, dann muss alle Betriebsamkeit aus ihm verschwinden. Es müssen vielmehr ruhende Momente dominieren. Mehr Gebet . . . und weniger

Gebete. Wir sind glücklicherweise immer mehr davon abgekommen, dass der Priester leise seine Messteile „liest“ und die Gemeinde gleichzeitig Lieder singt. Aber führt man das durch, dass der Priester teilnimmt am Lied der Gemeinde, die Gemeinde am Wort des Priesters, dann wird der Gottesdienst bedeutend verlängert und die Betriebsamkeit nicht geringer. Hier gibt es meines Erachtens nur einen Ausweg: Man lasse grössere Freiheit walten in bezug auf das „Lesen“ verschiedener Messteile. Was braucht man ein besonderes Glaubensbekenntnis zu beten, wenn im Gotteshaus ein Glaubenslied ertönt? Ist es ferner wirklich nötig, dass, wenn die Zurüstung der Gaben während eines Liedes erfolgt, wie es ganz richtig ist, dieselbe mit Worten begleitet werden muss, abgesehen davon, dass in unserem Offertorium der Dank der Präfation (und sagen dir Dank für alle leiblichen und geistlichen Güter . . .), die Epiklese (sende deinen heiligen Geist über uns) und die Segnung der Gaben (segne †, o Gott, diese Gaben), d. h. die Konsekration, vorweggenommen werden? So Tiefes die Gebete nach der Konsekration enthalten, soll nicht gerade hier einmal eine längere, absolute Stille das Gotteshaus erfüllen, da Priester und Gemeinde kniend sich versenken . . ., da Wort und Orgelton schweigen? Und warum nach dem Vaterunser, das ja das gewaltige Tischgebet der Abendmahlsgemeinschaft ist, noch ein Sprechen von andern Gebeten? Ist im Vaterunser nicht alles gesagt? . . . Höchstens das dreimalige „O du Lamm Gottes“ und das dreimalige „O Herr, ich bin nicht würdig“ sollten zur Kommunion überleiten. Das alles kann geschehen, ohne dass etwas am gedruckten Buchstaben geändert zu werden braucht.

Aber, wenn wir hier von den ruhenden Elementen reden und von der Entfernung der Betriebsamkeit, muss dann nicht die Predigt selbst oft störend wirken? Es gibt Predigten, die sich still einpassen können in das Besinnliche der Abendmahlsfeier, sofern sie Texten folgen, wie z. B.: „dass wir zu trösten vermögen . . . mit dem Troste, mit dem wir selbst von Gott getröstet werden“ (II. Kor. 14). Es findet sich da und dort sogar eine Anschauung, nach welcher die Predigt sich überhaupt ins Kultische einfügen muss. Ihr können wir nicht beipflichten. Die Predigt hat heute eine zu gewichtige Aufgabe zu erfüllen, als dass wir sie liturgisch eindämmen dürfen. Gewiss, wir sind auch der Meinung, dass viel zu viel „gepredigt“ wird. Wir

stimmen mit ein: weniger predigen . . ., aber dann wirklich predigen. Und da taucht nun ein neues Problem auf. Nach einer wirklichen, in die Tiefe greifenden Predigt sind wir dermaßen mitgenommen, dass wir fortdrängen, um nun das Gehörte still und allein in uns zu verarbeiten. Wir singen gerne noch ein Lied, das die gegebene Bewegung aufnimmt, und mit Gebet und Segen möchten wir von dannen ziehn. Statt dessen folgt jetzt die ganze Abendmahlsfeier. — Dürfte ich sagen, was ich als Ideal anschauen würde, dann müsste ich gestehen: Trennung von Predigt-, Missions-, Katechumenengottesdienst einerseits und Abendmahlsfeier andererseits, d. h. Rückkehr zum urchristlichen Zustand, wie wir ihn in den paulinischen Gemeinden getroffen bis in die Zeit des Pliniusbriefes und wie er noch in der Zweiteilung unserer Messliturgie angedeutet ist. Der Predigtgottesdienst gehört ins Morgenlicht . . ., die Abendmahlsfeier — wie der Name es sagt — in die Stille des Abends. Da ja nun nicht Sonntag für Sonntag gepredigt zu werden braucht, so wären vielleicht am einen Sonntag Predigtgottesdienst am Morgen, am folgenden ergreifend ausgestaltete Abendmahlsfeier, etwa um 8 Uhr des Abends, zu begehen. Gerade in den Städten, in denen die Beamten, Arbeiter und Geschäftsleute den Sonntag nach Möglichkeit zum Wandern benützen — und man darf es ihnen im Blick auf ihre Werktagsarbeit in geschlossenen Räumen nicht immer verargen —, könnte in dieser Richtung vielleicht für manches Problem eine Lösung liegen. Zu Hausandachten und stillem Verweilen in der Kirche während der aussergottesdienstlichen Zeit sollte es dann wieder kommen. Doch wir sagen das nicht in der Meinung, dass die Verwirklichung der Trennung schon morgen versucht werde, sondern in der Absicht, einmal in dieser Sache Nachdenken und Aussprache zu veranlassen.

Unser kultisches Feiern ist soviel wert, als das aus ihm strömende Leben nachher wert sein wird. Das wollen wir zum Schluss ernstlich noch hervorheben. Wenn wirklich „Jude und Grieche, Freier und Sklave, Mann und Weib Einer sind im Christus“, dann wird man das nicht nur in der isolierten Stunde des Kults spüren müssen, sondern besonders auch *vor* den Kirchentüren. Sonst gilt uns und unserem Kult das schärfste „Wehe“ Jesu. Anbetung und Bruderdienst im Kult haben also

unsere Haltung entscheidend zu bestimmen im Alltag. Das ist's, was uns der Apostel im Kolosserbrief zuruft:

Das Wort Christi soll reichlich unter euch wohnen; in allerlei Weisheit sollt ihr einander lehren und vermahnen (Bruderdienst);

Sollt mit Psalmen, Hymnen und geisteingegebenen Liedern Gott in Dankbarkeit in euern Herzen singen (Anbetung);

Und alles, was ihr tut in Wort und Werk, alles geschehe im Namen des Herrn Jesus (Auswirkung im Alltag).
