

# I

---

## *Judaism and the Jews*

THE QUESTION I put before you, as well as before myself, is the question of the meaning of Judaism for the Jews.

Why do we call ourselves Jews? Because we are Jews? What does that mean: we are Jews? I want to speak to you not of an abstraction but of your own life, of our own life; and not of our life's outer hustle and bustle, but of its authenticity and essence.

Why do we call ourselves Jews? Only out of inherited custom—because our fathers did so? Or out of our own reality?

Out of inherited custom? Tradition constitutes the noblest freedom for a generation that lives it meaningfully, but it is the most miserable slavery for the habitual inheritors who merely accept it, tenaciously and complacently. What meaning does this tradition have for us—this name, watchword, marching order: Judaism? What sort of community is this we bear witness to when we call ourselves Jews? What is the significance of this journey of ours through the abyss—do we fall, through the millennia's nebulous space, into oblivion, or will some power carry us to fulfillment? What does it mean for us to want perpetuity, not merely as human beings—human spirit

and human seed—but, in defiance of both Time and this particular time, as Jews?

In the great storehouse of theory all sorts of impressive and accommodating answers lie ready for those clever people who do not want to make the business of living more difficult for themselves by facing these questions in too great depth or for too long. Two such answers are: religion and nationhood. But, as we view them, these answers are nothing but disguised questions.

Is there a Jewish religion?

As I have already said, my question is not concerned with life's outer forms but with its inner reality. Judaism's significance for the Jew is only as great as its inner reality.

Is there an inherently Jewish religiosity? Is there, not dogma or norm, not cult or rule, but, alive in men of today and manifest in a community of Jews, a unique relationship to the unconditioned (*zum Unbedingten*) which can be called essentially Jewish?

We know that a Jewish religiosity did once exist. It existed in the age that let Jacob wrestle with God for His blessing,<sup>1</sup> and in the one that had Moses die in the kiss of God, in the age, too, of primitive Christianity, an age bold enough to elevate a man who attained perfection unto the status of God's own son, and in the age in which late Hasidism dared, in the shared existence and shared effort of men, to forge God's destiny on earth.

But our own time? Where is there among Jews a divine fervor that would drive them from the purposive busyness of our society into an authentic life, a life that bears witness to God, that, because it is lived in His name, transmutes Him from an abstract truth into a reality? To be sure, today, too, there is something like avowed adherence—no, all sorts of adherences: adherence out of loyalty; adherence out of pride; adherence out of inertia, as the stone, falling through space, adheres to its direction.

But where is there fulfillment? Where a community dominated not by Jewish inertia (called "tradition"), nor by Jewish adaptability (that "purified," that is, soulless, "Judaism" of a "humanitarianism" embellished with "monotheism"), but by Jewish religiosity in its immediacy, by an elemental God-consciousness?

As for inner reality, Jewish religiosity is a memory, perhaps also a hope, but it is not a presence.

The other answer maintains that Jews are a nation. Certainly, they are a nation; just as there is, formally, a Jewish religion, so there is, in effect, a Jewish nationality: it is manifest in the life of the Jews among the nations. We are not, however, inquiring into Judaism's effect upon the self of the Jews but into its inner reality. How does national existence manifest itself here? The stance the Jew, suffering and reacting, assumes toward the non-Jewish world, the effect this world has upon him as a Jew, and the way in which he, in turn, works this out for himself—all this may have contributed to the molding of his character through seventy generations, but it does not constitute a basic element of his inner Judaism. Otherwise he would be a Jew merely by defiance, a Jew not by his very essence but by proclamation of the nations; and at a nod from these nations his Judaism would no longer be a living substance, but merely remembered suffering and a remembered image, like traces years and fate have left in our face. It must be something else: autonomous reality. But what is it that causes a man's nation to become an autonomous reality in his soul and in his life? What causes him to feel his nation not only around but within himself?

The individual adult repeats, on a higher level, a process already run through by the child. The child first experiences the world around him and only gradually discovers his I, only gradually learns to differentiate be-

tween the mass of objects and his body as a separate existence. This process of perceptual orientation repeats, as it were, its rhythm in the later process of intellectual orientation. There, individual man first experiences the changing world of impressions and influences, the world around him, and last of all discovers his own self, the enduring substance amidst all the changes.

At first, the individual finds himself in a cosmos constituted by his impressions, with the I contributing merely the feeling-tone. Out of this cosmos two great areas assume particular actuality for him because of their distinct outline and clarity: his native surroundings, earth and sky in their familiar specialness; and a circle of people who draw him into that circle and let him participate, while communicating to him the basic form of social intercourse, their language, as well as their basic form of doing things, their mores. On these three constant elements within his experience—native surroundings, language, and mores—the individual's sense of belonging to a community is built. This community reaches farther than the primal community of family, or the community of friends, born of choice. The individual feels that he belongs to those whose constant elements of experience are the same as his, and on this level he perceives them, in their totality, as his people.

Many remain on this level. But we are interested in taking a look at the one who proceeds from there. What leads him on is an innate desire, blunted in some people but growing and maturing in others, for perpetuity, for lasting substance, for immortal being. He discovers that there is constancy not only in the forms of experience, but also a constancy of existence which steadily sustains all experience. As the child discovers the I of his physical being last, so the adult discovers the I of his spiritual being last, as an enduring substance.

The child, discovering his I, comes to know that he is limited in space; the adult, that he is unlimited in time. As man discovers his I, his desire for perpetuity guides his range of vision beyond the span of his own life. This is the time of those uniquely far-reaching, mute emotions which will never recur with the same force, not even when they become clarified and rounded out into an idea: immortality of the soul, immortality of faculty, immortality of action and deed. Stirred by the awesomeness of eternity, this young person experiences within himself the existence of something enduring. He experiences it still more keenly, in its manifestness and its mystery, with all the artlessness and all the wonder that surrounds the matter-of-fact, when he discerns it: at the hour when he discovers the succession of generations, when he envisions the line of fathers and of mothers that had led up to him. He perceives then what commingling of individuals, what confluence of blood, has produced him, what round of begettings and births has called him forth. He senses in this immortality of the generations a community of blood, which he feels to be the antecedents of his I, its perseverance in the infinite past. To that is added the discovery, promoted by this awareness, that blood is a deep-rooted nusturing force within individual man; that the deepest layers of our being are determined by blood, that our innermost thinking and our will are colored by it. Now he finds that the world around him is the world of imprints and of influences, whereas blood is the realm of a substance capable of being imprinted and influenced, a substance absorbing and assimilating all into its own form. And he therefore senses that he belongs no longer to the community of those whose constant elements of experience he shares, but to the deeper-reaching community of those whose substance he shares. Once, he arrived at a sense of belonging out of an external experience; now,

out of an internal one. On the first level, his people represented the world to him; now they represent his soul. The people are now for him a community of men who were, are, and will be—a community of the dead, the living, and the yet unborn—who, together, constitute a unity. It is this unity that, to him, is the ground of his I, this I which is fitted as a link into the great chain [. . .] Whatever all the men in this great chain have created and will create he conceives to be the work of his own unique being; whatever they have experienced and will experience he conceives to be his own destiny. The past of his people is his personal memory, the future of his people his personal task. The way of his people teaches him to understand himself, and to will himself.

This insertion in the great chain is individual man's natural position in relation to his people, subjectively seen. But the natural subjective situation does not always correspond to a natural objective one. Such a natural objective situation is present when the people to whom individual man feels he belongs on the first level and those to whom he feels he belongs on the second level are one and the same, when the community of those who share with him the same constant elements and the community of those who share the same substance are one and the same; when the homeland where he grew up is also the homeland of his blood; when the language and the ways in which he grew up are, at the same time, the language and the ways of his blood; when the people that gave him the form of his experience is the same as that which gives him the content of his experience.

This natural objective situation is not present in the Jew's, especially the Western Jew's, relationship to his people. All the elements that might constitute a nation for him, that might make this nation a reality for him, are missing; all of them: land, language, way of life. Neither

the land he lives in, whose nature encompasses him and molds his senses, nor the language he speaks, which colors his thinking, nor the way of life in which he participates and which, in turn, shapes his actions, belongs to the community of his blood; they belong instead to another community. The world of constant elements and the world of substance are, for him, rent apart. He does not see his substance unfold before him in his environment; it has been banished into deep loneliness, and is embodied for him in only one aspect: his origin.

That his substance can, nevertheless, become a reality for the Jew is due to the fact that his origin means more than a mere connection with things past; it has planted something within us that does not leave us at any hour of our life, that determines every tone and every hue in our life, all that we do and all that befalls us: blood, the deepest, most potent stratum of our being.

The forces that carve man's life are his inwardness and his environment: his disposition to assimilate impressions, and the matter creating these impressions. But the innermost stratum of man's disposition, which yields his type, the basic structure of his personality, is that which I have called blood: that something which is implanted within us by the chain of fathers and mothers, by their nature and by their fate, by their deeds and by their sufferings; it is time's great heritage that we bring with us into the world. We Jews need to know that our being and our character have been formed not solely by the nature of our fathers but also by their fate, and by their pain, their misery and their humiliation. We must feel this as well as know it, just as we must feel and know that within us dwells the element of the prophets, the psalmists, and the kings of Judah.

Every person among us capable of looking back upon his life, and inside it, will discern the vestiges of this force.

Whoever realizes the pathos of his inner struggles will discover that there still lives within him an element whose great national prototype is the struggle of the prophets against the people's straying inclinations. In our longing for a pure and unified life we hear the sound of that call which once awakened the great Essene and early Christian movements. But we also sense our fathers' fate, debasing us, in the irony of the modern Jew, an irony stemming from the fact that, for centuries, we did not hit back when our face was slapped. Instead, inferior in number and in strength, we turned aside, feeling tautly superior as "intellectuals." And this very intellectuality—out of touch with life, out of balance, inorganic, as it were—fed on the fact that, for millennia, we did not know a healthy, rooted life, determined by the rhythm of nature.

And what good does it do us to realize all this?

In those stillest of hours when we sense the ineffable, we become aware of a deep schism in our existence. This schism will seem insuperable to us so long as the insight that our blood is the creative force in our life has not yet become a living, integral part of us. To attain unity out of division we must become aware of the significance of this blood within us, for in the hustle of our days we are conscious only of the world around us, and of its effects. Let the vision of those stillest hours penetrate even more deeply. let us behold, let us comprehend, ourselves. Let us get hold of ourselves. let us draw our life into our hands, as a pail out of a well; let us gather it into our hands, as one gathers scattered corn. We must come to a decision, must establish a balance of powers within us.

Where individual man, in his relationship to the people, finds himself in a natural objective situation, his life runs its course in harmony and secure growth. Where no such situation exists, individual man becomes divided; and the more aware he is, the more honest, and the more deci-



siveness and clarity he demands of himself, the deeper the conflict. He finds himself inescapably confronted by a choice between the world about him and the world within him; between the world of impressions and the world of substance; between environment and blood; between the memory of his lifespan and the memory of millennia; between the objectives of society and the task of releasing his own potential. Choice does not mean that one must expel, relinquish, or overcome the one or the other; it would be senseless, for instance, to try to shed the culture of the world about us, a culture that, in the final analysis, has been assimilated by the innermost forces of our blood, and has become an integral part of ourselves. We need to be conscious of the fact that we are a cultural admixture, in a more poignant sense than any other people. We do not, however, want to be the slaves of this admixture, but its masters. Choice means deciding what should have supremacy, what should be the dominant in us and what the dominated.

That is what I should like to call the personal Jewish question, the root of all Jewish questions, the question we must discover within ourselves, clarify within ourselves, and decide within ourselves.

It has been said (by Moritz Heimann<sup>2</sup>), "Whatever a Jew, stranded on the most lonely, most inaccessible island, still considers to be 'the Jewish question', that, and that alone, is it." Yes, that, and that alone, is it.

Whoever, faced with the choice between environment and substance, decides for substance will henceforth have to be a Jew truly from within, to live as a Jew with all the contradiction, all the tragedy, and all the future promise of his blood.

When out of our deepest self-knowledge we have thus affirmed ourselves, when we have said "yes" to ourselves and to our whole Jewish existence, then our feelings will

no longer be the feelings of individuals; every individual among us will feel that he is the people, for he will feel the people within himself. We shall therefore not view Judaism's past as the past of a community to which we belong, but shall behold in it the early history of our lives, and by so doing will discern, in a different way than before, our growth and our direction. By the same token, we shall become aware of the present. Those people out there—the miserable, stooped people dragging their feet, peddling their wares from village to village, not knowing where tomorrow's livelihood will come from nor why they should go on living, and those dull, nearly stupefied masses, being loaded aboard ship, not knowing whereto or why<sup>3</sup>—we shall perceive them, all of them, not merely as our brothers and sisters; rather, made secure within himself, every one of us will feel: these people are part of myself. It is not together with them that I am suffering; *I* am suffering these tribulations. My soul is not by the side of my people; my people *is* my soul. And by the same process, every one of us will then become aware of the future of Judaism and feel: I want to go on living; I want my future—a new, total life, a life for my own self, for my people within me, for myself within my people. For Judaism has not only a past; despite all it has already created, it has, above all, not a past but a future. Judaism has, in truth, not yet done its work, and the great forces active in this most tragic and incomprehensible of people have not yet written their very own word into the history of the world.

The self-affirmation of the Jew has its tragic aspects as well as its grandeur. For, as I have already said, along with our self-affirmation we become aware of all the degradation from which we must liberate our future generations. But we also perceive that there still dwell within us things that have not as yet been brought out, that there

Rosenzweig: Der Stern

*DIALOGFORM*

vielmehr, wie schon ein merkbarer Akzent in der Betonung verrät, der bei einem gewöhnlichen Objekt ausbleibt, das Ich. Aber auch vom Urwort selbst, von dem „Nicht anders“, als welches das Urnein in jedem Wort mitspricht, führt die Lautwerdung gradewegs zum Ich. Ja, hier wird erst deutlich, warum wir uns nicht nach dem scholastischen Vorbild mit einem Sic et Non begnügen konnten, sondern ein So und Nichtanders, für das Non also die doppelte Verneinung eines Nichtanders, behaupten mußten.

Dem „Nicht anders“ schlägt unmittelbar die Frage entgegen: „nicht anders als was denn?“ Es muß antworten: „nicht anders als alles“. Denn schlechthin gegen „alles“ soll etwas, was als „so und nichts anders“ bezeichnet wird, abgegrenzt werden. Und es ist „nicht anders“ als alles. Als anders als alles ist es schon durch das So gesetzt; das zum So hinzutretende „und nicht anders“ meint gerade, daß es, obwohl anders, dennoch auch nicht anders als alles, nämlich beziehungsfähig zu allem ist. Was ist nun also in diesem Sinn „nicht anders“, also zugleich „anders“ und „nicht anders“ als alles? als „alles“, also als „das All“. Nur das mit dem „Sein“ des All und jedes einzelnen Gegenstandes identische, also sowohl einerleie wie ihm entgegengesetzte „Denken“ – das Ich. Nicht als Wort innerhalb seiner Wortart haben wir hier das „Ich“ als das lautgewordene Nein entdeckt, wie im vorigen Buch das „Gut“ als das lautgewordene So, sondern im Frag- und Antwortspiel des Denkens, als einzelne Antwort auf einzelne Frage. Und so werden wir auch weiterhin nicht wie bei der Schöpfung von Wortart zu Wortart fortschreiten, sondern gemäß dem ganz wirklichen Gesprochenwerden der Sprache, in dem wir uns hier als im Mittelstück dieser ganzen Schrift aufhalten, von wirklichem Wort zu wirklichem Wort. Nur reflektierend können wir – und müssen es freilich – das wirkliche Wort auch als Vertreter seiner Wortart erkennen. Aber wir finden es nicht als solchen Vertreter einer Art, sondern unmittelbar als Wort und Antwort.

*SELBST-  
GESPRÄCH*

Dem Ich antwortet in Gottes Innerem ein Du. Es ist der Doppelklang von Ich und Du in dem Selbstgespräch Gottes bei der Schöpfung des Menschen. Aber so wenig wie das Du ein echtes Du ist, denn es bleibt noch in Gottes Innerem, so wenig ist das Ich schon ein echtes Ich; denn es ist ihm noch kein Du gegenübergetreten;

erst indem das Ich das Du als etwas außer sich anerkennt, also erst indem es vom Selbstgespräch zum echten Dialog übergeht, wird es zu jenem Ich, das wir soeben als das lautgewordene Urnein beanspruchten. Das Ich des Selbstgesprächs ist noch kein „ich aber“, sondern ein unbetontes, eben ein, weil bloß selbstgesprächliches, so auch selbst-verständliches Ich und also, wie wir es schon an dem „Lasset uns“ der Schöpfungsgeschichte erkannten, in Wahrheit noch kein offenes Ich, sondern ein noch im Geheimnis der dritten Person verborgenes. Das eigentliche, das unselbstverständliche, das betonte und unterstrichene Ich kann erstmalig laut werden in dem Entdecken des Du. Wo aber ist ein solches selbständiges, dem verborgenen Gott frei gegenüberstehendes Du, an dem er sich als Ich entdecken könnte? Es gibt eine gegenständliche Welt, es gibt das verschlossene Selbst; aber wo ist ein Du? Ja, wo ist das Du? So fragt Gott auch.

#### *DIE FRAGE*

„Wo bist Du?“ Es ist nichts als die Frage nach dem Du. Nicht etwa nach dem Wesen des Du; das ist in diesem Augenblick noch gar nicht in Sehweite, sondern zunächst nur nach dem Wo. Wo überhaupt gibt es ein Du? Diese Frage nach dem Du ist das einzige, was von ihm schon bekannt ist. Aber diese Frage genügt dem Ich, sich selbst zu entdecken; es braucht das Du nicht zu sehen; indem es nach ihm fragt und durch das Wo dieser Frage bezeugt, daß es an das Dasein des Du glaubt, auch ohne daß es ihm vor Augen gekommen wäre, spricht es sich selber als Ich an und aus. Das Ich entdeckt sich in dem Augenblick, wo es das Dasein des Du durch die Frage nach dem Wo des Du behauptet.

#### *DER ANRUF*

Sich selber entdeckt es – nicht etwa das Du. Die Frage nach dem Du bleibt bloße Frage. Der Mensch verbirgt sich, er antwortet nicht, er bleibt stumm, er bleibt das Selbst, wie wir es kennen. Die Antworten, die Gott ihm schließlich abfragt, sind keine Antworten; kein Ich, kein „Ich bins“, „Ich habe es getan“ antwortet der göttlichen Frage nach dem Du, sondern statt des Ich kommt aus dem antwortenden Munde ein Er-Sie-Es: der Mensch vergegenständlicht sich selbst zum „Manne“: das Weib, und zwar dieses ganz vergegenständlicht zum Weib, das dem Menschen „gegeben“ ist, hat es getan, und dieses wirft die Schuld auf das letzte Es: die Schlange wars. Das Selbst will mit einem stärkeren Zauber als der bloßen Frage nach dem Du beschworen sein, auf

daß es seinen Mund zum Ich auftue. An Stelle des unbestimmten, bloß hinweisenden und so vom Menschen auch mit bloßem Hinweise - das Weib, die Schlange - beantworteten Du tritt der Vokativ, der Anruf; und jeder Ausweg zur Vergegenständlichung wird dem Menschen abgeschnitten, indem an Stelle seines Allgemeinbegriffes, der sich hinter das Weib und hinter die Schlange flüchten kann, das Unfliehbare angerufen wird, das schlechthin Besondere, Begriffslose, dem Machtbereich der beiden Artikel, des bestimmten und unbestimmten, das alle Dinge, wenn auch nur als Gegenstände einer allgemeinen, keiner besonderen Vorsehung, umfaßt, Entrückte: der Eigenname. Der Eigenname, der doch kein Eigenname ist, nicht ein Name, den sich der Mensch willkürlich gegeben hat, sondern der Name, den ihm Gott selber geschöpft hat, und der nur deshalb, nur als Schöpfung des Schöpfers, sein eigen ist. Der Mensch, der auf Gottes „Wo bist Du?“ noch als trotziges und verstocktes Selbst geschwiegen hatte, antwortet nun, bei seinem Namen, doppelt, in höchster, unüberhörbarer Bestimmtheit gerufen, ganz aufgetan, ganz ausgebreitet, ganz bereit, ganz – Seele: „Hier bin ich“.

#### *DAS HÖREN*

Hier ist das Ich. Das einzelne menschliche Ich. Noch ganz empfangend, noch nur aufgetan, noch leer, ohne Inhalt, ohne Wesen, reine Bereitschaft, reiner Gehorsam, ganz Ohr. In dieses gehorsame Hören fällt als erster Inhalt das Gebot. Die Aufforderung zu hören, der Anruf beim Eigennamen und das Siegel des redenden göttlichen Mundes – das alles ist nur Einleitung, vor klingend jedem Gebot, in voller Ausführlichkeit vorgeprochen nur vor dem einen Gebot, das nicht das höchste ist, sondern in Wahrheit das einzige, Sinn und Wesen aller Gebote, die je aus Gottes Munde kommen mögen. Welches ist dies Gebot aller Gebote?

#### *DAS GEBOT*

Die Antwort auf diese Frage ist allgekant; Millionen Zungen bezeugen sie spät und früh: „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allem Vermögen“. Du sollst lieben - welche Paradoxie liegt hierdrin! Kann denn Liebe geboten werden? Ist Liebe nicht Schicksal und Ergriffensein und wenn ja frei, dann doch nur freies Geschenk? Und nun wird sie geboten? Ja gewiß, Liebe kann nicht geboten werden; kein Dritter kann sie gebieten und erzwingen. Kein Dritter kanns, aber der Eine. Das Gebot der Liebe kann nur

kommen aus dem Munde des Liebenden. Nur der Liebende, aber er auch wirklich, kann sprechen und spricht: Liebe mich. In seinem Munde ist das Gebot der Liebe kein fremdes Gebot, sondern nichts als die Stimme der Liebe selber. Die Liebe des Liebenden hat gar kein anderes Wort sich zu äußern als das Gebot. Alles andre ist schon nicht mehr unmittelbare Äußerung, sondern Erklärung – Liebes-erklärung. Die Liebeserklärung ist sehr arm, sie kommt wie jede Erklärung stets hinterher und also, weil die Liebe des Liebenden Gegenwart ist, eigentlich stets zu spät. Täte nicht die Geliebte in der ewigen Treue ihrer Liebe die Arme weit auf, um sie aufzunehmen, so fiel die Erklärung ganz ins Leere. Aber das imperativische Gebot, das unmittelbare, augenblicksentsprungene und im Augenblick seines Entspringens auch schon lautwerdende – denn Lautwerden und Entspringen ist beim Imperativ eins -, das „Liebe mich“ des Liebenden, das ist ganz vollkommener Ausdruck, ganz reine Sprache der Liebe. Es ist, während der Indikativ die ganze umständliche Begründung der Gegenständlichkeit im Rücken hat und daher am reinsten in der Vergangenheitsform erscheint, ganz reine, vorbereitungslose Gegenwart. Und nicht bloß vorbereitungslos, auch vorbedachtlos. Der Imperativ des Gebots trifft keine Voraussicht für die Zukunft; er kann sich nur die Sofortigkeit des Gehorchens vorstellen. Würde er an Zukunft oder an ein Immer denken, so wäre er nicht Gebot, nicht Befehl, sondern Gesetz. Das Gesetz rechnet mit Zeiten, mit Zukunft, mit Dauer. Das Gebot weiß nur vom Augenblick; es erwartet den Erfolg noch im Augenblick seines Lautwerdens, und wenn es den Zauber des echten Befehls besitzt, so wird es sich in dieser Erwartung auch nie täuschen.

#### *GEGENWART*

So ist das Gebot reine Gegenwart. Während nun aber jedes andre Gebot, sieht man es nur von außen und gewissermaßen nachträglich an, ebensogut auch Gesetz gewesen sein könnte, ist das eine Gebot der Liebe schlechthin unfähig, Gesetz zu sein; es kann nur Gebot sein. Alle andern Gebote können ihren Inhalt auch in die Form des Gesetzes gießen, dieses allein verweigert sich solchem Umguß, sein Inhalt leidet nur die eine Form des Gebots, der unmittelbaren Gegenwärtigkeit und Einheit von Bewußtsein, Ausdruck und Erfüllungserwartung. Deshalb, als das einzige reine Gebot, ist es das höchste aller Gebote, und wo es als solches an der

Spitze steht, da wird alles, was sonst und von außen gesehen wohl auch Gesetz sein könnte, gleichfalls Gebot. So wird, weil Gottes erstes Wort an die sich ihm erschließende Seele das „Liebe mich“ ist, alles, was er ihr sonst noch in der Form des Gesetzes offenbaren mag, ohne weiteres zu Worten, die er ihr „heute“ gebietet, wird zur Ausführung des einen und ersten Gebots, ihn zu lieben. Die ganze Offenbarung tritt unter das große Heute; „heute“ gebietet Gott, und „heute“ gilt es, seiner Stimme zu hören. Es ist das Heute, in dem die Liebe des Liebenden lebt, – dies imperativische Heute des Gebots.

*DIE  
OFFENBARUNG*

Und wie nur aus dem Munde des Liebenden dieser Imperativ kommen kann, aus diesem Munde aber auch kein anderer Imperativ als dieser, so ist nun das Ich des Sprechers, das Stammwort des ganzen Offenbarungsdialogs, auch das Siegel, das, jedem Wort aufgedrückt, das einzelne Gebot als Gebot der Liebe kennzeichnet. Das „Ich der Ewige“, dies Ich, mit dem als dem großen, die eigene Verborgenheit verneinenden Nein des verborgenen Gottes die Offenbarung anhebt, begleitet sie durch alle einzelnen Gebote hindurch. Dies „Ich der Ewige“ schafft der Offenbarung im Propheten ein eigenes Werkzeug und einen eigenen Stil. Der Prophet ist nicht Mittler zwischen Gott und den Menschen, er empfängt nicht die Offenbarung und gibt sie weiter, sondern unmittelbar aus ihm tönt die Stimme Gottes, unmittelbar aus ihm spricht Gott als Ich. Nicht wie der Meister des großen Plagiats an der Offenbarung läßt der echte Prophet Gott reden und gibt die ihm im Geheimen geschehene Offenbarung den staunenden Umstehenden weiter. Er läßt Gott überhaupt nicht reden, sondern indem er den Mund auftut, spricht schon Gott; der Prophet kann noch kaum sein „So spricht der Ewige“ oder das noch kürzere, noch eiligere, selbst die Verbalform sparende „Spruch des Ewigen“ herausbringen, da hat Gott schon von seinen Lippen Besitz genommen. Gottes Ich bleibt das Stammwort, das durch die Offenbarung als ein Orgelpunkt hindurchgeht, es sträubt sich gegen jede Übersetzung ins Er, es ist Ich und muß Ich bleiben. Nur das Ich, kein Er, kann den Imperativ der Liebe sprechen; er muß immer nur lauten: liebe mich.

*DAS  
EMPFANGEN*

Aber die Seele, die bereite, geöffnete, ganz stumm lauschende Seele – was denn kann sie dem Gebot der Liebe erwidern? Denn

Erwiderung muß sein; der Gehorsam gegen das Gebot kann nicht stumm bleiben; er muß gleichfalls laut, gleichfalls Wort werden; denn in der Welt der Offenbarung wird alles Wort, und was nicht Wort werden kann, liegt entweder vor oder nach jener Welt. Die Seele also, was antwortet sie dem Liebesverlangen?

*DIE SCHAM*

Dem Liebesverlangen des Liebenden antwortet das Liebesgeständnis der Geliebten. Der Liebende gesteht seine Liebe nicht, – wie sollte ers, er hat gar keine Zeit dazu; ehe er sie gestanden hätte, wäre sie schon vergangen, nicht mehr gegenwärtig; versucht ers dennoch, so straft sich die Lüge, die im Bekennen des Gegenwärtigen liegt; denn alles einmal Bekannte ist schon ein Bekanntes, rückt damit ins Vergangene und ist nicht mehr das Gegenwärtige, das in dem Geständnis gemeint war; deshalb wird das Bekennen des Liebenden alsbald zur Lüge, und es ist nur recht, und ein Zeichen, wie tief im Unbewußten dies alles verankert ist, daß dem bloßen Geständnis sich auch der Glaube versagt und die schon geöffnete Seele der Geliebten sich wieder verschließt. Wahr spricht der Liebende nur in der Form des Liebesverlangens, nicht in der des Liebesgeständnisses. Anders die Geliebte. Ihr wird das Bekennen nicht zur Lüge. Ihre Liebe ist, einmal geboren, ein Stehendes, Stetes; so darf sie zu ihr stehen, darf sie gestehen. Auch ihre Liebe ist gegenwärtig, aber anders als die des Liebenden, gegenwärtig nur weil sie dauernd, weil sie treu ist. Im Bekenntnis wird sie gestanden als solch ein Gegenwärtiges, das Dauer hat, Dauer haben will. Für die Zukunft scheint dem Bekenntnis alles hell und licht; die Geliebte ist sich bewußt, in Zukunft nur weiter sein zu wollen, was sie ist: Geliebte. Aber in der Vergangenheit zurück gibt es eine Zeit, wo sie es noch nicht war, und diese Zeit der Ungeliebtheit, der Lieblosigkeit, scheint ihr mit tiefem Dunkel bedeckt; ja weil ihr die Liebe nur als Treue zum Dauern wird, also nur im Hinblick auf die Zukunft, so füllt jenes Dunkel die ganze Vergangenheit bis hart an den Augenblick des Bekenntnisses heran. Erst das Bekenntnis reißt die Seele hinein in die Seligkeit des Geliebtseins; bis zu ihm ist alles Lieblosigkeit, und selbst die Bereitschaft, in der dies beim Namen gerufene Selbst sich zur Seele öffnete, liegt noch mit in jenem Schatten. Darum ist es der Seele nicht leicht, zu gestehen. Im Geständnis der Liebe entblößt sie sich selbst. Es ist süß zu



gestehen, daß man wiederliebt und inskünftige nichts als geliebt sein will; aber es ist hart zu gestehen, daß man in der Vergangenheit ohne Liebe war. Und doch wäre die Liebe nicht das Erschütternde, Ergreifende, Umreißende, wenn die erschütterte, ergriffene, umgerissene Seele nicht sich bewußt wäre, daß sie bis zu diesem Augenblick unerschüttert und unergriffen gewesen wäre. Es war also erst eine Erschütterung nötig, damit das Selbst geliebte Seele werden konnte. Und die Seele schämt sich ihres vergangenen Selbst und daß sie nicht aus eigener Kraft diesen Bann, in dem sie lag, gebrochen hat. Das ist die Scham, die sich vor den geliebten Mund legt, der bekennen will; er muß seine vergangene und noch gegenwärtige Schwachheit bekennen, indem er seine schon gegenwärtige und zukünftige Seligkeit bekennen möchte. Und so schämt sich die Seele, der Gott sein Liebesgebot zuruft, ihm ihre Liebe zu bekennen; denn sie kann ihre Liebe nur bekennen, indem sie ihre Schwachheit mitbekennt und dem „Du sollst lieben“ Gottes antwortet: Ich habe gesündigt.

*DIE  
VERSÖHNUNG*

Ich habe gesündigt, spricht die Seele und tut die Scham ab. Indem sie es so spricht, rein in die Vergangenheit zurück, reinigt sie die Gegenwart von der vergangenen Schwachheit. Ich habe gesündigt, heißt: Ich war Sünder. Mit diesem Bekenntnis des Gesündigthabens aber macht die Seele die Bahn frei für das Bekenntnis: Ich bin ein Sünder. Dies zweite aber ist schon das volle Geständnis der Liebe. Es wirft den Zwang der Scham weit weg und gibt sich ganz der Liebe hin. Daß der Mensch ein Sünder war, ist im Bekenntnis abgetan; zu diesem Bekenntnis hatte er die Scham überwinden müssen, aber sie blieb neben ihm stehen, solange er bekannte. Jetzt erst, wo er, trotzdem er die vergangene Schwachheit von sich getan hat, gleichwohl bekennt noch Sünder zu sein, weicht die Scham weg von ihm. Ja, daß sich sein Geständnis in die Gegenwart wagt, ist das Anzeichen dafür, daß es die Scham überwunden hat. Solange es sich noch im Vergangenen verweilte, hatte es noch nicht den Mut, sich voll und vertrauend auszusprechen, es konnte noch an der Antwort zweifeln, die ihm werden würde; denn allerdings war der Seele bisher aus Gottes Munde nur Namensanruf und liebebeischendes Gebot gekommen, noch keine „Erklärung“, noch kein „Ich liebe dich“, und es durfte, wie wir wissen, auch keines kommen, um der Augenblicks-

verhaftetheit des Liebens willen, in der die Echtheit der Liebe des Liebenden ruht und die ihm im Bekennen, im stets satzmäßigen Erklären zugrunde gehen würde, wirklich zugrunde, zugrunde in „Gründen“; denn die Liebe des Liebenden ist, im Gegensatz zur Liebe der Geliebten, die ja in jener ihren Grund hat, grundlos. So zweifelte die Seele, die bekennen möchte, noch, ob ihr Bekenntnis Aufnahme finden werde. Erst indem sie aus dem Bekenntnis der Vergangenheit sich in das Bekennen der Gegenwart hineinwagt, fallen die Zweifel von ihr ab; indem sie ihre Sündhaftigkeit als noch gegenwärtige Sündhaftigkeit, nicht als geschehene „Sünde“ bekennt, ist sie sich der Antwort gewiß, so gewiß, daß sie diese Antwort nicht mehr laut zu hören braucht; sie vernimmt sie in ihrem Innern; nicht Gott braucht sie von ihrer Sünde zu reinigen, sondern im Angesicht seiner Liebe reinigt sie sich selber; im gleichen Augenblick, wo die Scham von ihr gewichen ist und sie im freien, gegenwärtigen Geständnis sich hingibt, ist sie der göttlichen Liebe gewiß, so gewiß, als ob Gott selbst ihr jenes zuvor, als sie ihm die Sünden der Vergangenheit beichtete, ersehnte „Ich verzeihe“ ins Ohr gesagt hätte; sie bedarf dieser förmlichen Absolvierung jetzt nicht mehr, sie ist ihrer Last ledig im Augenblick, wo sie sie ganz auf die Schultern zu nehmen gewagt hat. So braucht auch die Geliebte das, ehe sie ihre Liebe gestanden, ersehnte Bekenntnis des Liebenden nicht mehr; im Augenblick, wo sie selber wagt zu gestehen, ist sie seiner Liebe so gewiß, als flüsterte er ihr sein Bekenntnis ins Ohr. Das Bekenntnis der noch gegenwärtigen Sündhaftigkeit, um dessentwillen allein die vergangene Sünde überhaupt gebeichtet wird, ist schon nicht mehr Sündenbekenntnis – das ist da vergangen wie die bekannte Sünde selbst –, es bekennt nicht die Liebeleere der Vergangenheit, sondern die Seele spricht: ich liebe auch jetzt, auch in diesem gegenwärtigsten der Augenblicke noch lange nicht so, wie ich mich geliebt weiß. Dies Bekenntnis aber ist ihr schon höchste Seligkeit; denn es umschließt die Gewißheit, daß Gott sie liebt. Nicht aus Gottes, sondern aus ihrem eigenen Munde kommt ihr diese Gewißheit.

*DAS  
BEKENNTNIS*

Indem die Seele also auf diesem höchsten Punkt ihres Sichselberbekennens, aller Scham befreit, sich ganz vor Gott ausbreitet, ist ihr Bekennen schon mehr als sich selber, mehr als die eigene

Sündhaftigkeit bekennen; es wird nicht erst, sondern ist schon unmittelbar Bekennen – Gottes. Wie die Seele sich der Scham begibt und sich zu ihrer eigenen Gegenwart zu bekennen wagt und also der göttlichen Liebe gewiß wird, kann sie nun diese göttliche Liebe, die sie erkannt hat, bezeugen und bekennen. Aus dem Sündenbekenntnis springt hervor das Glaubensbekenntnis; ein Zusammenhang, der unbegreiflich wäre, wüßten wir nicht, daß das Sündenbekenntnis sowohl in seinen Anfängen als Beichte des Vergangenen wie in seiner Vollendung als Bekenntnis der gegenwärtigen Sündhaftigkeit nichts ist als das Liebesgeständnis der Seele in seinem Hervortreten aus den Fesseln der Scham bis zur völligen vertrauensvollen Hingegebenheit. Die Seele, die ihr in der Liebe Sein gesteht, bezeugt damit aufs gewisseste das Sein des Liebenden. Alles Glaubensbekenntnis hat nur den einen Inhalt: der, den ich im Erlebnis meiner Geliebtheit als den Liebenden erkannt habe, – er ist. Der Gott meiner Liebe ist wahrhaftig Gott.

Das Bekenntnis des Islam „Gott ist Gott“ ist kein Glaubens-, sondern ein Unglaubensbekenntnis; es bekennt sich in seiner Tautologie nicht zum offenbargewordenen, sondern zum verborgenen Gott; mit Recht sagt der Cusaner, daß so auch der Heide, auch der Atheist bekennen könne. Im echten Glaubensbekenntnis geschieht immer diese Vereinigung zweier sei es Namen sei es Naturen: es ist immer dies Zeugnis, daß das eigene Liebeserlebnis mehr sein muß als ein eigenes Erlebnis; daß der, den die Seele in seiner Liebe erfährt, nicht bloß Wahn und Selbsttäuschung der geliebten Seele ist, sondern wirklich lebt. Gleich wie die Geliebte, indem, sie sich ihrer Liebe im seligen Geständnis bewußt wird, gar nicht anders kann, sie muß glauben, daß der Geliebte ein rechter Mann ist, sie kann sich nicht begnügen damit, daß es der ist, der sie liebt, so wird die Seele sich in ihrer Geliebtheit gewiß, daß der Gott, der sie liebt, wahrhaftig Gott, der wahre Gott ist.

Und wie in diesem Glauben der Geliebten an den Liebenden dieser erst wirklich zum Menschen wird – im Lieben erwacht wohl die Seele und beginnt zu sprechen, aber Sein, sich selber sichtbares Sein gewinnt sie erst im Geliebtwerden -, so gewinnt nun auch Gott erst hier, im Zeugnis der gläubigen Seele, von seiner

Seite, diesseits seiner Verborgenheit die schmeck- und sichtbare Wirklichkeit, die er zuvor, jenseits seiner Verborgenheit, einst im Heidentum in anderer Weise besessen hatte. Indem die Seele vor Gottes Antlitz bekennt und damit Gottes Sein bekennt und bezeugt, gewinnt auch Gott, der offenbare Gott, erst Sein: „wenn ihr mich bekennt, so bin ich“. Was antwortet nun Gott diesem ihn bekennenden „Ich bin dein“ der geliebten Seele?

*DIE  
ERKENNTNIS*

Nun, nachdem Gott innerhalb und auf Grund der Offenbarung Sein gewonnen hat, ein Sein also, das er nur als offenbarer Gott gewann, ganz unabhängig von allem Sein im Geheimen: nun kann er sich auch seinerseits zu erkennen geben, ohne Gefahr für die Unmittelbarkeit und reine Gegenwärtigkeit des Erlebens. Denn das Sein, das er jetzt zu erkennen gibt, ist kein Sein mehr jenseits des Erlebens, kein Sein im Verborgenen, sondern es ist ganz in diesem Erleben großgewachsen, es ist ganz im Offenbaren. Er gibt sich nicht zu erkennen, ehe er sich offenbart hat, sondern sein Offenbargewordensein muß vorgehen, damit er sich zu erkennen geben könne. Ehe ihn die Seele bekannt hat, kann er sich ihr nicht zu erkennen geben. Nun aber muß ers. Denn das ist, wodurch die Offenbarung erst zum Abschluß kommt. Sie muß in ihrer grundlosen Gegenwärtigkeit nun dauernd auf Grund kommen, einen Grund, der jenseits ihrer Gegenwärtigkeit, also im Vergangenen liegt, aber den sie selber sichtbar macht nur aus der Gegenwärtigkeit des Erlebens heraus. Jene vielberufene Rückbeziehung der Offenbarung auf die Schöpfung, das ist es letztthin, was wir hier meinen. Aber, wie eben gesagt, nicht erklärt wird die Offenbarung aus der Schöpfung; dann wäre ja die Schöpfung gegen sie etwas Selbständiges. Sondern die vergangene Schöpfung wird von der lebendig gegenwärtigen Offenbarung aus bewiesen. Bewiesen, nämlich gewiesen. Im Lichtschein des erlebten Offenbarungswunders wird eine dieses Wunder vorbereitende und vorsehende Vergangenheit sichtbar; die Schöpfung, die in der Offenbarung sichtbar wird, ist Schöpfung der Offenbarung. Erst an dieser Stelle, wo der Erlebnis- und Gegenwartscharakter der Offenbarung unverrückbar festgestellt ist, erst hier darf sie eine Vergangenheit bekommen, aber hier muß sie es nun auch. Auf das bekennende "Ich bin dein" der Seele antwortet Gott nicht ebenso einfach sein "Du bist mein", sondern er greift zurück ins

Vergangene und weist sich aus als der Urheber und Eröffner dieses ganzen Zwiegesprächs zwischen ihm und der Seele: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein“.

#### *DER GRUND*

Das „Ich bin dein“ der geliebten Seele kann grundlos gesagt werden, ja nur grundlos. Die Seele spricht es rein aus dem lebendigen Überfluß ihres seligen Augenblicks. Aber die Antwort, das „Du bist mein“ des Liebenden, ist als ein Satz, der nicht das Ich zum Subjekt hat, mehr als nur Wort des eigenen Herzens, es stellt, und wenn auch nur im engsten, innersten Kreise, eine Beziehung in die Welt der Dinge hinein. So darf dies Wort nur gesprochen werden, wenn es sich der Form der Welt anpaßt. Es muß ihm ein Grund vorangeschickt werden, eine Vergangenheit als Begründung seiner Gegenwart; denn diese Gegenwart will nicht mehr bloß die innere unmittelbare Gegenwart sein, sondern behauptet sich als Gegenwart in der Welt. Der Liebende, der zur Geliebten spricht „Du bist mein“, ist sich bewußt, daß er die Geliebte in seiner Liebe erzeugt und mit Schmerzen geboren hat. Er weiß sich als den Schöpfer der Geliebten. Und mit diesem Bewußtsein umschließt er sie nun und hüllt sie mit seiner Liebe ein in der Welt - „du bist mein“.

Indem aber Gott so tut, ist seine Offenbarung an die Seele nun in die Welt getreten und zu einem Stück Welt geworden. Nicht als ob mit ihr etwas Fremdes in die Welt träte. Sondern die Offenbarung, obwohl sie dabei ganz gegenwärtig bleibt, erinnert sich rückwärts ihrer Vergangenheit und erkennt ihre Vergangenheit als ein Stück vergangener Welt; damit aber gibt sie auch ihrer Gegenwärtigkeit die Stellung eines Wirklichen in der Welt. Denn was in einer Vergangenheit gegründet ist, das ist auch in seiner Gegenwärtigkeit nicht bloß innerlich, sondern ein sichtbar Wirkliches. Die Geschichtlichkeit des Offenbarungswunders ist nicht sein Inhalt – der ist und bleibt seine Gegenwärtigkeit –, aber sein Grund und seine Gewähr. Erst in dieser seiner Geschichtlichkeit, dieser „Positivität“, findet der selbsterlebte Glaube, nachdem er aus sich selbst heraus schon die höchste ihm bestimmte Seligkeit erfahren hat, nun auch die höchste ihm mögliche Gewißheit. Diese Gewißheit geht jener Seligkeit nicht voran, aber sie muß ihr folgen. Erst in dieser Gewißheit der vorlängst geschehenen namentlichen Berufung zum Glauben findet der erlebte Glaube

Ruhe. Gewiß, schon vorher konnte ihn nichts von Gott scheiden, aber doch nur, weil er in seiner Vertiefung ins Gegenwärtige nichts außer sich sah. Jetzt darf er ruhig die Augen öffnen und um sich schauen in die Welt der Dinge; es gibt kein Ding, das ihn von Gott scheiden könnte; denn in der Welt der Dinge erblickt er in der unverrückbaren Tatsächlichkeit eines geschichtlichen Ereignisses den gegenständlichen Grund seines Glaubens. Die Seele kann mit offenen Augen und ohne zu träumen sich in der Welt umtun; immer bleibt sie nun in Gottes Nähe. Das „Du bist mein“, das ihr gesagt ist, zieht einen schützenden Kreis um ihre Schritte. Sie weiß nun, daß sie nur die Rechte auszustrecken braucht, um zu fühlen, daß Gottes Rechte ihr entgegenkommt. Sie kann nun sprechen: mein Gott, mein Gott. Sie kann nun beten.

#### *DIE BITTE*

Das ist das Letzte, was in der Offenbarung erreicht wird, ein Überschießen des höchsten und vollkommensten Vertrauens der Seele: das Gebet. Es wird hier gar nicht gefragt, ob dem Gebet Erfüllung wird. Das Gebet selbst ist die Erfüllung. Die Seele betet mit den Worten des Psalms: Laß mein Gebet und deine Liebe nicht von mir weichen. Sie betet um das Betenkönnen, das mit der Gewißheit der göttlichen Liebe ihr schon gegeben ist. Daß sie beten kann, ist das Größte, was ihr in der Offenbarung geschenkt wird. Es ist nur ein Betenkönnen. Indem es das Höchste ist, tritt es schon über die Grenze dieses Bezirks hinaus. Denn mit dem Geschenk des Betenkönnens ist ihr ein Betenmüssen auferlegt. In der Gottesnähe des unbedingten Vertrauens, dessen Kraft Gott ihr mit seinem in der Vergangenheit gegründeten „Du bist mein“ verliehen hat, findet ihr Glaube Ruhe. Ihr Leben aber bleibt in Unruhe; denn was sie als Begründung ihres Glaubens in der Welt besitzt, ist nur ein Stück Welt, nicht die ganze. Ihr Erlebnis füllt sie ganz; die geschichtliche Wirklichkeit aber, die dem Erlebnis in der Schöpfung zugrunde liegt, ist nicht das Ganze der Welt, sondern nur ein Teil. So wird ihr Betenkönnen ein Betenmüssen. Gottes Stimme, die ihr Inneres erfüllt, erfüllt ihre Welt nur zum kleinsten Teil; genug, um ihrer weltlichen Wirklichkeit im Glauben gewiß sein zu können; nicht genug, um dieses Glaubens zu leben. Das einmal im Vergangenen geschehene Grundwunder der Offenbarung verlangt seine Ergänzung in einem weiteren noch ungeschehenen Wunder. Der Gott, der einmal die Seele bei ihrem

Namen gerufen hat – was „feststeht“ wie alles Vergangene, aber doch zu keines Dritten Kenntnis gekommen ist -, er muß es einst „abermals“ tun, dann aber „vor den Augen alles Leben-digen“.

### *DER SCHREI*

So muß die Seele beten um das Kommen des Reichs. Einmal ist Gott herniedergestiegen und hat sein Reich gegründet. Die Seele betet um die künftige Wiederholung dieses Wunders, um die Vollendung des einst gegründeten Baus und um nichts weiter. Die Seele schreit: O daß du den Himmel zerrissest und führest hernieder. Sehr tief drückt der Sprachgebrauch der Ursprache der Offenbarung ein solches „o daß du ...“ aus durch die Frageform: „Wer gäbe, daß du . . .“ Die Offenbarung gipfelt in einem unerfüllten Wunsch, in dem Schrei einer offenen Frage. Daß die Seele den Mut hat, so zu wünschen, so zu fragen, so zu schreien, diese Vollkommenheit des in Gott geborgenen Vertrauens ist das Werk der Offenbarung. Aber den Wunsch zu erfüllen, die Frage zu beantworten, den Schrei zu stillen, das liegt nicht mehr in ihrer Macht. Ihr eignet das Gegenwärtige; ins Zukünftige wirft sie nur den Wunsch, die Frage, den Schrei. Denn anders als in diesen drei Gestalten, die nur eine sind, erscheint die Zukunft nicht im Gegenwärtigen. Und deshalb ist dies Letzte, das Gebet, obwohl ihr Höchstes, doch ihr nur halb angehörig, nur als Betenkönnen und Betenmüssen, nicht als – wirkliches Beten. Das Gebet um das Kommen des Reichs ist immer nur ein Schreien und Seufzen, nur ein Stoßgebet. Es gibt noch ein anderes Beten. So bleibt das Letzte, was ganz dem Reich der Offenbarung angehört, doch der völlig beruhigte Glaube, die Gestilltheit der Seele in Gottes „Du bist mein“, der Friede, den sie in seinen Augen gefunden. Die Wechselrede der Liebe ist da zu Ende. Denn der Schrei, den die Seele im Augenblick der höchsten unmittelbaren Erfüllung stöhnt, tritt über die Schranken dieser Wechselrede hinaus; er kommt nicht mehr aus der seligen Gestilltheit des Geliebtheits, sondern steigt in neuer Unruhe aus einer neuen uns noch unerkannten Tiefe der Seele und schluchzt über die ungesehene, doch gefühlte Nähe des Liebenden hinweg in den Dämmer der Unendlichkeit hinaus.

LOGIK DER  
OFFENBARUNG

GRAMMATISCHE  
NACHLESE

Im eilenden Hin- und Wiedergang der Rede konnten wir kaum mit genügender Deutlichkeit die Punkte bezeichnen, wo die sprechende Sprache der Offenbarung sich von der fest-stellenden, er-zählenden, be-dingenden Sprache der Schöpfung abschied. Das sei hier zusammenfassend, in gewissermaßen tabellarischer Kürze nachgeholt. Der Zeitform der Vergangenheit, in der die Schöpfung als Tat gegründet war und als Ergebnis gipfelte, entspricht hier beherrschend die Gegenwart. Die Offenbarung ist gegenwärtig, ja ist das Gegenwärtigsein selber. Die Vergangenheit, in die auch sie zurücksieht in dem Augenblick, wo sie ihrer Gegenwärtigkeit die Form der Aussage geben möchte, wird ihr nur sichtbar, indem sie mit dem Licht der Gegenwart in sie hineinleuchtet; erst in diesem Blick rückwärts erweist sich die Vergangenheit als Grund und Voraussage des gegenwärtigen, im Ich behausten Erlebens. An sich und zunächst aber ist dem Erlebnis überhaupt nicht die Form der Aussage eigen wie dem Geschehen der Schöpfung, sondern seine Gegenwärtigkeit wird befriedigt nur durch die Form des unmittelbar in einem entspringenden, gesprochenen, vernommenen und vollzogenen Gebots: der Imperativ gehört der Offenbarung wie der Indikativ der Schöpfung; nur er verläßt nicht den Kreis des Ich und Du. Was in jenem allumfassenden, einsamen, monologischen „lasset uns“ Gottes bei der Schöpfung des Menschen vorausklang, das geht im Ich und Du des Offenbarungsimperativs in Erfüllung. Das Er-sie-es der dritten Person ist verklungen. Es war nur der Grund und Boden, aus dem das Ich und Du hervorstieg. Dem Erleben, nicht mehr dem Geschehen dient jetzt das Verb zum Ausdruck. Dadurch wird das Substantiv aus dem Objekt zum Subjekt; sein Kasus ist nun der Nominativ statt des Akkusativ. Als Subjekt des Erlebens hört das Substantiv aber auf, Ding zu sein, und zeigt nicht mehr den Grundcharakter des Dings als eines Dings unter Dingen; es ist, weil Subjekt, nun ein einzelnes; es steht grundsätzlich im Singular. Es ist Einzelnes, vielmehr Einzelner, wie es wiederum in der Schöpfung des Menschen, des ersten Einzelnen, des „Ebenbilds Gottes“, vorgeklungen war.

DER  
EIGENNAME

Das Ich oder das Du, so in seiner Gegenständlichkeit angesehen, ist Einzelner schlechtweg, nicht Einzelner durch Vermittlung irgend einer Vielheit; es ist kein „der“, weil es „einer“ wäre,



sondern Einzelner ohne Gattung. An Stelle der Artikel tritt hier die unmittelbare Bestimmtheit des Eigennamens. Mit dem Anruf des Eigennamens trat das Wort der Offenbarung in die wirkliche Wechselrede ein; im Eigennamen ist Bresche in die starre Mauer der Dinghaftigkeit gelegt. Was einen eigenen Namen hat, kann nicht mehr Ding, nicht mehr jedermanns Sache sein; er ist unfähig, restlos in die Gattung einzugehen, denn es gibt keine Gattung, der es zugehörte, es ist seine eigene Gattung. Es hat auch nicht mehr seinen Ort in der Welt, seinen Augenblick im Geschehen, sondern es trägt sein Hier und Jetzt mit sich herum; wo es ist, ist ein Mittelpunkt, und wo es den Mund öffnet, ist ein Anfang.

Mittelpunkt und Anfang gab es in der vielverflochtenen Welt der Dinge überhaupt nicht; das Ich mit seinem Eigennamen aber, indem es, gemäß seiner Schöpfung als Mensch und „Adam“ zugleich, in sich selber Mittelpunkt und Anfang ist, bringt nun diese Begriffe Mittelpunkt und Anfang in die Welt; denn es fordert in der Welt seinem Erlebnismittelpunkt einen Mittelpunkt, seinem Erlebensanfang einen Anfang. Es verlangt nach Orientierung, nach einer Welt, die nicht in gleichgültigem Nebeneinander liegt, in gleichmütigem Nacheinander hinfließt, sondern eine, die seiner inneren, es in seinem Erlebnis stets begleitenden Ordnung den festen Grund einer äußeren Ordnung unterbaut. Der eigene Name fordert Namen auch außer sich. Adams erste Tat ist die Namengebung an die Wesen der Welt; nur ein Vorklang ist auch das wiederum; denn Adam benennt die Wesen, wie sie ihm in der Schöpfung entgetreten, als Gattungen, nicht als Einzelwesen, und er benennt sie selber, so nur seine Forderung nach Namen ausdrückend; die Forderung bleibt noch unerfüllt; denn die Namen, die er fordert, sind nicht Namen, die er selber gäbe, sondern Namen, die ihm geoffenbart werden wie sein eigener, Namen, an denen die Eigenheit des eigenen Namens Grund und Boden gewönne. Es ist dafür noch nicht nötig, daß die ganze Welt voller Name sei; aber wenigstens genug Name muß in ihr sein, um seinem eigenen Namen Grund zu geben. Das eigene Erlebnis, das am eigenen Namen hängt, braucht also Begründung in der Schöpfung, jener Schöpfung, die wir vorhin schon als Schöpfung der Offenbarung, als historische Offenbarung bezeich-

neten. Solche Begründung muß, weil in der Welt, raum-zeitlich sein, gerade damit sie der absoluten Gewißheit des Erlebens, seinen eigenen Raum und seine eigene Zeit zu haben, Grund geben kann. Die Begründung muß dem Erleben also in der Welt sowohl einen Mittelpunkt wie einen Anfang stiften, den Mittelpunkt im Raum, den Anfang in der Zeit. Diese beiden zum mindesten müssen benannt sein, mag auch sonst noch die Welt im Dunkel der Namenlosigkeit liegen. Es muß ein Wo, einen noch sichtbaren Ort in der Welt geben, von wo die Offenbarung ausstrahlt, und ein Wann, einen noch nachklingenden Augenblick, wo sie den Mund auftat. Beides muß, nicht mehr heut, aber einstmals, ein einziges gewesen sein, ein ebenso in sich einiges wie heut mein Erlebnis; denn es soll mein Erlebnis auf Grund stellen. Mag in der Nachwirkung das räumliche Statt-gefunden-haben und das zeitliche Geschehen-sein der Offenbarung heute in getrennten Trägern fortleben, in Gottes Gemeinde jenes, in Gottes Wort dieses, einmal muß es mit einem einzigen Schlage gegründet sein. Grund der Offenbarung, Mittelpunkt und Anfang in eins, ist die Offenbarung des göttlichen Namens. Aus dem geoffenbarten Namen Gottes leben ihr Leben die verfaßte Gemeinde und das verfaßte Wort bis auf den heutigen Tag, bis auf den gegenwärtigen Augenblick und bis in das eigene Erlebnis. Denn wahrhaftig, Name ist nicht, wie der Unglaube immer wieder in stolz-verstockter Leere wahrhaben möchte, Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Den Namen gilt es zu nennen und zu bekennen: Ich glaub ihn.

THEORIE DER  
KUNST (FORT-  
SETZUNG)

*DIE NEUEN  
KATEGORIEN*

Die Offenbarung ist also gleich notwendig wie die Schöpfung; denn der Name ist gleich notwendig wie das Ding und doch nicht auf das Ding „zurückzuführen“, wenn auch andererseits das Ding notwendige Voraussetzung und stumme Voraussage seines Namens ist. Es war der ungeheure Irrtum des Idealismus, daß er meinte, in seiner „Erzeugung“ des All sei wirklich das All ganz enthalten. Jenen Irrtum hatte unsere Zerstückelung des All im ersten Teil beseitigen sollen. Im Gedanken der Schöpfung hatten wir dann den Wahrheitsgehalt des Idealismus aufgezeigt und zugleich begrenzt. Der Idealismus hatte sich uns erwiesen als eine Konkurrenz nicht mit der Theologie überhaupt, sondern nur mit der Theologie der Schöpfung. Von der Schöpfung hatten wir den