

**Persönlich-Praktisches**  
aus der  
**christlichen Glaubenslehre.**

Kurze dogmatische Betrachtungen

von

**Dr. Theodor Haering,**  
Professor in Tübingen.



**Calvo & Stuttgart 1911**  
Verlag der Vereinsbuchhandlung.







TM 0453

















**Persönlich-Praktisches**  
aus der  
**christlichen Glaubenslehre.**

---

**Kurze dogmatische Betrachtungen**

von

**Dr. Theodor Haering,**  
Professor in Tübingen.



**Calw & Stuttgart 1911**  
Verlag der Vereinsbuchhandlung.



Druck der Stuttgarter Vereinsbuchdruckerei.





## Vorwort.

---

Diese kurzen dogmatischen Betrachtungen sind zuerst in der Christlichen Welt 1910 und 1911 erschienen. Ich habe bei der Zusammenstellung Härten des Stils zu beseitigen und die Gedanken noch einfacher und deutlicher herauszuarbeiten gesucht. Vielleicht nehmen nichttheologische Leser das zweite und dritte Stück erst vor, wenn sie die andern kennengelernt haben.

Tübingen, im Juli 1911.

Th. Haering.



Verzeichnis

Das Verzeichnis enthält die Namen aller  
Personen, die in der Zeit vom 1. Jan. 1811  
bis zum 31. Dec. 1811 in der Gemeinde  
geboren sind. Die Namen sind alphabetisch  
geordnet und stehen mit dem Geburtsort  
nebst dem Namen der Eltern. Die  
Taufnamen sind ebenfalls angegeben.  
Die Namen der Eltern sind in kleinerer  
Schrift unter dem Namen des Kindes  
angegeben.

Verzeichnis im Jahr 1811.

Dr. G. G.







## 1. Zur Verständigung.

Aus den Berichten über die Jahrhundertfeier der Berliner Universität darf ein Eindruck festgehalten werden, der wohl dem und jenem unerwartet war. Und noch stärker war er in den Erzählungen mancher Teilnehmer zu spüren. Er mag den Ausgangspunkt der folgenden kurzen Betrachtungen bilden. In allem berechtigten Hochgefühl über den Ertrag der abgelaufenen Jahrhundertarbeit schwang ein Ton mit, sagen wir zunächst, zurückhaltender Bescheidenheit; wenn wir tiefer gehen, ein Ton nicht nur männlicher Besonnenheit im Blick auf die Aufgaben der Zukunft, sondern ernster Selbstermunterung, und zwar getragen von der Sorge um diese Zukunft, aber hinausgeführt auf einen Appell zum Glauben an den Sieg des Ideals, der Wahrheit, des Guten. Dieses offene Bekenntnis zur Notwendigkeit des Glaubens empfinden gewiß nicht wenige, die das letzte Menschenalter mit Bewußtsein durchlebt haben, als etwas Neues und



gerne als etwas Hoffnungsvolles. Nicht als verwechselten sie es in eifertiger Selbsttäuschung mit einem Bekenntnis zum christlichen Glauben; wir sprachen mit vollem Bewußtsein vom Glauben an die Idee, an die Wahrheit, oder wie immer die Worte lauten mögen. Aber es will doch etwas bedeuten, wenn am Ehrentag der ersten Hochschule Deutschlands nicht nur das hohe Lied des Wissens angestimmt wird. Man darf sagen, vor zwanzig, ja noch vor zehn Jahren wäre die Vorzeichnung der in den Gemütern wogenden Festkantate eine andere gewesen. Es gilt jetzt nicht die Gründe dafür anzugeben. Nur so viel: in der Stimmung der glänzenden Festgemeinde war ein starker Unterton das Rauschen der Grundwasser unseres Volkslebens und Völkerlebens, soziale Verbitterung, politische Unsicherheit, die bange Frage um die Existenz unsrer ganzen jetzigen Kultur. Bei dem offenkundigen Gegensatz von 1810 und 1910 verband daher doch die Gegenwart ein Gefühl innersten Verständnisses mit jener großen Generation der inneren Regeneration. Gerade die Führer heutiger Wissenschaft auf dem Boden der Reichshauptstadt mag mitten im Festglanz die lebendige Empfindung doppelt bewegt haben, daß alle wissenschaftliche Arbeit an der Welt ohne sittliche Arbeit an sich



selbst zerfließt, ja daß die Triumphe der Wissenschaft einem innerlich haltlosen Geschlecht nur glänzende Fesseln anlegen.

Wer aber glaubt, daß alles ernste Glauben im christlichen Glauben seine Vollendung findet, der ist in solcher Zeit, die den Ruf zum Glauben neu zu würdigen beginnt, aufs neue verpflichtet, sei es auch im kleinsten Maß und Kreis, dieses Glaubens Herrlichkeit immer deutlicher zu verkündigen. Er darf auf tieferes Verständnis hoffen, wenn wieder vom Glauben die Rede ist, als so lange nur von Religion die Rede war. Denn die Rede vom Glauben ist persönlicher, praktischer, ethischer. Der vielgepriesene Aufschwung des religiösen Fragens und Suchens, so gewiß wir ihn nicht gering achten, war doch lange Zeit etwas so Unbestimmtes, so Zerfließendes, das Ethische vom Ästhetischen so ganz überwogen, der Wille vom Gefühl, das klare starke Gefühl von bloßer Empfinderei, die Tat vom bloßen Wort. Aber wenn die Not der Wirklichkeit auf den Höhen wissenschaftlicher Betrachtung zu dem Rufe führt „Glauben sollt ihr“, dann horcht die christliche Gemeinde auf und freut sich und fragt, was sie tun darf, und in der Gemeinde die christliche Theologie mit ihrem besonderen Dienst, auch die dogmatische, die so



lange ganz schien von der historischen verschlungen zu sein.

Die lebendige Erkenntnis von der Beschränktheit ihrer Kraft darf sie nicht abhalten; sie selbst trägt ja nicht die Wahrheit, sondern wird von ihr getragen. Sie hat sich nur zu fragen, auf welchen Wegen sie das ewige Ziel unter den Bedingungen ihrer wechselnden Zeit zeigen darf. In diesem Sinn möchte das „persönlich-praktisch“ in der Überschrift verstanden sein. Es ist absichtlich noch unbestimmt, soll mancherlei unter sich befassen. Im voraus will es nur andeuten, was in keiner Dogmatik, die den Namen verdient, geleugnet wird, soll man mit Absicht im Auge behalten: es handelt sich um das Allerpersönlichste und für das ganze wirkliche Leben. Denn was ist so ganz Sache der Persönlichkeit als das wirkliche Glauben, eben darum in sich selbst ganz und gar praktisch, aber ebenso ganz und gar für das volle ganze Leben, das doch nur Leben heißen kann, wenn es eine lebendige Gemeinschaft von Persönlichkeiten wird. O tiefe Sehnsucht unsrer Zeit, wie oft irrst du fern von deinem Ziel!

Manches, was im System nicht wertlos ist, hat unter diesem Gesichtspunkt weniger Wert; anderes muß so einfach ausgedrückt werden, daß

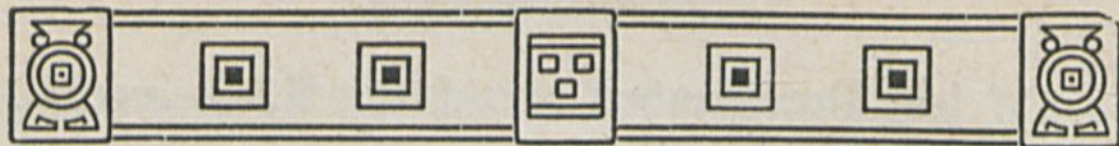


es auf jede Bornehmheit verzichtet. Alles einzelne, was sonst über die Methode zu sagen wäre, mag die Ausführung selbst rechtfertigen, und wo es sich nicht rechtfertigt, wolle das Mißlingen nicht der großen Sache selbst zugeschrieben sein!

Nur ein sie verbindender, wenn auch gar nicht immer hervorgehobener Grundgedanke diene im voraus zum Verständnis der folgenden kurzen Betrachtungen. An dem wirklichen Geheimnis des Glaubens, um einen alten Ausdruck zu brauchen, soll nichts abgemindert werden; siegreich hat sich immer nur der unverfälschte christliche Glaube erwiesen, und so wird es wohl bleiben. Aber was mit allem Nachdruck abgelehnt wird, das ist die Verehrung einer Summe angeblicher Geheimnisse. Eine solche ist das Gegenteil von persönlich-praktischem Glauben. Eine solche erträgt unsere Zeit nicht und kennt das Evangelium nicht. Nach dem wirklichen Geheimnis sehnten sich in jeder Zeit die Besten, und das Evangelium gibt sich den darnach Verlangenden auch in unsrer Zeit als seine Offenbarung zu erfahren, als eine Offenbarung, in der es im tiefsten Sinn das Eine große Geheimnis bleibt.







## 2. Religion — Lebensförderung oder Gottesfurcht?

Man mag gegen Jubiläumsfeiern allerhand auf dem Herzen haben, zumal gegen die Jubiläen kurzer Frist, die wie einst aus bekannten Gründen die päpstlichen Jubelablässe immer rascher aufeinanderfolgen. Aber recht gefeierte Jubiläen weltgeschichtlicher Geschehnisse zeitigen echten Gewinn; sie vermitteln der Gegenwart nicht nur einen flüchtigen Eindruck vergangener Größe, sondern die Frage, was sie für uns bedeutet und welche Frucht aus ihrer Saat für uns reifen soll. Und was die Forscher in mühsamer Arbeit aus verschüttetem Schacht hervorholen, setzt sich langsam für die Gesamtheit in Verkehrsmünze um. Dem Lutherjahr 1883 haben wir alle viel zu danken. Wie eine Brandfackel wirkte Benders Lutherrede; viel helles und warmes Licht hat sich seitdem verbreitet. Wir modernisieren Luther nicht mehr und können ihn guten Gewissens ebensowenig für bloße Repristi-



nation gebrauchen. Der wirkliche Luther hat sich größer und stärker erwiesen als alle übermalten Bilder und erweist sich fort und fort als eine stille reine Macht unter uns, von keinem Lärm und Schmutz überwunden. Das Calvinjubiläum beginnt schon ähnliche Früchte zu zeitigen. Da und dort werden Zeugnisse laut, die den lange genug fast nur verlachten Prädestinationsgedanken, weil sie ihn zu verstehen suchen, zu würdigen beginnen. Auf einen anderen Punkt, über den man sich leichter dürfte einigen können, möchte diese Betrachtung hinweisen, auf die Frage nach dem Wesen der Religion.

Die vier ersten Kapitel von Calvins „Unterricht in der christlichen Religion“ sind wie ein gewaltiges Portal mit vier hintereinanderliegenden Torbogen. Am ergreifendsten ist das erste Kapitel mit der Überschrift, „daß die Erkenntnis Gottes und unser selbst unlöslich unter sich verknüpft sind.“ Niemand kann sich recht betrachten, ohne den Blick auf Gott zu wenden. So ist es um unsres Besitzes willen so gut wie um unsrer Mängel willen. Wegen unserer herrlichen Gaben, sie stammen nicht aus uns selbst. Wegen unserer Mängel, der Mensch, der sich nicht über sich täuschen will, ist eine Welt voll Glend. Aber die Erkenntnis unsres Glends treibt uns zu Gott, der Quelle des



Nichts, der Kraft, der reinen Güte und Gerechtigkeit. Umgekehrt, erst der Blick auf Gott öffnet uns das Auge für uns selbst, zerstört unsre Einbildung; unser Urteil über uns muß sich nach dem Urteil Gottes richten. Daher das Erschrecken aller, die in Gottes Gegenwart sich gestellt sehen. Darauf zeigt das zweite Kapitel, wie alle solche Gotteserkenntnis zu Gottesfurcht und auf Grund davon zu Gottvertrauen führen soll. Das dritte, wie sie ein ursprünglicher Besitz unsres Geistes sei, nicht Priestertrug oder überhaupt menschliche Willkür; aber, fügt das vierte hinzu, teils durch Unwissenheit, teils und noch mehr durch bösen Willen ist sie erstickt oder doch verderbt.

Kein Unbefangener wird sich der Großartigkeit dieses Eingangs in Calvins Werk entziehen können. Der Grundgedanke ist von unerschöpflicher Kraft: Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis gehören unzertrennlich zusammen. Und er ist unendlicher Variation nach Zeiten und Menschen fähig. Noch F. Ch. Baur's Wort ist an ihm orientiert: die Selbsterkenntnis, in ihrer Tiefe gefaßt, führe zur Gotteserkenntnis; die Gotteserkenntnis, recht verstanden, zur wahren Selbsterkenntnis. Aber die in den letzten dreißig Jahren tonangebende Untersuchung des Wesens der Religion liegt weit ab



von der Stimmung, die in Calvins Eingangskapiteln zum Ausdruck kommt. Sie erscheint, wenigstens zunächst, als reiner Gegensatz dazu. Die Religion ist nach ihr höchste Betätigung menschlichen Lebensdrangs und Befriedigung dieses Lebensdrangs. Das muß keineswegs, wie man noch immer so seltsam lesen kann, in Feuerbachs Sinn gemeint sein; Gott werde zum Wunschwesen, der Mensch zum Schöpfer Gottes als des potenzierten Menschen, und dann werde der Trug von dem zu sich selbst kommenden Menschen durchschaut. Auch nicht zu dem Goethewort muß diese Auffassung der Religion führen: „Frömmigkeit ist kein Zweck, sondern ein Mittel, um durch die reinste Gemütsruhe zur höchsten Kultur zu gelangen.“ Aber unleugbar wächst seit einigen Jahren die Lebhaftigkeit und der Ernst, womit jene ganze Betrachtung abgelehnt wird; und manche Zeichen deuten darauf hin, daß das Studium Calvins hierfür nicht ohne Bedeutung ist, aber auch die Vertiefung in Luther und überhaupt die Großen im Reiche der Religion und in die Quellen der unsrigen. Zuletzt hat die Opposition gegen die Fassung der Religion als Befriedigung menschlichen Lebensdrangs sich verdichtet zu der Forderung einer „theozentrischen Theologie“ (Schäfer)



gegenüber aller „anthropozentrischen“, die von der Religion als Sache des Menschen, als einer Funktion seines Geisteslebens ausgehend, in Subjektivismus unterzugehen drohe und die Objektivität des Gottesglaubens, besonders aber die Majestät der Gottesforderung an uns gefährde. Oder, um diese Opposition mit einem längst vorher geprägten Wort zu bezeichnen, man müsse, verlangt sie, wieder Ernst machen mit dem Satz „nicht wir haben Religion, sondern die Religion hat uns“.

Wenn es uns nicht um die Herrschaft einer Schulmeinung, sondern um die große Sache zu tun ist, werden wir den energischen Hinweis auf die genannte Gefahr nur begrüßen. Aber wir können ihn dann auch auf sein berechtigtes Maß zurückführen. Jener erste allgemeine Einwand, die Objektivität der Religion werde verkürzt, ist sehr mannigfaltiger Deutung fähig. Er kann sagen wollen, daß die Frage nach der Wahrheit des Glaubensvorgangs in der modernen Religionsphilosophie nicht immer die gebührende Rücksicht und noch weniger immer eine befriedigende Antwort finde. Diesen Vorhalt möchten wir nicht als ungerechtfertigt zurückweisen. Wir können noch weiter entgegenkommen und ohne Rückhalt anerkennen, „der Glaube sei ein notorisches Erlebnis



der Selbstvergegenwärtigung Gottes“, d. h. der Gläubige erlebe seinen Glauben als Wirkung, Selbstbezeugung des gegenwärtigen Gottes. Nur werden wir betonen, daß die wichtigste und schwierigste Aufgabe eben die sei, diese Überzeugung des Gläubigen als wahr zu erweisen, und das werde nicht anders möglich sein, als indem wir die „Bewegewisserung jener Selbstvergegenwärtigung Gottes“ „in der Form des eigenen Erlebnisses“ aufzeigen. Allein auch darin besteht kein Gegensatz zu dem Vertreter der theozentrischen Theologie; denn die eben gebrauchten Worte sind seine eigenen.

Dann aber muß jener Einwand, die Objektivität der Religion werde verkürzt, einen andern Sinn haben, wenn er die moderne Religionsphilosophie treffen will. Offenbar den, das Wesen des religiösen Vorgangs werde nicht immer genau, nicht vollständig aufgefaßt. Wiederum geben wir bereitwillig zu, daß die Religionspsychologie dann und wann über der Freude an der Versenkung in das eigene Seelenleben fast vergessen, vereinzelt geradezu geleugnet hat: die Beziehung zu Gott, nicht die zu uns selbst, macht das charakteristische Wesen des religiösen Vorgangs aus. Phantasten sprachen von einer Religion ohne Gott (das hölzernste Schüreisen sozusagen, das erdacht werden kann).





Aber auch ernste Philosophen suchten zu zeigen, „das Gefühl des Unendlichen“ dürfe man nicht der „Unendlichkeit des Gefühls“ gleichsetzen; jenes sei die dem Untergang geweihte Religion der primitiven Menschheit, freilich hineinragend bis in unsre Zeit, dieses der tiefste Sinn solcher dahinsterbender „Religion“ und die „Religion der Zukunft“. Auch gegen solche Ausführungen, die in schimmerndem Geistreichtum unleugbare Tatsachen umdeuten, würden wir uns durchaus auf die Seite des „theozentrischen Theologen“ stellen. Immerhin sind das Entgleisungen, denen gegenüber man nicht die wirklichen Leistungen der neuen Religionsphilosophie vergessen darf. Sie wird jeder dankbar anerkennen, der noch in anderen Untersuchungsmethoden aufgewachsen ist, er weiß, wie schattenhafte Definitionen sie nur allzuoft ergaben.

Das führt uns zum zweiten Einwand, die Majestät des Gottesgedankens, genauer der heilige Ernst der Forderung Gottes an uns, mithin unsere Ehrfurcht und Beugung vor Gott werde verkürzt, wenn man das Wesen der Religion von der Betätigung und Befriedigung des menschlichen Lebensdranges aus zu begreifen suche. Nun ist freilich schwer einzusehen, was an diesem Versuch grundsätzlich be-



anstandet werden wollte. Denn allzu unverkennbar sind die Fortschritte, die man der neuen darauf ruhenden Untersuchungsmethode verdankt, hinaus über die unbestimmten Ergebnisse der älteren. Und die ganz Großen im Verständnis der Religion haben zu allen Zeiten instinktiv nicht anders verfahren. Calvin selbst, von dem wir oben ausgingen, redet höchst unbefangen davon, „daß die Menschen sich nie ganz und von Herzen Gott hingeben könnten, wenn sie nicht ihr eigenes höchstes Glück in ihm festbegründet sähen“. Ähnlich spricht Luther im Großen Katechismus bei der Erklärung des ersten Gebots in unmittelbarer religiöser Genialität dasselbe aus, was jene neuere Religionsphilosophie methodisch untersucht. Und überhaupt, wie anders als in dieser Form der Frage nach dem zu verwirklichenden Zweck können wir menschliches Geistesleben in seiner lebendigen Wirklichkeit erfassen, das so sehr, wie es bei der Religion Niemand bestreitet, als Gefühls- und Willensleben in Betracht kommt?

Nichtsdestoweniger dürfte der in Frage stehende Einwand Anspruch auf Beachtung haben. In wiefern? Es wird eine Seite des genau erfaßten religiösen Vorgangs nicht immer ausdrücklich genug betont, eben die von Calvin immer an erster Stelle genannte Ehrfurcht vor Gott, als unsre Antwort



auf den von Gott in unsrem tiefsten Lebensgefühl erhobenen Anspruch, und zwar diese Ehrfurcht als Etwas, das wir verweigern können. Davon zeugt die ganze Religionsgeschichte lauter, als man lange Zeit anerkannt hat. Das Gefühl der Verpflichtung Gott gegenüber und die sie anerkennende Beugung vor Gott ist ein Wesensmerkmal der Religion, das mit jenem Lebensdrang so unlöslich verknüpft ist, daß ohne seine rückhaltlose Anerkennung der ganze Vorgang nicht vollständig aufgefaßt ist. In den verschiedenen Religionen treten diese beiden Momente in den verschiedensten Arten, Graden und Wechselbeziehungen auf, das ist hier nicht auszuführen. Aber erst in der Erkenntnis ihrer grundsätzlichen Widerspruchlosigkeit liegt die volle Erkenntnis vom Wesen des religiösen Vorgangs. Ohne gesuchte und erreichte Lebensförderung gibt es keine wirkliche Religion; aber dieses Erlebnis hat seine religiöse Bestimmtheit nicht ohne die Unterordnung aller erstrebten Lebensförderung unter das wenn auch noch so dunkle, doch den Willen stark bestimmende Gefühl der Verpflichtung gegenüber der Leben gebenden überweltlichen Macht, gegen Gott. Nicht schon der hat Religion, welcher Lebensförderung bei einer überweltlichen Macht sucht und dann natürlich durch Beugung vor ihr. Dabei



könnte diese Beugung nur Mittel zum Zweck der Lebensförderung sein; und gewiß ist sie das unzählige Mal, gar nicht nur auf niederen Religionsstufen. Aber auf jeder höheren ist sie es mit bösem Gewissen. Fromm sind wir doch erst dadurch und darin, und eine Ahnung dieses Sachverhalts dürfte nirgends ganz fehlen, daß wir die ehrfürchtige Beugung als von der überweltlichen Macht mit Recht gewollte, mit Recht zur Pflicht gemachte vollziehen.

In letzter Instanz ist also die erstrebte Lebensförderung Stoff für die Huldigung vor Gott, ja, recht verstanden, gottgewolltes Mittel für ihre Verwirklichung, nicht umgekehrt die Huldigung Mittel der Lebensförderung. In unsrer Religion erleben wir im vollen Vertrauen auf Gott unser wahres Leben, weil Gott die Liebe ist; aber dieses Vertrauen ist völlig eins mit einer Gottesfurcht von sonst nirgends erreichter Tiefe, einem ehrfürchtvollen Gehorsam ohne gleichen. Ja gerade diese Huldigung ist unsre Seligkeit. „Wir haben uns nicht selbst gemacht.“ „Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“

Damit stehen wir in dem Einen großen Geheimnis unsrer Existenz, auf das in der „Verständigung“ hingewiesen wurde und das uns immer wieder begegnen wird. Unsre Gedanken zerarbeiten

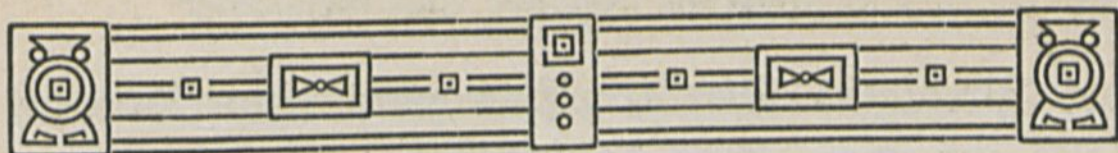


sich an dem Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen; unser Wille kämpft um das Ideal; die Kunst gewährt unsrem Gefühl Versöhnung aller Gegensätze im schönen Schein. Aber das Erleben der Einheit des sonst Unvereinbaren ist Sache der Religion, Befriedigung des unendlichen Lebensdrangs in der Beugung vor dem Gott, der unser Leben will.

Das Calvinjahr bietet Anlaß zu neuer Vertiefung in dieses offenbar gewordene und doch immer geheimnisvolle Geheimnis der Religion. Calvins Worte darüber, gerade auch in jenem gewaltigen Introitus seines Unterrichts, sind, wie sie lauten, für uns nicht ohne weiteres verwendbar und klingen manchmal hart. Nicht nur etwa, weil wir weichlich geworden wären, sondern sie machen mitunter den Eindruck der Bergewaltigung; es tritt der Appell an das Schuldbewußtsein allzu unvermittelt und allzu unterschiedlos an die Stelle der Untersuchung des wirklichen Tatbestandes. Aber im letzten Grunde hat er mit seinem „zur Ehre Gottes“ und „Gott allein die Ehre“ Recht; es muß nur in seiner inneren Einheit mit unsrem Lebensdrang verstanden werden. Und weil es sich also um eine sehr praktische Angelegenheit handelt, durfte auch hier in Kürze davon die Rede sein.







### 3. Ein Wort zu „Glaube und Geschichte“ und zum „religiösen Apriori“.

Jüngst kam in vertrautem Gespräch die Red auf die Predigten des Pfarrers N. Der anwesende Theologe fragt einen Philologen, der gerne jene Predigten hört, ob ihm denn nicht zu viel von Christus darin die Rede sei — so wie er dessen religiöse Überzeugungen zu kennen glaube. Nein, erwidert der Philologe, in einer christlichen Kirche möchte ich keine andere Predigt hören. Der weitere Verlauf der Erörterung zeigt, daß dies in dem Sinne gemeint ist, die Verkündigung von Jesus sei in der Verkündigung des Evangeliums nicht nur das wichtigste Mittel seiner Veranschaulichung, sondern irgendwie Verbürgung seiner Wahrheit, eine wichtige durch sonst Nichts zu ersetzende Seite seiner Begründung. Er selbst, meint der Philologe, sei wohl mit manchem einzelnen Satz



des Predigers über Christus nicht einverstanden, lasse ihn wenigstens dahingestellt; aber daß von Jesus Christus in jenem Sinn die Rede sei, zum mindesten daß er die stillschweigende Voraussetzung der Predigt sei, könnte er nicht missen. Und ähnliche Urteile vernahm man einst in Halle von den so ungemein verschiedenen treuen Zuhörern Heinrich Hoffmanns an Laurentii.

Die kleine Geschichte mag im Voraus bezeugen, daß es sich nicht um eine Gelehrtenfrage handelt, sondern um etwas sehr „Persönlich-Praktisches aus der Dogmatik“, wenn das in der Überschrift genannte Thema hier besprochen wird, unter tunlichem Verzicht auf rein wissenschaftliche Ausdrücke. Es soll der Versuch gemacht werden, den Eindruck jenes Nichttheologen so einfach als möglich zu verdeutlichen.

Also darum handelt es sich, ob die Gewißheit unsres Glaubens irgendwie an der Geschichte hängt. Sagen wir gleich: auch an der Geschichte. Denn das ist eine Verlehrung des Tatbestandes, wenn man Jemandem die Meinung zutraut: „rein in der Historie, allein in ihr, könne Sicherheit und Inhalt unsres Glaubens liegen.“ Auch dagegen dürfen wir uns verwahren, daß die grundsätzliche Loslösung von der Geschichte jetzt wieder als das Neueste des Neuen gerühmt wird. Das können



ihre Vertreter selbst nicht meinen, wenn sie zu Lessing oder zu Fries zurückrufen. Aber damit halten wir uns nicht auf; der Gedanke könnte ja wahr sein, dann ist es einerlei, ob er alt oder neu ist. Was ist nun sein eigentlicher Sinn? Es wird am einfachsten sein, an alte und neue Worte zu erinnern, die man besonders oft hören kann. Alte Worte wie die von dem neu erweckten Fries: Religionswahrheiten hängen nicht an der Geschichte, sondern sind dem innersten Wesen unsres Geistes eingeboren; nur mit dem Selbstvertrauen zum eigenen Nachdenken kann der Mensch sie finden. Oder neue Worte, wie sie Bouffet auf dem Berliner Religionskongreß gebraucht hat: Religion hat ihren Ort in der ureigenen Anlage der Vernunft; schau in dich, da findest du sie als das zentrale Grundgesetz deines Lebens. Das eben meint man zuletzt immer mit dem im einzelnen vieldeutig gebrauchten Ausdruck „religiöses Apriori“. In unsrem Geiste liegt „von vornherein“, grundsätzlich unabhängig von aller Erfahrung in der Geschichte, von allem „Aposteriorischen“, das zu jenem „Ursprünglichen“ erst „hintennach“ hinzutritt, die Quelle, Norm, Gewißheit und Wahrheit der Religion; unsre religiöse Vernunft ist Quelle, Norm, Wahrheitsgrund der Religion. Nicht als ob die Ge-



geschichte überhaupt entwertet werden sollte. Ausdrücklich wird hinzugefügt: dann, wenn du jenen Blick in das eigene Innerste getan, siehst du, was Geschichte ist, nämlich Symbol und Vehikel der Ideen, die in deiner Brust wohnen, die aber allein in dieser Verhüllung (des Symbols) auch draußen im Leben existieren und wirken können. Doch ändert diese Wertschätzung der Geschichte an dem entscheidenden Punkt nichts. Wieviel die Geschichte geleistet haben mag für das erste Auftreten und Kraftgewinnen des religiösen Lebens, insbesondere zur Bildung einer religiösen Gemeinde, wie sehr sie noch immer der nächste Halt und Zusammenhalt der religiösen Gemeinschaft sein mag, es bleibt doch dabei, daß die Wahrheit der Religion in dem innersten Wesen unsres Geistes, in unsrer religiösen Vernunft zureichend und zuletzt allein begründet ist. Ebenso entscheidet diese Vernunft als höchste Norm über den Inhalt der bestimmten in der Geschichte aufgetretenen religiösen Wahrheiten, und dieser Inhalt selbst hat in ihr seine letzte Quelle.

Quelle der Religion soll die religiöse Vernunft sein. Gewiß in dem Sinn, daß überhaupt in unsrem Geistesleben nichts wirklich werden kann, was nicht irgendwie in ihm angelegt ist, irgend-eine Wurzel in ihm hat, müßte es uns doch sonst



ewig fremd bleiben; doppelt in der Religion, die alle, welche sich zu ihr bekennen, als ihr persönlichstes innerstes Anliegen verstehen. Aber wir wissen von den andern Gebieten her, daß, was in unsrem Geist angelegt ist, nur in der Wechselwirkung mit Eindrücken auf unsern Geist wirklich wird; auf dem Gebiet der Religion aber können wir uns ganz besonders nicht verbergen, wie wichtig, wie entscheidend diese Eindrücke sind. Denn jenes ursprünglich in unsrem Geist Angelegte könnte natürlich nur ein ganz Allgemeines sein, die Frömmigkeit aber hat es mit sehr bestimmten Beziehungen zu Gott als zu einer sehr bestimmten Größe zu tun. Z. B. mit der allgemeinen Idee der höchsten Ursache und des höchsten Zwecks wäre ihr recht wenig gedient. Überhaupt aber denkt man, wenn man die Vernunft als zureichende Quelle der Religion bezeichnet, viel zu einseitig an die Gedanken über Gott, wie das obengenannte Beispiel zeigt, vertieft sich oft nicht sorgsam genug in alle andern Wesensmerkmale des religiösen Vorgangs, das tiefe Lebensbedürfnis des Menschen, die Huldigung vor Gottes Macht, die geglaubte Kundmachung Gottes als Grund der Wahrheit des ganzen religiösen Vorgangs. Betrachtet man ihn aber in dieser seiner Vollständigkeit, so ist nur um



so mehr klar, wie ungenügend, wie viel zu unbestimmt der Satz ist, die Religion habe ihre Quelle in der vernünftigen Anlage unsres Geistes.

Ebenso unbestimmt und darum ungenügend ist die Rede vom religiösen Apriori, wenn wir das Wort in jenem zweiten Sinn verstehen, die Vernunft sei die Norm des religiösen Lebens, d. h. berechtigt sei in ihm, was die religiöse Vernunft anerkenne. Wieder schicken wir voraus, worin wir mit der These einverstanden sind. Zweifellos liegt im Wesen unsres Geistes irgendwie etwas Normatives im Verhältnis zu den einzelnen Inhalten des religiösen Erlebens. Die Selbstbestimmung über jene Eigenart unsres Geistes wird gewisse Grundbeziehungen auffinden und feststellen können, ohne welche der religiöse Vorgang nicht genau gedacht wird; und je umfassender, tiefer und deutlicher sie in einer bestimmten Religion nachgewiesen werden können, für desto vollkommener werden wir die betreffende Religion halten. Das ist der gute Sinn des alten Wortes „o Seele, die du von Natur eine Christin bist“, oder daß die Bestimmung des Menschen erreicht wird, wenn er Christ wird. Aber etwas ganz anderes ist es, die Richtung und Sehnsucht unsres Geistes zur Norm der Religion zu erklären, abgesehen davon, daß diese Richtung



in einer ganz und gar bestimmten und keineswegs aus unsrem Geist entsprungenen wirklichen Gemeinschaft mit Gott ans Ziel gekommen, ohne daß diese Sehnsucht dadurch gestillt ist. Und das führt von selbst zu jenem dritten Sinn der Verehrung des Apriori, wornach es die Wahrheit der Religion begründen soll. Immer, mochten wir die Vernunft zuerst als Quelle, dann als Norm betrachten, drängt sich die Erkenntnis auf, daß das Allerwichtigste im religiösen Vorgang der Hunger nach Gewißheit der Wahrheit, nach der Realität Gottes ist.

Daher begrüßen wir es, daß die Freunde des Apriori, indem sie in unsrer Vernunft diese Wahrheit begründet sehen, ein so lebendiges Interesse an dieser entscheidenden Frage bekunden. Das ist ein Fortschritt gegenüber der schlaffen Sorglosigkeit, die im subjektiven religiösen Leben selbst den Grund seiner Wahrheit sieht und am Ende die Wahrheitsfrage überhaupt beiseite schiebt oder gegenüber der Meinung, rein positivistisch in der geschichtlichen Tatsache Jesu die Wahrheit unserer Religion begründen zu können, etwa durch ein „Anteilbekommen an dem glaubwürdigen Zeugnis der glaubwürdigen Zeugen Jesu“. Solchen Unmöglichkeiten gegenüber wissen wir es hoch zu schätzen, wenn die Wahrheit des Glaubens im Wesen



unsres Geistes verankert werden soll. Aber wir müssen nicht nur darauf aufmerksam machen, wie selten dieser angeblich notwendige Gottesgedanke einigermaßen die für wirkliche Religion unbrauchbare Allgemeinheit überschreitet, wovon schon oben die Rede war, und wie wenig die Zuversicht zu solcher auch noch so bescheidener apriorischer Gotteserkenntnis eine allgemein verbreitete ist, welche erkenntnistheoretischen Abgründe erst ausgefüllt sein müßten, wenn sie das werden sollte. Viel wichtiger ist etwas anderes. Die Religion selbst, wenn sie sich erst verstanden hat, legt Verwahrung gegen eine solche Begründung ein, kann sie nicht als eine ihr entsprechende anerkennen. Sie würde zu viel und deswegen, wie es so oft geht, zu wenig gewinnen. Scheinbar etwas sehr Großes, aber eben darum zu Großes, für sie selbst zu Kleines. Wer könnte der Gewalt jener Vernunft widerstehen, der ihren Beweis verstanden hätte? Würden nicht die Vernünftigsten notwendig die Frömmsten? Kurz, die ersehnte Sicherheit wäre eine zu große und darum zu kleine, keine Sicherheit des Glaubens. Denn es widerspricht dem Wesen der Frömmigkeit, einen notwendigen Gedanken unsres Geistes von Gott zur Schöpferin ihrer selbst zu machen. Ihr Wesen ist Empfangenwollen, Sichschenkenlassenwollen, Satt-



werdenwollen von der höchsten Wirklichkeit Gottes. Und zwar von der Wirklichkeit Gottes als einer vom menschlichen Geist unabhängigen Wirklichkeit, so gewiß diese im menschlichen Geist sich bezeugen soll. Entwickelt sich der Gottesgedanke mit Notwendigkeit in unsrem Geist, so mag das, falls es richtig ist, ein sehr interessantes Phänomen sein, aber ein für die Frömmigkeit gleichgültiges, ja sie vernichtendes, aus beiden eben genannten Gründen. Zu jenen Grundbeziehungen unsres religiösen Erlebens, die wir in unsrem Geist als ursprünglich gegebene finden, von denen oben die Rede war und die man mit gutem Recht apriorische nennen kann, gehört, wenn sie genau aufgefaßt werden, gerade die Erkenntnis unserer Sehnsucht nach realer Selbstkundgebung Gottes, nach dem Sichwirksam-erweisen Gottes als einer von unsrem Geist unabhängigen Wirklichkeit für und in unsrem Geist. Seit wann ist das Sattwerden Wirkung des Hungers, obgleich gewiß nur der Hungrige satt werden kann? Eben darum ist der Fromme so dankbar für das Nahekommen Gottes in der Geschichte außer uns, zuhöchst in einem persönlichen Menschenleben, wie gewiß immer diese Wirklichkeit nach allem zuvor Gesagten keine äußerliche ist, sondern eine mit unsrem innersten Verlangen sich zusammenschließende.



Darin liegt die dem Wesen der Frömmigkeit entsprechende „Sicherheit“, die Bergewisserung ihrer Wahrheit. Wollte man einwenden, jedenfalls die Offenbarungsträger selbst seien auf ihr Apriori angewiesen, so wäre auch das eine ganz ungenaue Beobachtung. Gerade sie bezeugen besonders lebhaft ihr besonderes Empfangen; nicht in der Ausrüstung, in irgend einer Anlage ihres Geistes, sondern in Gottes bestimmter, sie ganz bestimmenden, unter schwersten inneren Kämpfen angeeigneten Offenbarung sehen sie die Gewißheit ihres religiösen Sonderbesitzes begründet, den sie sich berufen wissen, den andern mitzuteilen.

Es mutet wie ein unfreiwilliges Eingeständnis an, wenn die Verehrer des Apriori im Gegensatz zur Geschichte von jeher das Bedürfnis verraten, allerlei Hyperbeln über den Wert der grundsätzlich entwerteten Geschichte zu gebrauchen. Fries z. B. spricht von Bildern, die selbst gleichsam Anteil an der ewigen Wahrheit bekommen. O diese Theologie des „gleichsam“! Wenn aber, wie oben erwähnt, neuere Erneurer dieser Weisheit darauf verzichten und sich mit dem Satz begnügen, daß nur durch das Symbol die Vernunft Herrschaft in der wirklichen Welt gewinne, so wäre die Frage, warum es denn so sich verhalte, wohl angebracht.



Denn es wäre eine seltsame Schattenherrschaft der religiösen Vernunft, die in der Wirklichkeit auf so minderwertige Hilfe angewiesen wäre. Nein, die tatsächliche Macht der Geschichte erweist sich als eine innerlich notwendige, sobald man die ganze Wirklichkeit der Religion untersucht, eben in dem bisher kurz angegebenen Sinn. Und es sieht danach aus, als ob bereits wieder die Stimmen sich nachdrücklicher geltend machen, die aus dem Wesen der genau betrachteten Religion heraus die Überschätzung des religiösen Apriori bekämpfen. Um so wertvoller ist dies, wenn solche Stimmen aus verwandtem Kreise kommen. So redet Troeltsch in dem Artikel über Glaube und Geschichte (in Schiele-Zscharnacks Lexikon 2, 1437 ff.) weit nachdrücklicher als früher von der „anschaulichen Verbürgung“ durch die Geschichte. Es gilt nur, mit solchen Worten Ernst zu machen. Denn Verbürgung ist und bleibt etwas qualitativ Anderes als Versinnbildlichung. Die Wiederholung Biedermann'scher Sätze, die beides verwechselten, macht sie nicht richtiger, ist aber für uns Heutige nach der dazwischen liegenden Geschichte der Theologie weniger zu rechtfertigen, zumal man die in ihrer Art großartige Grundlegung bei jenem Theologen nicht erneuern will und kann. Die Religion lebt nicht kraft





schöpferischer Tätigkeit unseres Geistes; es genügt auch nicht, die schöpferische Kraft unsres Geistes als Gottes Tat in uns zu betrachten. Die genaue Analyse des religiösen Vorgangs macht das unmöglich; er ist das Gegenteil solchen Schöpferseins, er ist huldigende Abhängigkeit, dankbares Sichschaffenlassen von dem in der Geschichte schöpferischen Gott, dessen lebendige Tat das tiefste Bedürfnis unsres Geistes stillt. (Vgl. die zweite dieser Betrachtungen.) Eben darum ist die Geschichte nicht nur Veranschaulichung, sondern fortwirksame Verbürgung, und bleibt es. Im Fortschritt des Erkennens sollen wir nur tiefer erkennen, was die Geschichte für immer ist. Dann wird von selbst noch viel deutlicher werden, daß auch der Ausdruck „Verbürgung“ noch zu wenig sagt oder doch leicht den Schein weckt, als handelte es sich um eine zu einem schon in sich selbst irgendwie fertigen Vorgang hinzukommende Beglaubigung. Vielmehr ist Gottes Wirken in der Geschichte auch für uns Glauben wirkendes Schaffen, Glauben in der ganzen Uner schöpferlichkeit unsres evangelischen Begriffs verstanden.

Aber gibt es denn für uns noch eine „Geschichte“ an dem für uns wichtigsten Punkt? Ist nicht die Verzweiflung an der Geschichtlichkeit Jesu ein, nicht immer ausgesprochener, Hauptgrund,



aus aller Geschichte zu flüchten in das Reich des Apriori? Trösten wir uns nicht nur mit der allgemeinen Erwägung, daß die sensationelle Überkritik sich wieder verlaufen wird, wie schon manche andere Sintflut! Vertiefen wir uns vielmehr in die grundsätzlichen Untersuchungen, was denn im Ernst wirklicher Glaube, der sich selbst versteht, von der Geschichte erhofft, und was im Ernst wirkliche Geschichtsschreibung, die sich selbst versteht, beweisen und nicht beweisen kann. Nur dann dürfen wir, dann aber auch getrost erhoffen: „nach dem Sturme fahren wir sicher durch die Wellen.“ Es ist nicht alles Mögliche, was der Glaube bedarf, wovon er lebt; es ist Weniges, quantitativ gemessen, aber das scheinbar Wenige ist Alles, weil es die bezeichnete Hauptsache ist. Und auch diese Hauptsache ist nicht eine nackte Tatsache, sondern eine Tatsache in ihrer Bedeutung für das tiefste religiöse Verlangen, wovon wir gesprochen. Umgekehrt aber, wie sollte diese Hauptsache je von der Geschichte verweigert werden, die auch wirklich Geschichte und nicht schon eine dem Glauben entgegengesetzte Deutung der Geschichte ist? Dieses wirklich Entscheidende in der Geschichte, das dem Glauben unentbehrlich ist und von der Geschichte stets dargeboten wird, vergewissert sich dem Glauben

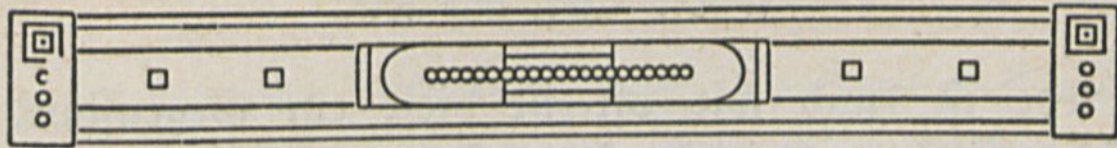


auch der Ungelehrten unmittelbar, siegreich. Wir denken an Luthers frohe Zuversicht, die sich stets erneuert: „Weil wir denn deine süßen Worte gehört haben: Kommet her zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid! darum kommen wir zu Dir.“ (Vgl. das 8. Stück: Geschichte Jesu und Glaube an Christus.)

Eine verlockende Aufgabe wäre es, was über Glaube und Geschichte und religiöses Apriori gesagt wurde, in Beziehung zu setzen zu „Werturteilen“ und der „doppelten Wahrheit“. Aber der theologischen Stichworte ist's für diesmal schon im Bisherigen vielleicht mehr als genug; und auch aus ihm ist klar, wie wenig „böse Werturteile“, d. h. grundlose, hier in Schutz genommen werden, oder gar „doppelte Buchführung“. Kehren wir zum Anfang zurück! Unser Philologe wird Recht behalten. Er hat alle Wirkungskräftigsten, die Großen in der Geschichte unsres Glaubens und die Kleinen im verborgenen Leben des Alltags, für sich. An uns Theologen ist es, an diesem Punkt weithin in Arbeitsgemeinschaft mit der Philosophie, immer deutlicher zu machen, daß die grundsätzliche Lösung von der Geschichte eine grundsätzliche Lösung von dem wäre, was bisher christlicher Glaube hieß und aus Gründen hieß, die im innersten Wesen des Glaubens selbst liegen.







#### 4. Die Bibel und wir.

Natürlich nur eine Seite der großen Sache, und ein paar Beispiele voraus!

„Auf keine andere Weise müßte ich darzustellen, wie ich bei meinem zerstreuten Leben, bei meinem zerstückelten Lernen doch meinen Geist, meine Gefühle auf einen Punkt zu einer stillen Wirkung versammelte; auf keine andere Weise vermöchte ich den Frieden zu schildern, der mich umgab, wenn es auch draußen noch so wild und wunderbarlich herging. Wenn eine stets geschäftige Einbildungskraft mich bald da bald dorthin führte, wenn das Gemisch von Fabel und Geschichte, Mythologie und Religion mich zu verwirren drohte, so flüchtete ich gern nach jenen morgenländischen Gegenden, ich versenkte mich in die ersten Bücher Moses und fand mich dort unter den ausgebreiteten Hirtenstämmen zugleich in der größten Einsamkeit und in der größten Gesellschaft.“ Wenn von dem Schulunterricht in der Biblischen Geschichte die



Rede ist (und wie oft ist diese ein Gegenstand schnellfertiger Kritik!), so verstummt manchmal ein „gebildetes“ Urteil, wenn es sich an diese nicht allen „Gebildeten“ immer gegenwärtigen Worte aus „Dichtung und Wahrheit“ erinnert sieht. — Von dem englischen Sozialreformer Toynbee, dessen „Halle“ vielen Besuchern Londons in dankbarem Gedächtnis steht, sagten seine Kommilitonen: „er liest in seiner Bibel, als ob er es gerne täte.“ — Von Albrecht Ritschl wird erzählt, er habe sich oft an Sonntag-Nachmittagen aus dem frohen Kreise seiner Jugend hinauf in das stille Studierzimmer zurückgezogen: er wolle, sagte er wohl, das Neue Testament nicht immer nur als Theologe lesen.

Diese Beispiele, die sich leicht vermehren und vertiefen lassen, mögen andeuten, warum die Überschrift nicht heißt „Wir und die Bibel“, sondern „Die Bibel und wir“. Von unsrer Stellung zur Bibel ist viel die Rede. Es verlohnt sich vielleicht, auch einmal von der Stellung der Bibel zu uns zu reden. Von der biblischen Kritik ist alle Welt voll, d. h. von der Kritik an der Bibel. Das einzige Mal, wo in ihr selbst von der Kritik des Wortes Gottes gesprochen wird, ist das Wort Gottes Subjekt, nicht Objekt der Kritik



und zwar einer sehr scharfen, einschneidenden Kritik, die es ausübt. „Es ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens“, übersetzt Luther das griechische Wort „Kritiker“ (Hebr. 4, 12). Davon darf man getrost reden, weil das grundsätzliche Recht der Kritik an der Bibel im Ernste von niemand mehr bestritten wird; denn durch ihren eigenen Tatbestand, nicht durch böswillige, von außen her an sie herangebrachte Kritik, ist das alte Dogma von ihrer Irrtumslosigkeit bis ins kleinste hinein zerstört. Wer seine Zeit damit hinbringt, das noch einmal zu beweisen, verwendet sie auf einen allzu-leichten Kampf, womit nicht gesagt ist, daß solcher Zeitvertreib allenthalben aufgehört habe; denn es ist oft angenehmer, etwas Unerkanntes noch einmal zu sagen, als etwas, das sich erst durchkämpfen muß. Aber wer jenem unnötigen Geschäft nicht huldigt, hat allerlei sehr starke Gründe, der Frage nahezutreten, ob die Kritik der Bibel in jenem andern Sinn, ihre Kritik an uns, auch nur erst ein wenig anerkannt werde, und ob es nicht trotzdem und gerade deswegen durchaus ratsam wäre, sie kennen zu lernen. Unter den vielen dringlichen Gründen zu dieser Überlegung sollen jetzt nur zwei genannt werden; ein mehr äußerlicher, der in die rechte



Bereitschaft hineinführen kann, und ein ganz tief innerlicher, den es schwer ist abzulehnen.

Der äußerliche ist eben die schon erwähnte Tatsache, daß wir vollständig frei zur Bibel stehen. Die geheime Abneigung, die unter uns auch dem leisesten Anspruch einer bloß äußerlichen Autorität begegnet, darf uns wirklich nicht mehr abhalten, zuzusehen, was die Bibel, von allen Machtsprüchen ihrer einstigen Verehrer, sozusagen von allen Pontifikalien entkleidet, uns etwa sein wolle: sie selbst, ganz auf sich gestellt, rein durch ihren Inhalt. Und erleichtert mag uns diese Überlegung werden durch die Einsicht, daß auch hinter dem alten Dogma von der Bibel gerade das lag, was jetzt wie ein verschütteter Tempel vielleicht wieder ausgegraben werden kann oder soll: die Bibel selbst; der Eindruck, daß sie eine eigentümliche Stellung zu uns einnehme, eben jene göttlich kritische, von der wir oben sprachen. Das war auch einst das Erste; nur das Zweite war es, daß man sie aller menschlichen Kritik entzog. Dies taten in wohlmeinender Absicht die Theologen, Kierkegaard würde auch sagen, „der Professor“, und würde hinzufügen: Manche haben alle Kritik an der Bibel immer strenger verboten, weil sie sich selbst der Kritik der Bibel an ihnen gerne entziehen wollten,



„denn es läßt sich in der Sache viel pro und contra sagen“. Wenn nun aber für uns Heutige alle Kritik an der Bibel freigegeben ist, so könnte es an der Zeit sein, auf jenen Grund zu achten, um dessen willen sie in falscher Konsequenz aus wohlbegründetem Respekt verboten wurde, nämlich auf die wirkliche Beschaffenheit der Schrift selbst, ihre Kritik an uns. Es könnte auch hier gelten: Du hast sie zerstört, die schöne Welt, neu und schöner baue sie auf! Neu und schöner, also ganz und gar nicht, indem man irgendwie zu der falschen Folgerung zurückkehrt, die man aus einem guten Grunde zog, irgend die Kritik an ihr verbietet oder einschränkt, wohl aber ernstlich mit der andern Aufgabe sich beschäftigt: mit ihrer Kritik an uns.

Der tiefer liegende Grund zu solcher Stellung, die nicht mehr „Wir und die Bibel“, sondern „Die Bibel und wir“ zu ihrer Lösung macht, ist unsere vertiefte Einsicht in das Wesen der Religion. So kann man freilich nur sagen, wenn man die gerade jetzt in der gebildeten Welt noch besonders beliebte und gerühmte Vorstellung vom Wesen der Religion nicht für die zukunftsreichste, weil nicht für die wahrhaft sachgemäße hält, wenn man also um der Zukunft und Ewigkeit willen in diesem Stück schon nicht mehr „modern“



denkt. „Die Entdeckung der Innenwelt des Menschen und durch diese Entdeckung die Befreiung und Erlösung der Menschheit — das ist die schönste Frucht aller geistigen Entwicklung des letzten Jahrhunderts und bis in die Gegenwart.“ „In gespanntester Innenkraft erschließt der Mensch sich die eigene Tiefe, bricht das Einzelwesen hindurch und zurück in die Lebensflut des einigen ungeteilten Wesens.“ Hohe Worte, an weithin wirkender Stelle vorgetragen; aber — doch nicht eigentlich Worte über Religion, sondern über ein Surrogat der wirklichen Religion, weil Religion ohne Gott. Wem aber Religion nicht nur Lebensdrang, sondern Gottesfurcht ist, und nicht nur inneres Erleben, sondern Antwort auf Gottes Offenbarung in der Geschichte (vgl. Nr. 2 und 3 dieser Betrachtungen), ehrfürchtiges Eintretenwollen in einen von Gott huldvoll eröffneten Verkehr, das demütige menschliche Du zum göttlichen Ich, der ist in der innern Verfassung, zur Bibel in die oben bezeichnete Stellung zu kommen. Denn darüber kann nach kurzer Beschäftigung mit ihr kein Zweifel sein, daß sie zeugen will von Gottes Nahkommen und Inanspruchnehmen ohne gleichen. Ist es dann aber nicht allen, die noch jene andere Ansicht vom Wesen der Religion haben, unmöglich, diese horchende,



lauschende, eindruckbereite Stellung zur Bibel zu gewinnen? Doch nicht; denn gerade sie sollten zu eigenem Versuch, zu ehrlicher Probe, nicht nur zu flüchtigem Besuch, sich verpflichtet fühlen, sie, die doch mit rührender Gerechtigkeit in die Regungen aller Religion, sogar der „Primitiven“ sich versenken? Die moderne „Autonomie“ verlangt ernstlicher von ihnen als von den „autoritätsgläubigen Herdenmenschen“ der Vergangenheit, daß sie nicht über das Wesen der Religion urteilen, ehe sie selbst Kenntniss von ihr genommen haben in einem so bedeutsamen Dokument der Religion, wie es doch gerade für sie allermindestens die Bibel sein muß. Und auch das kann ihnen bei der Fülle ihrer Bildung kaum verborgen bleiben, daß die Ansicht vom Wesen der Religion, die sie selbst für die veraltete ansehen, überhaupt in allen kraftvollen wirklichen Religionen die herrschende war, wenn gleich die Ausdrücke, die wir oben brauchten, ihren höchsten Stufen entnommen sind. Bei solchem, offenbar pflichtmäßigen, Sichversenken in die Art der Bibel würde vielleicht am schnellsten ihre Theorie von der Religion ihnen selbst zweifelhaft werden.

Nun ist jetzt nicht das die Aufgabe, zu schildern, was für einen Eindruck die Bibel zu den verschiedensten Zeiten den verschiedensten Menschen



gemacht hat, die mit der Frage an sie herantraten, ob sie etwa ihnen von Gott Etwas zu sagen habe, etwas Lebendiges von dem lebendigen Gott; den verschiedensten Menschen der verschiedensten Zeiten, die bereit waren, einer Kritik menschlichen Wesens vom Standpunkt Gottes aus stille zu halten, gesetzt eben, daß es eine solche gebe und gerade die Bibel dazu vielleicht geschickt sei. Aber diese Möglichkeit sollten wir ernsthaft setzen. Wir sind ja, damit kehren wir zum Anfang zurück, völlig frei, der Bibel Lebwohl zu sagen, wenn sie sich als nicht geschickt dazu erweist. Sie hat keinerlei äußere Autorität mehr, und jede äußerliche Ehrfurchtsbezeugung vor ihr ist gegenstandslos geworden, wird von Niemandem honoriert, an dessen Beifall dem freien Menschen von heute gelegen sein kann. Sie ist ganz auf sich selbst gestellt und muß sich selbst helfen; man bedenke, so angefochten, zerteilt, bezweifelt, wie sie durch unsre Kritik geworden ist. Sie ist wirklich in keiner günstigen Lage; es mag recht unwahrscheinlich sein, daß sie an uns eine Kritik zu üben imstande ist, die uns Eindruck machen kann. So wäre die Weigerung, einen Versuch zu machen, offenbar nicht fein. Oder sollte uns umgekehrt gerade dieser Gedanke abhalten, der Gedanke, die Kräfte seien allzu ungleich,



um sich als gleichberechtigt messen zu können: „wir“ und „das alte Buch“? Nun, dann mag uns die Erinnerung zu einem Versuch drängen, der unser nicht unwert scheint, daß das alte Buch, wie immer wir es behandelt haben mögen, ein anspruchsvolles Buch bleibt und unter anderen das Wort enthält: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andern Götter neben mir haben.“ Wäre es unser würdig, darüber schnell wegzugehen, etwa mit dem Ausruf „Judengott“? Dann wären wir glücklich wieder mitten drin in der Kritik über die Bibel, von der wir doch überzeugt sind, daß sie etwas Selbstverständliches ist, während wir als Angehörige eines Geschlechts, das den Dingen auf den Grund geht und in Wirklichkeitsinn „erzelliert“, gerade das einmal uns vergegenwärtigen wollten, was nicht selbstverständlich ist: ob die Bibel etwa an uns Kritik zu üben berechtigt sei, weil sie berechtigt sei, von Gott zu reden..

Etwas innere Ruhe, etwas Stille wird uns bei solchem Versuch nicht als unbillige Zumutung erscheinen. Gesezt den Fall, daß Religion es im Ernst mit Gott zu tun hat und daß Gott irgendwie sich uns kundtue, damit wir Gemeinschaft mit ihm finden können; gesezt, es sei nichts von vornherein Unvernünftiges, diesen Fall zu setzen,



so ist die Forderung, in Stille ein Buch auf uns wirken lassen, das von Gott zeugen will, keine unvernünftige Forderung. Eine derartige Gedankenreihe hat einst J. J. Moser in Tagen sonnigen Glücks mitten im Strudel des Wiener Lebens ebenso tief beschäftigt wie in dem einsamen Gefängnis des Hohentwiel. Seine von jedermann gepriesene Kraft führt er darauf zurück, daß dieses Buch, wenn wir seiner Kritik an uns stille halten, uns nicht zu Tode kritisiert, sondern zum ewigen Leben erweckt. Auch weiß er recht gut, fast „modern“, daß seine „Religion“, die ihm dieses Buch vermittelt, lauter „Gegenwartsreligion“ ist, das gerade Gegenteil eines „trockenen Fürwahrhaltens vergangener Geschichten“, ein lebendiges Vertrauen auf den lebendigen Gott, der sich wirklich in uns offenbart, aber nicht weil wir „die eigene Tiefe entdecken“ und „darin die Erlösung erleben“, sondern weil er selbst sein gnadenvolles Sichnähern in wirklicher Geschichte uns innerlich lebendig macht, es als Mittel seines ewigen Wirkens gebraucht, es „verklärt“, wie das „alte Buch“ selbst sagt. (Vgl. wieder 2 und 3 dieser Betrachtungen.)

Schließen wir mit etwas Kleinerem!

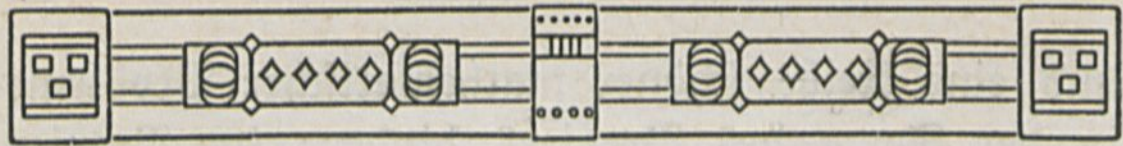
Ein französischer Abbé, der zugleich ein großer Mathematiker war, ließ sich die Logarithmentafeln



und eine Reihe schöner mathematischer Probleme in der Form des Breviers binden; im Brevier schien er zu lesen und war in seinem Himmel der Zahl. Neuerdings lassen die Bibelanstalten einzelne Stücke der Bibel in der Form unscheinbarer Notizbücher binden; sie denken wohl, so dem Problem „Die Bibel und wir“ zu dienen, indem Viele ermuntert werden, „in der Bibel zu lesen, als täten sie es gerne“, unbeobachtet, unabsichtlich, nicht nur bei feierlicher Andacht, nein oft und überall, im Wald und auf der Heide wie im Menschengewühl.







## 5. Vom lebendigen Gott.

Oder von der Vorsehung. Aber, mag dieser Begriff in der Dogmatik unentbehrlich sein wegen des Zusammenhangs mit ihrer Geschichte, hier dürfen wir ihn zurückstellen. Er hat leicht etwas Unlebendiges an sich, etwas Unpersönliches, manchmal auch etwas Intellektualistisches, zumal er für uns mit dem wenig glücklichen „Vor“ das Problem der Zeit in den Vordergrund zu rücken scheint, während alle diese Bedenken bei dem älteren „Fürsorge“ und „Der Herr wird's versehen“ nicht ebenso hervortreten. Es wird ja auch nicht zufällig sein, daß das der antiken Philosophie entstammende Wort im Neuen Testament nur von menschlicher und einmal besonders von kaiserlicher Fürsorge vorkommt. „Vom lebendigen Gott“ dagegen redet die Bibel bekanntlich mit ungeheurem Nachdruck fast unzählige Male und, wo sie ihn nicht ausdrücklich so nennt, ist er doch als solcher gemeint. Hilty hat im dritten Band vom „Glück“



eine Betrachtung über 2. Mose 34, 10: Wunderbar soll es sein, was ich mit dir tun will. Die folgenden Zeilen möchten ein kleines Dankesblatt auf sein Grab sein, des Dankes gerade für diese Betrachtung. Sie ist ganz aus heutigem Empfinden heraus, ein Zeugnis des unwandelbaren Glaubens an den lebendigen Gott.

Der Inhalt dieses Glaubens, und man kann sagen, sein innerster Kern, soll, jetzt nicht weiter beleuchtet, sondern einfach vorausgesetzt werden. Nämlich die Gewißheit, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen. Die Zuversicht, daß Er, der Vater der Geister, sie alle erzieht, „jeden auf besondere Weise, zum Einen Ziel, zur Herrlichkeit hinan“; und dies Ziel verstanden so groß und weit, wie es alle meinen, die vom Reiche Gottes wissen, alle die dem „Wort vom Reich glauben und göttlich leben wollen, hier zeitlich und dort ewiglich“. Also von Christen ist die Rede, die nicht ihre Erlebnisse und die Geschehnisse der Welt als Mittel für irgendwelchen von ihnen selbst ausgedachten Zweck verstehen wollen, worin immer er bestehe, darin, daß sie womöglich siebenzig Jahre lang „gesund und glücklich leben“, oder, höher hinauf, daß ihr Leben den Kulturzwecken der Menschheit in seinem Teil diene. Nein, von Christen





ist die Rede, die dem in Christus ihnen offenbar gewordenen gnädigen Willen Gottes alles, die ganze Welt und ihre höchsten edelsten Güter, und, was am schwersten, sich selbst, ihren eigenen Willen in ehrfurchtsvollem herzlichem Vertrauen unterordnen (vgl. 2 und 3 dieser Betrachtungen). Gewiß ist dies etwas Ungeheures, etwas, woran ein Christ nie auslernt, solange er auf dem Weg zum Ziel ist, und wovon die Gemeinde auf ihrem Gang durch die Geschichte stets nur ahnend und tastend bescheidene Einblicke gewinnt. Denn die Gemeinde wie jedes einzelne ihrer Glieder kennt die Abgründe von Unbegreiflichkeiten in Natur und Menschenleben, die jenen Glauben zu verschlingen drohen. Aber davon ist oft genug die Rede; und wir alle, sogar die Dogmatiker, haben den Traum der Allwissenheit ausgeträumt. Ja dieses Bewußtsein beginnt zur Gefahr zu werden, zu der Gefahr, das Wesen des wirklichen Vertrauens auf den lebendigen Gott, weil es in „Schwierigkeiten“ hineinführt, nicht so vollständig aufzufassen, als die Sache es fordert. Eben diese Gefahr soll uns jetzt beschäftigen.

Zu dieser vollständigen Auffassung gehört ein Urteil über die Art des göttlichen Wirkens. Natürlich nicht in dem Sinn, als ob wir über das



Wie seines lebendigen Schaffens Sätze aufstellen, als ob wir klar machen wollten, wie er es angreife, daß alles Mittel für seinen guten und gnädigen Willen wird. Das wäre eben der Wahn jener falschen Allwissenheit. Aber unmittelbar im Glauben an den lebendigen Gott ist das Urteil enthalten, daß es sich in der Erfahrung seines Wirkens um persönlichen Verkehr zwischen Gott und Mensch handelt. Es ist auffallend, wie oft die in den Folgerungen aus diesem Urteil liegenden Schwierigkeiten den unleugbaren Tatbestand des Glaubens verhüllen. Man überschüttet den Frommen mit Rätselfragen über den Sinn des Wortes Persönlichkeit in seiner Anwendung auf Gott, man überspinnt seine für ihn klare Aussage mit allen möglichen Feinheiten des Gedankens, die ihm vielleicht kaum verständlich und, was mehr bedeutet, vielleicht völlig gleichgiltig sind. Denn er hat wirklich keinerlei Interesse an einer göttlichen Psychologie, an dem Nachweis, wie in Gott Gedanken, Gefühle, Willensbewegungen im Verhältnis zu den unsrigen „verlaufen“; ja er ist es ganz zufrieden, daß „selbstverständlich“ die menschlichen Analogien persönlichen Verkehrs versagen. Aber empfindlich ist er in der Behauptung des für ihn entscheidenden Punktes, daß es sich im Ernst um



einen „Verkehr“, um ein armes menschliches Ich und um ein reiches göttliches Du handelt; oder eigentlich richtiger, um ein ewig reiches göttliches Ich, das durch sein schöpferisches Du das menschliche ins Dasein ruft, dem bedürftigen menschlichen Ich Vertrauen abgewinnt, sich an Gott zu wenden, und es gewiß macht, daß dieser lebendige Gott „hört und erhört“ und „gebeten sein will“, obwohl „er weiß, was wir bedürfen“, und daß „etwas geschieht, was nicht geschehen würde“, wenn dieser „Verkehr“ zwischen Gott und Mensch nicht wäre. Dies der Hauptgedanke. Und zwei Näherbestimmungen lassen sich davon nicht trennen. Einmal die, daß für die unmittelbare Erfahrung des Christen ein wesentlicher Unterschied zwischen dem äußern und innern Leben nicht besteht, so gewiß das letztere immer das übergeordnete ist; die vierte Bitte und ihre Stellung im Vaterunser ist und bleibt die goldene Regel für die Ordnung beider. Und der Christ ist darin sozusagen stets „modern“ gewesen; denn das darf doch wohl nachgerade als harmlos bezeichnet werden, wenn vereinzelte Stimmen noch immer den lebendigen Gott zwar im geistigen Leben des Christen wirksam denken, aber die Natur von jenem Verkehr mit ihm ausschließen, als ob, wovon bald zu reden ist,



bei dieser Beschränkung irgend etwas gewonnen, der Anstoß für unser Denken irgend erleichtert wäre. Die zweite Näherbestimmung unseres Grundgedankens liegt in der Beobachtung, wie ferne gerade dem überzeugten Gläubigen irgend welche Neigung liegt, den Verkehr mit dem lebendigen Gott kontrollieren zu wollen. Das war doch schon für Jesus ein Grund der scharfen Opposition gegen das „Zeichensuchen“ der Pharisäer; und was Luther von sich selbst erzählt, daß er das Ausflechten des Crucifixus als teuflisches Blendwerk von sich wies, das haben echte Beter aller Zeiten in ihrer Art nacherlebt. Zum Beispiel in schwäbischen Gemeinschaftskreisen, deren stille Kraft seit Jahrhunderten gerade der schlichte Glaube an den lebendigen Verkehr mit dem persönlichen Gott ist, findet dieser Gedanke manchmal drastischen Ausdruck. So schreibt H. Gundert einmal in Lutherscher Kühnheit, mancher müsse es erfahren, daß unser Herr Gott ein unzuverlässiger Mann sei — er will sagen, feind allem fürwitzigen Nachrechner der besonderen Führungen und Erhörungen.

Nun ist aber in dem so beschriebenen Verkehr mit dem lebendigen Gott im Glauben dem christlichen Nachdenken das Problem gestellt, wie er mit dem Gedanken des Kausalzusammen-



hangs zusammenbestehen könne. Nur deswegen ist es überhaupt verständlich, daß im Ernst versucht werden konnte, jenen Gedanken des lebendigen Verkehrs zwischen Gott und Mensch irgendwie umzudeuten oder auszuschalten. Die wirkliche Religion hat sich immer dagegen verwahrt und muß es immer tun; es handelt sich um ihre Existenz. Die „fromme Betrachtung, als ob Gott so mit uns verkehre“, erscheint der wirklichen Frömmigkeit mit Recht als Ende der Frömmigkeit. Aber auf welche Weise soll dann die Einheit unsres Bewußtseins, auf die wir um der Wahrhaftigkeit willen nicht verzichten können, gewahrt werden? Sind nicht „Kausalzusammenhang“ und „lebendiger Gott“ unvereinbare Gegensätze? Nachdem längere Zeit hindurch die Möglichkeit ihres Zusammenbestehens durch die grundsätzliche Untersuchung der Natur und der Grenzen unseres Wissens, also auf erkenntnistheoretischer Grundlage, behauptet worden war, mehren sich neuestens die Stimmen, welche einen „köstlicheren Weg“ zu zeigen suchen, wie er „dem tiefen Einheitsdrang unsres Geistes willkommener“ sei. Wer wollte sich nicht darüber freuen, wenn manche auf diesem Weg Befriedigung finden? Es handelt sich ja wirklich allein nur um das Kleinod eines guten wissenschaftlichen



Gewissens; daß Viele es finden, ist die Hauptsache, nicht wie sie es finden. Nichtsdestoweniger ist die Frage wichtig, ob „der neue Weg zur Einheit unsres Bewußtseins“ gangbar ist und sicher zum erwünschten Ziel führt; sonst könnte die zu späte Einsicht, daß er das nicht vermöge, die Zuversicht des Glaubens in Solchen schädigen, welche ihn allzu getrost eingeschlagen haben.

Häufig begegnen wir auf dem „neuen Weg“ schönen Ausführungen darüber, daß das Kausalgesetz sehr verschiedene Anwendungen erlaube, ja fordere. Es sei kleinlich, immer nur an die mechanische Naturkausalität zu denken, wobei ja freilich aller Verkehr mit Gott ausgeschlossen sei. Aber wir Theologen seien selbst daran schuld, wenn wir uns von diesem Gegner schrecken lassen; von unvorsichtigen Philosophen und philosophisch gebildeten Naturforschern könnten wir lernen, wie variabel der Begriff des Kausalzusammenhangs auf den verschiedenen Gebieten, dem psychischen, ästhetischen, ethischen, religiösen sei. Darauf hat unter den Theologen besonders Th. Steinmann nachdrücklich hingewiesen. Gewiß sind das notwendige und erfolgreiche Untersuchungen. Aber für den in unsrem Zusammenhang entscheidenden Punkt sind sie, scheint es mir,



völlig wertlos. Denn lediglich um den Gedanken der schlechthinigen Notwendigkeit handelt es sich, nicht um die Näherbestimmung der Art und Weise des notwendigen Geschehens. Mit dem Gedanken jener Notwendigkeit steht der Glaube in einem Kampf auf Tod und Leben; wie das Geschöpf beschaffen sei, das ihm den Tod droht, ist wirklich einerlei, Sterbende hat das nie viel gekümmert. Und deswegen dürften diejenigen noch immer, ja wieder aufs neue sich Dank verdienen, welche vor jeder voreiligen Erweichung des harten Gegensatzes warnen, weil darin keine Lösung, nur eine Verhüllung des Problems liegt. Der Deutlichkeit wegen mag ohne alle Vollständigkeit an einige Namen wie Raftan, Reischle, Mezger, Fr. Tranb erinnert sein. Besonders rückhaltlos ist bekanntlich Herrmann für die scharfe Zuspitzung des Problems eingetreten, und ich kann nicht finden, daß die beweglichen Klagen über „unerträglichen Dualismus“ von der Pflicht einer klaren Fragestellung, wie er sie vertritt, entbinden. „Schleiermacher und viele andere meinen, es sei wohl möglich, einen Vorgang als ein Wunder Gottes zu denken und ihn zugleich als ein Glied in dem gesetzmäßigen Zusammenhang der Natur zu denken. Ich will nicht verschweigen, daß ich dieser Auffassung früher



auch gefolgt bin. Jetzt rechne ich sie zu den in der Dogmatik beliebten Mitteln, sich die Härte des religiösen Gedankens zu verschleiern . . . Der Fromme denkt das nicht Gesetzmäßige als dem gesetzmäßigen Zusammenhang des Wirklichen angehörig, oder vielmehr er sagt etwas, was überhaupt nicht gedacht werden kann." Nämlich, wenn man die schlechthinige Notwendigkeit alles Geschehens als letzte metaphysische Wahrheit gelten läßt. Und das ist doch die Meinung Unzähliger, mögen sie noch so feinsinnig von den verschiedenen Arten der Anwendung des Kausalgesetzes reden. Notwendigkeit ist eben Notwendigkeit; es wird hoffentlich nicht auch noch eine Notwendigkeit „im weiteren Sinn“ geben, wie einst in einer zu ihrer Zeit berühmten Dogmatik von einer Gottheit „im weiteren Sinn des Wortes“ die Rede war. Deswegen scheinen mir jene Herrmann'schen Worte trotz ihrer verletzenden Form berechtigt. Die Verschleierung der Schwierigkeit schädigt nachgerade die Klarheit und den Mut des Glaubens. Wird die Schwierigkeit offen anerkannt, so läßt er sich zweifellos auch weniger paradox ausdrücken, als im letzten Satze geschieht.

Aber ist es nicht trotz alledem dogmatische Verbohrtheit, so zudringlich



von dem ungeheuren Problem zu reden? Ist denn nicht in den letzten Jahren auf Seiten gerade der Naturforschung manches Wort gefallen, das die Ineinssetzung des Kausalgedankens und des Gedankens der Notwendigkeit alles Geschehens für unbegründet erklärt? So sagt z. B. der Physiker Paul Volkmann (Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften 1910, S. 44): „Ein erkenntnistheoretisch unfruchtbarer Monismus hat aus der Notwendigkeit des Naturgeschehens die Notwendigkeit alles Geschehens gemacht.“ Also hier ist nicht in der oben bezeichneten, das eigentliche Problem nur verhüllenden Weise von der mannigfaltigen Anwendung des Kausalgedankens die Rede, sondern der Kausalgedanke selbst wird in dem Sinn, in dem er mit dem Glauben an den lebendigen Gott in Widerspruch gerät, verneint. Nicht ohne Beeinflussung von Seiten Volkmanns hat Johannes Wendland sein glaubensfrohes Buch über den Wundergedanken geschrieben. Er zunächst von der sogenannten theologischen Linken aus; ähnlich Beth von der sogenannten Rechten. Letzterer sagt: Die Regelung des Verlaufs und des Eintretens von Naturprozessen, nicht „Verletzung von Naturgesetzen“, gehört zum Begriff des Wunders. Die Elemente selber ihrem Wesen nach,



ebenso ihr Neueintreten in gesetzliche Funktionen und neue Beziehungen bleiben der nur Gesetze erkennenden Naturwissenschaft verborgen. Aber auch was Troeltsch in dem Artikel „Gesetz“ (in Schiele-Bscharnacks Lexikon) über „Allgesetzlichkeit“ ausführt, gehört hierher. Alle diese Stimmen vertreten eine Anschauung vom Kausalgedanken, die Raum läßt für den Glauben an den lebendigen Gott. Und jetzt noch mehr als oben dürfen wir sagen: wer wollte sich nicht solcher Stimmen freuen? Aber auch noch deutlicher als oben wird der Grund sein, warum, wegen des Glaubens selbst, vor Überschätzung derartiger Gedankengänge gewarnt werden darf. Oder genauer: wie immer sie weiter ausgebaut werden mögen, es soll das klare Bewußtsein nie getrübt sein, wie Ungeheures sie behaupten, wenn sie in vollem Ernst gemeint sind, wie es bei den Genannten zweifellos der Fall ist. Denn nicht nur sind solche Kundgebungen unter den Nichttheologen äußerst vereinzelt; sie werden von Nichttheologen auch meist nur ertragen, weil ihre Konsequenzen nicht immer ausdrücklich gezogen werden, was allerdings bei Volkmann der Fall ist, sofern er offen auch für die Freiheit eintritt. Und das wird im Großen und Ganzen nicht anders werden, wenn



nicht die Philosophen sich grundsätzlich anders stellen, als es üblich ist. Denn selbst die verdientesten Kritizisten in der Erkenntnistheorie, die also doch das innere Recht zu einer andern Stellung in unsrer Frage hätten, können sich kaum genug tun in der Bekämpfung der Willensfreiheit oder eines lebendigen Verhältnisses des Frommen zu Gott; und alles, was sie dem Theologen anbieten, läuft auf die Formel von der „doppelten Betrachtung“ hinaus, die, wenn nicht strenger kritizistisch verstanden, als sie es hierbei gelten lassen, in jene entsetzliche Theologie des „Gleichsam“ und „Sozusagen“ hineinführt.

Wo nun auch der einzelne Stellung nehme, um die Einheit seines Glaubens und seines Wissens zu gewinnen und zu behaupten, schon jetzt und immer können alle, die unverrückt diesem großen Ziele nachjagen, darin enig sein und stets enig werden, daß sie die in unsrem Glauben selbst liegenden Gründe klarer herausstellen, warum und inwiefern in diesem seinem Heiligtum, dem lebendigen Verkehr mit dem lebendigen Gott, das offenbar gewordene Geheimnis zugleich Geheimnis bleiben soll. Unsre Betrachtung mündet notwendig wieder in diesen schon bei der Verständigung vorausgeschickten und dann mehrfach



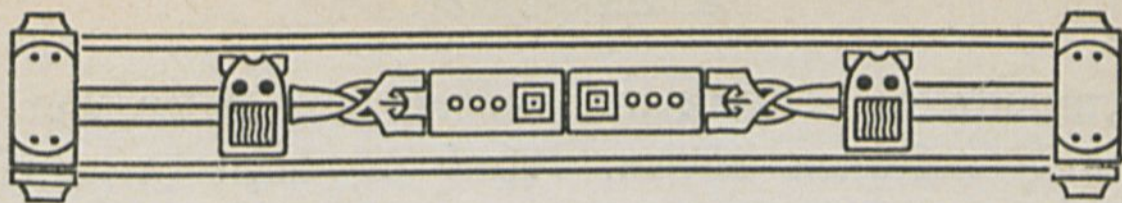
wiederholten Gedanken (vgl. 1—4). Wenn der Mensch so hoch erhoben wird, daß ihn Gott in seine Gemeinschaft aufnimmt, eine Gemeinschaft, die kein anderes menschliches Wort finden kann als „Vater und Kind“, so muß in dem Erleben dieser Gemeinschaft, das den Schleier hebt von dem sonst nirgend offenbaren Geheimnis des Unendlichen in seinem Verhältnis zum Endlichen, über unserm Begreifen des Erlebnisses ein Schleier des Geheimnisses bleiben. Er wäre nur um einen Preis zu heben: um den der Aufhebung unsrer geschöpflichen Abhängigkeit. Damit wäre aber aufgehoben, ja zerstört, was in unsrer Religion jene selige Gemeinschaft bedeutet. Und es wäre doch zudem nur eine scheinbare Lösung des Rätsels, wie alle Spekulationen über „unendlich und endlich“ beweisen. Vor nun etwa zwanzig Jahren hat ein edler Jurist in einem damals viel beachteten Buch (Nagel, Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit) diesen Gedanken des einen innerlich notwendigen Geheimnisses in unsrer Gotteserkenntnis ausgeführt. Er tat es im Anschluß an jene berühmte Stelle in Kants Kritik der praktischen Vernunft, die andeutet, welche verheerende Folge in einer für den



Verstand gewissen und adäquaten Erkenntnis Gottes läge, wie dadurch alles rein sittliche Handeln und aller reine Gottesglaube zerstört würde. An diesem Punkt hat Kant, dem man so oft und in mancher Hinsicht nicht ohne Grund das Verständnis für das Wesen der Frömmigkeit abspricht, tiefer gesehen als viele vor und nach ihm, die sonst deutlicher erkannten, was Religion ist. Nachdem wir darin Fortschritte gemacht, dürfte es an der Zeit sein, jene elementare Wahrheit neu zu betonen und immer deutlicher auszuführen. In seiner Weise hat schon Luther sie geltend gemacht, wenn er z. B. in den Disputationsthesen vom 11. Januar 1539, der Form nach scholastisch, dem Sinne nach als ein Prophet der Zukunft, sagt: der „Glaube“ ist nicht entgegen, aber außerhalb und innerhalb, über und unter, diesseits und jenseits aller „Vernunft“.







## 6. Die Fürbitte.

„... Mit der Ausführung über den lebendigen Gott bin ich weiter hin einverstanden, als Sie vielleicht vermuten. Denn von jeher waren auch mir die Umdeutungen zuwider, die Viele am Tatbestand des Gebets deshalb vornehmen, weil er das besprochene Rätsel einschließt, das sie für unlösbar halten. Gegen dieses Verfahren habe ich, an die Beobachtung der Vorgänge von meinem Wissensgebiet aus gewöhnt, stets Abneigung empfunden. Die wissenschaftliche Aufgabe ist doch überall zuerst die, festzustellen, was ist; in unsrem Fall also, was der wirkliche Beter Beten heißt. Und daß dies in der Hauptsache richtig aufgefaßt ist, daran zweifle ich nicht. Demgemäß auch daran nicht, daß das Beten, welches man im strengen Sinn des Wortes so heißen kann, aufhören würde, wenn sich nachweisen ließe, daß damit etwas Unvernünftiges und Unmögliches behauptet werde. Ja, unser Einverständnis geht noch weiter. Ich erkenne die



entwickelten Gründe an, warum wir diesen Vorwurf ablehnen dürfen. Auch ich halte den angedeuteten Weg der Lösung für den richtigen; für richtiger als die zunächst imponierendere Versicherung, daß gar keine wirkliche Schwierigkeit vorliege. Ihr gegenüber, das gestehe ich, wäre mir, wieder von meinem Wissensgebiet aus, sogar der nun auch bei uns Schule machende amerikanische „Pragmatismus“ willkommener; so sehr ist mir der Respekt vor den Tatsachen auch des religiösen Lebens eingepflanzt. Aber ich weiß wohl, was alles wir Deutsche preisgeben müßten, wenn wir uns bei diesem Lösungsversuch beruhigen wollten; doch zuletzt nichts Geringeres als den Wahrheitsgedanken selbst. Denn darauf kommt zuletzt der „Pragmatismus“ hinaus: Wahr ist, was als brauchbar, als wirksam sich erweist. Die Wahrheitsmartyrer haben dann umsonst geblutet, und vom Ideal der Wahrheit möchte ich dann nicht mehr reden, wie sehr ich in vielen Stücken einen James ehre, ja gegenüber Ihren und meinen Gegnern als Bundesgenossen begrüße, wenn er für den „Willen zum Glauben“ am rechten Ort eintritt. Aber das scheint mir nicht „Pragmatismus“ zu sein . . . Im Gefühl nun weitgehender Übereinstimmung zwischen uns möchte ich ein Bedenken nicht zurückhalten, das



mir selbst viel zu schaffen gemacht hat und von andern mehr als einmal mir entgegengebracht worden ist. Ich meine die Tatsache, daß zu dem unverfälschten Tatbestand des Gebets in dem schlichten Wortverstand, worin wir eins sind, auch die Fürbitte gehört. Ist denn aber nicht die Fürbitte unvereinbar mit der Gerechtigkeit Gottes wie mit der Verantwortlichkeit des Menschen? ...“

\*                      \*

Gerne gehe ich auf einen so freundschaftlichen Gedankengang ein, wenn nur, wie das letzte Mal hervorgehoben wurde, jeder Verdacht eines noch so leisen Anspruchs auf dogmatische Allwissenheit ausgeschlossen bleibt, herzlichste Abneigung dagegen vielmehr die gemeinsame Voraussetzung ist. Unter dieser Voraussetzung dürfen ein paar Worte über den Tatbestand selbst vorangeschickt werden.

Es ist wirklich unleugbar, daß die Fürbitte zum vollständig aufgefaßten Tatbestand des Gebets gehört. Nicht nur von Jesus sind uns einzelne unvergeßliche Gebetsworte dieser Art aufbehalten, die durchaus den Eindruck machen, eben besonders leuchtende Strahlen seines ununterbrochen geübten Eintretens für die andern zu sein. Jedermann weiß, welche Bedeutung die Fürbitte dem Apostel

Haering, Persönlich-Praktisches.

5



Paulus gehabt hat, wiederholt spricht er von einem Mitkämpfen im Gebet, vom Anhalten und Wachen im Gebetsandenken. Zu der allgemeinen Mahnung der Pastoralbriefe, aller Menschen zu gedenken, sind besonders J. A. Bengels Bemerkungen in seinem Gnomon beachtenswert, weil sie zeigen, mit welcher Kongenialität jene Aufforderung nach so vielen Jahrhunderten erfaßt worden ist. „Für uns und andere sollen wir dem uns zugeneigten Willen Gottes begegnen. Du fragst, warum nicht mehr Menschen ihren Sinn ändern? Wir bitten zu wenig. Die das Heil erlangt haben, sollen eintreten für die noch ferner Stehenden. Geschähe dies, wie viel besser stünde es mit dem Menschengeschlecht!“ Namentlich haben große Pädagogen die Kraft treuen Gedenkens vor Gott gerühmt, und zwar auch sie nicht nur deswegen, weil dadurch der Betende selbst auf andere den Einfluß gewinne, der in seiner eigenen Sammlung und Stärkung begründet ist. Vollends bedarf es der Worte nicht, was für das Glaubensleben Luthers die Fürbitte bedeutet hat.

Sollen wir nun annehmen, solche Männer haben die obengenannten Bedenken nicht gesehen oder empfunden? Das ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil sie keineswegs erst der modernen



Weltanschauung entspringen. Unser freundlicher Gegner hat sie ausdrücklich von der Beziehung auf den Kausalgedanken im Sinn des schlechthin notwendigen Zusammenhangs alles Geschehens losgelöst; ohne Beziehung zu diesem Gedanken aber gehören sie offenbar schon einem sehr einfachen Denken an. Dafür zeugt auch der Umstand, daß sie fast regelmäßig erhoben werden, wo überhaupt von solchen Dingen die Rede ist. Und dementsprechend bewegen sich auch die zunächst aufgeführten Gegengründe auf dem Boden einfacher Reflexion. Unvereinbar mit der Gerechtigkeit Gottes soll die Fürbitte sein, so lautete das erste Fragezeichen. Dagegen hört man etwa einen schlichten Frommen aus dem Volke antworten: Du fürchtest für die Gerechtigkeit Gottes, wenn er die Fürbitte frommer Eltern für ihre Kinder gnädig annimmt, andern aber diese Wohlthat versagt hat, fromme Eltern zu besitzen? Weißt du nicht, daß du mit einem Gedanken göttlicher Gerechtigkeit rechnest, der nicht nur in diesem Fall, der überhaupt im Blick auf die Wirklichkeit versagt? Mit andern Worten, die Unerforschlichkeit der Wege Gottes, das keineswegs gleiche Verhalten Gottes zu Allen will ein solcher Frommer gar nicht in Frage stellen; er weiß wohl, wie verschieden Gottes



Gaben und Führungen sind. Nichtsdestoweniger bleibt er der Fürbitte treu, in der er ein hohes heiliges Recht sieht; aus welchem Grund, werden wir bald erkennen. Jenem anderen Zweifel aber, ob nicht die menschliche Verantwortlichkeit und Freiheit geschädigt werde, begegnet der Fromme, wiederum Besseres und Tieferes vorbehalten, mit einer verwandten Überlegung. Er macht die verwunderte Gegenfrage, ob denn nicht die Menschen, auch wenn es keine Erhörung fürbittenden Glaubens gäbe, tausendfach aufeinander wirken, sich beeinflussen, ihre Verantwortlichkeit einschränken, ihre Freiheit begrenzen? Zudem das Alles auf unentwirrbar geheimnisvollen Wegen, selten bewußt und gewollt, viel häufiger durch unbewußte und ungewollte Wirkungen.

Aber freilich, man täte dem von der Kraft des fürbittenden Glaubens überzeugten Unrecht, wollte man meinen, daß er nur mit solchen Überlegungen das Recht dieses Glaubens sicherzustellen meine. Das sind vorläufige Antworten und kaum auch nur auf dem Boden gültig, auf den ihn die Gegner lockten und auf den er selbst ihnen mehr widerwillig folgte, um sie bereit zu machen, daß sie seine wahre Waffenrüstung erproben. Er ist sich darüber völlig klar, daß auf jenem Kampfplatz



und mit jenen Waffen kein voller Sieg zu erringen wäre. Ihn selbst erfüllt ein ganz anderer Gedanke. Er sei wiederum so ausgedrückt, wie er im unmittelbaren Leben sich äußert. „Wir sind Mitarbeiter Gottes“ lautet die alte, den ersten Christen immer neu nachgesprochene, nacherlebte Losung. Gott baut sein Reich durch seine Kinder, durch Menschen, die an ihn glauben, die aus diesem Glauben heraus lieben und deren Liebe zur gläubigen Fürbitte wie zur kraftvollen Tat wird. Im Glauben an die Herrschaft Gottes, die durch lebendige Menschen sich verwirklicht, welche Gott sich im Vertrauen untertan gemacht hat, damit er durch sie in Anderen herrsche, haben jene Zweifelsfragen keinen Raum. Oder vielmehr, sie tauchen freilich auf, aber nur um im lebendigen Anteil an dieser Herrschaft Gottes überwunden zu werden. Wohl stehen die Reichsgenossen verwundert vor der Frage, zu welchen Zeiten und auf welchen Wegen jetzt Übergangene, Völker und Einzelne, von der Liebe Gottes gesucht und gefunden werden mögen; nicht weniger vor der andern, wie denn das Wirken Gottes, gerade auch sein Wirken durch ihr Wirken hindurch und eben zuhöchst durch ihre Fürbitte, mit der menschlichen Freiheit zusammenstimme, wie das menschliche „Ich will“ mit der göttlichen Lebens-



frage „Willst du? Willst du endlich?“ sich zusammenschließen. Aber diese Frage ist ihnen an dem Punkt, um den diesmal unsere Gedanken sich bewegen, in nichts drückender als sonst. Sie ist ihnen überhaupt nicht in erster Linie Druck, sondern Sporn zu treuerem Dienst in jenem Reich Gottes, Sporn insbesondere zu treuerer Fürbitte. In der höchsten Anwendung gilt hier das Wort: Arbeiten, als ob es kein Beten gäbe; Beten, als ob kein Arbeiten etwas vermöchte. Die größten Täter waren die größten Beter, auch in der Fürbitte. Nicht nur auf dem direkt religiösen Gebiet. Bismarck sagt in einem seiner unvergänglichen Briefe, daß er seinem König „bis zur Erschöpfung in treuer Pflichterfüllung diene“; in demselben Brief steht etwas von Fürbitte für einen nach seiner Überzeugung verblendeten politischen Gegner, und dem Deutschen Reich, für das er „bis zur Erschöpfung“ wirkt, gilt auch das Gebet des Sterbenden. Der Glaube an den lebendigen Gott hat es eben immer und allenthalben mit Gott zu tun, als wirksamere Glaube nach außen, wie als empfangender Glaube nach oben; und deswegen immer und allenthalben mit einer einheitlichen Welt, der Welt dieses Gottes, mag solcher Glaube in irdischer Arbeit an ihr sich mühen oder im Gebet Gottes Kraft für sie erbitten.



Was daran von Geheimnis bleibt, ist das eine, stets hervorgehobene, dessen Vorhandensein wir im Glauben verstehen, sozusagen der irdische Schatten am Licht der Offenbarung, ohne den sie nicht die selige Offenbarung des Geheimnisses des ewigen Gottes wäre, die sie ist, und ohne den unser Glaube nicht Glaube an dieses Licht wäre. Das zeigt sich im Blick auf die Welt der Fürbitte gerade auch darin, daß alles, was vom Verkehr mit dem lebendigen Gott gesagt wurde (6. Stück), doppelt von der Fürbitte gilt. Vor allem, daß sie nur ein Recht des demütigen Glaubens ist, dem jeder Gedanke an ein Gott=zwingen=wollen und ein Gott=nachrechnen=wollen fremd bleibt, daß sie aber gerade darin wirklicher Erhörung gewiß ist. Ein Wort aus Livingstones Tagebuch dürfte der schönste Ausdruck dieses Sinnes sein: „Ich danke dir, Gott, daß du mir erlaubt hast, für Afrika zu bitten.“







## 7. Vom Geheimnis der Sünde.

Auch diesmal wie in der Betrachtung „vom lebendigen Gott“ und „über die Fürbitte“ soll nicht ausführlich vom Wesen des besprochenen Gegenstandes die Rede sein. Gewiß ist das immer die Hauptsache. Was wäre die schönste Theorie über eine undeutlich aufgefaßte Tatsache! Das eben nennt man ja Scholastik, ein Gespinnst von Begriffen ohne beständige Kontrolle an der erfahrbaren Wirklichkeit. Ganz besonders verwerflich wäre solche Scholastik in bezug auf die Sünde; zumeist ein wenn auch noch so feinsinniges Reden von ihrem Ursprung, dem nicht die genaueste Untersuchung ihres Wesens vorangegangen wäre. Und dies gerade ist bekanntlich oft genug geschehen. Trotzdem wird im folgenden nicht das Wesen der Sünde im Vordergrund der Überlegung stehen, wie sehr auch selbstverständlich die letzte Absicht darauf gerichtet ist, die Einsicht in diese Hauptsache zu vertiefen. Zwei Gründe mögen das rechtfertigen.



Einmal wird über das Wesen der Sünde unter uns Heutigen viel Treffendes und Eindringendes gesagt, wenn man überhaupt ernsthaft von der Sünde redet und nicht nach Renans Rezept verfährt: mein Gott, ich ignoriere sie. Es gehört namentlich zu den Hoffnungszeichen evangelischer Predigt, daß in ihr immer weniger von „der Sünde“ in farbloser Allgemeinheit die Rede ist, daß ihr Verschlungensein mit dem Guten in allen konkreten Gestaltungen des Lebens anschaulich gemacht wird. Den Fortschritt der religiösen Psychologie spürt man weithin auf der Kanzel und vielleicht noch mehr im religiösen Jugendunterricht. Aber nicht nur von der kirchlichen Gemeinschaft gilt das, auch weithin von der Literatur, dieser weltlichen Predigt, die so viele erreicht, welche keinem Kanzelwort ihr Ohr leihen. Und zwar nicht nur die fortwirksame Macht der Klassiker zeugt vom Geheimnis der Sünde. Shakespeare oder Schillers Wort von „der Übel größtem“ und vom „Fluch der bösen Tat,“ oder Goethes: „das Ding, das noch nie erklärte böse Ding, das uns von dem Wesen trennt, dem wir das Leben verdanken, von dem Wesen, aus welchem alles, was Leben genannt werden soll, sich unterhalten muß, das Ding, was man Sünde nennt, kannte



ich noch gar nicht." Gerade auch die moderne Literatur im engern Sinn, und zwar nicht nur im Sinn eines Strindberg oder D. Wilde, ist voll von Erörterungen über Sünde und Schuld. „Ich oder Lüge, eins von uns muß weichen. . . . Für sich selbst da ist niemand“ . . . . Es genügt die bloße Erinnerung an solche Stimmen, unter denen außer Ibsen doch auch G. Hauptmann und Sudermann zu nennen sind. Und Nietzsche hat in seiner Art so viel wie der ethische Pessimismus dafür getan, im Bewußtsein der Gegenwart das Geheimnis der Sünde lebendig zu erhalten und aufs neue lebendig zu machen. Aber ähnlich, wie wir beim Glauben an den lebendigen Gott uns überzeugen mußten, daß die in der Beobachtung der Tatsachen liegenden Schwierigkeiten, die in ihnen enthaltenen Probleme, dazu verführen, die Tatsachen selbst umzudeuten, so ist es auch hier. Die Versenkung in das Geheimnis der Sünde, dies Wort Geheimnis von ihrem Wesen verstanden, findet nur zu oft auch unter uns, bis mitten hinein in bewußt christliche Kreise, ihr voreiliges Ende, weil man auf das Geheimnis des Ursprungs der Sünde stößt und um feinetwillen davon abläßt, das seines Wesens rückhaltlos bis in die letzte Tiefe durchzudenken. Dies der andere Grund,



warum wir hier jetzt gerade vom Geheimnis des Ursprungs reden, so gewiß es uns in erster und letzter Linie um Erkenntnis des Wesens der Sünde zu tun ist; ja wir reden von jenem, um uns diesem ohne jeden Rückhalt hingeben zu können.

Sieht man nur auf das Große und Ganze, so bieten sich noch immer zwei große Lösungsversuche des uralten Problems „Woher das Böse?“ an. Der eine ist die, kurz gesagt, fortgebildete Kirchenlehre, der andere die gleichfalls im einzelnen weitergebildete Theorie Schleiermachers, der die Sünde aus der Entwicklung der endlichen Persönlichkeit zu begreifen sucht. Ich versuche in aller Kürze zu zeigen, wiefern beide nicht alle aus der Beobachtung der Tatsachen des sittlich religiösen Lebens sich erhebenden Fragen beantworten.

Die kirchliche Lehre hat von Hause aus den Anspruch erheben dürfen, die tatsächliche und zwar weitgreifende Unvermeidlichkeit der Sünde und zugleich ihr Nichtbegründetsein in Gott verständlich zu machen. Freilich waren ihre Mängel leicht aufzuweisen. Sie schrieb der ersten Sünde zu viel zu; sie führte ihre Wirkung auf die Nachkommen unpsychologisch aus; sie umgrenzte die Intensität der vererbten Sünde nicht genau; sie



unterschätzte die Bedeutung späterer Willensentscheidungen. Aber es hat auch an ernstern Verbesserungsversuchen nicht gefehlt. Diese wären wohl ernster genommen worden, wenn nicht überhaupt der Gedanke einer freien Entscheidung, vollends einer solchen am Anfang der Menschheitsgeschichte, dem modernen Bewußtsein unerträglich erschienen wäre. Die Gegnerschaft gegen die letztere Annahme reichte noch weiter als gegen die erstere. Lassen wir diese erstere noch beiseite, so dürfte in bezug auf jene zweite die augenblickliche Stimmung nicht mehr ganz so zuversichtlich sein wie noch vor kurzem. Über die Ursprünge unsres Geschlechts urteilen bekanntlich auch religiös uninteressierte Forscher wieder zurückhaltender. Schellingsche Gedanken über relativ günstige Lebensbedingungen der ersten Menschen, die man lange belächelt, tauchen, besser begründet, da und dort auf. Der Unterschied von Kulturhöhenlage und von religiös-sittlicher Höhenlage wird unbefangener erörtert. Die religionsgeschichtlich unterbaute Religionsphilosophie ist gegen die Allgenugsamkeit der animistischen Theorie skeptisch geworden; und es ist ein offenes Geheimnis, wie stark z. B. die von Schröderschen Aufstellungen über Wesen und Ursprung der Religion auf einen Teil seiner Fach-



genossen bis zu offener Zurücknahme früherer „unwiderleglicher“ Behauptungen sogar in religionsgeschichtlichen Vorlesungen gewirkt haben. Darauf muß in unsrem Zusammenhang hingewiesen werden und es darf dies um so mehr geschehen, weil die Absicht ganz ferne liegt, diesen Wandel der Stimmung zur Empfehlung der fortgebildeten kirchlichen Theorie in dem Sinn zu benützen, als wäre sie, gesetzt das alles sei bewiesen, eine in sich vollbefriedigende. Vielmehr soll gerade auf eine unter allen Umständen ihr anhaftende Schwierigkeit hingewiesen werden, die ihre Gegner wie ihre Anhänger, soviel ich sehe, nicht oder kaum zu beachten pflegen.

Je klarer das Wesen der Sünde erkannt wird, je deutlicher insbesondere, gegenüber unsern Alten, der Unterschied von Sünde und Schuld herausgearbeitet wird, desto mehr empfiehlt sich zunächst die eben dadurch fortgebildete kirchliche Lehre. Sie kann rückhaltlos anerkennen, daß es für jeden einzelnen unvermeidliche Sünde gibt, die als Folge menschlicher Schuld, nicht seiner eigenen persönlichen Schuld, aber der Schuld derer vor ihm und neben ihm, verstanden werden kann. Und sie muß doch nicht alle seine Sünde als unvermeidliche ansehen, und muß namentlich nicht im letzten



Grund Gott zum Urheber der Sünde machen, weil sie auch rein persönliche schuldhafte Sünde des einzelnen kennt und weil sie den ersten Anfang dieser ganzen Sündengeschichte auf eine Tat der Freiheit zurückführt. Allein eben dann erhebt sich die Frage, und das ist die, wie uns scheint, nicht genug beachtete Schwierigkeit: warum haben in dieser langen Sündengeschichte, wie es doch Überzeugung der christlichen Gemeinde ist, alle sich in persönliche Schuld verstrickt? warum hat nicht ein einziger (außer dem Erlöser) der überkommenen Sünde, wenn er sie erkannt, so entgegengewirkt, daß er ohne persönliche Schuld geblieben ist?

Sind wir dadurch nicht rettungslos jenem andern Lösungsversuch verfallen, der ohne dies dem heutigen Denken unendlich viel näher liegt, jener Theorie, daß die Sünde aus der Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit zu begreifen sei? Sie ist notwendig als Mittel zu diesem höchsten Zweck, eben darum aber auch diese Notwendigkeit sittlich und religiös unanfechtbar, denn „die Sünde ist nur mit der Erlösung von Gott geordnet“. Wir dürfen hier auf eine nähere Ausführung des Gedankens verzichten. Unendlich variiert im Einzelnen, ist er doch seinem Kern nach Jedem vertraut. Er beginnt bereits in der Predigt



sich wirksam zu erzeugen. Auch wo man eines Freysen Mißhandlung der Sünderingeschichte weit von sich wiese, läßt man da und dort das Schuldgefühl so sehr nur als Mittel zur Erweckung des neuen Lebens gelten, daß gar nicht mehr ernstlich gefragt wird, was es denn eigentlich in der unverfälschten Erfahrung bedeute. Oder man beantwortet die alte Frage, ob man „Gott auch für seine Sünde danken“ könne, mit einem bereitwilligen Ja, ohne das von den Klassikern unsrer Religion zugleich mitgedachte Nein, die genaue Umgrenzung jenes Ja, überhaupt sorgfältig zu erwägen. Ja so sicher fühlen sich Manche, fasziniert von dem allgemeinen Gedanken der Notwendigkeit alles Geschehens (vgl. 5. Stück), daß sie zuversichtlich zum Angriff übergehen. Sie wagen den Satz: Gottes Liebe könnte sich in ihrer ganzen Tiefe gar nicht offenbaren und wir könnten demgemäß auf sie als auf die unüberbietbare Liebe gar nicht vertrauen, wenn sie nicht Liebe zu Sündern wäre; wir können also unsern Gott gar nicht anders denn als den denken, der die Sünde und mit ihr die Erlösung setzt, die Sünde um seiner erlösenden Liebe willen. Die Wahrheit dieses oft ungeprüft nachgesprochenen Satzes zerbricht doch an einer einfachen Überlegung. Wir dürfen ihn nur genau



das sagen lassen, was er wirklich sagt, nicht was er, wenn wir schon voreingenommen sind, zu sagen scheint. Er sagt, daß die Liebe Gottes in ihrer unausdenklichen Herrlichkeit gerade gegenüber wirklich schuldhafter Sünde sich offenbart und unser Dank ein unvergleichlicher ist, wenn die Liebe Gottes unsre wirklich schuldhafte Sünde verzeiht. Gerade dann aber ist das nicht der Fall, wenn Gott als Urheber der Sünde, wie unerreicht kunstvoll immer — wir heißen es bei Menschen oft anders — uns Schuldgefühle erweckt, die nicht dem wirklichen Tatbestand entsprechen. Die „denkbar höchste Liebe“ ist die gegenüber wirklicher Schuld sich behauptende, nicht die, welche einen Schein von Schuld, den sie selbst bewirkt, wieder aufhebt. Wollte man aber sagen, dieser ernsthafte Schuldbegriff, wonach wir nicht nur uns bewußt sind, das Unverbrüchliche verletzt zu haben, sondern verletzt zu haben, obwohl wir es nicht hätten verletzen müssen, sei eine Übertreibung, ein „theologisches Fündlein“ — warum dann so viel Aufwand an Scharfsinn, um diese angebliche Übertreibung nachzuweisen, das schlichte Zeugnis unsres Gewissens als eine Selbsttäuschung erscheinen zu lassen? Man will sich nicht offen zu jener Theorie bekennen in dem gewiß ehrenden Gefühl, daß man



sonst die Grenze nicht nur bestimmt christlicher, sondern überhaupt genauer sittlicher Selbstbeurteilung überschreitet, die sich allen entschuldigenden Gedanken gegenüber immer wieder mit dem ursprünglichen Gewicht der Wahrheit durchsetzt.

Wir müssen also urteilen, daß keine Theorie vom Ursprung der Sünde restlos befriedigt, weil keine den in der Erfahrung gegebenen Tatbestand restlos anerkennt. Dann bleibt uns nichts Anderes übrig als mit dem Philosophen zu sagen: „wir entscheiden uns dafür, daß unsre menschliche Weisheit zu Ende ist, und daß wir die Lösung nicht begreifen, an die wir glauben“ (Loke). Aber wir legen dieses Geständnis nicht widerwillig ab. Auch das Geheimniß der Sünde ist uns nicht ein Geheimniß unter vielen, sondern das Eine große Geheimniß, das uns immer begegnet ist, von einer bestimmten Seite aus betrachtet. Und es wird uns in seinem innersten Charakter gerade hier immer deutlicher. Solange wir nur spekulieren über das Verhältnis von endlich und unendlich, vermögen wir es freilich auch nicht zu bewältigen, aber gefällige Worte, es zu verhüllen, bieten sich in Fülle dar, wie die Geschichte menschlichen Nachdenkens zeigt. Erst wenn es sich um unser, der

Haering, Persönlich-Praktisches.

6



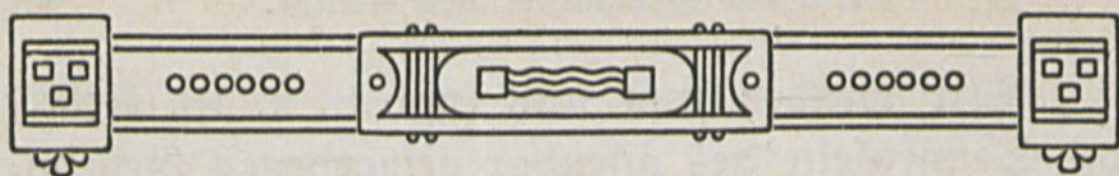
endlichen Menschen, persönliches Verhältnis zum Unendlichen handelt, und das heißt in seiner tiefsten Beziehung, um die Religion, so wird uns das Geheimnis drückend, aber es wird uns zugleich verständlich, warum und in welchem Sinn es Geheimnis sein soll. Desto mehr ist dies der Fall, je mehr wir es mit dem innersten sittlichen Erleben in unsrer Religion zu tun haben. Z. B. wenn es sich nur um gewisse Voraussetzungen des Gottesgedankens handelt, um das, was wir früher mit menschlichem Wort die göttliche Psychologie nannten, ist der Glaube nicht wesentlich interessiert; er kann dem Nachdenken darüber die größte Freiheit lassen. Anders, wenn der Lebensnerv der Frömmigkeit, der wirkliche Verkehr mit Gott, berührt wird. (Vgl. das 2. 3. 4. 5. 6. Stück). Da muß er auf seiner Undurchdringlichkeit bestehen, aber versteht auch, je undurchdringlicher das Geheimnis wird, desto tiefer zugleich, warum und wiefern es Geheimnis sein soll. In unsrer ganz und gar sittlich bestimmten Religion gilt das vollends im Blick auf die Sünde. Jeder Gedanke über ihren letzten Ursprung muß uns versagt sein, jede „Erklärung“, die darüber hinaus geht, daß unser Gott, der allein Gute, weil er persönliche Liebesgemeinschaft will, die reale Möglichkeit setzt, daß wir uns ihr verschließen können.



Wir wenden uns nun (vgl. 8. 9. 10. Stück) der Sonnenseite des offenbar gewordenen Geheimnisses zu, Jesus Christus; wir können das aber nur, wenn wir die Nachtseite nicht mit falschen Gedanken behaupten erhellen zu können. Für diesmal darf die Erinnerung den Schluß machen, daß die Stellung zum Geheimnis der Sünde, die hier eingenommen ist, sachlich die unsrer Reformatoren, in ihrem Unterschied von der spätern Kirchenlehre, ist. Die Worte, mit denen sie diese Stellung ausdrückten, gehören der damaligen Stufe menschlicher Erkenntnis an. Aber sie betonen zugleich, wie wenig sie eine vollziehbare Theorie geben wollen und unterscheiden sich dadurch grundsätzlich vom modernen Determinismus. Nachdem dieser allzulange sich auf sie berufen hat, gehört es zu den schönsten Erträgnissen der neusten Dogmengeschichte, daß diese Zusammenstellung als unberechtigt immer allgemeiner erkannt wird. Den Reformatoren war es ernst mit dem Geheimnis der Sünde.







## 8. Geschichte Jesu und Glaube an Jesus Christus.

Vielmehr einige Gedanken zu einzelnen Seiten dieses unerschöpflichen Themas, wie sie durch die augenblickliche Lage besonders nahegelegt werden, aber auch wohl für immer zu ihm gehören.

1. Zuerst etwas sehr Einfaches, aber oft Übersehenes. Nämlich, daß die geschichtliche Untersuchung und die Stellung zur Glaubensfrage in einem keineswegs erfreulichen Verhältnis zueinander stehen. Wir wissen alle, wie stark einst der Glaube die Geschichtsforschung hintangehalten hat. Daher ist es begreiflich, daß die lange gebundene, endlich frei gewordene Geschichtsforschung jede beengende Beziehung zu der Glaubensfrage sich fern hält. Berechtigt ist dies jedoch nur im Sinne reinlicher Scheidung, nicht im Sinne der gar nicht erst untersuchten, sondern ohne Beweis vorausgesetzten Annahme, daß beide Größen überhaupt keine rechtmäßige Beziehung zueinander



haben können. Gerade das aber ist gegenwärtig eine weit verbreitete, freilich nicht immer offen ausgesprochene Voraussetzung. Und dabei leidet beides, die Geschichte und der Glaube.

Zunächst natürlich der Glaube. Unter den beständig wiederholten Versicherungen, daß die Geschichte ihm nichts von dem bieten könne, was er ihr einst zu verdanken glaubte, verliert er leicht allen Mut, sich genau auf sich selbst zu besinnen, sich vollkommen klar zu machen, was ihm denn die Geschichte sein könnte, falls sie überhaupt dazu imstande wäre, etwas für ihn Wertvolles als wirklich zu bieten. Das „es ist ja doch umsonst“ lähmt den Gros, sich in die Tiefen jener Frage zu versenken, was diese Geschichte, wenn sie Geschichte ist, für den Glauben wert wäre.

Wenn so unter jener unbewiesenen Voraussetzung zumeist der Glaube leidet, so doch notwendig auch die unbefangene geschichtliche Untersuchung. Steht schon fest, daß sie doch nichts dem Glauben Wichtiges gewährt, so wird sie nach sehr einfachen psychologischen Gesetzen mit einem geringeren Maß von persönlichem Anteil ihre Arbeit tun, d. h. aber, wiederum psychologisch notwendig, mit geringerer Genauigkeit. Ein Arthur Drews ist überzeugt, daß sein religiöser Bedarf ohne Ge-



geschichte Jesu gedeckt wird; die Idee der „Christianität“ scheint ihm ja wiederum vollen Ersatz zu bieten, wie einst einem D. F. Strauß, als er noch an die Idee glaubte. Dann kommt es wirklich auf ein paar geschichtliche Ungenauigkeiten oder ein paar hundert falsche Analogieen „nach der Ordnung“ Gilgameschs nicht an; namentlich ist es nicht der Mühe wert, die nach sonst gültiger geschichtlicher Methode freilich ernsthaft zu nehmenden Worte Jesu über sich selbst genau zu erwägen. Ein so sorglos gewonnenes „geschichtliches“ Bild von Jesus aber vermehrt wiederum die Unlust zu der dogmatischen Untersuchung, welche Bedeutung diese Person der Geschichte, wenn sie überhaupt noch darauf Anspruch hat, eine solche zu sein, haben könnte. Und so fort ins Unendliche. Es ist wirklich eine Schraube ohne Ende.

2. Aus diesem Ersten ergibt sich ein Zweites. Auch etwas im Grund Einfaches, aber gleichfalls oft übersehenes. Kurz gesagt, die Beschäftigung mit der Frage ist dringend notwendig, was denn überhaupt die Geschichtsschreibung ihrem Wesen nach für den Glauben leisten könne, was umgekehrt der Glaube, wenn er sich selbst versteht, der Geschichte verdankt. Denn, um mit dem Letzteren zu beginnen, der Glaube



begehrt keineswegs, wie die Gegner immer wieder ihm unterschieben, eine durch ihre Zweifellosigkeit zwingend überführende Geschichte der Offenbarung Gottes. Durch eine solche würde er im Gegenteil in seinem Wesen vernichtet, wie jüngst in bezug auf das Walten des lebendigen Gottes (Stück 5) dargelegt wurde. Nun kann aber eine solche Überführung die Geschichtsschreibung, wenn sie ihr eigenes Wesen nicht verleugnen will, nicht bieten. Was sie wirklich leisten kann, läßt sich nicht in diesem Zusammenhang mit wenigen Worten in einer der Sache würdigen Weise sagen, so wenig wie jenes tiefste Bedürfnis des Glaubens, jener Hunger des Glaubens nach Geschichte, im Vorbeigehen klargestellt werden kann. Es gilt hier nur wieder einmal nachdrücklich hervorzuheben, wie oft die ganze Fragestellung nicht aus dem Wesen des Glaubens und aus dem der Geschichte abgeleitet ist. (Vgl. 3. Stück.) Ein kleiner Beitrag liegt aber auch darin, wenn ein paar der unerläßlichen Aufgaben der Glaubens- und Geschichtswissenschaft wenigstens noch genannt und kurz erläutert werden.

3. Z. B. müßte die Glaubenswissenschaft (ob in „Religionsphilosophie“ oder „Apologetik“ oder „Dogmatik“, ist eine Nebenfrage) das Wesen des religiösen Erkennens viel einfacher und



gründlicher, den Blick unverwandt auf die Wirklichkeit der Religion gerichtet, untersuchen. Namentlich den Begriff des Symbols, des symbolischen Charakters aller Glaubenserkenntnis. Vor etwa vierzig Jahren wurde von Rauisch mit der Freude einer Entdeckung darauf hingewiesen; aber nicht alle Hoffnungen haben sich seitdem erfüllt. Nur zwei Punkte seien erwähnt. Wie bald ist, ganz im Widerspruch zu den Beobachtungen an der lebendigen Religion, der Gedankenwert symbolischer Aussagen allzurash auf irgendwelche farblose Allgemeinheiten reduziert worden; unter anderem die wirkliche Meinung wirklicher Beter vom Gebet, wovon jüngst die Rede war. (6. u. 7. Stück.) Noch verhängnisvoller ist eine andere Neigung: die, symbolischen Ausdruck und geringeres Maß von Wirklichkeit des damit Bezeichneten gleichzusetzen. Kaum etwas anderes hat in weiten Kreisen die Glaubenslehre in so starken Mißcredit gebracht. Was in beiderlei Hinsicht übrig blieb, war in der That oft zu unbestimmt und zu wirklichkeitsarm, um ernst genommen zu werden. Statt daß der symbolische Charakter aller religiösen Aussagen hätte zu genauester Untersuchung anleiten müssen, wie dieser symbolische Charakter in der Natur der religiösen Objekte, kurz im Wesen Gottes und seiner



Gemeinschaft mit uns begründet sei, wie es sich aber dabei, wiewgleich das zwingende Wissen der weltlichen Erfahrung ausgeschlossen ist und sein muß, keineswegs um etwas nebelhaft Unbestimmtes und um etwas weniger Wirkliches handle. Hatte man denn die Fundamentalwahrheit jener ersten schönen Untersuchungen vergessen, daß auch unsre logischen, ästhetischen, ethischen Grundbegriffe sämtlich Wurzelworte der sinnlichen Anschauung haben, daß aber deshalb niemand an ihrer Gültigkeit zweifelt? Nun handelt es sich freilich in der Religion nicht nur um Werte, die für unser Bewußtsein gelten, sondern um die höchste Wirklichkeit, die wohl für unser Bewußtsein und in ihm sich lebendig erweist, aber über dasselbe übergreift, kurz um den unveräußerlichen „Supernaturalismus“ aller wirklichen Religion. Aber gerade die Verfolgung dieses Gedankens würde zum Verständnis der geschichtlichen Offenbarung Gottes führen, ihrer inneren Notwendigkeit, ihrer dem Heilsvertrauen gewissen Wirklichkeit (vgl. 2. 3. 4. Stück dieser Betrachtungen). Und was vom Begriff des Symbols gilt, gilt vielleicht noch mehr von dem des Mythos, wenn dieser wirklich so, wie ihn die Religion darbietet, nach allen Seiten untersucht würde.



4. Aus der Religionsgeschichte ein anderes Beispiel. Wenn von ihr die Rede ist und man etwas gegen ihren Betrieb im einzelnen auf dem Herzen hat, ist es noch immer nicht unnötig, zuerst der Dankbarkeit für ihr Vorhandensein Ausdruck zu geben. Der Dogmatiker kann das besonders lebhaft, indem er sich dessen freut, daß jeder neu entdeckte Zusammenhang unserer Religion mit den andern Religionen die Überzeugung von ihrer geschichtlichen Wirklichkeit stärkt: denn was mit dem übrigen Wirklichen gar nicht zusammenhängt, wäre unwirklicher Traum. Fragt man sich aber, dieser Freude voll, warum in der Gegenwart in den weitesten Kreisen durch die Religionsgeschichte die Überzeugung von der Eigenart und Selbständigkeit unsrer Religion erschüttert ist, so drängt sich im Augenblick eine unter mancherlei Antworten in den Vordergrund. Das ist die weitgehende Vernachlässigung des Alten Testaments, wenn man das Neue verstehen will. Die fernstliegenden Analogien fremder Religionen werden zur Erklärung beigezogen; die uns bekannteste, der historische Mutterboden des Evangeliums, die Religion Israels, wird unterschätzt. Hermann Schulz hat einst in Göttingen alt- und neutestamentliche Theologie zusammen vorgetragen. In



unserer Epoche der Religionsgeschichte, die auch auf das Alte Testament so viel neues Licht wirft, ist dessen bewußte Untersuchung im Verhältnis zum Neuen eine der dringlichsten Aufgaben. Das verdienstliche Buch Hübn̄s über die messianischen Weissagungen ist in seinem zweiten Teil von selbst über diesen engen Rahmen und Titel hinausgewachsen. Es zählt an Zitaten und Reminiscenzen aus dem Alten Testament über dreitausend auf. Wer, etwa in Übungen, ein wenig auf diesem Gebiet arbeitet, weiß, daß damit keineswegs der Stoff erschöpft ist. Noch wichtiger werden ihm die fast unübersehbar mannigfaltigen Gesichtspunkte für jene Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament, die sich ganz von selbst aufdrängen, auch wenn man nur einmal von den äußerlichsten Kategorien ausgeht und fragt: Wer im Neuen bezieht sich auf das Alte? Was ist in den einzelnen Schriften verwertet? Wie geschieht diese Verwertung? Die Art namentlich, wie Jesus, im Alten Testament lebend, dessen Worte umschmelzt in seinem eigensten Selbstbewußtsein, wie vieles er beiseite läßt, wie eigentümlich er andres bevorzugt, wie verschieden er bis auf die Einzelanführungen hinaus von der ersten Gemeinde ist, alles das und vieles sonst drängt sich in einer unerwarteten



Stärke auf. Was am wichtigsten Punkt, für Jesus, gilt, bewährt sich in abgestufter Weise für Paulus und die johanneische Literatur. Unter anderem wird man dann in Reizensteins neuem Buch über die hellenistischen Mysterienreligionen einerseits einen lang erhofften Nachweis begrüßen, warum manche Anschauungen den ersten Lesern der paulinischen Briefe weniger Schwierigkeiten boten, nämlich weil sie in verwandten lebten; andererseits wird man ihrer völligen christlichen Um- und Neubildung erst dadurch recht bewußt und froh.

5. In den Kampf um das Straußsche Leben Jesu lassen die Jahrbücher für deutsche Theologie einen besonders deutlichen Einblick gewinnen. Die Führung hatte damals Karl Weizsäcker. In immer neuer Beleuchtung weist er auf die zwei großen unter sich zusammenhängenden Grundmängel hin: die ungenügende Quellenkritik und die Zurückstellung des innersten Selbstbewußtseins Jesu hinter die breite Verhandlung der Wundererzählungen und ihre Auflösung. So gewiß sich keine Situation in der Geschichte wiederholt, so lehrreich ist doch das Andenken an jene Diskussion gerade für die Gegenwart. Unter den vielen Straußerinnerungen bei der Jahrhundertfeier ist diese allzusehr zurückgetreten. Die einst



von Weizsäcker vermischte literarische Kritik hat seither alle Stadien eingehendster Untersuchung durchlaufen und dann, ihrer inneren Grenzen bewußt geworden, weithin der religionsgeschichtlichen Platz gemacht. Nachdem diese den Dionysos-Attis-Adonis-Mithras-Osirismythus zur Erklärung der Christusmythe reichlich ausgenützt, mehren sich wieder die Stimmen, die anerkennen, daß das Eigentümlichste in Jesus damit gerade nicht verständlich werde. Hier muß das im Anschluß an das Alte Testament verstandene Selbstzeugnis Jesu die Antwort geben, sein Glaube. Er führt in eine Tiefe des Selbst- und Berufsbewußtseins, die, in Einheit mit seinem Wirken, seinem im Leiden vollendeten Dienst, den Glauben an ihn gewirkt hat als an den Herrn. Einen Glauben, der nicht von der Geschichte erzwungen wird, in welchem Fall es kein „Glaube“ wäre, aber einen Glauben, welcher der Geschichte niemals entraten kann, sondern in den Empfänglichen, nach der Heilswirksamkeit des unsichtbaren Gottes sich Sehnennden, von Gott durch die Geschichte dieses seines Nahkommens immer aufs neue gewirkt wird.







## 9. Der Gekreuzigte und Auferstandene.

Dieses Stück ist durch den Wunsch eines im Pfarramt stehenden ehemaligen Kommilitonen veranlaßt. Die Antwort ist aus dem Bewußtsein heraus versucht, daß wir alle, wie Schleiermacher einmal sagt, allezeit stud. theol. bleiben, doppelt dieser Glaubensfrage gegenüber. Jener Wunsch bezog sich darauf, es möchte die Bedeutung Jesu für uns Christen so einfach als möglich bezeichnet werden, möglichst frei von dogmatischen Theorien und doch möglichst bestimmt und dadurch wirkungskräftig für das wirkliche Leben. Denn das sei doch die unumgängliche, höchste aber auch schwierigste Aufgabe des Dienstes am Evangelium, sei es daß er als besonderer Beruf, sei es daß er als allgemeiner Christenberuf geübt wird. Die Größe der Forderung soll uns nicht schrecken, denn sie ist berechtigt; doch darf ihre Größe zur Nachsicht stimmen. In den Mittelpunkt des Problems führt die nähere Begründung jenes Wunsches hinein.



Sie knüpft an an die jedem in seiner Gemeinde heimischen Pfarrer wohlbekannte Situation: in schwerer Not, wie immer sie im einzelnen begründet sei, gilt es „das Evangelium zu verkündigen“. Für lange Belehrung ist keine Zeit, wohl auch keine Kraft zur Aufnahme. Die uralten, ewig neuen Feinde bedrohen ein verzagendes Herz: Schuld oder Tod, Schuld und Tod; in die Schuld darf hier auch die Macht, die Knechtschaft der Sünde einbezogen sein, in den Tod das ganze unübersehbare Heer der Übel. In solcher Lage, meint jener Freund, der nach einem versuchten Selbstmord gerufen wurde, kann uns Heimweh überkommen nach der Zeit, die schlicht und ernst für solche Not irgend ein Schriftwort, irgend einen Liedervers bereit hatte. Es tut nicht not, die ersteren zu nennen, von den letzteren seien nur erwähnt „Gib mir, o mein Erbarmen, den Anblick deiner Gnad“ und „Jesus, meine Zuversicht, und mein Heiland ist im Leben“. Gewiß, „das Wort vom Gekreuzigten und Auferstandenen“ ist dann das einzige Wort, das kein bloßes Wort, sondern Tat und Kraft ist. Eben dieser Überzeugung möchten die folgenden Zeilen Ausdruck geben, als einer Überzeugung nicht glücklicherer Geschlechter vor uns, nach der wir uns als nach einem verlorenen Paradies zurücksehnen müß-



ten, sondern als einer Überzeugung, die unser eigen werden soll und darf. Wir vergegenwärtigen uns möglichst einfach, um was es sich im letzten Grund bei jenem „Evangelium vom Gekreuzigten und Auferstandenen“ immer gehandelt hat und handelt; dann, wiefern dies „Evangelium“ auch für uns in dem ganzen vielstimmigen Zeugnis der Schrift wie des Kirchenlieds lebendig ist.

Das Entscheidende ist nichts anderes, als was uns schon wiederholt beschäftigt hat (vgl. 2—8). Es ist der Hunger nach Wirklichkeit Gottes, in unsrem christlichen Glauben die Stillung dieses Hungers nach der Wirklichkeit des allein guten Gottes, der die Schuld vergibt und das ewige Leben schenkt, dadurch, daß er diese seine Wirklichkeit in Jesus Christus uns erweist, kundtut, offenbart, erleben läßt, wirksam macht. Auf die Worte im einzelnen kommt es hierbei gar nicht an. Über dem Streit um Worte, die an ihrem Ort wichtig sein mögen, hat man zu oft und zu lange übersehen, wie groß und tief das Gemeinsame ist. Theologisch mögen Abgründe zwischen Cremer und Herrmann liegen; gemeinsam ist ihnen der Glaube



an den lebendigen Gott, in dem Ernst und Liebe, heiliger Wille des Guten und gnadenvolle Liebe der Verzeihung eins ist, und der das Wunder der unausdenkbaren Einheit dieser höchsten Gegensätze in Jesus für uns erfassbare Wirklichkeit sein läßt. Jene verlorenen Menschen, an die unser Freund bei seinem Erlebnis in der Gemeinde zunächst denkt, werden allein durch diese Gewißheit gerettet. Aber es ist im innersten Erleben nichts anderes, wenn überhaupt ein Mensch an Gott glaubt, an den lebendigen Gott der heiligen Liebe, „Gott“ und „Glauben“ so verstanden, wie es in der evangelischen Christenheit gemeint ist. Lutherisch ausgedrückt: nur bei den „stolzen Heiligen“ wäre es anders, die haben diesen Glauben nicht und brauchen ihn nicht. „Verloren“ ist jeder, der sich nicht heimgefunden hat, auch der Reichste an Geist und Macht. Aber heimsichfinden zu Gott ist nicht unsre Tat. Die Heimat muß sich aufsuchen. Den Heimatlosen tröstet nicht der Traum von der Heimat, das Erwachen aus dem Traum machte die Fremde nur desto unseliger. Nun wird ja unter uns Heutigen darüber so lebhaft gestritten, welches die Gründe seien, auf die hin wir Traum und Wirklichkeit im religiösen Erleben unterscheiden, und es ist daher unerläßlich die ausdrückliche, freilich selbstverständ-





liche Versicherung, daß auf diesem Gebiet des innersten Heiligtums jedes „Nichten“ noch mehr ausgeschlossen sein muß als auf jedem andern. Unter das Gericht dieses Herrenwortes würde also gerade der am sichersten fallen, der die „stolzen Heiligen“ in jenem Sinn Luthers bei theologischen Gegnern suchte. Und es ist ja gerade der brennende Eifer, die Gründe der Glaubensgewißheit aufzudecken und klar zu machen, ein Beweis, wie ernst es in den entgegengesetzten Lagern mit diesem wichtigsten theologischen Anliegen genommen wird. Aber gerade weil wir einander zutrauen, es sei jedem um nichts anderes als um die bessere Erkenntnis dieser Hauptsache zu tun, dürfen die, welche in der Geschichte des gnadenvollen Nahkommens Gottes, wie sie in Jesus Christus ihren Mittelpunkt hat, den tragenden Grund des Glaubens an die Gnade Gottes sehen, immer aufs neue betonen, was ihnen an den oft so feinsinnigen Untersuchungen über die letzten Werte und über das innere Erleben dieser Werte zu mangeln scheint. Kurz gesagt das unentbehrliche Wirkliche, das, wieder mit Luther zu reden, „Außer uns“, „der Grund, der unbeweglich steht, wenn Erd und Himmel untergeht“; das was auch Schleiermacher „das Objektive“ nennt, der doch besser als andere wußte,



daß das Objektive freilich nichts ist, wenn es nicht subjektiv wird, der aber darum nicht des Objektiven entraten zu können meinte; das Objektive als Macht des Lebens, die durch kein Denken und Wollen, auch nicht durch die „Anerkennung“ und Verehrung, ja das persönlichste Erleben der vernunftnotwendigen höchsten Werte erreicht wird. Man kann sich freilich, im glücklichen Besitz der belebenden Geschichte, schwimmend im Strom geschichtlichen Lebens, verbergen, woher das Leben stammt, ohne welche lebendigen Kräfte es sterben müßte. Die christliche Gemeinde mit dem Schatz des Evangeliums von Jesus Christus nährt mit ihrem Lebensreichtum auch die, welche, was sie an wirklichem religiösem Besitz haben, ohne diese Kraft der Offenbarung des lebendigen Gottes anzuerkennen, von ihr meinen loslösen zu können. Aber wäre dieses Licht des Lebens überall erloschen, die höchsten Werte würden wie kalte Sterne auf ein Totenfeld der Religion herabscheinen. „Nur Persönliches kann Persönliches heilen“, das alte Wort muß für jedes Geschlecht aufs neue wahr werden.

Wenn aber Jesus diese Bedeutung für den Glauben zukommt, die ihm von jeher in seiner Gemeinde zuerkannt worden ist, ja durch die überhaupt es erst eine christliche Gemeinde gab, dann



ist leicht zu zeigen, daß sie ihm als dem „Gekreuzigten und Auferstandenen“ zukommt.

Sein Kreuz ist für uns wie für seine ersten Jünger die anschaulichste, aber ebenso die innerlich notwendige Zusammenfassung seines ganzen Lebens und Wirkens. Beides bedarf hier kaum einer Erläuterung. Was er immer sein wollte und immer war, ist wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt, und erst in dieser Zusammenfassung gewinnen alle einzelnen Strahlen ihre volle Leuchtkraft. Was er aber sein wollte, davon war schon öfters die Rede. Er will Gottes Herrschaft aufrichten, denn er kennt den Vater als der Sohn, muß und will deshalb uns Menschen den größten Dienst tun, daß wir des Vaters Willen in uns herrschen lassen; und er vollführt dies sein Werk, indem er vom Vater zeugt in Wort und Tat, so wirkt, wie er sagt, daß der Vater wirkt, zuletzt und zuhöchst am Kreuz. So ist es der Gekreuzigte, der „gestern und heute und in Ewigkeit derselbe ist“. Als der Gekreuzigte wirkt er unsern Glauben, unser Vertrauen auf Gott, weil er das Vertrauen in uns wirkt, Gott wirke in ihm. Denn das eben ist es, wovon wir oben ausgingen. Und jenem „Verlorenen“, den unser Freund im Auge hat, aber ebenso jedem „Verlorenen“, der Gott fern ist und



Gott nah kommen möchte, tut Jesus als der Gefreuzigte diesen Dienst, Gott tut ihm diesen Dienst im Gefreuzigten. Da quillt ihm das Leben, das persönliche, das ewige, das Leben in Gott, das Leben in Gott als lebendig wirksamem, in dem Gott, der die Sünde haßt, aber vergibt und aus dem bösen Willen einen neuen guten Willen schafft.

Nun aber, welches der Neutestamentlichen Worte, die das Kreuz verherrlichen, hätte uns dann nichts mehr zu sagen? Oder welches der Kirchenlieder? Sollte es wirklich an dem sein, daß wir mit Heimweh nach den Zeiten uns sehnen müßten, in welchen sie entstanden sind? Dürften wir nicht auch einmal umgekehrt sagen, wir können uns reiner, ungetrübter an ihnen freuen, weil wir den einzelnen Worten freier gegenüberstehen, weil sie uns nicht Lehrsätze einer für die Ewigkeit gültigen Dogmatik, sondern zeitlicher Ausdruck eines ewigen Glaubens sind? Umgekehrt, solange jenes der Fall war, mochte es oft für den Glauben schwer sein, in ihnen allen sich selbst, sein wahres Erlebnis wiederzufinden. Nur wenige Beispiele! Das lapidare „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst“, wie könnte es jemals außer Kurs



gesetzt werden, solange jener Heilsglaube von dem Gefreuzigten, von Gott durch den Gefreuzigten entzündet wird? Oder der Lobgesang „Gott preist seine Liebe gegen uns, daß Christus, da wir noch Feinde waren, für uns gestorben ist“? Nicht anders steht es gerade mit den gewaltigsten Liedern, von denen eins schon oben angeführt wurde und die alle, vielstimmig-einstimmig, das hohe Lied der verzeihenden Liebe Gottes in Christus singen. Und zwar immer das der verzeihenden Liebe, die nicht minder eine die Sünde richtende und vernichtende ist.

Aber ist denn nicht im Neuen Testament und im Gesangbuch der Kirche eine ganz andere Betrachtung des Kreuzes ebenso häufig, vielleicht, wenn man die Stellen zählt, noch häufiger? Die nämlich, wonach der Gefreuzigte an unsere Stelle tritt, an unsrer Stelle insbesondere leidet und wornach er darin dem Vater wohlgefällig sich erweise und zu unsern Gunsten beim Vater eintrete. „Mein Heil, was du erduldet, ist alles meine Last,“ „all Sünd hast du getragen, sonst müßten wir verzagen“ und die vielen anderen Liedesworte, die wir alle kennen, oft ausdrücklich Schriftworten nachgebildet. Dazu die Schriftworte selbst „für uns zur Sünde



gemacht“, „ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben“, oder die vom Opfer und Bösegeld. Es ist völlig unnötig, weil selbstverständlich, auszuführen, wie fremd solche Worte anmuten können und wie sie, nach ganz unverdächtigen Zeugnissen, z. B. am Karfreitag schon manchmal einen endlich wieder eingekehrten Kirchengast abermals für lange vertrieben haben. Und sagen wir offen, wie schmerzlich das auch für uns, die wir predigen dürfen, sein mag, daß dieser Erfolg nicht immer in den Hörern begründet ist, in ihrer inneren Ablehnung des Kreuzes Christi, in ihrer „Abneigung“ gegen sein „Geheimnis“, sondern in unsrem Ungeschick, durch jene Worte den Schein zu erwecken, als solle irgend ein dogmatischer Lehrsatz eingeprägt werden, statt daß „der Gefreuzigte“ „gepredigt“ wird. Dann ernten wir in solchem Erfolg manchen Karfreitagsgottesdienstes, was zuvor schon, vielleicht liegt es lange zurück, in ungeschicktem Jugendunterricht von uns oder Andern verfehlt worden ist. Sind wir da offen gegen uns selbst, so dürfen wir getrost die Gegenfrage tun: haben uns wirklich jene Worte nichts zu sagen, sind nicht auch sie für uns Wahrheit, weil Zeugnis des Glaubens, den Gott selbst durch Jesu Kreuz weckt? Wie könnten wir denn in diesem Gefreuzigten Gottes verzeihende Liebe



erfassen (davon gingen wir oben aus), wenn sie nicht persönlich in ihm wirksam wäre? Wie anders aber sollte das geschehen, als dadurch, daß er selbst glaubt und im Glauben sich durchkämpft zum Sieg des Kreuzes, die ganze Macht der Sünde an sich erfahrend und überwindend? Nur indem er in sich selbst Anfänger und Bollender des Glaubens ist, wirkt er in uns den Glauben, daß jene Liebe Gottes, die richtende und verzeihende, höchste Wirklichkeit ist. Dann aber fassen sich diese Gedanken immer wieder ganz von selbst in dem Bekenntnis zusammen, daß wir am Kreuz den seligen Tausch erleben: alles nimmt er uns was unser ist, an Schuld und Schwachheit; alles schenkt er uns was sein ist an Seligkeit und Herrlichkeit, an Friede und ewiger Kraft. Und in dem allem, worin er uns zu solcher Gewißheit des Glaubens führt, ist er der Sohn, an welchem der Vater Wohlgefallen hat; alles was er so ganz persönlich, so ganz durch sein Glauben im Handeln und Leiden an uns tut vom Vater aus, das tut er dem Vater zur Ehre. Er ist wirklich für den Vater Anfänger der neuen Menschheit. Nun vergegenwärtige man sich wieder alle jene Worte der Schrift und des Kirchenlieds, sämtlich als Unterschriften unter das Bild des Gefreuzigten, das doch



kein Bild, sondern die wirklichste Wirklichkeit ist. Je nach der Lage, den Bedürfnissen, der Erkenntnis derer, die gerne glauben und immer wieder ihren Glauben stärken möchten, vergegenwärtige man bald diesen, bald jenen Spruch, bald diesen, bald jenen Vers; immer wird dadurch die unerschöpfliche Bedeutung des Gekreuzigten in neuer Weise deutlich, doch so, daß die Tatsache, die Person, er selbst immer über jede einzelne Deutung übergreift. Alle einzelnen Worte aber fließen zurück in den großen Grundgedanken, den wir voranstellten: Gottes heilige Liebe wirkt Glauben an sich in dem Gekreuzigten. Hier ist sie kund und offenbar, d. h. aber, wenn es sich um die Liebe Gottes handelt, sie schafft Vertrauen. Sie ist zu uns gekommen, nicht wir haben sie ersehnt, erhofft, erdacht, „erlebt“ im Gefühl ihres Wertes; sie ist, ist da und gibt uns zugleich mit dem Gefühl ihres unaussprechlichen Wertes die Gewißheit ihrer Wirklichkeit. Stets größer wird uns dies Eine Notwendige werden, stets tiefer wird die Gemeinde es erfassen und verstehen, je mehr ihr alle jene besonderen Worte nur einzelne Seiten dieses Einen Notwendigen werden. Namentlich haben wir vielleicht kaum erst angefangen, diejenigen Höhepunkte des Neutestamentlichen Zeugnisses von der Hingabe



Jesu in den Tod durchzudenken, in welchen das Kreuz des ewigen Gottes Liebestat in der Zeit ist. Hellenische Überlieferungen halten uns wohl mehr, als billig ist, ab, mit dem Glauben Ernst zu machen, daß Gott Liebe ist. Alte Kezernamen brauchen uns nicht zu schrecken, wenn anders die Voraussetzung, unter der sie einen Sinn haben, für uns nicht mehr gilt. Je mehr das Eine große Geheimnis, auf das wir allenthalben gestoßen sind, das aber wirklich auch das einzige ist, weil das unserer Existenz selbst, je mehr dieses Geheimnis der Gemeinde als offenes Geheimnis, wie als offenes Geheimnis zu vollem Besitze wird, desto rückhaltloser wird sie sich darüber freuen, was, zu Anfang ihrer Geschichte, ihr ist in die Wiege gelegt worden: „Gott hat seines eigenen Sohnes nicht verschont,“ und „Also hat Gott die Welt geliebt.“ Denn nicht so steht es, daß „wir Gott geliebt haben“, sondern „darin steht die Liebe, daß Gott uns geliebt hat“. Im letzten Grund sind alle solche Worte ihrem innersten Gehalt nach, den wir im Glauben fassen dürfen, verankert in der Gestalt dessen, der gewiß war, daß er gekommen, zu suchen und selig zu machen, so, wie er bezeugt, daß Gott es tut (Luk. 15). Diese Liebe ist vollendet am Kreuz. Das Kreuz ist wirklich



der Preis der Liebe Gottes, die Tat seiner ewigen in diese Zeit sich versenkenden Liebe, ihre wirkliche Offenbarung in unsrem wirklichen Menschenleben.

Nur in der Kürze kann hier noch davon die Rede sein, daß der „Gefreuzigte“ der „Auferstandene“ ist. Er hat in seinem Leben so viel ewiges Leben geoffenbart, daß die ersten Jünger an sein ewiges Leben trotz dem Tode glauben lernten, in dem Neuerweis dieses Lebens nicht ein seltsames Erlebnis sehen mußten, sondern die Vollendung dessen, was sie schon erlebt hatten, glauben durften, aber eine Vollendung, die ihnen eben durch dies Erlebnis gewiß wurde. Für alle Späteren ist ihr Zeugnis, daß er lebt, zu einem unzertrennlichen Bestandteil ihres Gesamtzeugnisses geworden. Darin sind wir den ersten Jüngern gleich, daß wir vom „Gefreuzigt“ zum „Auferstanden“ kommen, nicht umgekehrt. Ja für uns, die wir „nicht sehen“, liegt noch ein besonderer Ton auf dem ersten. Doch wäre dies ein anderes ohne das zweite. Der Gefreuzigte, dem wir vertrauen, vielmehr der unser volles Heilvertrauen wirkt, ist der Lebendige.

Unabhängig aber von diesem wirklichen Heilsglauben an den Gefreuzigten und Auferstandenen



ist die Vorstellung über die Art und Weise, wie seinen ersten Jüngern sein Leben aus dem Tode gewiß geworden ist. Darüber hat einst M. Reischle wohlüberlegte und fromme Worte gesprochen. Es ist dazu nichts wesentlich Neues seitdem gesagt worden. Gewiß, manche beherzigenswerte Untersuchung über den „dritten Tag“ und das „leere Grab“ hat gezeigt, wie wenig angebracht die schnellfertige Beseitigung dieser Überlieferungen war, die eine Zeitlang Sitte gewesen. Gerade auch die kritische Geschichtsschreibung hat hierzu Beiträge geliefert. Ebenso klar ist, daß, um zu dem Anlaß unsrer heutigen Betrachtung zurückzukehren, dem Verkündiger des Evangeliums immer wieder der Wunsch sich nahe legt, es möchte ihm durch den Tatbestand der Quellen ein unzweideutiges Ja in bezug auf jenes „Wie“, kurz die Erweckung des ins Grab gelegten Leibes geschenkt sein. Hängt nicht die Zuversicht seines Zeugnisses an der Gewißheit, auch in bezug auf das „Wie“ mit der langen Kette der Zeugen vor ihm bis zurück zum Anfang sich eins wissen zu dürfen? Ja erscheint nicht die göttliche Vorsehung selbst in gebrochenem Licht, wenn sie an diesem Punkt die volle Einheitlichkeit des Zeugnisses nicht gewährleistet haben sollte? Man kann



das Gewicht dieser Frage voll empfinden und doch die andere sich erlauben: ist in der Erwartung der nahen Wiederkunft unser Zeugnis das gleiche wie das der ersten Jahrhunderte? Sind wir dadurch nicht angewiesen, statt zu fordern, was Gott hätte tun sollen, in Demut sein tatsächliches Wirken zu ehren? Und gehört dazu nicht auch die Beschaffenheit der Überlieferung von der Auferstehung? Keineswegs „Anglaube“, wie man noch immer sagen hört, sondern eben die Überlieferung über den Tatbestand legt vielen Zurückhaltung auf. Und es wird nicht wenigen so zu Mute sein: sie waren schon oft aus ehrlichsten Gründen an der Schwelle jener Überzeugung; aber wenn sie sich die Frage stellten, ob sie ihr ewiges Heil darauf gründen möchten, oder, von einer andern Seite betrachtet, ob sie dafür sterben könnten, so überschritten sie die Schwelle nicht. Und zwar trotzdem sie ihr Heil allein auf den lebendigen Herrn Jesus Christus gründen und es ihm zutrauen, daß er ihnen, wenn es nötig wäre, Kraft schenkte, ihren Glauben höher zu achten als das irdische Leben. Dann dürfen sie sich auch immer wieder sagen, daß der Unterschied der beiden Vorstellungen kleiner ist, als er oft erscheint. Ein Erwecktwerden zum irdischen Leben meinen die ersten Zeugen



nicht und haben, was man oft übersieht, die Dogmatiker unsrer Kirche nie gelehrt; die Gedanken aber, wie der Übergang in das himmlische Leben vermittelt sei, können doch nicht Grund zu einer Trennung für solche sein, die im Glauben an den lebendigen Herrn eins sind.







## 10. „Das ewig Licht geht da herein.“

Weihnachten ist in besonderem Maß das Fest der Erinnerungen. Und das „Aus der Jugendzeit klingt ein Lied mir immerdar“ haben schon Unzählige auch auf ihren Weihnachtsglauben angewandt. Echte Weihnachtsfeier besteht dann darin, daß „was mein einst war“ aufs neue mein eigen wird, sofern es nicht eben eine Erinnerung an Vergangenes ist, sondern ein gegenwärtig Lebendiges.

Manchen Zuhörern Karl Weizsäcker's ist besonders unvergeßlich die Art, wie er in seiner Dogmengeschichte die Christologie einleitete. Er hat wohl stärker, als damals auf einer anderen Hochschule geschah, den hellenischen Einfluß im Dogma von Christus betont. Aber voraus ging der Hinweis, daß der Glaube an Christus Urbesitz der Urgemeinde gewesen und daß erst von da aus die ganze Entwicklung ins richtige Licht trete. Und in einem theologischen Brief, der unter uns zirkulierte, an den in jener Zeit viel genannten fran-



zöfischen Theologen Pécaut — es war kurz nach dem Erscheinen des Straußschen Lebens Jesu für das deutsche Volk — betonte der sonst oft zurückhaltende Lehrer: Eines könne keine Einsicht in das Werden des Dogma erklären, Eines müsse die Dogmengeschichte immer schon voraussetzen, die Erfahrung der Allerersten, daß Jesu Erscheinung die große „Ankunft“ für sie gewesen. Noch in letzten Gesprächen hielt er an diesem Glauben als seinem eigenen fest, in wie vielem Einzelnen er inzwischen umgelernt hatte. Sein Wort von der „Ankunft“ ist auch ein Weihnachtslied, das manchem aus der Jugendzeit klingt; nicht als Lied, das vergangenen Besitzes wehmütig gedenkt, sondern, wie immer die Worte persönlichen Glaubens wechseln mögen, bleibenden Besitz dankbar ausspricht.

An Weihnachten freuen wir uns darüber, daß in Jesus der ewige Gott wirklich in unsre Zeit sich hineingesenkt hat. „Das ewig Licht geht da herein.“ Über den Weg, der zu diesem Höhepunkt unsres Glaubens führt, herrscht in den allerweitesten Kreisen Einverständnis. Uhlhorn sagt einmal: in der Predigt des Evangeliums, die überhaupt so heißen könne, sei eine weit größere



innere Einheit, als man nach dem Streit der dogmatischen Lager meinen sollte. Das gilt ganz besonders auch von der Weihnachtspredigt. Wer am Christfest, dogmatisch vielleicht auf der äußersten Rechten stehend, Evangelium verkündigt, speist die Gemeinde nicht mit Formeln der alten Bekenntnisse. Er malt auch an diesem Fest, ja gerade an ihm, Jesus vor die Augen in der herrlichen Wirklichkeit seines reif gewordenen Lebens. Dann weiß die Gemeinde, was für ein Schatz es ist, wenn er zu dem großen Finale kommt: Also hat Gott die Welt geliebt. Umgekehrt: wenn der Verkündiger, dessen dogmatische Sätze vielleicht weit nach links gestellt werden müßten, bezeugt, was aus dem Kind geworden, dessen Geburt wir feiern, aus dem Kind, das allein alle Hoffnung erfüllt hat, die an sein Kommen geknüpft war, so muß er, wenn er anders dies so tut, daß es Evangelium ist, zu demselben ewig herrlichen Schluß kommen: Gott war in Christus. Kurz, wir gehen dann Alle den alt-evangelischen Weg der Verkündigung, den Luther mit den Worten bezeichnet: wir sollen, wenn wir von Christus reden, nicht am Dach anfangen, sondern am Grund, das Dach wird sich schon finden. Der Grund ist Jesus Christus in seiner irdischen Wirklichkeit; das Dach





die Gewißheit: das ewig Licht geht da herein. Das Wort „ewig“ aber hat für uns Menschen der Zeit einen Doppelsinn. In menschlicher Sprache ausgedrückt (und wir haben keine andere): ewig hinein in die Zukunft, ewig hinein in die Vergangenheit! An Weihnachten denken wir zunächst, mit Recht, an das Letztere, aber für den Glauben geht das Erstere voraus. Das Dach, von dem Luther redet, hat sozusagen selbst zwei hohe Giebel übereinander, oder auch: zuletzt verliert sich der Bau ins Himmelsblau. Wenn nur der Grund fest ist.

An den Grund erinnern wir uns heute nur mit wenig Worten. Wir kennen den Willen Jesu, Gottes Herrschaft, dieses Gottes, des allmächtigen guten, Herrschaft zu bringen. Was eine Zeitlang zurückgestellt und umgedeutet wurde, sein Anspruch, der Messias zu sein, und die ganze ungeheuere Konsequenz dieses Anspruchs, hat uns die Geschichte deutlicher sehen gelehrt. Nicht um die Tatsache seines Anspruchs, um unsre Stellung zu ihm wird jetzt gekämpft. Den Glauben an das Recht zu diesem Anspruch hat er zuerst in einem Jünger geweckt, dann in Unzähligen. Wodurch? kann uns auch nicht mehr zweifelhaft sein, wie zweifelhaft unzählige Einzelheiten der Überlieferung bleiben.



mögen. Er weckt Glauben an Gott, dessen Herrschaft er bringt, indem er selbst glaubt. „Glaubt“ nicht, wie wir oft das Wort äußerlich brauchen. Er weiß sich als den Sohn des Allmächtigen, Vollkommenen, als seines Vaters; er kennt ihn wie kein Anderer und, noch mehr, wenn man hier von einem Mehr reden darf, er weiß sich selbst nur vom Vater erkannt. An der Stelle des innersten Heiligtums, an der Jeder sein besonderes Eigenwesen erlebt, erlebt er sich als des Vaters Sohn. Darin gründet sein „Werk“, sein Beruf, zu dessen Durchführung er gekommen; er kann nicht als Sohn sich wissen, ohne zu diesem Werk sich berufen zu wissen, und dieses Werk ist nur aus jener Tiefe des Selbstbewußtseins verständlich. Nun wirkt er, wie er bezeugt, daß der Vater wirkt, in Einheit richtenden Ernstes gegen die Sünde und erbarmender Verzeihung für die Sünder. Als dies sein Wirken ihn in Kampf und Tod führt, macht er den Tod zur Vollendung des Dienstes an den Menschen, den er im Dienst des Vaters zur Verwirklichung seiner Herrschaft übt, und weckt den Glauben, daß dieser Tod nicht das Letzte, daß er aus dem Tode lebendig ist.

---



Dies der feste Grund des Glaubens. Aber damit ist der Glaube im Ewigen. Nicht indem er die Geschichte hinter sich läßt, nein durch die Geschichte. Und zwar wie oben gesagt, zunächst in der Ewigkeit nach vorwärts. Diese Geschichte ist keine vergangene Geschichte. Das ist, auch an Weihnachten, der nächste Sinn des Worts: das ewig Licht geht da herein. Die Ausdrücke dafür sind mannigfaltig. Der Eine sagt: Jesus ist die Kraft seines Evangeliums. Ein Anderer schreibt: ich habe wieder deutlicher erkannt, inwiefern Jesus Christus den notwendigen, wenn auch nicht immer bewußten Koeffizienten der christlichen Frömmigkeit bildet. Ein Dritter urteilt: wir kommen nicht los von dem Anfang, in allem selbständigsten persönlichsten Glauben bleibt Jesus die Verbürgung seiner Wahrheit. Oder: sein Wort „Wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ löst er selbst ein, macht er selbst gewiß. Das ist nicht eine Spezialität besonders phantasievoller Naturen, das ist der christliche Glaube selbst in seinem Mittelpunkt: unser Glaube an Gott nicht loslösbar von Jesus Christus, nicht nur nicht nach seinem Inhalt, nein nach seiner Gewißheit, ja nach der Gewißheit seiner Wahrheit. Freilich weckt Gott



den Glauben an sich in schöpferischer Gegenwart; wie könnte sonst von Glauben die Rede sein, der den Namen verdiente! Aber Gott bindet sein gegenwärtiges Wirken an Jesu Wirken, damit wir Vertrauen fassen können, damit wir von uns selbst, von unfrem ziellosen Glaubenwollen und Nichtglaubenkönnen loskommen; denn auch Gottes Wirken in uns, wenn es nur in uns nachgewiesen werden soll, befreit uns nicht von dem Blick auf uns, der uns die Gewißheit nicht gibt. Luther behält recht mit dem recht verstandenen: Christus außer uns; Gnade und Gerechtigkeit und Heil und Leben liegt im Christus für uns. Oder, mit unfrem frühvollendeten Reischle zu reden, nicht das ist die Ordnung: zuerst unser Glaube und darauf hin dann auch eine besondere Schätzung Jesu, sondern eine von ihm selbst geweckte Schätzung Jesu und auf Grund davon voller Glaube. Vorbehalten jeden unausdenklichen Reichtum der Führungen und Glaubensstufen.

Sollte uns dieser Gedanke der ewig wirksamen Gegenwart Jesu in seiner Gemeinde, jenes „mitten unter ihnen“ doch fern und fremd, unerschwinglich oder überschwenglich vorkommen? Doch wohl nur, wenn wir mit seinem ursprünglichen Sinne nicht völlig Ernst machen, wenn wir, seinen guten Grund schnell vergessend, an den



mancherlei, oft krausen Spekulationen haften bleiben, die sich manchmal mit ihm in der Geschichte verbunden haben. Im Neuen Testament ist freilich der oder jener einzelne Ausdruck nicht ohne Zusammenhang mit alter oder neuer Spekulation. Aber immer leuchtet doch der reine Glaube daraus hervor, jener gute unerschütterliche Grund des Erlebens an dieser einzigen Geschichte. Da ist keine Spur einer Unsicherheit im religiösen Erleben; der Vater Jesu Christi und durch ihn unser Vater ist der eine lebendige Gott. Nichts von Duplizität der religiösen Abhängigkeit von Gott und Christus als zwei trennbaren Größen. Christus in Gott und unter Gott, aber, aufgenommen in Gottes Herrlichkeit, lebendig wirksam, derselbe in Ewigkeit. Das sollte uns Last, nicht auch wie den Ersten, wie allen in seiner Gemeinde seitdem Kräftigsten, den Großen wie den Ungenannten, Kraft und Leben sein? Uns sollte nicht dieser Glaube aufs neue neu werden, denen der Gedanke geistiger Gemeinschaft als die höchste Wirklichkeit neu nahegetreten ist? Wenn wir nur den Grund nicht verlassen. Aus der Jugendzeit der Kirche grüßt uns dieser Glaube an das ewige Wirken Jesu, damit die Kirche unsrer Tage und wir in ihr ewige Jugend gewinnen.

---



Ewigkeit vor uns. Auch rückwärts, mit menschlichen Worten geredet? Würde nicht dann unsere Weihnachtsfreude voll, wenn wir auch in diesem Sinne sagen dürften: Das ewig Licht geht da herein? Wer das „Jesus Christus gestern, heute, in Ewigkeit derselbe“ bekennt, gilt dem auch das „Gott ist im Fleische“? In dem Sinne gewiß, wie Tersteegen fortführt: „Sehet dies Wunder wie tief sich der Höchste geneiget, sehet die Liebe, die endlich als Liebe sich zeigt.“ Die Ankunft, die Epiphanie, die wir feiern, ist ja nicht die „eines Gottes“, irgend eines „rettenden Gottes“; erschienen ist „die Freundlichkeit und Barmherzigkeit Gottes“ in dem, von welchem nach dem namenlosen Agraphon, die mit ihm lebten, sagten: „Lasset uns zur Freundlichkeit gehen.“ Geist ist Gott und Gott ist die Liebe; dieser Gott, der Eine, allmächtige, vollkommene Gott, hat sich uns geschenkt, ist zu uns gekommen, „es hat uns besucht der Aufstieg aus der Höhe“.

Aus der Ewigkeit; wie wäre sonst er selbst zu uns gekommen? Aber nun sagen die einen: Gott schenkt sich uns selber nur, wenn Jesus, in welchem er sich schenkt, vor der Zeit gewesen ist. Die andern stoßen sich an diesem „vor“ und zweifeln darum, ob Gott selbst zu uns gekommen.



Wollen wir nun aufgeben, was oben vom Glauben an Gottes ewiges Wirken in Christus gesagt wurde? Wollen wir nicht lieber uns erinnern, daß wir wieder an dem einen großen Geheimnis stehen, das uns immer begegnet ist, so oft wir von Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit sprachen, wenn wir anders aussagen wollten, was der Glaube erlebt, und nicht dem Wissen zulieb sein Erleben umdeuten, ohne doch ein Wissen zu gewinnen, das Wissen wäre, das vielmehr mit allen erhabenen klingenden Formeln doch weder, was unendlich noch was endlich ist, klar macht? Dasselbe Rätsel, das uns an Weihnachten ängstigen will, umgibt uns immer; es ist das Rätsel unserer Existenz, wenn wir anders eine Ahnung des höheren Lebens, der Gemeinschaft mit Gott, gewonnen haben. Wir denken nicht unsern Gott, wenn wir nicht unser kleines armes Dasein in ihm selbst bergen und doch als das unsrige in ihm geborgen wissen, wenn wir nicht in seiner Ewigkeit unsre Zeit, aber wirklich unsre Zeit aufgenommen denken. Wir müssen beides denken und vermögen es doch nicht ausdenken. Wie viel weniger im Blick auf Jesus! Oder sollen wir sagen, eher vermögen wir es im Blick auf Jesus? Wir sagen wohl richtiger: im Blick auf ihn wird uns das eine große Geheimnis



„Gott und Mensch“ zum seligen Geheimnis, das offenbar geworden, damit wir es erleben, und das Geheimnis bleibt, um uns in neues Erleben ewig hineinzuziehen.

So ist denn seine Ankunft das ewig Neue in der Fülle, aber auch Flucht des zeitlichen Geschehens, wirklich Ewigkeit in der Zeit. Die Worte, womit wir es fassen, wandeln sich, sollen sich wandeln, schon damit nicht bloße Wiederholung festgeprägter Worte das Erleben dieser größten Wirklichkeit hemme, verhülle, verenge. Wenn wir gewiß nur immer mehr danken lernen für diese Wirklichkeit! Vielleicht kommen auch wieder andere Zeiten, in denen kühnere Denker neue Worte wagen, sie auszusprechen. Doch steht zu hoffen, daß die Spekulation nicht in der alten Weise wiederkehre, ungezügelt von aller kritischen Selbstbesinnung auf die Grenzen ihrer Kraft und ohne Verständnis für das Wesen des Glaubens, das allen ohne Unterschied jene höchste Wirklichkeit erschließt. Immer gewisser aber werde uns der Glaube, daß das Glauben wie das irdische Erkennen zur rechten Zeit wird vom „Schauen“ abgelöst werden, in dem „die letzten Fragen gelöst werden, wenn wir hinaufkommen zu ihm selbst“. Das ist nicht Schluß einer weihnächtlichen Be-

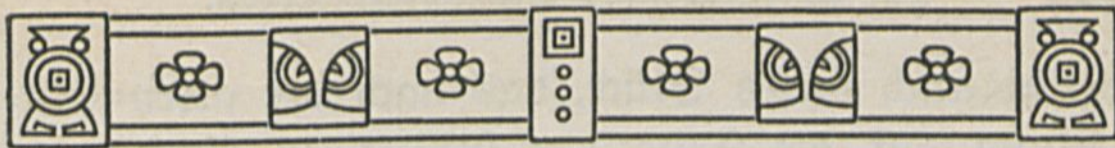


trachtung, sondern Gewissensfrage für jeden werktäglichen Werktag. Dann wird der Gemeinde und jedem einzelnen in ihr, was sie besaß in irdischer Werdezeit, nicht als ein Vergangenes im Herzen klingen, sondern als ewiger Besitz ganz und ewig neu zu eigen werden: „ich bete an die Macht der Liebe, die sich in Jesus offenbart“.

Das ewig Licht geht da herein.







## 11. Rechtfertigung und ewiges Leben.

Leser, welche mit freundlichem Anteil diesen kleinen Betrachtungen gefolgt sind, werden nicht erwarten, daß auf die Stücke von Gott, Sünde, Christus nun eine besondere Reihe über Glaube, Wiedergeburt, Buße, Befehrung oder wie sonst die Titel lauten möchten, folgen werde, kurz auf die Betrachtung der sogenannten objektiven Dogmen die der subjektiven, auf die vom Heilsgut, vom Heilsgott, vom Heiland die von der Aneignung des Heils. Denn von Anfang an war ja alles Bestreben darauf gerichtet, das Objektive in seiner subjektiven Verwirklichung deutlich zu machen und das subjektive Erleben in seinem unlöslichen Zusammenhang mit dem objektiven Grund. Und nur weil unter uns so leicht das Objektive verkürzt wird, trat es in der Betrachtung absichtlich stärker hervor, so sehr, daß das Subjektive oft wie das Selbstverständliche zu ergänzen war. Unter demselben Gesichtspunkt steht nun am Ende der ganzen



Reihe auch dieses Stück, das nach der alten Einteilung auf die Seite der subjektiven Aneignung gehört. So freilich, daß eben daran vollends deutlich wird, wie sehr immer in der christlichen Dogmatik ihrer letzten Absicht nach das Objektive und Subjektive unzertrennlich ist, auch jenes „persönlich-praktisch“ und dieses niemals auf sich selbst gestellt.

Rechtfertigung und ewiges Leben gehört für unsere Reformatoren zusammen. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit.“ Wir wissen, wie tief Luther Leben und Seligkeit verstanden und darum als gegenwärtiges Gut hat verstehen lehren; aber auch, wie „transszendent“, wie „ewig“ im Unterschied vom „ewigen Leben in der Zeit“. Er lebt im ewigen Leben und hofft darum ganz auf das ewige Leben. Dieses „darum“ ist uns weithin fremd geworden; aber nicht eine Bereicherung, sondern eine Verfürgung unsres Christenstandes liegt vor, wenn es so ist. Dieses Zurücktreten der Hoffnung hat seinen letzten Grund im Zurücktreten der Rechtfertigungsgewißheit. Veranlaßt war dieses Zurückgehen freilich zum Teil durch Härten der überlieferten Lehre von den letzten Dingen, namentlich durch die Lehre von den ewigen Höllestrafen. Sie war selbst ohne Zusammenhang mit der Rechtfertigung



ausgebildet und dann festgehalten, ohne umgebildet zu werden. Bekanntlich hat eine umfassende Bewegung dagegen sich namentlich im England des vorigen Jahrhunderts entwickelt. Bei uns sind mehr langsam weiteste Kreise von großer Gleichgültigkeit ergriffen worden; von wie großer, kann oft plötzlich zum Bewußtsein kommen, wenn etwa einmal an einem Festtag sonst fehlenden Massen von einem persönlich ernstern, aber weltfremden Prediger die alte Lehre eben als Lehre, auch wieder losgelöst von ihrem tiefsten Grund, und etwa gar in breiter Ausführung vorgetragen wird. Was in solchen Fällen beim Verlassen der Predigt zur Aussprache kommt, läßt bei aller Ehrlichkeit, die man anerkennen muß, und bei aller Berechtigung gegenüber mancher unzeitgemäßen und doch keineswegs ewigkeitsgemäßen Predigt, einen solchen Tiefstand des innersten sittlich-religiösen Empfindens ahnen, daß der Vergleich mit mancher früheren Zeitstimmung etwas Beschämendes hat. Man denkt besorgt an das Urteil des Kirchenhistorikers, daß die Völker und Zeiten, in denen der Gedanke des Gerichts eine lebendige Macht war, die lebenskräftigen Völker und Zeiten gewesen seien; man fragt sich auch, ob nicht selbst die Zeit des Rationalismus, die jene alten Vorstellungen vom Gericht



auflöste, mehr stille Kraft des schlichten Rechtthuns, der verleugnungsvollen Pflichterfüllung gehabt habe. Aber nicht nur der farbenreiche Gedanke des Gerichts über alle ist weithin verblaßt. Das Merkwürdige ist, daß „in christlichen Kreisen“ der Glaube an das ewige Leben vielfach schlaff und unsicher geworden ist. „Wir gehen anders über die Gräber als die Geschlechter vor uns“; „wir leben in der Gegenwart, nicht in der Zukunft“.

Leben wir in der Gegenwart, leben wir, das Wort so tief verstanden, als es jedem höheren Erleben ohne Erklärung verständlich ist? Leben wir so aus dem Vollen und Ganzen, daß wir das Wort Leben nicht viel mehr als Sehnsuchtslaut denn als Bezeichnung einer Wirklichkeit empfinden? Sind wir nicht oft nur mit den Vorbereitungen zum Leben beschäftigt, statt zu leben? Aber sollte das anders werden können, ehe das „ewige Leben“ wieder in sein unveräußerliches Recht eingesetzt ist, als ein ewiges Leben im Ernst jenseits dieses Lebens und dadurch eben als die Kraft dieses Lebens? Und wie anders sollte das ewige Leben unser eigen werden als durch die „Rechtfertigung“, indem der uralte, der unlösbare Zusammenhang wieder hergestellt, für uns wieder aufs neue wahr wird, von dem wir, der Reformatoren gedenkend, ausgingen,



die darin doch nur Wiederentdecker des ersten Evangeliums für ihre Zeit als eines ewigen Evangeliums waren?

Kann denn aber der Rechtfertigungsgedanke uns Heutigen wieder etwas, recht verstanden alles werden? Kleinod, nicht Reliquie? Ich möchte nicht wiederholen, sondern dankbar hinweisen auf das, was Karl Holl in seiner kleinen Schrift „Was kann die Rechtfertigung dem modernen Menschen bedeuten?“ dargelegt hat. Wie sehr diese Schrift von dem entscheidenden Punkt ausgeht, möchte ich mit einer kleinen Erinnerung illustrieren. Als wir Studenten waren, führte Karl Weizsäcker einmal in einer Predigt aus, wie unser heutiges Selbstgefühl geartet sei. Und es waren schon damals sehr moderne Töne; ein tiefer Geist redet ja immer auch seiner Zeit voraus. Dann, es war das Evangelium vom Pharisäer und Zöllner, sprach er davon, wie ganz anders wir vor Gott stehen, wie unser „vor Gott Stehen“ etwas ganz anderes sei als unsere natürliche Selbstbeurteilung. Vielleicht kam das Wort Rechtfertigung in der Predigt nicht vor; es war doch eine gewaltige Predigt von der Rechtfertigung. Ähnlich zeigt Holl, wie gerade der Mensch von heute, wenn er den Mut hat, seinen



Wirklichkeitsfönn auf sich selbst zu wenden, vor die alte Frage geführt wird, welches das Urteil Gottes über ist; wie dieses allein gültige Urteil ein Urteil für uns, zu unsern Gunsten sein muß, wenn nicht unsere innerste Existenz vernichtet sein soll; wie es aber ein Urteil zu unsern Gunsten nur sein kann als ein Urteil einer gründlichen Liebe, die im Verzeihen neues Leben schafft. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit.“ Davon, wie jenes lebendig machende Verzeihen Gottes ein Taturteil in der Geschichte Jesu ist für alle, die Gott gern vertrauen möchten und doch in sich dieses Vertrauen nicht erschwingen, war früher die Rede. Für diesmal fügen wir hinzu, heben hervor, wie in dieser Gewißheit der Gemeinschaft mit Gott das erlebte ewige Leben zur gewissen Hoffnung des ewigen Lebens wird. Alle andern Gründe halten nicht Stand. Aber Gott ist nicht ein Gott der Toten. Und die ihm leben, besorgen nicht, daß einmal eine Stunde der Gethanasie für sie schliege, in der sie, nach seligen Aeonen der Gemeinschaft mit Gott, in dieses Gottes Leben untergingen. Sie verstehen nicht, welche „Notwendigkeit des endlichen Lebens“ sie dazu verurteilte oder welche Angst vor ewiger Langeweile



ihnen jene Aussicht erfreulich machen sollte; ihr Anteil an Gottes Seligkeit hebt sie über solche Gedanken hinaus.

Vor einiger Zeit ist in unsrer engern Heimat ein Mann gestorben, in dessen „Glauben“ nach mancher Meinung allerlei zu vermessen war, in dem aber auch, wer ihm näher stehen durfte, verborgene Tiefen ahnte. Namentlich hatte er mit ängstlicher Zurückhaltung über die Äußerung seines Innenlebens gewacht. In seinen letzten Stunden, zwischen Schlummer und hellem Bewußtsein, konnte man an jene Worte erinnert werden, die von Schleiermachers Abschiedsstunde berichtet werden, an jenes Zeugnis von der erlebten Auflösung aller Gegensätze und Hemmungen. Da sagte unser Freund einmal um das andere: die Rechtfertigung aus dem Glauben, das ist's, das ist's.







## 12. Schluß.

Im Andenken an den Anfang, an das Wort „zur Verständigung“, muß das Schlußwort mit dem Geständnis beginnen, wie oft auf dem nun schon lange sich hinziehenden Weg das Bewußtsein drückte, den erstrebten Ton des „persönlich-praktisch“ nur unvollkommen zu treffen; namentlich die Gefahr, allzusehr theologisch fachmännisch zu reden, ist gewiß nicht immer vermieden worden. Dieser Gefahr auß neue lebhaft eingedenk möchte dies Schlußwort den im ersten Artikel vorangestellten Leitgedanken noch einmal möglichst einfach ausdrücken. Das wirkliche Geheimnis unsres Glaubens soll unverfälscht bleiben; aber ferne sei jede Verehrung einer Summe angeblicher Geheimnisse! Genauer: unverfälscht bleibe das Evangelium von dem in Jesus Christus offenbaren Geheimnis Gottes, das doch in seiner Offenbarung Geheimnis bleibt; aber als das Eine „kündlich große“, dem wir uns in dankbarem Vertrauen demütig hingeben,



gewiß des guten Rechts und der heiligen Pflicht solchen Vertrauens, eben darum völlig frei von grund- und zielloser Unterwerfung unter alle möglichen sogenannten Geheimnisse.

Von religionsphilosophischer Seite aus ist jüngst wieder einmal gesagt worden, schließlich könne sich keine Position, der von ihren Gegnern gewisse Unvollkommenheiten vorgehalten werden, anders verteidigen, als dadurch daß sie in den Aufstellungen der Gegner ähnliche und zwar größere Unvollkommenheiten nachweise; oder, wenn auf innere Widersprüche angeklagt werde, daß sie diese Anklage mit guten Gründen gegen die Kritiker selbst erhebe. Der Rat ist nicht großartig, aber gut, und was die Hauptsache ist, wahr und notwendig. Im Grunde macht es Niemand anders und kann es Niemand anders machen. Nur ist herüber und hinüber Offenheit und Lernbereitschaft vorzusetzen und der Verzicht auf leere Wortgefechte. Unser Schlußwort versucht von jenem Verfahren eine doppelte Anwendung. Es sei zuerst vom Inhalt unsres Glaubens, dann von seiner Begründung noch einmal die Rede.

---



Von seinem Inhalt. Seiner Tiefe und Weite sollten wir uns mehr „rühmen“, wenn dieser paulinische Ausdruck hier erlaubt ist, also fern gerade von aller Rechthaberei, wie sie zumal uns Theologen zu schaffen machen kann; „rühmen“ ja eben nicht unsres eigenen bißchen Glaubens, sondern der Größe unsres Glaubens nach seinem gottgeschenkten Inhalt. Ein paar fast zufällig herausgegriffene Beispiele mögen das erläutern, die nach allem bisher Besprochenen vor der Mißdeutung, als werde irgend etwas Großes verkleinert, weil es nicht direkt christlich sei, geschützt sind. Wir denken an Literaturwerke, die, aus der Flut des Alltäglichen und mit dem Tag Vergänglichen hervorragend, durch ihre innere Bedeutung Besitztümer unsres inneren Lebens geworden sind, Ereignisse, mögen sie noch so sehr der Stille, ja der Einsamkeit gehören; das ist sogar eben oft ein Kennzeichen dieser Auserwählten, daß sie uns erst in der Stille, etwa fern auch vom gewohnten Beruf in Tagen gesammelter Ruhe, ihre Herrlichkeit offenbaren. Solche Werke mögen für manche unter uns Burkhards weltgeschichtliche Betrachtungen, B. Hehns Goethe, W. Diltheyns Erlebnis und Dichtung sein. Sie sollen jetzt ihren Reichtum durch unvollkommene Skizzierung nicht verlieren. Es genügt die Er-



innerung, welche Welten größer, feiner, sinniger und sonniger Gedanken sich in ihnen erschließen. Zugleich erinnere man sich aber auch etwa an das Wort Dilthey's über Goethe, wie er das letzte Geheimnis, das der Ewigkeit, an den Rand des Bewußtseins geschoben, oder daß Verantwortung und Freiheit etwas anderes bedeute in der alten und neuen Lebensansicht; ferner etwa an die mancherlei pessimistischen Untertöne in jenen tiefen weltgeschichtlichen Betrachtungen, die doch nicht bloß dem Kulturdüffel tödtliche Stöße beibringen, sondern auch die Zukunftszuversicht lähmen können; endlich an die Behandlung der religiösen Frage bei Hehn, der trotz aller Versenkung in seinen Helden an diesem Punkt nicht immer Ruhe und Gleichmaß wahrt. Damit vergleiche man nun die Wahrheiten und Verheißungen des Evangeliums, vielmehr das große Erleben seiner Wirklichkeit, wie es im schlichten Glauben der Gelehrten und Ungebildeten sich darbietet, zum Nacherleben anbietet. Wo sind die höchsten Werte, wo die tiefsten Wirklichkeiten? Und ist es wahr, daß das Tiefste und Höchste, das Ewige nur durch Verzicht auf das Zeitliche zu gewinnen sei? Gewiß freilich durch Verzicht, aber was für einen? Ist es nicht einer, der im Gewinn des Größesten alles andere,



was wirklich groß ist, neu und rein wieder gewinnen, erst recht gewinnen läßt? Mit einem Wort: Das „Sei nicht allzu gerecht“ des Predigers sollten wir uns ernster zur Lösung machen, wenn wir das Evangelium vergleichen mit allem, was sonst groß und herrlich ist. Gerechter sollten wir wieder werden gegen das Evangelium. Solche Gerechtigkeit, die eins ist mit demütiger Dankbarkeit, würde die Gerechtigkeit und Wertschätzung gegen alles Andere nur mehr und vertiefen.

---

Aber gesetzt auch, unsre tiefste Seele lehrte sich verlangend dem Evangelium zu: ist es denn möglich, diesem Zuge sich zu überlassen ohne Verfürzung des Wahrheitsfinnes, mit wirklich gutem Gewissen? Wir dürfen nicht sagen: „Wär' es nichts gewesen als ein Traum, so war es einer, wert, sich sein zu freu'n.“ Ist aber nicht über die Begründung des christlichen Glaubens schon entschieden, d. h. über seine Grundlosigkeit?

Wir wenden den vorausgeschickten Gedanken nun nach dieser Seite. Freilich ist beides nicht voneinander zu trennen. Wer den Inhalt unsres Glaubens, das Nahkommen der ewigen Liebe,



nicht als das höchste Ziel anzusehen vermöchte, für den wäre jede Begründung umsonst, weil gleichgültig. Und wirklich fehlt es in weiten Kreisen an der hingebenden Bereitschaft, den Inhalt des Evangeliums mit allem, was sonst als letzte Wahrheit über Gott und Welt sich darbietet, vergleichend zu messen. Aber andere würden gern „glauben“ wie sie sagen, wenn sie nur könnten, wenn nicht „die Unmöglichkeit des Glaubens bewiesen wäre“. Dann bleibt uns nichts übrig, als zunächst einmal zu zeigen, wie wenig „bewiesen“ der entgegengesetzte Glaube ist. Ja, wirklich der entgegengesetzte „Glaube“. Denn das eben ist es, was man den Gegnern vor allem immer aufs neue deutlich machen muß, daß sie ihren Glauben Wissen nennen und daß er das nicht ist. Nämlich deswegen, weil nicht etwa christliche Apologeten zu ihren Gunsten von unüberschreitbaren Grenzen des Wissens reden und sich eine auf ihre Bedürfnisse zugeschnittene Erkenntnistheorie bereiten. Nein, weil „Tatsachen harte Dinge sind“, mit dem englischen Naturforscher zu reden; die härtesten aber die Grundtatsachen unsres geistigen Lebens, seine uns gegebene innere Struktur. Und nun braucht man keineswegs, wie man immer wieder die Sache darzustellen liebt, ein eingeschwo-



rener Kantianer, ein „Kantianer strengster Observanz“, im Sinn irgend einer ganz bestimmten Deutung Kants zu sein, um von der Grundtatsache unsres Geisteslebens sich zu überzeugen, die hier in Frage steht. Vielmehr genügt die so gut wie allgemeine Stellung des heutigen Bewußtseins zu den letzten Fragen menschlicher Erkenntnis. Ich erinnere beispielsweise an die Ausführungen, die vor kurzem E. Troeltsch über den Begriff der Kontingenz und seine Bedeutung gegeben hat (Z. Th. u. K. 1910, 421 ff.). Er zeigt, daß dieser Begriff alle philosophischen Probleme in sich enthält, wie ebenso von der entgegengesetzten Seite her das Problem des Rationalismus sie enthält; daß aber die Frage nach dem Verhältnis des Notwendigen zum Zufälligen, des Rationalen zum Irrationalen, des Tatsächlichen zum Begrifflichen unlösbar, ein Ausgleich zwischen beiden, der nicht auf Spannungen, ja Widersprüche stieße, unmöglich ist; daß der größtgedachte Entwurf einer Vermittlung, die Kantische Lehre, eben darum doppelte Deutung offen läßt. In ganz anderer Weise haben W. Dilthey in der „Einleitung zu den Geisteswissenschaften“ oder Fr. Traub in „Theologie und Philosophie“ gezeigt, in welchem Sinn „Metaphysik unmöglich“ sei. Die großen Verschiedenheiten in der Ver-



wertung dieses Grundgedankens beleuchten nur desto heller die Übereinstimmung in dem entscheidenden Punkt, auf den hier alles ankommt. Dasselbe gilt von der interessanten Zusammenstellung der Weltanschauungsversuche heutiger Philosophen überhaupt in der „Kultur der Gegenwart“. Alle Verheißungen von dem neuen Aufstieg der Metaphysik oder vom religiösen Apriori (vgl. 3) ändern an jener Grundtatsache unsres Bewußtseins, soweit sie hier in Betracht gezogen ist, gar nichts. Es ist oft fast erheiternd, wenn nach den erhabenen Propheten auf die erkenntnismutige Zukunft in irgend einem Nebensätzchen die „selbstverständliche Grenze“, die „selbstverständlich vorauszusetzende persönliche Bereitschaft“, der „Wille zur Religion“ eingeführt wird.

Nun aber, von dieser Erkenntnis, von der zu hoffen steht, daß sie immer allgemeiner anerkannt wird von allen, die ihre Begründung in der Natur unsres Geistes einsehen, und nicht, wie der Materialismus, diese selbst nicht in ihrer Wirklichkeit aufzufassen vermögen, von dieser Erkenntnis kann, soll, darf der christliche Glaube vollbewußten Gebrauch machen, viel bewußter, durchgreifender, als oft auch von denen geschieht, die sie doch anerkennen. Nicht in der schlaffen Art, daß er die Schranken unsres Erkennens in be-



quemere Weise zur Aufrichtung einer äußerlichen Autorität benützte und etwa gar herrschsüchtig folgerte, also komme es auf ein wenig mehr oder weniger Unbeweisbarkeit nicht an, und es sei einerlei, was und wieviel man glaube, welche „Geheimnisse“ man „anerkenne“. Vielmehr aus seinem eigenen Wesen heraus versteht der Glaube jene innere Schranke des auf die höchste Wahrheit gerichteten Erkennens. Er begreift: wenn es Glauben soll geben können, der den Namen verdient, persönliches Vertrauen auf den lebendigen Gott, so kann es nicht anders sein. In der Einsicht dieser Notwendigkeit um des Glaubens willen verliert er jedes böse Gewissen, als behauptete er etwas seinen Bedürfnissen zu lieb ohne Grund. Er versteht, warum es dabei bleiben soll, „wer Gott ist, wird in Ewigkeit kein Mensch ergründen“, gerade indem er erlebt „doch will er treu zu jeder Zeit sich uns verbünden“. Und in diesem Verständnis achtet er in demütiger Treue auf die Wege, in denen Gott sich mit ihm verbünden will. Verbünden durch sein Nahekommen allüberall, zuhöchst aber in der Geschichte, deren Mittelpunkt Jesus ist. Durch sein Sichfinden freilich für unser Bewußtsein und in ihm, als Erfüllung der tiefsten in ihm angelegten Bedürfnisse, Sehnsüchte, Ziel-



setzungen, aber nicht nur in unsrem Bewußtsein, durch ein inneres Erleben, das seine Wahrheit in sich selbst trüge. Denn der nach Gott verlangende Mensch will über sein eigenes Bewußtsein von Gott hinaus, hinein in das wirkliche Erleben des wirklichen Gottes. Und dieses Erleben ist für ihn unzertrennlich von Jesus als Gottes wirklicher Selbstoffenbarung. Die „zufällige Geschichtstatsache“ ist für ihn keine zufällige, sofern er ihre Unentbehrlichkeit für den Glauben an Gott versteht; aber die Wahrheit wird nie eine notwendige, als verdankte sie der Notwendigkeit des Gedankens ihre erlösende Wirklichkeit. Hier ist jener für unser Denken unlösbare Zwist zwischen Rationalität und Irrationalität im Erleben des Heilsvertrauens zum Frieden geführt, und so, daß wir verstehen, warum er nicht anders geschlichtet werden kann. Daß darin auch für das Erkennen selbst die tiefste Befriedigung liegt und daß es dadurch von jeder äußeren Beschränkung endgültig befreit ist, kann hier nur noch als stets neu sich bewährende Zuversicht des Glaubens behauptet werden.

Auf das Eine Geheimnis der Gemeinschaft mit Gott sind je bei den einzelnen Betrachtungen die angeblich vielen Geheimnisse zurückgeführt worden. Dieses Eine ist uns Christen



das in Jesus Christus offenbare. Die Offenbarung dieses Geheimnisses hat um ihrer selbst willen, weil sie Offenbarung Gottes ist, notwendig immer eine Seite des Geheimnisses, solange es im Vertrauen werdender Christen lebendig werden soll. Aber wir verstehen, warum? Diese persönliche Grundstellung zu dem offenbaren und immer zugleich aufs neue geheimnisvollen Geheimnis Gottes ist, wie der höchste Gegenstand des tiefst eindringenden Nachdenkens, so um ihres Wesens willen jedem schlichtesten Gläubigen zugänglich; die Dogmatik auch in ihrer Begründung, wenn man so sagen will, als Religionsphilosophie bleibt „persönlich-praktisch“. Und „erst“, nicht „schon“ neunzehn Jahrhunderte haben angefangen, den „unausdenklichen Reichtum des Geheimnisses Christi“ ein wenig zu erschließen.





# Inhalt.

---

	Seite
1. Zur Verständigung . . . . .	7
2. Religion — Lebensförderung oder Gottesfurcht?	12
3. Ein Wort zu „Glaube und Geschichte“ und zum „religiösen Apriori“ . . . . .	23
4. Die Bibel und wir . . . . .	37
5. Vom lebendigen Gott . . . . .	48
6. Die Fürbitte . . . . .	63
7. Vom Geheimnis der Sünde . . . . .	72
8. Geschichte Jesu und Glaube an Jesus Christus	84
9. Der Gekreuzigte und Auferstandene . . . . .	94
10. „Das ewig Licht geht da herein“ . . . . .	111
11. Rechtfertigung und ewiges Leben . . . . .	123
12. Schluß . . . . .	130





In demselben Verlag sind erschienen:

# Das Christliche Leben (Ethik).

Von Prof. D. Th. Haering.

Zweite Auflage.

464 Seiten groß Oktav. Broschiert M. 5.50,  
in Leinwand M. 6.50, in solidem Halbfranzband M. 7.50.

Die vorliegende Ethik ist die brauchbarste und lehrreichste Ethik christlichen Standpunktes, die in den letzten Jahren veröffentlicht worden ist . . . Sie ist vor allem charakterisiert durch eine eindringliche Analyse des Wesens des Christlich-Guten und durch eine umsichtige, feinsinnige Anwendung dieser Idee auf das wirkliche Leben und seine aktuellen Probleme. Das Buch gibt sich als populäre Ethik und zeigt das in Übersetzung und Umschreibung der Kunstausdrücke und in der Weglassung aller literarischen Bezüge, ist aber im übrigen — ganz abgesehen davon, daß es gar nicht leicht ist — doch ein streng wissenschaftliches Werk, das von seiner populären Tendenz wohl nur den sehr wohltuenden praktischen Charakter empfangen hat; dieser praktische Charakter dient der Bestimmtheit der ethischen Grundsätze. So ist das Buch nicht bloß für Studierende, sondern auch für jeden über diesen Gegenstand Belehrung Suchenden zu empfehlen.

Göttingische gelehrte Anzeigen.





# Der Christliche Glaube

## (Dogmatik)

dargestellt von D. Th. Haering.

616 Seiten groß Oktav. Broschiert M. 7.—,  
in Leinwand M. 8.—, in solidem Halbfranzband M. 9.—.

Die Ritschlsche Theologie, unter den modernen Geisteswissenschaften die selbständigste, tritt in dem vorliegenden Werk mit einer neuen glänzenden Leistung auf den Plan. Und zwar geht der Verfasser, ein Freund und Gesinnungsgenosse des unvergeßlichen Reischle, nach den mannigfachen Abschwächungen, die der Ritschlsche Standpunkt durch die Entfaltung der religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Richtungen erfahren hatte, bei aller Selbständigkeit im einzelnen auf die volle Position A. Ritschls zurück, indem er dessen Offenbarungsbegriff und damit die Absolutheit der christlichen Religion wieder unverkürzt zur Geltung bringt. In äußerlich anspruchslosem Gewande, ohne Anmerkungen und mit nur spärlichen Schriftverweisen, stellt sich sein Buch dar. Aber innerlich ist jeder Abschnitt bis ins letzte durchgeföhrt, jeder Gedankenzusammenhang bis zu der Klarheit ausgereift, die dem Leser das Gefühl sicherster Führung gibt. Ein neues Zeichen, daß die deutsche wissenschaftliche Theologie unbeirrt ihren Weg geht, so wenig sie sich teilnehmender Förderung von außen rühmen darf . . .

Der große Wert des Buches liegt in der unvergleichlich sauberen Durchführung des Grundgedankens, wie er aus der Fassung der christlichen Glaubensstatsachen und des christlichen Heilsgutes folgt, bis in die einzelnen Verzweigungen der einzelnen Lehrstücke. Auch manches feine dogmengeschichtliche Streiflicht wird man finden.

Deutsche Literaturzeitung.















Inhalt=3

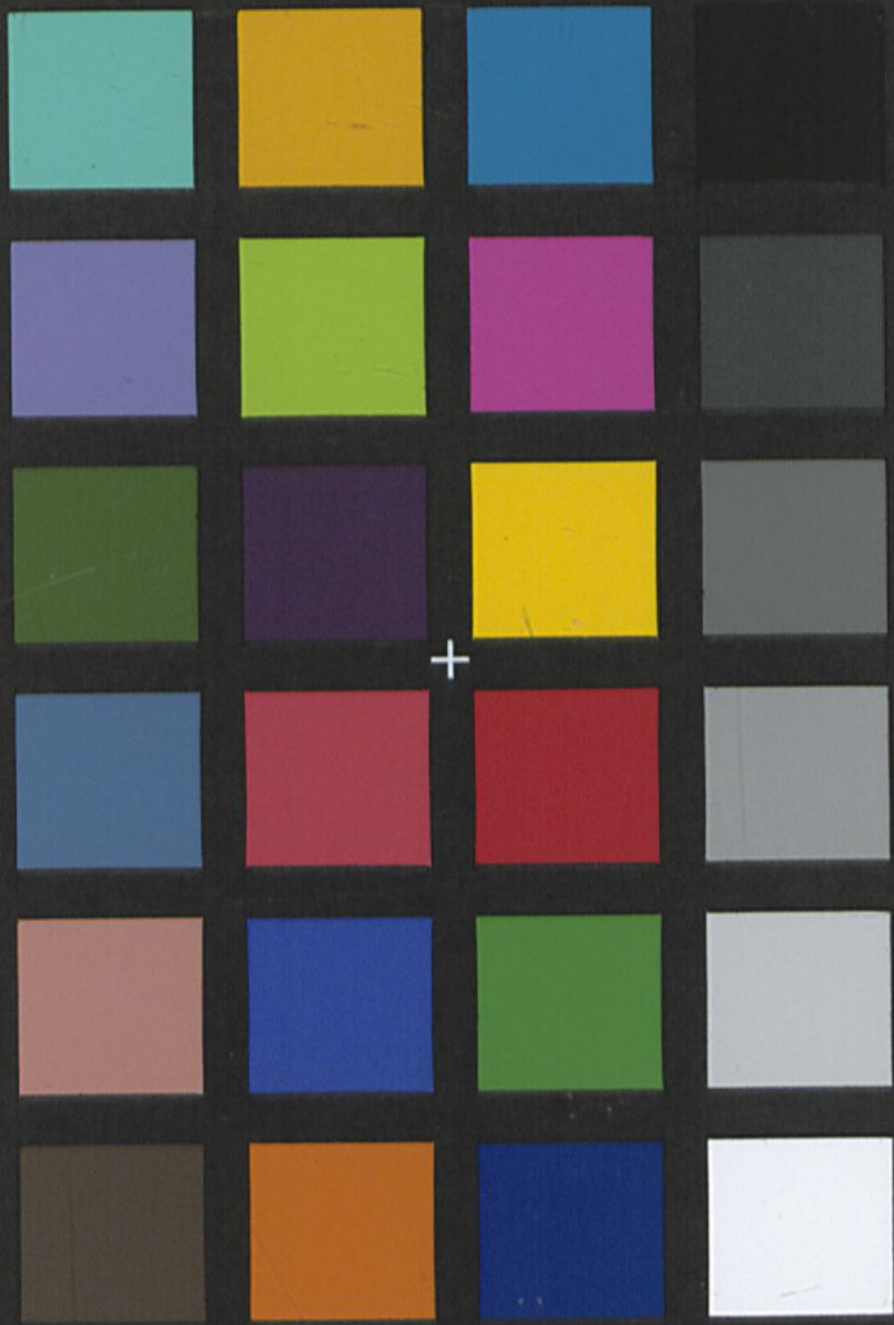






x-rite

colorchecker CLASSIC



# Persönlich-Praktisches

aus der

## Christlichen Glaubenslehre.

Kurze dogmatische Betrachtungen

von

Dr. Theodor Haering,

Professor in Tübingen.



Calw & Stuttgart 1911

Verlag der Vereinsbuchhandlung.

