

Theologische Blätter

Im Auftrage des Eisenacher Kartells Akademisch-Theologischer Vereine

3

Jährlich 12 Nummern.
Preis der einzelnen Nummer Goldmark 0.35; viertel-
jährlich Goldmark 1.05.
Manuskripte und Besprechungsanträge sind an den
Herausgeber zu senden.

herausgegeben von
Prof. D. Karl Ludwig Schmidt, Gießen
Verlag der S. C. Hinrichs'schen Buchhdlg., Leipzig
Postcheckkonto: Leipzig 51684
Bankkonto: Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig, Brühl

Anzeigengebühr: die 2-gespaltene Petitzeile
Goldmark 0.30;
größere Anzeigen und Beilagen nach Uebereinkunft.

Preise für das Ausland: vierteljährlich 1.45 f. Fr. (Postcheckkonto. Basel V, 6377), —.70 fl. (Postcheckkonto. Haag 105178), 1.55 dän. Kr. (Post-
checkkonto. Kopenhagen 4934), 17 700 öst. Kr. (Postcheckkonto. Wien 105 019), 8.60 kr. (Postcheckkonto. Prag 79 864), —.25 Dollar.

Nummer 4.

3. Jahrgang (34. Jahrgang der Kartell-Zeitung).

April 1924.

Um Beachtung der am Fuße der letzten Textseite befindlichen Bekanntmachung des Verlags wird ersucht.

Inhalt: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. Von Prof. D. K. Bultmann. — Altes und Neues aus dem Orient zum Alten Testament (A. Sirku, Altorientalischer Kommentar zum A. T.). Von Prof. Lic. Dr. W. Baumgartner. — Neues Testament und Religionsgeschichte (S. Leopoldt, War Jesus Jude?; Derj., Sterbende und auferstehende Götter; H. Grefmann, Tod und Auferstehung des Osiris). Von Prof. D. K. L. Schmidt. — Aus Hochschule und Studentenschaft. Von Pfarrverweiser H. Dungs. — Aus Wissenschaft und Leben. — Bekanntmachung des Verlags. — Anzeigen.

Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung.

In der Polemik der jüngsten theologischen Bewegung, die wesentlich durch die Namen Barth und Gogarten bezeichnet ist, gegen die sog. liberale Theologie handelt es sich nicht um Abfall von der eigenen Vergangenheit, sondern um Auseinandersetzung mit ihr; nicht um Erneuerung der Orthodogie, sondern um Befinnung auf die Konsequenzen, die sich aus der durch die liberale Theologie bestimmten Situation ergeben. Es ist kein Zufall, daß diese jüngste theologische Bewegung nicht aus dem Schoß der Orthodogie, sondern eben aus der liberalen Theologie geboren ist. Barth ist alter Marburger Student, Gogarten Heidelberger, Thurneisen beides.*

Es handelt sich ferner nicht um die Auseinandersetzung mit einzelnen liberalen Theologen, sondern um die mit einer bestimmten theologischen Richtung, die natürlich von einzelnen Theologen getragen wurde, aber nicht mit allen ihren jeweiligen Aussagen identisch ist. Daher kann sich die lib. Th. nicht der Kritik entziehen durch den Hinweis, daß dieser oder jener lib. Theologe auch einmal etwas anderes gesagt, und dieser nicht für das verantwortlich ist, was jener gesagt hat. Daher kann aber auch zugegeben werden, daß bei manchen einzelnen lib. Theologen Motive wirksam waren, die zu ihrer eigenen Ueberwindung führten, wie bei W. Herrmann und bei dem großen Aporetiker der lib. Th., bei E. Troeltsch.

Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die lib. Th. ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat. Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, kann deshalb nur den *logos tou stavrou* zu ihrem Inhalt haben; dieser aber ist ein *σάνθρωπος* für den Menschen. Und so ist der Vorwurf gegen die lib. Th. der, daß sie sich diesem *σάνθρωπος* zu entziehen oder es zu erweichen suchte. In welcher Weise sich von diesem Vorwurf aus die Kritik an der lib. Th. vollzieht, versuche ich deutlich zu machen an der Kritik ihrer Auffassung von der Geschichte und von der praktischen Stellung des Menschen in der Welt. Ich wähle diese beiden Ausschnitte, weil die Lage hier am deutlichsten ist. Eine erschöpfende Darstellung vermag ich nicht zu geben; wir stehen doch erst am Anfang der Selbstbefinnung und Auseinandersetzung; und es ist stark zu betonen, daß hier nicht von einem fertigen theologischen System aus Kritik geübt wird, sondern daß wir eben in der Arbeit der

*) Daß ich in diesem, wesentlich einen Vortrag wiedergebenden Aufsatz nur die von Barth und Gogarten getragene Bewegung als die „jüngste theologische Bewegung“ behandle, liegt daran, daß mir hier die Erkenntnis unserer theol. Situation und die Arbeit an ihrer Ueberwindung am weitesten gediehen zu sein scheint. Ich verkenne nicht, daß ähnliche Motive auch sonst wirksam sind, und nicht ohne daß auch Wesentliches gesagt ist.

Selbstbefinnung stehen. Deshalb habe ich auch die Frage der Christologie nicht ausdrücklich behandelt, wenn schon deutlich werden wird, in welcher Richtung hier zu fragen ist. Deshalb habe ich auch die Frage nach Schriftwort und Kanon nicht ausdrücklich behandelt; ich hoffe auf diese Frage an anderer Stelle eingehen zu können. Hier aber werde ich zum Schluß versuchen, die Anschauung von Gott und Mensch, die der lib. Th. und der an ihr geübten Kritik zu Grunde liegt, zu zeichnen.

1.

Ihren Charakter erhielt die lib. Th. wesentlich durch die Vorherrschaft des historischen Interesses, und hier liegen ihre großen Verdienste. — Verdienste nicht nur für die Aufhellung des Gesichtsbildes, sondern vor allem für die Erziehung zur Kritik, d. h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit. Wir, die wir von der lib. Th. herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der lib. Th. nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre; wir empfanden die Arbeit der orthodoxen Universitäts-theologie aller Schattierungen als einen Kompromißbetrieb, in dem wir nur innerlich gebrochene Existenzen hätten sein können. Immer sei es G. Krüger gedankt, daß er in jenem vielgenannten Aufsatz über die „unkirchliche Theologie“ den Beruf der Theologie darin gesehen hat, die Seelen zu gefährden, in den Zweifel hineinzuführen, die naive Gläubigkeit zu erschüttern.¹ Hier war — das empfanden wir — die Atmosphäre der Wahrhaftigkeit, in der wir allein atmen konnten.

Wohin führte der Weg der historisch-kritischen Theologie? War er anfangs geleitet von dem Vertrauen, daß die Kritik von der Last der Dogmatik befreit und dahin führt, das echte Jesusbild, auf das der Glaube sich gründen kann, zu erfassen, so ward diese Meinung schnell als Wahn offenbar. Die Geschichtswissenschaft kann überhaupt nicht zu irgend einem Ergebnis führen, das für den Glauben als Fundament dienen könnte, denn alle ihre Ergebnisse haben nur relative Geltung. Wie verschieden sind die Jesusbilder der lib. Th., wie unsicher das Bild des historischen Jesus! Ist er überhaupt noch für uns erkennbar? Mit einer großen Frage endigt hier die Forschung — und so ill sie endigen! Der Fehler ist nicht der, daß man diese Arbeit trieb und in ihr zu mehr oder weniger radikalen Ergebnissen kam, sondern der, daß man den Sinn der Arbeit, den Sinn jener Frage nicht erfaßte. Man wich der Frage aus, selbst da, wo sie so scharf gestellt war wie von Troeltsch in der Schrift „die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ (1911). In welchem Sinn auch immer, — ein Bild des geschichtlichen Jesus ist nach Troeltsch für den Glauben der Gemeinde nötig, und also „bleibt, wenn man es so ausdrücken will, in der Tat eine Abhängigkeit von Gelehrten und Professoren, oder besser gesagt, von dem allgemeinen Gefühl historischer Zuverlässigkeit, das durch den Eindruck der wissenschaftlichen Forschung sich er-

1) Christl. Welt 14 (1900), S. 804—807.

zeugt" (S. 34 f.). Liebenswürdiger gesagt, gewiß; ob aber wirklich "besser"?

Gerade das, was das Charisma der lib. Th. ist, wird ja verleugnet, wenn es am Ende des kritischen Weges heißt: ganz so schlimm ist es nun doch nicht, und die Ergebnisse der historisch-kritischen Theologie sind immerhin doch noch brauchbar für den Glauben. Erschreckend kommt der Standpunkt der lib. Th. noch zum Ausdruck in der vierzehnten der von A. v. Harnack an K. Barth gerichteten Fragen: "Wenn die Person Jesu Christi im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie läßt sich die Grundlage für eine zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen als durch kritisch-geschichtliches Studium, damit man nicht einen erträumten Christus für den wirklichen eintausche? Wer anders aber vermag dieses Studium zu leisten als die wissenschaftliche Theologie?"² Mit Recht heißt es in Barths Antwort: "kritisch geschichtliches Studium bedeutet das verdiente und notwendige Ende der 'Grundlagen' dieser Erkenntnis (d. h. der Erkenntnis des Glaubens), die keine sind, weil sie nicht von Gott selbst gelegt sind. Wer es etwa noch nicht weiß (und wir wissen es alle immer noch nicht), daß wir Christus nach dem Fleische nicht mehr kennen, der mag es sich von der kritischen Bibelwissenschaft sagen lassen; je radikaler er erschrickt, umso besser für ihn und die Sache. Und das mag dann etwa der Dienst sein, den 'geschichtliches Wissen' bei der eigentlichen Aufgabe der Theologie leisten kann".³

Also es kann sich nicht darum handeln, die historische Kritik abzugeben; aber ihr Sinn muß erfaßt werden als eben der: sie hat radikal zur Freiheit und Wahrhaftigkeit zu erziehen, nicht nur, indem sie von einem gewissen Geschichtsbild der Tradition frei macht, sondern indem sie von einem jeden für wissenschaftliche Erkenntnis möglichen Geschichtsbild frei macht und zum Bewußtsein bringt, daß die Welt, die der Glaube erfassen will, mit der Hilfe der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt nicht erfassbar wird.

Das wird noch deutlicher, wenn ein zweiter Fehler in der Geschichtsauffassung der lib. Th. erkannt wird. Sie übersieht nicht nur, daß innerhalb des von ihr gezeichneten Geschichtsbildes alle Ergebnisse nur relative Geltung haben, sondern auch, daß alle geschichtlichen Erscheinungen, die dieser geschichtlichen Betrachtungsweise unterworfen werden, nur relative Größen sind, nur Größen innerhalb eines großen Relationszusammenhangs. Nichts was innerhalb dieses Zusammenhangs steht, kann auf absolute Geltung Anspruch machen. Auch der historische Jesus ist eine Erscheinung unter anderen, keine absolute Größe. Diese Konsequenz hat die lib. Th. freilich bis zu einem gewissen Grade gezogen. Sie redet zwar vom historischen Jesus mit großer Plerophorie, aber doch sehr deutlich so, daß sie ihm keine absolute Geltung zuschreibt. Am deutlichsten wieder Troeltsch in der genannten Schrift, wo (S. 14 f.) klar ausgesprochen wird, daß es eine notwendige Bindung des christlichen Glaubens an die Person Jesu nicht geben kann, daß der Gottesglaube zur Anerkennung der Person Jesu führt, nicht umgekehrt. Das Resultat ist aber auch hier wieder ein Kompromiß, indem es für ein sozial-psychologisches Gesetz erklärt wird, daß die christliche Gemeinde wie jede religiöse Gemeinschaft eines Kultes mit einem konkreten Mittelpunkt bedarf; dieser Mittelpunkt sei das Christusbild. „Die Verbindung der christlichen Idee mit der Zentralstellung Christi in Kult und Lehre ist keine begriffliche aus dem Begriff des Heils folgende Notwendigkeit... Sie ist sozialpsychologisch für Kult, Wirkungskraft und Fortpflanzung unentbehrlich, und das mag genügen, um die Verbindung zu rechtfertigen und zu behaupten" (S. 30).

Hier ist völlig klar, daß das Christentum als innerweltliche, sozialpsychologische Gesetze unterworfenen Erscheinung aufgefaßt ist, und daß solche Betrachtung dem christlichen Urteil genau entgegengesetzt ist. Mag Troeltschs Betrachtung in irgend einem Sinne berechtigt sein — das könnte nur die Orthodogie bestreiten —, Theologie ist sie nicht, wenn wenigstens Gott der Gegenstand der Theologie ist und der Theologe als Christ redet. Daß aber solche Betrachtung als theologische auftreten und gelten konnte, liegt daran, daß man an der Einreihung der Person Jesu in den allgemeinen historischen Relationszusammenhang nicht nur keinen Anstoß nahm, sondern gerade in diesem Relationszusammenhang die Offenbarung Gottes in der Geschichte wahrnehmen zu können glaubte. Man kann von einem Geschichtspantheismus der lib. Th. sprechen, der dem Naturpantheismus eng verwandt ist und letztlich darauf beruht, daß hier die Geschichte wie die Natur gesehen wird, d. h. mit den für die Natur geltenden Begriffen, und daß hier der Mensch, sofern er an dieser Ge-

schichte teilnimmt, in der gleichen Weise gesehen wird, als Objekt, sozusagen von außen, nicht unter Kategorien, die von ihm selbst aus genommen sind.

Ich versuche, diesen Geschichtspantheismus auf einem Umwege klar zu machen. In der Religion der Primitiven wird das Göttliche im einzelnen Gegenstand oder in der einzelnen Erscheinung der Natur wahrgenommen, in Stein oder Baum, Fluß oder Wolke, Himmel oder Gestirn, Gewitter oder Frühlingsmächten. Die atomisierende Naturbetrachtung weicht allmählich einer Haltung, die Dinge und Erscheinungen der Natur im Zusammenhang zu erfassen. Die Zusammenhänge, die kosmischen Mächte, die Gesetze werden für den Menschen das Göttliche. Und je weiter die Schau der Zusammenhänge geht bis zur Erfassung der ganzen Natur, des ganzen Kosmos als einer Einheit, desto mehr wird aus der naiven polydämonistischen oder polytheistischen Verehrung der Naturgewalten der Naturpantheismus. Daß dieser Pantheismus in Wahrheit die eigentlich religiösen Motive meist preisgegeben hat, zeigt sich besonders an seiner Stellung zum Wunderbegriff. Denn hier wird die naive Anschauung von einem wunderbaren Handeln Gottes, das als solches kein natürliches ist, preisgegeben zu Gunsten des Satzes, daß Gott innerhalb der Naturgesetze wirke, daß diese die Formen seines Wirkens seien, daß diese Wunder seien. In Wahrheit besteht gar kein Grund, die Naturgesetze als göttlich zu bezeichnen, und in Wahrheit läuft solcher Naturpantheismus auf die Vergötterung des Menschen hinaus. Denn er vergöttert den Gedanken der Gesetzmäßigkeit, gerade das menschliche Moment im Bilde des Kosmos. Er sieht gerade von dem ab, was für die naive Naturbetrachtung der Grund zur Religion war: das Naturgesehen, das den Menschen an sich irre macht, ihn in seinem Nichts erscheinen läßt, ihn in Frage stellt. Natürlich kann der Gedanke der Gesetzmäßigkeit der Natur auch diesen Erfolg haben, den Menschen an sich irre werden zu lassen; man denke etwa an Strindberg oder Spitteler. Aber dann ist gerade der Pantheismus preisgegeben, und die Natur, der Kosmos erscheint als das Rätsel, das für den Menschen Schrecken und Entsetzen bedeutet. In der Reaktion, die in solchen modernen Erscheinungen wie Strindberg und Spitteler Gestalt gewinnt, wird klar, daß es aus der Natur eine direkte Erkenntnis Gottes nicht geben kann, daß der Fehler des Naturpantheismus eben der ist, eine direkte Gotteserkenntnis gewinnen zu wollen, m. a. W. Gott als Gegebenheit anzusehen, als eine Größe, zu der uns eine direkte Erkenntnisrelation möglich ist. Und eben dies, was in anderer Terminologie W. Herrmann immer gesagt hat: die Naturgesetze verhüllen Gott ebenso, wie sie ihn offenbaren, — ist der stets wiederholte Satz von Barth und Hogarten: es gibt keine direkte Gotteserkenntnis; Gott ist keine Gegebenheit.

Das Gleiche gilt nun für die Geschichtsbetrachtung der lib. Th. In primitiven oder antiken Religionen sieht der Mensch wohl das Wirken der Gottheit in geschichtlichen Vorgängen, aber in einzelnen, in Not oder Glück des Volkes, in Schlacht und Krieg, in Knechtung und Befreiung (z. B. Auszug aus Ägypten!) oder in einzelnen geschichtlichen Personen: Moses, die Propheten, Gottesmänner irgend welcher Art. Es kommt aber auch hier zu einer Schau des Zusammenhangs, zur Erfassung der geschichtlichen Kräfte und Gesetze, zur Erfassung der Geschichte als einer Einheit. Das kann im einzelnen verschieden sein; in der lib. Th. herrschte eine verschwommen idealistisch-psychologische Geschichtsbetrachtung. Die geschichtlichen Kräfte wurden als geistige Mächte aufgefaßt, die aber ganz nach der Analogie von Naturkräften gedacht wurden. Unter der Wirksamkeit solcher Kräfte arbeitet sich — so erschien es — die Menschheit aus dem Naturzustand zur Kultur. Es ist ein Ringen, in dem die Kräfte des Wahren, Guten und Schönen den Sieg behalten, ein Ringen, an dem der Mensch teilnimmt, indem er zugleich von diesen Kräften getragen ist und so aus der Naturgebundenheit zur freien Persönlichkeit mit ihrem Reichtum wird. In diesen Kräften liegt der Sinn, die Göttlichkeit der Geschichte; in den Persönlichkeiten, den Trägern dieser Kräfte, offenbart sich Gott; und sofern auch Jesus eine Persönlichkeit in diesem Sinne ist, ist er Offenbarungsträger. Es ist in Wahrheit ein Geschichtspantheismus. Die alte Heilsgeschichte wird ihres Charakters entkleidet; im Nachweis des Zusammenhangs der geschichtlichen Erscheinungen meint man die göttlichen Kräfte zu erfassen. Der Erweis der geschichtlichen Notwendigkeit der Erscheinung des Christentums gilt als seine beste Apologie.⁴ Das gilt als der Sinn des *πληρωμα του χρόνου* — nicht etwa die Tatsache, daß die Geschichte sich totgelaufen hat, daß ihre Sinnlosigkeit offenbar geworden ist. Oder wenigstens in dem Nachweis, daß solche Kräfte, wie sie im Christentum auftreten — die Macht der Liebe, des Opferwillens u. dgl. —, die eigentlich wirksamen Kräfte der

2) Christl. Welt 37 (1923), S. 8.

3) Ebenda S. 91.

4) Vgl. D. Pfeleiderer, das Urchristentum 2. Aufl. I S.VII.

Geschichte sind, scheint die Geschichtsbetrachtung dem christlichen Glauben zu dienen. Und wie selbstverständlich wird das Wesen des Christentums in geschichtlichen Kräften und Gedanken gesehen, die prinzipiell auf einer Linie mit anderen geistigen Bewegungen stehen.⁵ Dabei tritt — mit einer gewissen Inkongruenz der Betrachtungsweise — oft die Sucht hervor, nachzuweisen, daß irgend ein Gedanke oder Impuls mit dem Christentum zum erstenmal in die Geschichte eingetreten sei. Aber — abgesehen von der Fragwürdigkeit des Nachweises im einzelnen — Neuheit ist keine Kategorie, die für das Göttliche bezeichnend ist, sondern Ewigkeit. Neuheit läßt sich ebenso für diesen oder jenen Anjahn behaupten; Neuheit bedeutet in keinem Falle etwas für die Geltung dessen, was als neu auftritt.

In Wahrheit kommt man weder so noch so aus dem unendlichen Relationszusammenhang heraus, in dem nicht irgend eine Epoche oder irgend eine Person absolute Bedeutung beanspruchen kann. So wenig wie für den Naturzusammenhang und die Naturkräfte, so wenig besteht für den Geschichtszusammenhang und die geschichtlichen Kräfte Grund und Recht, sie als göttlich oder als Offenbarung des Göttlichen anzusehen. In Wahrheit wird auch hier nur der Mensch vergöttlicht. Denn menschliche Kräfte sind die angeblich göttlichen. Auch hier wieder der Versuch, eine direkte Erkenntnis des Göttlichen zu gewinnen; auch hier die Auffassung der Gottheit als einer Gegebenheit. Und auch hier die Reaktion, besonders in der Jugend, die diesen Relationszusammenhang als Verhängnis, den Reichtum, den hier die Persönlichkeit gewinnt, als Fluch empfindet, weil er das Eigene, das Schöpferische im Menschen verschüttet oder bindet, weil die Geschichte den Menschen in Frage stellt, an sich irre werden läßt, ihn zum Gespenst macht. In jeder Hinsicht — gegen den Natur- wie gegen den Geschichtspantheismus — ist die Polemik Barths und Sogartens deutlich als gerichtet gegen Versuche, den Menschen zu vergöttlichen, als der Protest gegen jede direkte Gotteserkenntnis.

Insofern das Wort Gottes das Gericht über das ganze Dasein und Sosein des Menschen ist, ist es das *συνέδικον* für jene geschichtspantheistische Betrachtung. Aber nur insofern! Denn mit dem *συνέδικον* ist nicht so leichter Hand fertig zu werden, wie es in der orthodox-theologischen Geschichtsbetrachtung geschieht durch die Konstatierung supranaturaler Erscheinungen oder Kräfte innerhalb des Geschichtsverlaufs. Nicht um das *sacrificium intellectus* handelt es sich, das im Verzicht auf konsequente Durchführung der rationalen Geschichtsbetrachtung besteht. Denn in der Beziehung der anschaulichen Geschichte auf einen unanschaulichen Ursprung, nicht in der Statuierung fremder Geschichte neben anderen Geschichten kann ihr Sinn gefunden werden (Barth, Römerbr. 3. Aufl. S. 90). „Das Gericht Gottes ist das Ende der Geschichte, nicht der Anfang einer neuen zweiten Geschichte“ (ebenda S. 51).

Mir scheint, man müsse erschrecken, wenn man sieht, zu welchen Konsequenzen jene Geschichtsauffassung der lib. Th., die in ihrem Wesen den meisten ihrer Vertreter wohl gar nicht zum Bewußtsein kam, im einzelnen führt. Ich versuche das für das Christusproblem zu illustrieren. Die kritische Theologie meint, einen positiven Wert der wissenschaftlich erkannten Geschichte für den Glauben behaupten zu können. Sie verlegt den eigentlichen Ursprung des Gottesglaubens in den Menschen, in sein Wertbewußtsein. Der Mensch hat nicht nur Gottessehnsucht, sondern auch eine Anschauung von Gott als höchster Macht und sittlichem Willen. Dies eben wird als ‚Wert‘ erkannt; „aber von seiner Wahrheit kann uns der Wert für sich allein nicht überzeugen, unserm Wertgefühl muß ein äußerer Gegenstand als Träger dieses Wertes so entgegenkommen, daß aus dem Wertgefühl notwendig die Ueberzeugung wird, daß diesem Wert auch eine Wirklichkeit entspricht.“⁶ Dieser Gegenstand kann nur eine Persönlichkeit sein, — in Jesus begegnen wir ihr. Das ist doch so zu interpretieren: das Individuum wird der in ihm wirkenden Mächte als geltender, sinnhafter dadurch gewiß, daß es sie als die in der Geschichte — bzw. weil es sich um Mächte des geistigen Lebens handelt: in den geschichtlichen Persönlichkeiten wirklichen wahrnimmt. Die Wirklichkeit, auf die ich bei der Frage nach dem Sinn meiner Existenz verwiesen werde, ist die

5) Naiv findet das z. B. seinen Ausdruck auf S. 398 der von den Freunden der Christl. Welt 1909 herausgegebenen Morgenandachten, wo es nach einer Polemik gegen die Anschauung von den splendida vitia der Heiden heißt: „Es ist nicht auszusagen, wie der Geist der edelsten Völker der Antike — auch ein Geist aus Gottes Hand — den Gedanken Christi in der Welt den Weg gebahnt, zur Höhe und Freiheit verholfen hat“.

6) R. Paulus, das Christusproblem der Gegenwart 1922, S. 67.

Geschichte. Und wie das konkret aussieht, zeigt Reichles Aufsatz „Erkennen wir die Tiefen Gottes?“ Ich muß einen Abschnitt daraus (S. 316 f.) wörtlich zitieren, der die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu charakteristisch beschreibt, damit deutlich wird, wie völlig unmöglich uns heute diese Betrachtungsweise geworden ist.

„Fürs Erste wird durch Jesum Christum, je unbefangener wir uns dem Einfluß seiner Person hingeben, unser Gewissen geweckt. Wie die ersten Jünger bald durch Jesu Wort, bald durch sein Tun, bald durch seinen stummen Blick beschämt wurden, so schlägt auch uns das Herz, wenn wir Jesu Reden, Tun und Leiden uns zu Herzen nehmen. Auch wer da meint, er habe es zu einem religiösen und sittlichen Charakter gebracht, wird doch durch Jesu Person erst recht darüber aufgeklärt, was eine Persönlichkeit ist, und wie unferlig und innerlich zwiespältig wir ihm gegenüber dastehen, gebrochen in unserer Glaubensüberzeugung, inkonsequent beim Streben auch nach unsern höchsten sittlichen Idealen, gefesselt von einer gröberen oder feineren Sinnlichkeit, auch bei dem edlen Handeln und heroischen Leiden durch mancherlei uneingestandene Nebenmotive beeinflusst, nicht frei von jener *επιπορευσις*, welche sich darin gefällt, ihre Rolle mit Beifall zu spielen. Durch nichts kann die Vermorrenheit unserer sittlichen Begriffe mehr geklärt und die sittliche Selbsttäuschung gründlicher zerstückt werden, als durch jene unerbittliche Klarheit, mit welcher Jesus Christus den Willen seines himmlischen Vaters in Wort und Wandel uns vorhält. Wenn wir aber jene bitteren Wahrheiten wirklich durch die Person Jesu uns sagen lassen, so ist dafür gesorgt, daß daraus nicht ein Haß gegen die sittliche Wahrheit entsteht; denn gerade an ihm geht uns die Höhe des Guten als des wahrhaft Wertvollen auf, und nur unter diesem Eindruck wird auch jenes Selbstgericht im Gewissen aufgeregt. — Um so weniger kann ein Widerstreben gegen den unbestechlichen Sittenrichter in uns aufkommen, als er auch nicht das Mindeste zeigt von jenem Tugendstolz, der von der Berührung mit dem Sünder Verunreinigung fürchtet. Keinen größeren Vorwurf mußten ja seine Gegner ihm zu machen als den: „siehe da den Fresser und Weinsäufer, den Zöllner- und Sünderfreund“ (Mt. 11, 19). Der Pharisäervorwurf: „Dieser nimmt die Sünder an“ (Luc. 15, 2), ist in der ganzen Christenheit zu einem laut aufjubelnden Zeugnis von der zweiten großen Wirkung geworden, welche von ihm ausgeht: seine Liebe zu den Sündern zerbricht bei uns das scheue Mißtrauen gegen den, der besser ist als wir, und weckt uns den Mut zu der freudigen Ueberzeugung, daß auch wir noch für ihn und damit für das Reich der Gerechtigkeit, in dem er selbst lebt und auf das sein ganzes Streben gerichtet ist, da sind. Diese Ueberzeugung, daß wir doch noch zu Christo und der reinen Welt, in welcher er lebt und weht, gehören, ist Trost des Gewissens angesichts der Schuld, durch welche wir von dem Reiche des Guten uns getrennt fühlen, d. h. Vergebung der Schuld. Wer sich von Herzen vertrauensvoll an Jesum anschließt und sein Leben an seine Person und Sache kettet, der hat schon die Vergebung der Sünden; hat doch Jesus bei jener Sünderin, welche an ihn, den Sünderheiland, sich klammerte, es als eine vollendete, an ihrem Tun erkennbare Tatsache bezeugt, daß ihre Sünden ihr vergeben sind. Das ist doch die gewaltigste Wirkung, welche Jesu Person auf die Herzen ausübt, daß sich Sünder trotz ihrer Sünde in seine Gemeinschaft aufgenommen und zum ewigen Leben berufen fühlen, d. h. Vergebung finden“.

Abgesehen davon, daß hier ein Jesusbild als geschichtliches angesehen wird, dessen Geschichtlichkeit die Kritik längst zweifelhaft gemacht hat, was für Erfahrungen werden hier denn beschrieben, die nicht an anderen Persönlichkeiten der Vergangenheit und Gegenwart auch zu machen wären? Die Erfahrung, daß das Gewissen geweckt und geschärft, und die zweite Erfahrung, daß das scheue Mißtrauen gegen den, der besser ist als ich, überwunden wird, und daß auch ich zum Reich der Gerechtigkeit berufen bin, — es sind doch Erfahrungen, die stets in menschlicher Gemeinschaft wirklich wurden und wirklich werden. Vor allem aber ist bei jeder solchen Erfahrung die letzte Instanz für die Geltungsfrage das eigene sittliche Bewußtsein, und es ist deshalb eine merkwürdige Verirrung, wenn jene zweite Erfahrung als Erfahrung der Sündenvergebung bezeichnet wird, die also aus der Anschauung einer geschichtlichen Person gewonnen werden könnte. In Wahrheit kann Sündenvergebung nie aus der Anschauung der Geschichte gewonnen werden. Wahrnehmbar sind in der anschaulichen Geschichte immer nur der Glaube an Vergebung, Akte von Liebe und Vergebung, Bewußtsein von Liebe und Vergebung. Daß das alles mehr ist als ein diesseitiges Phänomen, daß hier Liebe und Vergebung als etwas Objektives offenbar wird, d. h. als Gottes Tat und als auf mich gerichtet, vermag ich aus der Geschichte nicht wahrzunehmen. Wer selbst nach

u. dgl. — gerade die Pflichtmäßigkeit all solchen Tuns anerkannt — einen irgendwie gottgefälligeren Zustand der Welt zu verwirklichen. Die Frage also z. B., ob der Christ Pazifist sein müsse, ist abzuweisen; sie hat der Mensch in seiner geschichtlichen Situation zu beantworten. Ist der Pazifismus ein Ideal menschlichen Gemeinschaftslebens, so würde er, selbst wenn seine Verwirklichung in der unendlichen Zukunft läge, in der die Realisierung aller Ideen liegt, eine menschliche Möglichkeit sein, während Gottes Wort Unmögliches in jedem Sinne vom Menschen fordert. Es fordert, daß der Mensch in einem Leben ohne Sünde stehe, und es ist eine Verkenning des *oxávdalov*, weil ein Absehen von der sündigen Qualität unseres ganzen Lebens und Handelns, wenn man meint, Gottes Forderung im geschichtlichen Verlauf des menschheitlichen Lebens verwirklichen zu können.

Dies *oxávdalov* verkennt Harnack, wenn er (Frage 5) fragt: „Sind Gott und Welt (Leben in Gott und weltliches Leben) schlechthin Gegensätze, wie läßt sich die enge Verbindung, ja Gleichsetzung der Gottes- und Nächstenliebe, welche den Kern des Evangeliums bildet, verstehen? Wie aber ist diese Gleichsetzung möglich ohne Höchstsichätzung der Moral?“¹⁵ „Gerade die evangelische Nebeneinanderstellung von Gottes- und Nächstenliebe — antwortet Barth — ist der stärkste Hinweis darauf, daß das Verhältnis zwischen unserm Leben in der Welt und unserm Leben in Gott das eines schlechthinigen Gegensatzes ist, das nur durch das Wunder des ewigen Gottes selbst überwunden wird. Oder gibt es ein fremdartigeres, ein unbegreiflicheres, ein mehr der Offenbarung Gottes bedürftiges Faktum in der Welt als eben der Nächste? „Höchstsichätzung der Moral“, ja, aber lieben wir denn unsern Nächsten, können wir es? Und wenn wir ihn nicht lieben, wie steht es dann mit unserer Gottesliebe? Was zeigt deutlicher als dieser „Kern“ (nicht des Evangeliums, aber des Gesetzes), daß Gott nicht lebendig macht, er töte denn zuvor?“¹⁶

Die Frage „Christentum und Recht“ findet in Harnacks „Wesen des Christentums“ ihre charakteristische Beantwortung.¹⁷ Wenn Jesus sage: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, wenn er sagt: „Ihr wißt, daß die, welche als Herrscher gelten unter den Völkern, Gewalt gegen sie brauchen und die Mächtigen unter ihnen Macht gegen sie üben. So aber ist's nicht bei euch...“ — so dürfe man dabei nicht sofort an unsere heutigen Rechtsverhältnisse denken, sondern müsse sich jene antiken unsittlichen Rechtsverhältnisse vergegenwärtigen. „Recht und Rechtsordnungen, die nur (!) auf Gewalt, auf faktischer Macht und ihrer Ausübung beruhen, haben keinen sittlichen Wert.“ „Es ist ein Hohn auf das Evangelium, zu sagen, daß es alles, was sich als Recht und Rechtsverhältnisse in einem gegebenen Moment darstellt, schütze und heilige.“ Gewiß! aber es ist ein Wahnsinn, zu glauben, daß es je Recht und Rechtsverhältnisse abgesehen von einem gegebenen Moment, d. h. aber abgesehen von Gewalt, abgesehen von Sünde geben könne. Kein Recht ist je durch das Evangelium sanktioniert; alles Recht steht stets unter dem Gericht Gottes. Die Bergpredigt fordert Unmögliches, und sie zur Norm des innerweltlichen Handelns machen, bedeutet deshalb nicht nur, etwas Ausichtsloses tun, sondern ihren Charakter als *oxávdalov* verkennen. Und dieser Charakter ist verkannt, wenn Harnack fragt: „Und ist die Forderung, die sie (Jesu Worte) enthalten, wirklich eine so überirdische, unmögliche?“ Wenn er von dem Ideal redet, das „unserer geschichtlichen Entwicklung als Ziel und Leitstern vorzuschweben soll“. Und wie mutet es uns heute an, wenn er schreibt: „Und heute fühlen wir bereits — anders als noch vor zwei- oder dreihundert Jahren — eine sittliche Verpflichtung in dieser Richtung, und die zarter und darum prophetisch unter uns Empfindenden blicken auf das Reich der Liebe und des Friedens nicht mehr wie auf eine bloße Utopie.“¹⁸

Alle Versuche, aus dem christlichen Glauben Ideale des menschlichen Handelns abzuleiten, verkennen das *oxávdalov*: im Glauben ist der Mensch ohne Sünde, und die Gemeinschaft der Glaubenden ist eine Gemeinschaft ohne Sünde, also eine Unmöglichkeit auf Erden. Dienst Gottes gibt es auf Erden direkt überhaupt nicht. „Wir können doch nicht übersehen die Hand, die gegenüber dem Allem erhoben ist, den letzten umfassenden Vorbehalt, der nicht nur unser verbotenes, sondern erst recht unser erlaubtes, ja gebotenes Tun begleitet.“¹⁹ Dienst Gottes gibt es nur für den, der sich unter Gottes Gericht stellt und dann im

Gehorsam unter Gott die Arbeit in der Welt aufnimmt, in die ihn Gott gestellt hat; der nie von der Sünde in der Welt — und in erster Linie von seiner eigenen — absieht und wähnt, Gottes Welt könne in dieser Welt in irgend einer Annäherung verwirklicht werden. „Eine vom Evangelium her begründete Ethik wird darin ihr Besonderes haben, daß ihr Tun ohne jede unmittelbare Beziehung auf Gott und das Ewige ist.“²⁰ Wohl mag das Handeln des Glaubenden, wenn man mit der Existenz von Glaubenden rechnen darf, anders aussehen als das des Nichtglaubenden; aber inwiefern, das läßt sich nicht aus seinem Glauben ableiten, sondern das wird er im Gehorsam erfahren, wenn er den Dienst in dieser Welt auf sich nimmt mit der Verantwortung und den Pflichten, die in dieser Welt und für diese Welt gelten.

Ein *oxávdalov* ist das Wort Gottes für diese Welt, und zwar gerade für den ernststen Sinn, für das sittliche Bewußtsein. Und auch hier ziehen Barth und Gogarten die Konsequenzen aus den Erkenntnissen der lib. Th. Denn wer hat nachdrücklicher als W. Herrmann betont: es gibt keine spezifisch christliche Ethik? Und wer hat nachdrücklicher als Troeltsch²¹ die Problematik aufgezeigt, die im Verhältnis des Christen zur Welt gegeben ist?

3.

Welche Anschauung von Gott und Mensch liegt solcher Kritik an der lib. Th. zu Grunde?

Gott ist nicht eine Gegebenheit. Die Frage, mit der Reifschle noch sich mühte, die Frage nach der Adäquatheit unserer Gotteserkenntnis ist abzuweisen. Denn sie stellt sich Gott als eine Gegebenheit vor, von dem direkte Erkenntnis möglich ist; als ein Objekt, das man wie andere Objekte mehr oder weniger erkennen kann. Solche Erkenntnis könnte ein Besitz sein, der zwar innerhalb des Lebens seine Wirkungen äußern, der fortstreiten und wachsen kann wie andere Erkenntnisse auch. Aber mit alledem wäre Gott nicht erreicht, der nie etwas Gegebenes sein kann, das der Erkenntnis sozusagen stillhält, sondern der nur erkannt wird, wenn er sich offenbart, und dessen Offenbarung nur kontingentes Geschehen ist, Tat, auf den Menschen gerichtet, und nicht Erkenntwerden im Sinne des Vernunfterkennens. Gott ist nicht eine Gegebenheit; das gilt natürlich ebenso gegenüber einer Erlebnisreligion, die die Berührung mit dem göttlichen Objekt unter Ausschließung der Vernunftkenntnis durch seelische Zustände vollzogen denkt, für die Gott also auch ein direkt zugängliches Gegebenes ist, ob er als schöpferische Lebenskraft oder als das Irrationale oder sonstwie vorgestellt sei.

Gott ist aber auch nicht das Aufgegebene oder Ungegebene im Sinne einer idealistischen Philosophie, sodas Gott sich verwirkliche in dem Prozeß der Offenbarung der Vernunft in der Menschheit, oder wirklich sei in dem Logos, der dem menschlichen Vernunftleben zu Grunde liegt. Denn das würde ja Vergötterung des Menschen bedeuten. Gott aber bedeutet die totale Aufhebung des Menschen, seine Verneinung, seine Infragestellung, das Gericht für den Menschen. Ob Gott adäquat oder inadäquat erkannt ist, ob man in Anthropomorphismen von Gott redet oder nicht, ist ganz gleichgültig.²² Es handelt sich nur um die Frage: was bedeutet Gott für den Menschen? Und wo der Gedanke Gottes wirklich erfaßt ist, bedeutet er eben die radikale Infragestellung des Menschen.

Diese aber — dies „Minus-Zeichen vor der Klammer“ — bedeutet nicht Skepsis. Es handelt sich nicht um Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, nicht um Herabsetzung der Vernunft, nicht um Resignation. Im Gegenteil; so billig ist von Gott nicht zu reden, daß man ihn als das Irrationale bezeichnet. Vielmehr kann von der Vernunft nicht hoch genug gedacht werden; gerade wenn sie ihren Weg bis zu Ende geht, erreicht sie den Punkt der Krisis, führt sie den Menschen vor die große Frage nach seinem Sinn.

Die Infragestellung ist kein Pessimismus, keine Verzweiflung an der Welt unter dem Eindruck von Schlecchtigkeit oder Leid. Denn aller Pessimismus hat am Menschen sein Kriterium, an seinem sittlichen Urteil oder an seinem Glücksanspruch. Und gerade darum handelt es sich, daß dies Sünde ist vor Gott, nicht nur der Anspruch auf Glück, sondern auch der Anspruch eigener Gerechtigkeit.

Der Mensch als solcher, als ganzer ist von Gott in Frage gestellt; und er ist es, ob er es weiß oder nicht. Seine Grundtünde sind nicht seine sittlichen Verfehlungen. „Es kommt auf ein paar

15) Christl. Welt 37 (1923) S. 7.

16) Ebenda S. 89 ff.

17) S. 67 ff.

18) a. a. O. S. 70 u. 72. Vgl. auch Morgenandachten S. 395: „Nun, du sollst nicht das Unmögliche tun — nur das Mögliche.“

19) Barth, Römerbr. 3 S. 276.

20) Gogarten, Zwischen den Zeiten, Heft 2, S. 21.

21) Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 1912.

22) Vgl. Luther, Genesivorlesung von 1535—1545 zu Gen. 1, 2; W. A. 42 S. 12.

Schritte mehr oder weniger auf diesem Wege nicht an“²³ sondern seine Grundsünde ist die, daß er als Mensch sich behaupten will; damit macht er sich selbst zu Gott. Wird er dessen inne, so ist die ganze Welt aus den Angeln gehoben, so stellt er sich unter Gottes Gericht. Die ganze Welt — denn es war keine Welt — ist vernichtet. Nichts hat mehr Sinn und Wert, denn den empfing alles von ihm. Dies Gericht kennen, heißt aber auch, es als Gnade kennen; denn es ist Erlösung, daß der Mensch von sich selbst frei wird. Er weiß dann, daß die Frage die Antwort ist; denn so fragen kann ihn nur Gott. Er weiß, daß die Antwort das Ursprüngliche ist; denn in solchem Radikalismus kann sich die Frage nicht vom Menschen aus, von der Welt aus erheben. Ist aber von Gott aus gefragt, so geht die Frage hervor aus dem Anspruch Gottes an den Menschen; der Mensch ist berufen.

Das wissen, heißt glauben. Der Glaube kann sich nicht vom Menschen aus erheben, sondern kann nur seine Antwort auf das Wort Gottes sein, in dem ihm Gottes Gericht und Gottes Gnade gepredigt wird. Ja, der Glaube kann nur Gottes Schöpfung im Menschen selbst sein; sofern er im Menschen wirklich ist, stellt er sich dar als Gehorsam gegen Gottes Wort. Der Glaubende ist also der von Gott verwandelte, der von Gott getötete und erweckte Mensch, nie der natürliche Mensch. Glaube ist nie das Selbstverständliche, Natürliche, sondern das Wunderbare. Daß Gott der Vater ist, daß der Mensch das Kind Gottes ist, ist keine direkt zu gewinnende Einsicht, überhaupt keine Einsicht, sondern nur als Gottes wunderbare Tat immer wieder zu glauben, aber wirklich zu glauben.

Wie sehr die lib. Th. diesem *σκάνδαλον* ausgewichen ist, läßt sich nur allzureichlich beobachten. So wenn es heißt: die Gotteskinderschaft „erscheint bei Paulus als scharfmarkierter Akt der Adoption von Menschen, die bisher keine Gotteskinder waren; wir empfinden unsere Gotteskinderschaft — im Sinne Jesu — wie den uns von jeher umgebenden Sonnenschein, dem wir Leben und Glück verdanken, der immer da ist und der immer da war, sodas unsere Aufgabe nur ist, von ihm Gebrauch zu machen“²⁴ Das Wort vom Kreuz wird oft umgedeutet; wie es in der orthodoxen Theologie ermäßigt ist zu jener Forderung des *sacrificium intellectus* (s. o. Sp. 77), so erscheint es in der lib. Th. als die Forderung des Opfers im sittlichen Sinn, als Forderung der Selbstverleugnung, die im Dienste des Wachstums der Persönlichkeit steht. In einer Betrachtung zum Karfreitag ist von der Passionschule die Rede, in der die Jünger Jesu erzogen wurden: „Zuerst unter dem Eindruck des Leidens und Sterbens Jesu und sodann unter ihrem eigenen Jüngerlos ging dieser Scheidungsprozeß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ganz von selbst (!) vor sich. Sie verstanden das Gesetz des Opfers, ohne das das Reich Gottes nicht kommen, und das Gesetz der Selbstverleugnung, ohne das die Persönlichkeit nicht ausgehaltet werden kann — alles im Lichte des Kreuzes Christi“²⁵ Zum Karfreitag heißt es: „Wie kann ich aber an eine Liebe Gottes glauben, wenn mein Herz nichts davon empfindet? Wie kann ich als Wohltat annehmen, was mit dem Schein der Uebeltat umkleidet ist (nämlich das Leiden)? Nur einen Weg gibts: du mußt dir etwas Gutes daraus machen; du mußt zugreifen und die Steine anpacken und sie einfügen in deinen Bau. Dann magst du dir die Finger daran reißen: wenn du merkst, wie der verborgene Mensch deines Herzens darüber wächst und stark wird, dann spürt du die ewige Liebe heraus, den verborgenen Segen.“²⁶ Dafür ist Christus das Vorbild: „Er weiß: ich halte mein Leben in meiner Hand und mache damit, was ich will, nicht was sie wollen. So hat er die äußeren Bedingungen seines Lebens geduldig ertragen, aber er hat etwas daraus gemacht, hat sein Leben zu etwas geschaffen, zu dem großen Segen, von dem wir alle leben und zehren bis auf diese Stunde.“²⁶ Die Osterbotschaft sagt: „Mein Arbeiten, mein Kämpfen, mein Leben ist nicht vergeblich. Das alles hat eine Zukunft . . . Ueber den Menschen, ja über den Menschen hinaus wachsen die Gottesmenschen. Wer sich heiligt und reinigt für ein höheres Leben, der unter den Menschen fängt an zu wachsen hinein in jene Welt, die Welt der Ewigkeit. Und das ist nun die Bedeutung der Osterbotschaft: Es ist Einer gewesen, der hat sein Leben gereinigt und geheiligt für ein höheres Leben; und als er herangereift war zum vollendeten Gottmenschen, da hat er dies menschliche Dasein abgestreift und ist eingegangen in die vollkommene Welt des Geistes, in die ewige Welt Gottes: Jesus Christus ist der erste, der hineingewachsen ist in diese Welt der Ewigkeit. Er war der Erste,

23) Thurneysen, Dostojewski S. 53.

24) J. Weiß, Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX (1919/20) S. 131.

25) Morgenandachten S. 115.

26) Ebenda S. 117 f.

aber er wird nicht der Einzige sein.“²⁷ In einer Silvesterandacht heißt es: „Der Mensch ist das Geschöpf des Nachdenkens, und wie er das letzte und jüngste Geschöpf ist, so hat er die Aufgabe überkommen, hinterdrein zu wandeln hinter den Spuren der Schöpfung und dabei zu fragen und zu sinnen über die wunderbaren Gedanken, die vor seinem Fuß und seinem Auge sichtbar werden, von dem Würmlein im Staub an bis zu dem Gedanken, der als Stern zur Mitternacht hinausgestellt ist in die Unendlichkeit. . . . Da besinne dich, du Geschöpf des Nachdenkens, daß du hinter der Schöpfung hergewandelt bist und hast bei deinem Schauen und Staunen einen Sinn wahrgenommen, hast hinter der Mannigfaltigkeit ein Ganzes geahnt wie hinter einem Schleier . . . Ja! Es ist Plan und Sinn und Ordnung und Gedanke in allem und über allem, und heißt Licht!“²⁸

Man weiß nicht, ob man sich bei solchen Ausführungen mehr darüber wundern soll, wie sehr hier jede Ahnung von der Botschaft des Neuen Testaments fehlt, oder über die Unkenntnis, die nicht ahnt, daß alles hier Gesagte Gedanken der *κνίσην* und *στοίσην* Paränese sind. Wer z. B. Epiktet kennt, wird sofort die teilweise wörtliche Übereinstimmung sehen. Der Art wie hier Welt und Mensch gesehen sind, entspricht die Art, wie Jesus gewertet ist, d. h. ganz als jenes Musterbild des Herakles oder Diogenes bei den Rynikern und Stoikern, als der, der unter der Last der *πόνου* aus seinem Leben „etwas gemacht hat“.

Natürlich sind das extreme Fälle, aber es sind doch keine Ausnahmen, sondern sie sind in ihrer Kraftheit symptomatisch und zeigen, daß in der lib. Th. etwas Entscheidendes vergessen ist. Es ist freilich nicht zu verwundern, daß solche Verkennung des wesentlich Christlichen innerhalb der lib. Th. selbst nicht ohne Widerspruch geblieben ist. Nicht nur, daß die religionsgeschichtliche Forschung mit ihrem Blick für das Charakteristische der geschichtlichen Erscheinungen der hemmungslosen Rationalisierung und Moralisierung christlicher Gedanken ihren Widerspruch entgegensetzte. Vor allem ist R. Ottos Buch „Das Heilige“ aus der gleichen theologischen Situation erwachsen wie der Protest von Barth, Sogarten und ihrem Kreis. Seine Bezeichnung Gottes als des Ganz-Anderen, seine Betonung des Kreaturgefühls als wesentlichen Moments der Frömmigkeit sind dafür charakteristisch. Und wie seiner Fassung des „Heiligen“ die Absicht zu Grunde liegt, das Wesen des Göttlichen als jenseits der Sphäre des Rationalen und Ethischen liegend zu bestimmen, so ist seine Betonung der inneren Verbundenheit der Momente des Tremendum und Fascinosum im Numinosen eine nicht nur äußerliche Analogie zu jenem Satz von der inneren Zusammengehörigkeit der Erkenntnis des Gerichtes und der Gnade. Aber freilich führt die theologische Lösung, die Otto in dieser Situation zu geben versucht, in die entgegengesetzte Richtung.

Das zeigt sich vor allem darin, daß Barth völlig konsequent betont: der Glaube ist nicht ein Zustand des Bewußtseins. Gewiß ist er das auch; er kann es wenigstens sein. Aber soweit er Zustand des Bewußtseins ist, ist er nicht Glaube. Redet man vom Glauben des Menschen, so muß man die volle Paradoxie auf sich nehmen, daß man etwas behauptet, was von dem anschaulichen Menschen nicht ausgesagt werden kann, was in keiner Weise als eine feilsche Haltung wahrnehmbar ist und nie mit einer solchen verwechselt werden darf. Daher die Polemik gegen alle Erlebnisreligion, gegen Frömmigkeit, Sündengefühl und Begeisterung; daher die äußerste Skepsis gegen die Religion, die sich als eine besondere Region des menschlichen Geisteslebens darstellt, der die Beziehung des Menschen zu Gott angehört, während es sich doch darum handelt, daß im Glauben die Infragestellung des ganzen Menschen durch Gott anerkannt und der Gerechtfertigte als der neue Mensch — eben geglaubt wird. Alles was zur Religion gehört, ist etwas am und im Menschen Vorliegendes, das selbst immer wieder dem Menschen zweifelhaft werden kann und muß. Ich kann mich nie auf meine Erlebnisbeziehung und mich ihrer getrösten. Getröstet kann ich mich nur der Verheißungen Gottes. Auch wenn die Offenbarung Gottes als die von Gericht und Gnade bezeichnet wird, so ist damit nicht auf zwei einander folgende Erfahrungen hingewiesen, und es ist nicht etwa die Verzweiflung als ein zu überwindendes Durchgangsstadium gedacht, auf das das Bewußtsein der Erlösung folge. Die Verzweiflung ist, wo sie radikal genommen ist, die Einsicht, daß der natürliche Mensch vor Gott flieht, und daß er doch nicht fliehen kann, weil er vor Gott fliehen wollte. Diese Verzweiflung tritt also erst da ein, wo Gott wahrgenommen wird; wird er aber wahrgenommen als Gott, so heißt das zugleich, daß die Flucht ein Ende hat und die Zuwendung zu Gott erfolgt ist. Es handelt sich also nicht um zwei Akte. Und der Glaube ist deshalb kein Akt,

27) Ebenda S. 120.

28) Ebenda.

der einmal vollzogen sein kann, mit dem die Rechtfertigung erledigt ist. Auch nicht ein wiederholbarer Akt, sodaß Gericht und Gnade, Sünde und Vergebung sich im Menschenleben abwechseln könnten. Was Gnade ist, kann nur der Mensch wissen, der sich als Sünder weiß. Als Sünder weiß er sich nur, sofern er vor Gott steht; er kann also auch von Sünde nur wissen, wenn er von Gnade weiß. Der Blick auf Gottes Gericht und Gottes Gnade in einem macht das Wesen des Glaubens aus. Es gibt keine Gnade als für den Sünder, keine Gnade als im Gericht. Und wie der Mensch nur sinnvoll von Sünde reden kann, wenn er sich vor Gott sieht, so auch von Gnade nur als von Gnade für den Sünder. Es gibt keinen Standpunkt auf einer einmal erreichten Einsicht, in einer einmal errungenen Haltung. Denn immer bleibt der Mensch ein Sünder, und immer ist er ein Gerechtfertigter in Gottes Urteil. Hier kann man nur von „Grotwanderung“ reden und bringt auch dadurch nur höchst unzulänglich den paradoxen Charakter des Glaubens zum Ausdruck: die Gnade Gottes ist nie etwas Allgemeines, sondern sie ist immer nur wirklich in dem auf den konkreten Menschen gerichteten Tun Gottes; und das Gericht ist nie etwas Allgemeines; wer es so zu erkennen meint, steht noch gar nicht darunter. Die Rechtfertigung ist nicht eine Qualitätsveränderung des diesseitigen Menschen, sondern ist immer nur als jenseitige in Gottes Urteil vorhanden. Der neue Mensch ist immer der jenseitige, dessen Identität mit dem diesseitigen Menschen nur geglaubt werden kann. So kann Barth sogar Luthers paradoxen Satz erneuern, daß wir nur glauben, daß wir glauben.

Diese Fassung des Glaubens grenzt ihn von jeder Mystik ab. Auch die Mystik will Gott jenseits des Gegebenen suchen, nicht nur jenseits der natürlichen Welt, sondern auch jenseits des geistigen Lebens. Sie geht den Weg methodisch, indem sie alles in uns schweigen heißt, auch jede Aktivität des geistigen Lebens. In der reinen Passivität, im Entwerden ist der Mystiker bereit für Gottes Offenbarung; in die so bereitete Seele zieht Gott ein und füllt sie mit unaussprechlicher Luft. Solcher Mystik gegenüber wird erstlich jede Methode abgelehnt: auch Schweigen ist, als Methode, doch Aktivität des Menschen. Und in diesem *vesodos* offenbart sich das *noöron vesodos* der Wahn, als ob es eine Flucht aus dem Gegebenen geben könnte, als ob der Mensch vor sich selbst fliehen könnte und sich nicht überall mit hinnehmen müßte.²⁹ Als sei die Aufhebung des Menschen und der Welt vom Menschen aus möglich abstrahieren, durch Weggehen und Augenschließen, indem ich die Regierung statuiere. Nein, die Aufhebung kann nur von Gott aus erfolgen, und sie ist immer eine dialektische, d. h. dies Jenseits ist immer nur von einem Jenseits aufgehoben, nie durch ein Jenseits erzeugt, das ja dann doch wieder zum Diesseits würde, wie es denn in jener unaussprechlichen Luft sehr reales Diesseits wird. Wie das Jenseits nie zum Diesseits werden kann, wie meine Gerechtigkeit immer nur die jenseitige Gerechtigkeit sein kann, an die ich glaube, so ist diese Gerechtigkeit keine allgemeine übernatürliche Qualität, sondern ich bin der Gerechtfertigte, d. h. der Mensch hat gar nicht in dem Sinne vor sich zu fliehen, wie es die Mystik meint. Nur der Sünder ist der Gerechtfertigte; das bedeutet; der konkrete Mensch, der die ganze Last seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf sich nimmt. In ihr steht er ja unter Gottes Gericht, und ihr entfliehen wollen, hieße dem Gerichte Gottes entfliehen wollen, hieße von Gnade noch nichts wissen.

Es ist angesichts der ganzen dargestellten Sachlage begreiflich, wenn Barth es ablehnt, einen theologischen Standpunkt zu vertreten.³⁰ Natürlich kann er sich, sofern er theologisch disputiert, dem nicht entziehen, daß er einen Standpunkt einnimmt; und doch hat jene Ablehnung ihren guten Sinn. Einmal weil in ihr zum Ausdruck kommt, daß der Glaube, dessen Explikation die Theologie ist, in der Tat kein Standpunkt ist, den der Mensch und also auch der Theologe einnehmen könnte, sondern daß er immer nur wirklich wird als Tat Gottes und vom Menschen aus gesehen das Verlassen eines jeden Standpunkts ist, der höchst paradoxe Ruf: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ Dann aber, was dem entspricht, weil die Theologie nichts anderes sein kann als die Explikation dieses Glaubens, weil in ihr also nicht Erkenntnisse gewonnen werden können, die abgesehen von der wunderbaren Verwirklichung des Glaubens irgend einen

Sinn haben. Gegenstand der Theologie ist ja Gott, und von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist, also vom Glauben aus.

Marburg.

Rudolf Bultmann.

Altes und Neues aus dem Orient zum Alten Testament.

Als Teil der Bibel, als heilige Schrift, war das AT. bis weit in die Neuzeit hinein von allem, was sonst aus dem Altertum erhalten und bekannt war, streng geschieden. Der modernen wissenschaftlichen Betrachtung erwuchs damit die Aufgabe, es aus dieser Isolierung zu befreien und in die Welt hineinzustellen, von der es ein Teil gewesen und aus der heraus es allein verstanden werden kann. Aber welches ist diese Welt?

Von den Völkern und Kulturen, die Israel umgaben, wußte man bis ins 19. Jahrh. hinein nur das wenige, was das AT. und daneben griechische Schriftsteller berichteten. Die Entwicklung der Ägyptologie brachte zwar allerhand dilettantische Versuche, Bibel und Ägypten zu verknüpfen, blieb aber ohne tiefere Wirkung; und ihre von Anfang etwas anspruchsvoll auftretende jüngere Schwester, die Assyriologie, wurde gar mit starkem Mißtrauen betrachtet. So kam es, daß die Generation Wellhausen, der wir den gewaltigen Aufschwung der atl. Forschung danken, einen ganz anderen Hintergrund für das AT. fand; das war — leicht verständlich bei ihrer engen Fühlung mit der Arabistik — das Beduinentum, das gut zu passen schien, da ja die Israeliten vor ihrer Einwanderung ebenfalls Nomaden gewesen, und das auch tatsächlich eine Menge schönster Parallelen in Bräuchen und Vorstellungen liefert. Allein diese Nomadenstufe gilt doch bestenfalls — und selbst das ist nicht unbestritten geblieben — für Israels vopalästinische Zeit; mit der Festsetzung in Kanaan wuchs es, wie auch die Ueberlieferung weiß, in eine andere, höhere Kultur hinein, wenn auch die frühere noch lange nachwirken mochte.

Aber ehe die sachliche Kritik an der Beduinentheorie einsetzte, kam ein Anstoß von anderer Seite, von der Assyriologie, die, eben erst durch Eberh. Schrader zur Wissenschaft ausgebildet, noch heiß um ihre Anerkennung kämpfen mußte, während eine sich überstürzende Fülle überraschendster wirklicher und vermeintlicher Entdeckungen schon die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf sie lenkte. Diese Welt, wo Paradies, Sintflut und Turmbau ihre Heimat haben, wo die im AT. erwähnten assyrischen und babylonischen Könige in ihren eigenen Inschriften zu uns reden, schien mit ganz anderem Rechte den Hintergrund für das AT. abgeben zu können. Schraders „Keilschriften und AT.“ (1872) stellte zum erstenmal das gesamte damals bekannte das AT. berührende Keilschriftmaterial zusammen; elf Jahre später erschien eine zweite, stark vermehrte Auflage. Wie dem gegenüber auch die Alttestamentler ihre Abneigung und Zurückhaltung aufgeben mußten, zeigen Buddes Urgeschichte und Dillmanns Genesis. — Eine zweite Welle assyriologischer Einwirkung brachten die 90er Jahre: für die politischen Zusammenhänge die geistreichen, oft willkürlichen, aber immer anregenden Arbeiten H. Winklers (1891 die erste Auflage seines „keilschriftlichen Textbuches zum AT.“), während Gunkels „Schöpfung und Chaos“ (1895) in AT. und NT. die Spuren babylonischer Mythen aufdeckte. Und der Höhepunkt kam mit der Jahrhundertwende: der zweite, die „Legende“ behandelnde Band von Winklers Israelitische Geschichte (1900), der Fund von Hammurabis Gesetz (1901–02), und vor allem Delitzchs Babel-Bibel-Vorträge (1902 bis 03), die den Streit vor die breite Öffentlichkeit zogen. Den wissenschaftlichen Niederschlag dieser Periode stellt die Neubearbeitung von Schrader durch Winkler und Zimmern dar, ein völlig neues Buch, das das AT. ganz und gar, bis zur Nivellierung seiner Eigenart, in den Alten Orient hineinstellt: Israel während der ganzen Dauer seiner Geschichte unter dem Einfluß der babylonischen Kultur, die ganz Vorderasien beherrscht hat. Schraders anspruchslose glossatorische Form, die Winkler-Zimmern zu Gunsten zusammenhängender Darstellung aufgegeben hatten, wurde gleichzeitig wieder aufgenommen in Jeremias „AT. im Lichte des Alten Orient“, das, auf ähnlichem Boden stehend, einen modernisierten Schrader redivivus darstellten wollte.

Hatte man bis dahin einseitig von allen Nachbargebieten fast nur Babylon ins Auge gefaßt, so begann man sich nunmehr darauf, daß auch die beinahe vergessene Ägyptologie, für das AT. nicht weniger bedeute: mannigfache Spuren ägyptischer Kultur in den Ausgrabungen auf kanaanischem Boden; ägyptische Parallelen zur Prophetie, Palmdichtung, Spruchweisheit, Liebeslyrik. In Gressmanns „Altorientalischen Texten und Bildern zum AT.“ (1909) finden wir Babylon und Ägypten in gleichem Maße

29) Vgl. W. Herrmann, Kealencski. I S. 498, 29 ff.: „Wo wir selbst sind, da ist die Welt. Der Mensch, der jenseits dieser Welt Gott zu erfassen versucht, versucht also das Unmögliche. Wenn er ihn gefunden zu haben meint, hat er doch nichts weiter ergriffen als einen Teil der Welt oder die ihrer anschaulichen Bestimmtheit entkleidete möglichst abstrakt gefaßte Welt.“

30) Zwischen den Zeiten, Heft 1, S. 3 f.