

Separatabdruck aus
 Zeitschrift f. Theologie u. Kirche, N. Folge, 8. Jahrg. 1927, Heft 5.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

— Dieser Separatabdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich. —

Offenbarung und Erlebnistheologie.

Von

Kurt Stavenhagen (Riga).

1. Das Problem. — Seitdem man wieder angefangen hat, die Religion und ihren Gegenstand in ihrem spezifischen Eigen- und Anderssein allen übrigen Entitäten gegenüber zu sehen und ernst zu nehmen, ist auch das Problem, das dann ein Zentralproblem aller Theologie bleiben muß, das Offenbarungsproblem, wieder in den Vordergrund gerückt. Dabei hat das Wort Offenbarung einen neuen und, wie wir meinen, lebendigen Sinn gewonnen. So ist z. B. bei Karl Barth „Offenbarung“ kein Offenbartsein, kein einmal abgelaufenes Faktum, sondern dynamische Wirksamkeit. „Gott selbst seine Sache führend beim Menschen, handelnd in einem zeitlosen, nein gleichzeitigen Akt . . .“¹⁾ „Der Geist, Gott, redet zu uns aus den Worten der Propheten und Apostel . . . Sodann: Der Geist, Gott, bezeugt u n s , daß die Propheten und Apostel nicht aus sich selber geredet haben“ (a. a. O. S. 241). Der Glaube wird damit ein Stück des Offenbarungsaktes selbst: „Der Geist in uns macht uns der Offenbarung, von der jene zeugen, teilhaftig.“ In diesem Sinne wird der Glaube an die Schrift gebunden. Ohne sie hat er keine Gewähr. Die subjektive, sich im Erlebnis selbst ausweisende Gewißheit, auf die sich die Erlebnistheologie stützte, ist „Moorgrund“. Ihr ruft Barth sein energisches „Deus dicit“, das durch die Schrift erfolge, entgegen. Die immanente Selbstgewißheit des Erlebnisses gilt ihm nichts: „Welchen Grund sollte ich haben,

1) K. Barth, Das Schriftprinzip der reformierten Kirche, Zwischen den Zeiten, 3, 1925, S. 243.

wenn es ernst gilt, ausgerechnet der Stimme meines Herzens und Gewissens zu lauschen . . . Welche Gewähr habe ich dafür, daß mich meine Erlebnisse, und wären sie noch so intensiv und aufrichtig, gerade zu Gott führen“ (a. a. O. S. 242).

Es scheint mir die Frage zu sein, ob hier nicht eine Verkennung des eigentlichen Sinnes der „Erlebnistheologie“, z. B. W. Herrmanns, vorliegt. Ob es nicht solche „Erlebnisse“ gibt, bei denen man die Frage nach der Gewähr mit gutem Grunde nicht stellen kann? Und ob man nicht, wenn man solche „Erlebnisse“, die eben nicht „Erlebnisse“ u n t e r Erlebnissen sind, leugnet, damit gleichzeitig die „Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit“ streicht?

Worin besteht das Problem im weitesten Sinne?

„Glauben“, religiöse Akte, sind gewiß kein Für-wahr-halten. Aber man fasse sie nun, wie man wolle: als Vertrauen, als „schlecht-hinnige Furcht“, als Ehrfurcht oder als Liebe oder als alles dieses zusammen: Wenn diese persönlichen Stellungnahmen auch kein theoretisches Bewußtsein von etwas, wie Denken, Wahrnehmen, Ueberzeugungen usw. sind, so setzen sie doch ein solches als begründend oder „motivierend“ voraus: Es muß dem Ich etwas gegeben sein, auf das h i n als Existentem und so und so Beschaffenem die Stellungnahme erfolgen kann. Alles persönliche Stellungnehmen ist ohne Gegenstand unmöglich, es setzt ein begründendes Gegebensein des Gegenstandes, ein Für-wahr-halten in diesem weiten Sinn voraus. Woher weiß das Ich von Gott, wenn es ihm vertrauen usw. soll?

Die Schwierigkeit besteht bekanntlich darin, daß die Wahrnehmung (Sehen, Hören usw.) das einzige Instrument ist, durch das sich außerhalb des Ichs existierende Bestände kundtun können, daß es sich h i e r aber um einen Gegenstand handelt, der als „Ueber-sinnlicher“ grundsätzlich der notwendigerweise sinnlichen Wahrnehmung entzogen ist.

Es ist somit in der Tat unwidersprechlich, daß es keinen „Weg zu Gott“ gibt. Aber es ist ebenso unwidersprechlich, daß die Außenwahrnehmung auch nicht der Weg Gottes zu uns sein kann. Auch Gott ist an „apriorische“, an Wesens-gesetzmäßigkeiten gebunden. Wenn er sich uns offenbaren, uns

„anreden“ will — auf dem Wege über die Außenwahrnehmung kann er es nicht. Auch den Propheten hat er sich auf diesem Wege nicht kundtun können.

Den in Gott und von Gott Lebenden kann das Problem wenig interessieren. Die Wissenschaft, wenn sie mehr als „weiße Magie“ sein will, kann nicht darauf verzichten, wenigstens anzugeben, worin das Rätsel besteht, wo seine Bekannten oder Unbekannten sind. Der Sinn des „Deus dicit“ muß sich angeben lassen, oder jede ernste Diskussion der mit ihm verbundenen wissenschaftlichen Probleme wird unmöglich.

2. Offenbarung als unmotivierete, absolute Stellungnahme. — Ist ein theoretisches originär gebendes Bewußtsein von Gott somit unmöglich, bleibt nur die eine Möglichkeit, daß so aller Glaube ein u n b e g r ü n d e t e s, „unmotiviertes“ Erlebnis ist. Er würde u. a. sich durch diese „Motivlosigkeit“ von anderen Erlebnissen unterscheiden.

Aber sind solche Gebilde wie das gesuchte überhaupt denkbar?

In der Sphäre der theoretischen Bewußtseinsarten, die immer direkt auf ihre Gegenstände bezogen sind, wird man sie freilich nicht antreffen. Aber es ist ein rationalistisches Vorurteil, daß das theoretische Bewußtsein von etwas (Wahrnehmen, Denken usw.) das Einzige ist, in dem Gegenstände gegeben sind. Eine strenge Wesensanalyse¹⁾ der persönlichen Stellungnahmen (Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen usw.) zeigt vielmehr, daß z. B. auch durch die Ehrfurcht s e l b s t (nicht nur durch den sie motivierenden Akt) ein Gegenstand dem Ich, und zwar seinem Wertgehalt nach als hoheitsvoller, daß in dem Lieben s e l b s t ein Gegenstand als gütiger, also seinem Wertgehalt nach eindeutig bestimmt, gegeben ist. Eine Gegebenheit des Gegenstandes selbst, eine Gegebenheit in „e i g e n t l i c h e r“ Selbstpräsenz ist für das Zustandekommen dieser Bewußtseinsarten kein unbedingtes Erfordernis, ein motivierender Bewußtseinsakt also nicht unter allen Umständen notwendig. In ihnen selbst aber ist der Gegenstand als so und so beschaffener bewußt. Und weiter: zwischen dieser Sobeschaffenheit, dem Wertgehalt, und der Stellung-

1) Vgl. K. Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen, eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion, 1925.

nahme besteht eine Wesensgesetzmäßigkeit: Nicht nur, daß in der Ehrfurcht nur die Wertgehaltsart „Hoheit“, in der Liebe nur „so etwas wie Güte“ bewußt werden kann, sondern — je nach der Höhe des Wertgehaltes variiert die spezifische Tiefe der Stellungnahme: zum weniger hoheitsvollen Gegenstand blickt das Subjekt weniger hoch auf als zum majestätischen, mit dem weniger gütigen identifiziert es sich weniger als mit dem gütigeren. An der Stellungnahme selbst also (nicht an ihrem Erleben), in der man sich vorfindet, an dem mehr oder minder persönlichen Gebundensein durch den Gegenstand kann man die Art und die Größe des Wertgehaltes des Gegenstandes ablesen.

Das bedeutet in der absoluten Sphäre, d. h. da, wo sich die Stellungnahmen auf das absolut Werthaltige, auf Gott beziehen: das Subjekt findet sich in absoluter ehrfurchtsvoller Demut ¹⁾ vor — ja wem doch? — vor. Der Gegenstand selbst — im eigentlichen Sinne — ist nicht vorstellig oder präsent, aber die innere Wahrnehmung kann nun der Richtung, in die die Demut tendiert, und in der ihr Gegenstand liegt, nachgehen und an der absoluten Höhe, in der der Gegenstand über dem absolut nichtigen Subjekt liegt, den Wertgehalt, die absolute Majestät ahnend ergreifen. Oder aber: das Subjekt findet sich in absoluter liebender Geborgenheit bei — ja wem doch? — vor. Nachtafend vermag die innere Wahrnehmung von der Abso-luthheit des Geborgenseins aus in die Richtung der absoluten Güte „langend“ vorstoßen. Die innere Wahrnehmung — also nicht etwa ein reflektives nachträgliches Erschließen — „hat“ den Gegenstand dann selbst, aber in uneigentlicher Präsenz, hat den Gegenstand seinem Wertgehalt nach.

Das Auftreten solchen Bewußtseins von etwas, persönlicher absoluter Stellungnahmen in einem Subjekt, ist oder wäre, schon weil unmotiviert, ein Wunder, aber es ist kein Unding, wie etwa ein viereckiger Kreis.

Das Wichtige ist nun: Solche Bewußtseinsarten wie die ge-

1) Mit Demut wird hier die umgeschaltete Modifikation von Ehrfurcht, mit Geborgenheit oder Heimischsein die umgeschaltete Modifikation von Liebe bezeichnet. Vgl. die S. 325 Anm. zitierte Arbeit.

nannten, sind die einzigen, in denen ein absoluter Gegenstand menschlichem Ich adäquat, d. h. als das, was er ist, nämlich absolut gegeben oder bewußt sein kann, grade deswegen, weil der Gegenstand in ihnen nicht in eigentlicher wertindifferenter Präsenz, sondern nur als X mit „dem und dem“ Wertgehalt gegeben ist, mit dem Wertgehalt, wie er durch die Abso-luthheit der Stellungnahmen indiziert ist. Denn von adäquater Gegebenheit eines absolut werthaltigen Etwas kann doch nur die Rede sein, wenn in dieser Gegebenheit gleichzeitig unmittelbar (d. h. also auch hier nicht durch nachträgliches Erschließen) mitgegeben ist, was mit ihrem Abso-luthheitscharakter als deren negative Rehrseite notwendig mitgesetzt ist: die grundsätzliche „Unerfüllbarkeit“ (M. Scheler) der Stellungnahme durch alle existierenden oder denkbaren empirischen werthaltigen Gegenstände; wenn in den Stellungnahmen selbst gegeben ist, daß sie auf Irdisches bezogen sinnlos wären, daß jede noch steigerbare Werthaltigkeit ihnen nicht genügen könnte. Ein Gegenstand von absoluter Werthaltigkeit kann aber als das, was er ist, in Selbstpräsenz Mensch nie anders, denn als X, als in „der und der“ Wertrichtung liegendes X, als „X in der absoluten Sphäre“ gegeben sein. Allemal ist deshalb, wenn Menschen sich unter diesem absolut Werthaltigen etwas vorstellen, wenn also die uneigentliche Präsenz durch Ausdeutung in eigentliche verwandelt wurde, wenn für das X eine Bekannte eingesetzt wurde, aus Gott ein irdisches Analogon, wenn nicht ein Götze geworden. Hier liegt ein Grund für das von Barth so treffend charakterisierte Abgleiten der Religion ins Relative, in die historische Religion ¹⁾.

Aber was hat das mit Offenbarung, mit dem „Angeredetsein“ durch Gott zu tun?

Man darf neben dem Abso-luthheitscharakter der Stellungnahmen nicht ihre Unbegründetheit, ihre Motivlosigkeit übersehen. Beide Momente gehören phänomenaliter untrennbar zueinander. Die absoluten Stellungnahmen haben und können kein „Woraufhin“

1) Nicht nur die in Brhs geistvollem Buch geschilderten „Verkappten Religionen“ sind Relativierungen.

haben, an dem sie sich entzünden. Aber gegeben sind sie selbst in ihrem Vorhanden- und Sosein als Stücke einer jenseitigen Welt. In der phänomenalen Sinnlosigkeit allem Empirischen als solchem gegenüber, in ihrer Grundlosigkeit verbunden mit ihrem Schlechthinnigkeitscharakter, weisen sie sich unmittelbar als etwas aus, was nicht von dieser Welt sein kann, aber wohl den Index jener Welt trägt, der sie gelten oder in die sie abzielen. Stellungnahmen sind ja überhaupt jeder Willkür entzogen, sie stellen sich angesichts eines Gegenstandes ein und haben immer den Doppelcharakter: daß sie einerseits als von ihrem Gegenstand, dem sie gelten, in Bewegung gesetzt, erlebt werden, und daß sie andererseits dem gelten, von dessen Sosein (Majestät, Güte usw.) sie in Bewegung gesetzt sind. Lieben, Vertrauen usw. sind ihrem Wesen nach ein vom Gegenstande dieser Stellungnahmen Ueberwältigtwerden.

Das bedeutet: *Absolute Demut* vor dem absolut Majestätischen wird notwendigerweise als nicht nur ihm geltend, sondern auch von ihm veranlaßt erlebt. Vor jemand in ehrfürchtiger Demut erzittern, heißt von ihm unterworfen sein. Und hier — bei absoluter Demut — treffen die Barth'schen Formulierungen in vollem Maße zu: das Erwecken absoluter Demut ist seinem phänomenalen Wesen nach „ein göttlicher Herrschaftsakt, an uns vollzogen, der unsere Anerkennung nicht erst finden muß, sondern der eben darin besteht, daß er unsere Anerkennung des Herrn herbeigeführt hat“. Und es ist ein Herrschaftsakt, der in der gesamten Seinsphäre nichts Ueberbietbares hat: denn gegenüber dem Unterworfensein durch Demut ist jedes andere denkbare Unterworfensein, das Unterworfensein durch physische Gewalt oder Rechtsmacht (d. h. Anspruch auf Gehorsam im Handeln) etwas Außerliches, das an den Kern der Person gar nicht heranreicht. Und nun vollends das absolute Unterworfensein im angegebenen Sinne: Wenn man damit Ernst macht und nicht nur leider abgebrauchte Worte hört, wird man zugeben müssen: hier ist ein letztes, keine innere Lebenssphäre mehr freilassendes Unterworfensein erreicht, in dem das Subjekt vor seinem Herrn nichts mehr für sich anzuführen hat. Ein „Rechten mit Gott“ oder gar Feindschaft mit Gott ist Widersinn. Wo Rechten, Feindschaft, Auffässigkeit noch vorhanden ist, da ist nicht Gott,

sondern ein relativer Göze als Herr gegeben. Denn es handelt sich hier um ein restloses persönliches Ausgeliefertsein.

Und *Liebe* in der Form der inneren Geborgenheit bei dem absolut Gütigen. Auch dieses Heimischsein wird ja als schlechthinnig, also als sinnlos im Irdischen und durch nichts Irdisches hervorgerufen, als von „dorther“ stammend und „dorthin“ weisend erlebt, als Gnade (im engeren Sinn; denn im weiteren ist die absolute Demut auch Gnade). Das bedeutet: im phänomenalen Bestande des Erlebnisses ist selbst gegeben nicht nur ein Geborgensein, sondern darum auch Geborgeneseindürfen. Es ist nicht nötig, hier, wo es sich um die intimste Sphäre menschlichen Seelenlebens handelt, das weiter zu verdeutlichen: wer sie vor Augen hat, weiß schon selbst, was es damit auf sich hat, an dieser „Stelle“ gefangen, und zwar absolut gefangen sein.

Zusammengefaßt:

In absoluten Stellungnahmen ist Gott nicht nur ihr Gegenstand, sondern er wird notwendigerweise selbst — als Veranlasser von ihnen — als „handelnd“, als sich selbst kundtugend erlebt. Ob man das „Deus dicit“ noch auf anderes anwenden darf, weiß ich nicht. Hier aber hat diese Redewendung einen Sinn, insofern Gott in uneigentlicher Selbstpräsenz vor den Menschen hintritt. Gott ist phaenomenaliter nicht nur der Zielpunkt, sondern auch der Herkunftspunkt der absoluten Stellungnahmen. Hier kann man sagen, daß „Gott selber beim Menschen seiner — konstitutiven¹⁾ — Blindheit und Taubheit, seinem natürlichen Heidentum zum Trotz, für sich selber eintritt, ihn für sich in Anspruch nimmt“ (Barth a. a. O. S. 240).

Gott ist der Außenwahrnehmung nie gegeben. Aber in der inneren Wahrnehmung, im Innwerden von unmotivierten, absoluten Stellungnahmen, falls und wo sie ein menschliches Ich überwältigen, ist er selbst gegeben. Aber wenn er sich in solchen nicht kundtut, kann man von ihm nichts wissen. Vom Subjekt zu ihm führt kein Weg, den das Subjekt von sich aus beschreiben könnte.

1) Von mir hinzugefügt.

Damit verbindet sich eine Einsicht, die nicht die religiösen Akte an sich, wohl aber sie als Erkenntnisquellen angeht: Gott ist, solange die absolute Stellungnahme in innerer Wahrnehmung selbst — im Gegensatz zu nachträglich einsetzender Reflektion — gegeben ist, in seiner Existenz und in seinem Sosein als unbezweifelbar bewußt. Denn alles in innerer Wahrnehmung Gegebene ist grundsätzlich unbezweifelbar¹⁾. Die Bezweifelbarkeit des „Transzendenten“, die Bezweifelbarkeit der in der Außenwahrnehmung gegebenen Außenwelt (einschließlich des eigenen Körpers) beruht bekanntlich darauf, daß ihre Wahrnehmung nur eine mittelbare, durch sinnliches Material vermittelte ist. Für das aber, was im Innenwerden von absoluten Stellungnahmen gegeben ist, tritt die Vermittlung durch sinnliches Material und damit die Außenwahrnehmung überhaupt nicht in Funktion.

3. Erlebnistheologie. — Soweit sich aus den Darlegungen der neueren Theologie, die freilich wissenschaftliche Beschreibung und aufs Gemüt einwirkende Predigt nicht immer trennt, über das Offenbarungsproblem ein Bild gewinnen läßt, kann man Übereinstimmungen zwischen ihr und dem, was die allerdings nie auf die Tatsächlichkeit abzielende Wesensphänomenologie über die religiösen Akte zu ergeben vermag, feststellen. Aber freilich werden Barth und seine Anhänger diese Ergebnisse vermutlich als Erlebnistheologie ablehnen. Die Frage ist nur, ob eine solche Ablehnung von den eigenen Voraussetzungen aus haltbar wäre.

Freilich, wenn man unter „Gotteserlebnis“ so etwas wie religiöse Stimmung, „Erschütterungs- oder Uebertwältigtsein“, wenn man unter Erlebnis überhaupt nur „Gefühlszustand“ verstehen wollte, so wäre die härteste Ablehnung nicht hart genug. Denn in Gefühlszuständen und Stimmungen ist dem Ich nichts Außer-Ichliches gegeben. Sie sind eben tote seelische Zustände, wie Mattigkeit und Frische Vitalzustände sind — in reiner Immanenz verlaufende Erlebnisse.

Aber man darf sich bei der Behandlung solcher Probleme nicht an die causaliter aneinander gefetteten „Seelenflöhen“ der heute

1) Vgl. Husserl, Ideen, § 46.

überholten sog. Erlebnispsychologie, die sich an den Ichzuständen orientierte, halten. Denn der Umkreis dessen, was mit „Erlebnis“ bezeichnet werden kann und bezeichnet worden ist, ist mit Gefühlszuständen keineswegs erschöpft. Als Erlebnisse werden ja auch die verschiedenen Arten des transzendierenden Bewußtseins von etwas verstanden, darunter das Wahrnehmen, jenes Bewußtsein von etwas, in dem der Gegenstand in buchstäblichem Sinne selbst präsent ist, darunter die oben skizzierten persönlichen Stellungnahmen. Solche Erlebnisse aber auszuschalten, ist schlechterdings ausgeschlossen. Es ist am allerwenigsten Barth selber möglich. Denn Offenbarung ist ihm — mit Recht — keine Offenbarkeit, kein „Drinstehen von etwas in einem Buch“. Also geht doch dem, den Gott anredet, etwas auf, was ihm vorher nicht aufgegangen war. „Das heimliche Zeugnis des Heiligen Geistes“ macht ihm doch etwas evident, was ihm vorher nicht evident war. Wenn Gott ihm „Augen und Ohren öffnet“, dann vernimmt er, der doch „fleischlich“ in der Schrift zu lesen verstand, etwas, was er vorher nicht verstanden hat. „Aufgehen“, „Angeredetwerden“, „Vernehmen“, „Evidentwerden“ sind aber Arten des Bewußtwerdens und in diesem Sinn Erlebnis. Und die vage und unverbindliche Rede von „Gottes Herrschaftsakte“, der „Inanspruchnahme durch ihn“, der „Kapitulation auf Gnade und Ungnade“ auf ihren schlichten Kern zurückgeführt, bedeutet wieder nichts als Bewußtseinsakte. Selbstverständlich keine theoretischen Bewußtseinsakte — sonst wären es ja keine erlittenen Herrschaftsakte —, selbstverständlich keine vom Subjekt aus vollzogenen, willkürlich vollzogenen Bewußtseinsakte, sondern ihm (auch phaenomenaliter) von „dorther“ aufgezwungene — sonst wären es ja keine absoluten Stellungnahmen —, aber eben doch Erlebnisse. Nur insofern hätten die Vertreter der Erlebnistheologie geirrt, falls und soweit sie angenommen haben — aber haben sie das tatsächlich durchweg getan? —, daß man jene Erlebnisse bei einigem guten Willen, sozusagen von sich aus, aus eigener Vernunft und Kraft haben oder erzeugen könne, aber nicht darin, daß sie von Gotteserlebnissen sprachen. Denn streicht man die Erlebnisse im angegebenen Sinne radikal, dann gibt es keine Offenbarung und kein Zeugnis des Heiligen Geistes, weder bei den Propheten

und Aposteln, noch heute bei uns. Dann kann Gott niemand anreden.

Kann man sie aber nicht streichen, dann ist das „von Gott“, das Charakteristikum, selbst Stück der jenseitigen Welt zu sein, ihre Absolutheit (die man freilich nicht mit irgendeiner prinzipiell immer noch steigerbaren Größe verwechseln darf), die einzige Gewähr dieser Erlebnisse, nicht aber — was Barth selbst unterstreicht — daß andere sie auch gehabt haben: „Was hilft mir irgendein göttlicher Ursprung, der nicht auch in mir stattfindet?“ (a. a. O. S. 242). Wo die Anrede als von Gott selbst stammend gehört wird, da hat auch die Schrift als solche keine Autorität mehr. Sie ist nicht mehr als ein im strengen Sinne unangemessener Träger der Anrede, wie der feurige Busch, gehörte Stimmen, Visionen, die Tradition der Kirche es auch gewesen sind. Sie ist aber kein Woraufhin des Glaubens, der seinem Wesen nach kein solches haben kann, und auch keine nachträgliche Bestätigung, deren er nicht bedarf. Sie ist eine, vielleicht bis auf weiteres, vielleicht tatsächlich bevorzugte „Brücke über den Abgrund der Zeit“, aber — wie die Ereignisse aus der Zeit der noch nicht existierenden oder werdenden Schrift lehren — nicht die einzige. „Welche Gewähr habe ich dafür, daß mich meine Erlebnisse, und wären sie noch so intensiv und aufrichtig, gerade zu Gott führen?“ Wer im Ernst diese Frage stellen könnte, der hat noch etwas für sich anzuführen, an dem ist Gottes Herrschaftsakt noch nicht vollzogen, bei dem kann von Kapitulation auf Gnade und Ungnade nicht die Rede sein. Die Frage ist das untrügliche Merkmal dafür, daß ein göttlicher Ursprung nicht stattgefunden hat, daß das Erlebnis sich nicht als Stück der jenseitigen Welt darbietet, daß es phaenomenaliter nicht von Gott stammt und ihn selbst nicht gibt. Denn um es zu wiederholen: absolute Stellungnahmen — durch einen Abgrund von relativen, irdischem geltenden Stellungnahmen getrennt — sind ein nicht im psychologischen, sondern im spezifischen Sinne resillos Unterworfensein vom Gegenstand, und in ihnen ist zweitens, wo das Dasein der Welt bezweifelbar bleibt, Unbezweifelbares bewußt. Nur wer absolute Erlebnisse im bezeichneten Sinn für Erlebnisse unter Erlebnissen hält, also ihr Wesen wieder aus

den Augen verliert, wer Absolutes verrelativiert, kann von ihnen als von „Moorgrund“ sprechen. Mit der „Selbstevidenz der göttlichen Wahrheit“, die doch nicht etwas ist, was man überhören kann, gilt es ernst zu machen.

Es gibt hier nur ein Entweder-Oder. Entweder Gottes Gnade läßt auf sich warten, dann ist er für das Ich in der Schrift so wenig wie im feurigen Busch oder sonstwo zu finden. Oder die Anrede erfolgt. Dann ist sie selbst für sich Gewähr, aber nicht der vermittelnde Träger, und es ist eine sekundäre Frage, durch welches Medium sie erfolgt. Die Selbstevidenz ist da, oder sie ist nicht da. Ein mittleres, das noch nach einer Gewähr suchen müßte, oder einer regulafidei unterworfen werden könnte, ist ausgeschlossen.

Ob nicht W. Herrmanns etwas ungewisse Haltung der Autorität gegenüber¹⁾ daher stammen könnte, daß er die Selbstevidenz der göttlichen Anrede schärfer gesehen hat als die neuere Theologie?

1) Vgl. R. Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei W. Herrmann, Zwischen den Zeiten, 3, 1925, 3. S. — Vgl. auch de Boor, ZThK 1925, S. 437 ff.: Der letzte Grund unseres Glaubens an Gott in der Theologie W. Herrmanns.