Karl Gutzkow

Fünf Reden über die Christliche Religion

IV A 25

BIBLIOTHEK
des
Theolog. Vereins

IV Bd 35

Zwölf Reden über die christliche Religion

Der Wahrheit ist nur ein kurzes Siegesfest beschieden, zwischen den beiden langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial geringgeschätzt wird. Auch pflegt das erstere Schicksal ihren Urheber mitzutreffen. — Aber das Leben ist kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: sagen wir die Wahrheit.

Arthur Schopenhauer

Zwölf Reden über die christliche Religion

Ein Versuch modernen Menschen die alte Wahrheit zu verkündigen

von

D. Dr. Karl Girgensohn
Professor in Greifswald

Vierte, durchgesehene Auflage
(Siebentes bis neuntes Tausend)

21670.

BIBLIOTHEK des Theologischen Seminars

IV A 25 3. Ex.

IV Bd

München 1921
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck

Aus dem Vorwort zur ersten und zweiten Auflage

Die nachstehenden Reden sollten im ersten Semester dieses Jahres als Vorlesung in der Universität gehalten und daneben als Vorträge wiederholt werden. Infolge der zeitweiligen Schließung der russischen Universitäten mußte die Vorlesung aufgegeben werden. Um so reger war die Beteiligung an dem Vortragszyklus. Die Beobachtung, daß die vorhandenen Nachschriften auch über die Grenzen des Zuhörerkreises hinaus begehrt wurden, ließ zum ersten Male den Gedanken an eine Drucklegung in mir aufsteigen.

Der Zweck der Reden macht es selbstverständlich, daß ich nicht nur Eigenes und Neues biete, sondern das Gute und Wirkungsvolle dankbar aufnehme, wo immer ich es finde. Ich habe meine Quellen nur selten genannt. Der theologisch und philosophisch geschulte Leser wird unschwer sehen, daß hier Lesefrüchte aus einem ziemlich umfangreichen Kreise sehr verschiedenartiger Literatur zusammengetragen sind. Besonders die vier ersten Vorträge wiederholen Dinge, die schon häufig gesagt worden sind. Stellenweise wird man fast wörtliche Anklänge an andere popularisierende Schriften finden. Indessen habe ich nirgends bloß kompiliert, sondern was ich hier niederlege, habe ich als persönlichen Besitz durch innerliche Aneignung erworben. Ich gebe es so wieder, wie es für mich von Bedeutung geworden ist, und glaube daher, daß ich auch das Bekannte in einer individuellen Akzentuierung bieten kann. Neben altbekannten Gedanken wird der Leser auch Neues finden. Doch liegt das Eigentümliche und Neue der Reden weniger in den einzelnen dargelegten Gedanken als in der Gesamtanlage und Tendenz meiner Ausführungen. Es ist heute zu einem Gemeinplatze geworden, daß die „moderne Theologie" grundstürzend für den alten Glauben sei. Der linke und der rechte Flügel der Theologie behaupten übereinstimmend, daß moderner wissenschaftlicher Geist und das alte Dogma der Kirche sich grundsätzlich ausschließen. Im Gegensatz zu dieser herrschenden Ansicht meine ich, daß beides wohl vereinbar ist. Ernste kritische,

wissenschaftliche Arbeit, die mit ehrlichem Wahrheitssinn nach der Erkenntnis des Wirklichen strebt, kann dem Glauben nicht gefährlich werden, wenn letzterer, wie er behauptet, auf ewiger Wahrheit gegründet ist. Es ist meine Überzeugung, daß es möglich ist, auf dem Boden „voraussetzungsloser" moderner Theologie zu stehen und dennoch den Glauben unserer Väter in seinen wesentlichen Grundzügen festzuhalten. Weil ich glaube, daß die nachstehenden Gedanken einen Beitrag zur Begründung dieser ungewöhnlichen These liefern können, deshalb habe ich geredet und deshalb übergebe ich meine Reden dem Drucke.

Ich maße mir nicht an, den Reichtum der christlichen Religion in vollem Umfange dargestellt zu haben. Ich kann mich nicht zu den Theologen zählen, welche die unfehlbare Wahrheit in ihrem Besitze haben und über alle abweichenden Meinungen einen schonungslosen Richterspruch ergehen lassen. Das Christentum ist zu groß, als daß eine einzelne theologische Partei, geschweige denn ein einzelner Theologe, allen Seiten in gleicher Weise gerecht werden könnte. Was ich biete, ist meine persönliche Ansicht von der Sache. Ich beschreibe, was das Christentum mir auf meinem Lebenswege gewesen ist. Es liegt mir fern, andere zu meiner Auffassung „bekehren" zu wollen, denn ich weiß: wen Gott andere Lebenswege führte, der wird in vielen Stücken anders denken müssen. Vielleicht gibt es aber Leser, deren Erfahrung der meinigen ähnlich ist? Vielleicht gibt es auch Leser, die sich über ihre Erfahrungen noch keine genügende Rechenschaft abgelegt haben und denen ich sagen darf, was ihr Erleben bedeutet? Nur von solchen Lesern erwarte ich lebhafte Zustimmung, und ihnen hoffe ich einen Dienst leisten zu können.

Dorpat, im September 1905

* * *

Aus dem Vorwort zur dritten Auflage

Das Buch ist in einer ganz eigenartigen inneren und äußeren Situation entstanden, die für mich jetzt der Vergangenheit angehört. Ich habe lange geschwankt, ob ich überhaupt etwas ändern solle. Viele Beispiele warnen vor einer starken

Umgestaltung derartiger Bücher aus den Entwicklungsjahren. Indessen, wenn ich mein Buch durchsehe, stoße ich doch immer wieder auf Sätze und Partien, an denen sicher niemand seine Freude gehabt hat, die nur Schwächen sind und nichts weiter. Außerdem stand da manches, was man 1905 sagen konnte, was heute aber nicht mehr ganz richtig ist. Endlich standen da Sätze, die zwar heute noch vertreten werden könnten, die ich aber mit meinem Namen nicht mehr decken will. Daher entschloß ich mich schließlich doch, vorsichtig vieles zu ändern. Am wenigsten wurde der mittlere Abschnitt (Rede 5—9) von den Veränderungen berührt. Was dort niedergelegt ist, würde ich auch heute nicht wesentlich anders sagen können. Dagegen ist in den neutestamentlichen Reden und in der Erörterung des kirchlichen Dogmas vieles anders geworden. Besonders die elfte Rede ist von Grund aus geändert.

Die allgemeinen wissenschaftlichen und religiösen Grundsätze meiner Arbeit sind völlig unverändert geblieben. Sie haben sich mir in den seither verflossenen Jahren stets bewährt, so daß ich weder nach rechts noch nach links von ihnen abgewichen bin. Obgleich heute die Gegensätze in der evangelischen Theologie eher schroffer als milder geworden sind, kann ich mich nicht entschließen, meinen „freikonservativen" Standpunkt zu verlassen, und glaube nach wie vor an eine Vereinbarkeit moderner wissenschaftlicher Denkweise mit dem alten Glauben der evangelischen Kirche. Im Kampfe des alten Glaubens gegen die moderne Diesseitigkeitsreligion wird man mich stets auf der Seite des alten supranaturalen Glaubens finden, denn ich meine: das Christentum wird supranatural sein, oder es wird nicht sein. Wenn aber unter dieser Flagge die Unterschiede zwischen einer exakten wissenschaftlichen Erkenntnis und Sätzen des Glaubens verschleiert statt enthüllt werden oder gar ein versteckter Kampf gegen die Selbständigkeit der wissenschaftlichen Forschung geführt wird, so kann ich nicht folgen, denn die Wissenschaft kann nur dort gedeihen, wo sie autonom ihren eigenen Gesetzen gehorcht. Diese Unabhängigkeit der Wissenschaft ist den Interessen des Glaubens gewiß oft nicht bequem. Diese Spannung will aber nicht unterdrückt und ignoriert, sondern mit klarem Bewußtsein

ertragen und von innen heraus überwunden sein. Gott gebe, daß das in recht vielen ernsten und tiefen Seelen geschehe.

Dorpat, im März 1913

* * *

Die vierte Auflage

ist ein sorgfältig durchgesehener, wenig geänderter Abdruck der dritten. Dem Herrn Verleger herzlichen Dank, daß er trotz der schweren Verhältnisse im Buchgewerbe die Reden den gerade in letzter Zeit zahlreicher zuströmenden neuen Freunden zugänglich erhalten will! Es ist mir bisweilen erstaunlich, daß das vor 15 Jahren gesprochene Wort trotz der völlig veränderten Zeitlage heute immer noch ohne durchgreifende Änderungen Eingang findet und auf viele junge Menschen als ganz neue Botschaft wirkt. Ich erkläre es mir aus zweierlei Gründen. Erstens verstehe ich die gegenwärtige Zeit so, daß um 1900 die erste Woge des Überdrusses am materialistischen Naturalismus aufstieg, der heute nach der großen Katastrophe die zweite, größere Welle folgt. Deshalb sind die Gedanken, in denen wir damals in kleineren Kreisen uns aus den Fesseln des Materialismus unserer Studentenjahre innerlich lösten, heute für viel größere Kreise, wie es scheint, wieder aktuell. Zweitens ist das religiöse Fühlen und Erleben, wo es als ungefärbtes individuelles Zeugnis schlicht und natürlich ausgedrückt wird, zeitlos, und es scheint, als ob das, was ich damals als Werdender der „jungen" Generation fühlte, gerade das ist, was in der aufsteigenden neuen religiösen Erhebung heute die Werdenden wieder fühlen. Gott gebe der deutschen Jugend, daß sie nicht nur in die Gedanken dieses Buches hineinwachse, sondern auch noch darüber hinaus kraftvoll den alten deutschen evangelischen Glauben erneuere!

Greifswald, Adventszeit 1920. Der Verfasser

*

Eine schwedische Übersetzung des Buches erschien 1913, eine finnische 1921.

Inhalt

Seite

Einleitung

1. Der europäische Kulturmensch zu Beginn des 20. Jahrhunderts 1

I. Die historischen Grundlagen des Christentums

2. Jesus von Nazareth. Seine Botschaft 28
3. Jesus von Nazareth. Seine Persönlichkeit 55
4. Das Urchristentum 77

II. Persönliches Christentum

5. Vertiefung 113
6. Gebet 140
7. Sünde 163
8. Nächstenliebe 189

III. Das Dogma der Kirche

9. Die Person Jesu Christi 213
10. Der Gott Jesu Christi 252
11. Das Werk Jesu Christi 294
12. Christliche Hoffnung 319

Verzeichnis der Abkürzungen

A = Apostelgeschichte
AT = Altes Testament
atl. = alttestamentlich
E = Epheser
Ev. = Evangelium
Evv. = Evangelien
Ez = Ezechiel (Hesekiel)
G = Galater
Hb = Hebräer
J = Johannes
1 J 2 J 3 J = 1. bis 3 Johannes
Jes = Jesaja
Jer = Jeremias
1 K 2 K = 1. bezw. 2. Korinther
K = Kolosser
L = Lukas
Mk = Markus
Mt = Matthäus
NT = Neues Testament
ntl. = neutestamentlich
Off = Offenbarung
1 P 2 P = 1. bezw. 2. Petrus
Ph = Philipper
Phlm = Philemon
R = Römer
1 T 2 T 3 T = 1. bis 3. Timotheus
1 Th 2 Th = 1. bezw. 2. Thessalonicher
Tt = Titus

Einleitung

Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?

Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?

Was ist das Größte, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der großen Verachtung. Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meinem Glücke! Es ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen."

Friedrich Nietzsche.

1. Der europäische Kulturmensch zu Beginn des 20. Jahrhunderts

Der europäisch gebildete Kulturmensch unserer Zeit ist in mancher Hinsicht ein beneidenswertes Wesen. Mit Stolz dürfen wir sagen, daß keine Zeit soviel gewußt hat, wie wir heute wissen. Wenn wir zurückblicken auf die ersten tastenden Anfänge der europäischen Wissenschaft, wie sie in den naiven Spekulationen der ältesten griechischen Philosophen vorliegen, dann haben wir ein gutes Recht, uns zu freuen, wie weit wir auf der damals beschrittenen Bahn vorwärts gekommen sind. So manches Rätsel, über das die Alten sich vergeblich die Köpfe zerbrachen, hat die moderne Naturwissenschaft endgültig gelöst. Gewiß gibt es auch heute noch viele ungelöste Probleme, und unser Wissen ist noch keineswegs vollkommen. Aber wir besitzen eine exakte Naturwissenschaft, die eine Reihe von Tatsachen für immer festgestellt und hierdurch in ungeahnter Weise unsere Kenntnisse erweitert hat. Der glänzende Triumphzug der Naturwissenschaft in den letzten Dezennien, der sie von einem be-

rauschenden Erfolge zum anderen führte, läßt die kühnsten Hoffnungen für die Zukunft berechtigt erscheinen.

Auch auf anderen Gebieten hat unser Wissen einen mächtigen Aufschwung genommen. Ganze Epochen der Geschichte, die schon der Vergessenheit anheimgefallen waren, sind durch mühsame Arbeit wieder entdeckt und lebendig gemacht worden. Der Spaten der Altertumsforscher hat genügende Reste einer vergangenen Kultur zutage gefördert, um vor unseren staunenden Augen das Bild einer großen versunkenen Welt aufsteigen zu lassen, in der der Menschengeist eigenartige, schöne Werke geschaffen hat, die sich würdig den Schöpfungen späterer Zeitalter angliedern. Mit besonderem Stolze und mit besonders kühnen Hoffnungen gedenken wir hierbei der Tatsache, daß das letzte Jahrhundert auf allen Gebieten des Wissens mehr geleistet hat als jedes Jahrhundert vorher. Jeder begeisterte Verehrer menschlicher Wissenschaft hat gegenwärtig Grund, sich zu freuen, daß es ihm beschieden ist, in einer so reichen Epoche wissenschaftlichen Fortschritts arbeiten und leben zu dürfen.

Wir *wissen* aber nicht nur mehr als unsere Vorfahren, wir *können* auch viel mehr als sie. Wer hätte es noch vor hundert Jahren für möglich gehalten, daß zwei Menschen, die Hunderte von Meilen entfernt voneinander wohnen, ungehindert würden miteinander plaudern können? Wer hätte wohl, bevor es wirklich geschah, geglaubt, daß einst der Telegraph imstande sein würde, in wenigen Stunden Nachrichten um den ganzen Erdball zu befördern? Wer dachte, als die ersten Telegraphendrähte gezogen wurden, daß sie nach einigen Dezennien entbehrlich werden würden? Oder wer hat geahnt, daß die Wissenschaft Mittel finden würde, den menschlichen Körper zu durchleuchten und das Innere sichtbar werden zu lassen? Unser Verkehrswesen hat durch Dampf und Elektrizität eine ganz andere Form angenommen. Vielleicht stehen uns in nächster Zeit durch die begonnene Beherrschung der Luft weitere unübersehbare Umwälzungen bevor. Die billige Massenproduktion ver-

schiedener Artikel in den Fabriken hat unseren Lebenszuschnitt völlig verändert. Endlich muß hier auch der erstaunlichen Fortschritte gedacht werden, die die Heilkunst in der Neuzeit gemacht hat. Seit die wissenschaftlichen Methoden der modernen Naturwissenschaft zur Grundlage der Technik gemacht wurden, sind wir in ganz anderem Sinne Herren der Natur geworden, als die Vergangenheit es war. Ist es wirklich zu vermessen, wenn der Mensch träumt, daß er auf dem Wege, der ihn schon zu so vielen Erfolgen führte, einst die absolute Beherrschung der Natur erringen und alle Härten und Übel des gegenwärtigen Lebens endgültig beseitigen werde?

So standen wir, froh über das schon Erreichte und auf noch Größeres hoffend, am Beginne des neuen Jahrhunderts. Indessen, mit den Errungenschaften der neuen naturwissenschaftlichen Epoche haben wir auch eine Reihe weniger erfreulicher Gaben geschenkt erhalten. Der moderne naturwissenschaftliche Geist hat Begleiterscheinungen, die keineswegs freudig begrüßt werden können.

Die Naturwissenschaft verdankte ihre märchenhaften Erfolge zwei weisen Selbstbeschränkungen, die sie sich auferlegte. Zum ersten verzichtete sie mit Entschiedenheit auf sämtliche übernatürlichen Erklärungen natürlicher Vorgänge. Sie suchte vor allem nach den zunächstliegenden Gründen des irdischen Geschehens, d. h. nach seinen natürlichen, sinnlich wahrnehmbaren oder doch zum mindesten sinnlich vorstellbaren Ursachen. Sie befindet sich hierbei in einem sehr beachtenswerten Gegensatz zur Wissenschaft der Antike und des Mittelalters. Damals galt die Sinnenwelt dem Manne der Wissenschaft — dem Philosophen, pflegte man damals zu sagen, — als ein täuschender Schein, als ein trügerisches, schwankendes Gebiet voll Irrtum. Ein echter Jünger der Wissenschaft erhob sich über die Welt der Täuschung und des Scheins zur wirklichen, übersinnlichen Welt. Als wissenschaftlich wurde nur das Nachdenken und Forschen über die letzten übersinnlichen Grundlagen alles Seins

angesehen. Besonders die christliche Theologie der alten und mittelalterlichen Kirche verstand es, diesen Begriff der Wissenschaft sich anzueignen und zu imposanter Größe auszubauen. Sie verstand es, die abstrakte, übersinnliche Welt der alten Philosophie durch die weit konkreteren, farbenprächtigen Gestalten der christlichen Offenbarung zu ersetzen. An die Stelle der abstrakten Gedankengebilde der Antike trat das übersinnlich-sinnliche Reich Gottes und mit ihm die ganze Fülle innigster christlicher Religiosität und tiefempfundener Glaubenserfahrung, umwoben vom Glanze und schöpferischen Reichtum christlicher Phantasie. Die Theologie wurde jetzt die Königin der Wissenschaften. Sie brauchte sich nicht viel mit dem vergänglichen Sinnenschein und der unsicheren und schwankenden Weltweisheit zu plagen. Sie hatte Besseres zu tun und größere Reichtümer zu verwalten: ihr erschlossen sich die verborgenen Tiefen der Welt, sie erforschte die Geheimnisse des Reiches Gottes. Selbst die erhabenen Mysterien des Heilsplanes und des inneren Lebens der Gottheit waren ihr nicht verborgen. Der besondere Reiz dieser Wissenschaft war, daß sie solche großartige Resultate, wie sie meinte, nach strengster wissenschaftlicher Methode erreichte. Sie war menschliche, vernünftige Wissenschaft und umfaßte dennoch die letzten Tiefen der Geheimnisse der Welt. Gott und Welt lagen klar übersehbar und wissenschaftlich erforschbar vor den staunenden Augen des Jüngers der Wissenschaft.

Dieser ganzen Welt voll berückendster Erkenntnisse hat die moderne Naturwissenschaft entschlossen und für immer den Rücken zugewandt. Der Wissenschaftsbegriff des Mittelalters wurde von ihr buchstäblich auf den Kopf gestellt. Nachdem der Glaube an die Wissenschaftlichkeit und Unanfechtbarkeit der bisherigen Forschungsmethoden fast überall ins Wanken gekommen war, verließ die junge Wissenschaft der Neuzeit gänzlich den bisher betretenen Weg. Sie wählte statt dessen einen von der Wissenschaft des Altertums bereits angebahnten, aber durch Jahrhunderte hindurch vernachlässigten und vergessenen Pfad. Sie stellte sich

auf den Boden der sinnlich gegebenen, empirisch beobachtbaren Tatsachen und behauptete, daß hier gerade der einzige sichere Ausgangspunkt und die unanfechtbare Grundlage für die wissenschaftliche Arbeit gegeben seien. Die ganze übersinnliche Welt wurde einfach als nicht zur strengen Wissenschaft gehörig beiseite geschoben. Fortan galt als strenge Wissenschaft nur diejenige, welche das natürliche Geschehen durch natürliche Ursachen erklärte. Der glänzende Erfolg dieser Grundprinzipien hat uns heute wohl endgültig gelehrt, daß der so kühn betretene und trotz aller Hindernisse mit größter Zähigkeit weiter verfolgte Pfad kein Irrweg war.

Die zweite Selbstbeschränkung der modernen Naturwissenschaft bestand in dem Verzicht auf eine Erkenntnis der Zwecke in der Natur. Die teleologische Betrachtungsweise, die in der griechischen und mittelalterlichen Philosophie im Vordergrunde des Interesses stand, wurde ebenso wie das Übersinnliche und Übernatürliche als unfruchtbar und nebensächlich beiseite geschoben. Man erkannte, daß das bisherige Hin- und Herreden über die Zwecke der Natur die Erkenntnis des Wesens der Dinge in keiner Weise gefördert hatte. Die Naturwissenschaft kam mit der herrschenden teleologischen Weltbetrachtung keinen Schritt weiter vorwärts. Da entschloß man sich, es mit der rein mechanisch-kausalen Weltbetrachtung zu versuchen. Bevor man fragte, wozu die Dinge da seien, fragte man, was sie sind und warum sie gerade so sind, warum sie gerade so sein müssen, wie sie sind. Das bedeutete eine große Vereinfachung der Probleme. Die Erforschung der Zwecke des Weltgeschehens stellte damals wie heute dem denkenden Menschengeiste die schwierigsten und am wenigsten lösbaren Probleme. Man begnügte sich zunächst mit der bescheideneren Aufgabe, den kausalen Mechanismus zu erforschen, auf Grund dessen die Dinge so sind, wie sie sind, und die Ereignisse so geschehen, wie sie geschehen. Vielleicht konnte man hoffen, nach Lösung dieser ersten Aufgabe auch sichere Erkenntnisse über den Zweck in der Natur zu gewinnen. Und

siehe da, diese Selbstbeschränkung erwies sich als ungemein wirkungsvoll und nützlich. Überall, wo sie konsequent angewandt wurde, ging es mit der Naturwissenschaft mächtig vorwärts. Die mechanisch-kausale Betrachtungsweise bildet daher noch heute das Fundament der naturwissenschaftlichen Forschung. Die Naturwissenschaft wird nie vergessen können, daß die Stunde ihrer Triumphe gekommen war, als sie die teleologische Betrachtungsweise aufgab und den Mechanismus der Natur zu erforschen begann.

Diese beiden Selbstbeschränkungen waren zunächst eine innere Angelegenheit der neu entstehenden modernen Naturwissenschaft. Wenn letztere auf diesem Wege zu gedeihlichem Wachstum gelangte, dann konnte man schwerlich gegen eine solche Selbstabgrenzung und Beschränkung ihrer Aufgaben etwas einzuwenden haben. Aber dieser Zustand bestand leider nicht sehr lange.

Durch die besondere Art der modernen naturwissenschaftlichen Arbeit entstanden notwendigerweise eine ganze Reihe neuer Denkgewohnheiten. Es ist bekannt, wie jede besondere Art eines Berufes dem gesamten Denken seiner Vertreter eine eigentümliche Form aufprägt. Unwillkürlich beginnt der Forscher in kürzester Zeit über sämtliche Lebenserscheinungen in denselben Formen zu denken, die er auf seinem speziellen Arbeitsgebiet täglich handhabt, und die er dort bewährt gefunden hat. Eine jede neue erfolgreiche wissenschaftliche Methode bringt die Tendenz mit sich, zu einer neuen Denkweise zu werden. Eine radikale Umgestaltung der Denkweise muß aber natürlich auch eine mehr oder weniger radikale Umgestaltung der gesamten Weltanschauung zur Folge haben.

Genau so ging es mit der modernen Naturwissenschaft. Waren das Übernatürliche und die Zweckbetrachtung auf dem Gebiete der Naturwissenschaft nur ein Hindernis gewesen und stand ihre völlige Entbehrlichkeit auf diesem Gebiete fest, dann lag die Frage doch sehr nahe: Kann das Übernatürliche und die Zweckbetrachtung nicht überhaupt in den Fragen der Welt-

anschauung entbehrt werden? Vielleicht kommen wir auch hier erst dann vorwärts, wenn wir uns dieselbe Selbstbeschränkung auflegen wie die Naturwissenschaft? Vielleicht sind sogar die Vorstellung einer übernatürlichen, hinter den sinnlichen Erscheinungen liegenden Welt und die Annahme einer allgemeinen Zweckmäßigkeit der Natur bloß Denkgewohnheiten, Fiktionen, die wir zwar von den Vätern ererbt haben, aber heute auf Grund klarerer und besserer Einsicht ablegen müssen?

Alle diese Fragen traten sehr bald im Gefolge der neu entstehenden Wissenschaft auf, und es fanden sich je länger je mehr Stimmen, welche die Fragen bejahend beantworteten. Früher galt die Natur als Schöpfung eines lebendigen, zwecksetzenden Gottes. Man hielt sie für eine Wohnstätte des tätigen Geistes, die von übersinnlichen Geistesmächten für irdische Geister zweckmäßig hergerichtet sei. Sie galt als die lebendige Mutter alles irdischen Lebens, zugleich als gehorsames Werkzeug in der Hand des göttlichen und menschlichen Geistes. Jetzt verschwand mit einem Schlage alles Geistige aus der Natur. Sie erschien als ein riesengroßer Mechanismus. Dunkle, blinde Kräfte und tote Materie, oder anders ausgedrückt, leblose kraftbegabte Atome, oder noch anders ausgedrückt, leblose, unpersönliche Energiezentren, das waren für die neue Auffassung die letzten Einheiten, aus denen sich die Welt aufbaute. Einen Sinn und Zweck des Weltganzen vermochte man nicht mehr aufzuspüren. Gefesselt unter ein furchtbares Gesetz der Notwendigkeit und vorwärts getrieben durch eine ewig währende Bewegung mußten sich die Stoffe der Welt ohne Sinn und Ziel stets zu neuen komplizierten Gebilden zusammenballen, um dann sofort wieder das Neue zu zerstören. Die lebendigen Organismen sind nach dieser Auffassung ebenfalls nichts anderes als komplizierte Automaten. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise machte vor ihnen nicht halt. Sie wies nach, daß die organischen Lebewesen aus denselben Stoffen aufgebaut sind wie die leblose Welt, und daß sie mechanisch-kausalen Gesetzen unterworfen sind.

War aber der Geist und das Leben aus der Betrachtung der Gesamtnatur ausgeschaltet, so mußte natürlich der nächste Schritt sein, daß auch das menschliche Geistesleben als Produkt oder Begleiterscheinung eines bloßen Mechanismus verstanden wurde. Die fortschreitende Erkenntnis der Anatomie und Physiologie mußte hierfür die nötige Basis hergeben. Soweit die empirische, wissenschaftliche Beobachtung reicht, gibt es menschliches oder menschenähnliches Seelenleben nur dort, wo es menschliche oder menschenähnliche Gehirne gibt. Die Beobachtung einzelner Erscheinungen zeigte, wie eng die psychischen Phänomene mit Gehirnprozessen zusammenhingen. Erkrankte das Gehirn, so wurde die Seele gleichfalls krank. Wurde ein Stück Hirn zerstört, so verschwanden eine Reihe psychischer Funktionen. Da lag es denn nahe, das Seelenleben als eine Funktion des Gehirnes zu betrachten. Das menschliche Geistesleben ist eine Begleiterscheinung der Gehirnprozesse, so lehrten die einen. Das menschliche Geistesleben ist selbst nur ein Gehirnprozeß, die Gehirnprozesse sind sichtbare Seele, so lehrten die anderen. Beide Parteien waren darin einig, daß das Seelenleben allseitig und vollständig durch die Beschaffenheit und den Umfang der Gehirnprozesse bestimmt wird. Das Gehirn aber wurde von der modernen Physiologie als ein höchst kunstvoller, komplizierter Automat angesehen, der, wie alles in der Welt, als bloßer Mechanismus zu verstehen ist. Damit war denn das menschliche Seelenleben glücklich in einen handgreiflichen, sichtbaren Mechanismus verwandelt. Der Mensch erschien dem Auge der exakten Wissenschaft jetzt als geistlose, automatisch funktionierende Maschine. Man wurde nicht müde, die ungeheure Vereinfachung des Weltbildes, die durch diesen „Monismus" erreicht sei, als eine der größten Errungenschaften der Neuzeit zu preisen.

Jetzt gab es nur noch ein Gebiet, das der neuen naturwissenschaftlichen Denkweise Widerstand leistete: das war die Geschichte des menschlichen Geisteslebens. In diese Hochburg zogen sich die Gegner des naturwissenschaftlichen Geistes immer wieder

mit Erfolg zurück. Mochte es auch gelingen, ein jegliches Durchschnittsexemplar der Gattung Mensch als geistlosen Automaten zu begreifen, — vor den großen Geistesfürsten der Vergangenheit machte man unwillkürlich noch einmal halt. Die großen Männer der Vergangenheit schufen eine neue Welt in, neben und über der Naturwelt. Große Gedanken und überirdische Wahrheit tauchten aus den Tiefen ihres Geisteslebens auf. Ein sinnlich-übersinnliches Ideal der Schönheit ward in Stunden künstlerischer Begeisterung geschaut und im Kunstwerke für immer festgehalten. Vor allem das Ideal der ewigen Wahrheit und der sittlichen Vollkommenheit wurde von den Größten unter den Großen geschaffen, gestaltet und mit den leidenschaftlichsten Tönen edlen Sehnens und Strebens verkündigt, der Schatz des Wissens und der sittlichen Kraft treu gemehrt. War das alles auch nur Produkt eines sinnlosen, blinden Mechanismus? Hier, schien es, konnte man den Geist in seiner unvergleichlichen, überirdischen Eigenart fast mit Händen greifen. Wer hier den Geist entfernte und seine engherzigen naturwissenschaftlichen Schemata als einzigen Maßstab herantrug, war, wie es schien, ein Barbar. Man mußte ja geistig blind sein, wenn man hier den Geist in seiner übersinnlichen Größe und Schöne nicht sah.

Indessen auch diese letzte Hochburg ward genommen. Der Sturmbock hieß: die moderne historische Denkweise, oder mit einem anderen Namen bezeichnet, der moderne historische Relativismus. Die großen Geisteshelden der Vergangenheit wurden hierbei nach folgendem Rezepte behandelt. Zuerst bezeugte man der geistigen Größe des zu behandelnden Gegenstandes seine Ehrfurcht und stellte ihn möglichst naturgetreu, genau, objektiv und unparteiisch dar. Man berücksichtigte gleichmäßig alle Züge der großen Gestalt und verteilte Licht und Schatten mit ängstlicher Gerechtigkeit. Hierauf betrachtete man anerkennend und teilnehmend das titanenhafte Ringen dieses Geistes nach Wahrheit. Man billigte ihm auch einen größeren oder geringeren Teil wirklich erkannter Wahrheit zu.

Sodann folgte ein kleines Aber: die absolute Wahrheit hat er doch nicht erkannt. Für seine Zeit war es großartig, was er wußte. Auch wenn er heute lebte, so würden wir ihn mit Respekt behandeln und manches von ihm lernen. Im großen und ganzen sind wir aber heute bedeutend klüger als er und glauben ihm nur einen geringen Bruchteil von dem, was er lehrte. Denn Wahrheit und Irrtum sind keine absoluten, sondern relative Größen. Zu verschiedenen Zeiten gilt Verschiedenes als Wahrheit. Die großen Geistesprodukte der Vergangenheit sind daher keineswegs als Offenbarungen einer ewigen, überirdischen Welt der Wahrheit anzusehen, sondern auch sie sind letztlich vergängliche Produkte vergänglicher menschlicher Hirne. Nach wenigen Jahrzehnten wird man anders denken, als die führenden Geister unserer Zeit dachten. Nach Jahrhunderten lacht man vielleicht schon über uns. Nach einigen Jahrtausenden sind wir verschollen und versunken, verweht in dem ewig jungen Prozesse des Werdens und Vergehens. Historische Größen wollen daher „historisch" verstanden, d. h. objektiv und sachlich richtig in ihrer Bedeutung für ihre Zeitgenossen und für den Zeitraum, den sie wirksam beeinflußten, dargestellt und beurteilt sein. Aber für uns brauchen sie nicht die geringste Bedeutung mehr zu haben. Die absolute Wahrheit haben die großen Männer der Vergangenheit nicht gefunden. Insbesondere, was sie von überirdischer Größe menschlichen Geistes redeten, ist zwar sehr poetisch und schön, aber es entspricht nicht den Tatsachen. In Wirklichkeit waren die großen Persönlichkeiten der Geschichte auch nichts weiter als Produkte eines großen unpersönlichen Mechanismus. Wirtschaftliche Einflüsse, überkommene Ideen, soziale Einflüsse und vieles andere Unpersönliche hat an ihren Geistesprodukten mitgearbeitet. Was als Rest übrig bleibt, ist zwar immer noch ehrwürdig und geheimnisvoll genug, aber es ist doch nicht mehr so außerordentlich von den Leistungen des Dutzendmenschen verschieden, daß man ein ganz neues Prinzip zur Erklärung dieser Tatsachen nötig hat.

Nun war der Ring geschlossen. Alles in der Welt war in ein mechanisch-kausales, unpersönliches Geschehen verwandelt, die Natur und Geschichte völlig entgeistigt. Man muß zugestehen, daß in dieser Kette von Schlüssen sich ein Glied folgerichtig an das andere schließt, wenn das erste Glied als berechtigt zugestanden ist. Wenn es zu billigen ist, daß die Denkgewohnheiten der Naturwissenschaft zur alleinigen Grundlage einer Weltanschauung gemacht werden, so ergibt sich alles Weitere mit eiserner Konsequenz von selbst. Deshalb wird wahrscheinlich der theoretische Materialismus, wie wir mit einem gangbaren Stichwort die beschriebene Weltauffassung bezeichnen können, noch lange seine bevorzugte Stellung unter den naturwissenschaftlich geschulten Gebildeten unserer Zeit behaupten. Es wird wenig helfen, daß man zum hundertsten Male wieder die altbekannten Fehlschlüsse und Einseitigkeiten des Materialismus aufdeckt. Die Systeme einzelner materialistischer Denker wird man durch energische Polemik vielleicht zeitweilig außer Kurs setzen können. Aber es ist doch merkwürdig, wie der totgesagte Materialismus immer wieder auflebt, bald in gröberen, bald in verfeinerten Formen. Er gleicht der lernäischen Hydra, der neue Köpfe wuchsen, wenn die alten beseitigt wurden. Nach dem oben Gesagten sind wir völlig imstande, diese merkwürdige Tatsache zu begreifen. Die Denkgewohnheiten der modernen Naturwissenschaft führen nun einmal eine starke Tendenz zum Materialismus mit sich. Da eingewurzelte Denkgewohnheiten stets stärker sind als die schönsten philosophischen Beweise, wird der Materialismus als Begleiterscheinung moderner naturwissenschaftlicher Bildung noch lange, auf Jahre hinaus, vielleicht für immer bestehen. Er wird dem größeren Teil der Gebildeten nur ein Durchgangspunkt im Kampfe um die Weltanschauung sein. Aber vielen wird er nach wie vor als die moderne Weltanschauung schlechthin gelten.

Es geht ein kühler, frostiger Hauch vom Weltbilde des Materialismus aus. So vieles, woran das menschliche Herz hängt, er-

weist sich vor dem Richterstuhl des Materialismus als eitle Illusion. Die Welt erscheint kalt und lieblos, wenn wir uns ernstlich in den Gedanken hineinversetzen, daß alles nichts weiter als ein zweckloser Mechanismus sein soll. Die Materialisten versuchen, uns hierüber zu trösten. Erstens sei es doch besser, die harte Wirklichkeit zu erkennen und zu tragen, statt sich trügerischen Illusionen hinzugeben. Zweitens sei es gar nicht wahr, daß Licht, Liebe und Leben durch den Materialismus beseitigt werden. Die Sonne leuchtet und wärmt unverändert fort, gleichviel, ob wir sie mit der alten Mythologie als ein lebendiges göttliches Wesen oder mit der modernen Auffassung als eine glühende und brennende Stoffmasse ansehen. Auch die köstlichen Gaben der Natur und der Reichtum menschlichen Geisteslebens werden dadurch nicht vermindert oder verändert, daß wir über ihre Entstehung anders denken gelernt haben. Wer Sinn und Geschmack dafür hat, kann sie ruhig weiter genießen, gleichviel, ob er materialistisch oder idealistisch über sie denkt. Wir verstehen, daß dieser Trost aufrichtig und gut gemeint ist. Denn wir sahen ja, daß der Materialismus als Konsequenz gewisser naturwissenschaftlicher Denkgewohnheiten entsteht. Wir können es getrost glauben, wenn viele Materialisten versichern, daß ihnen nichts ferner liege, als irgendwelche Werte in der Welt zu zerstören. Vielen ist eben die gesamte materialistische Weltanschauung nichts weiter als eine unüberwindliche Denkgewohnheit. Sie sind erst dann befriedigt, wenn sie durch den Materialismus Einheit in ihr Denken gebracht haben und ihre naturwissenschaftlichen Denkgewohnheiten auf allen Gebieten der Lebens- und Weltanschauung in gleicher Weise anwenden können. Im übrigen genießen sie heiter und freudig die Schätze, die die Welt bietet, und verschmähen auch die edlen, geistigen Genüsse nicht. Es gibt sogar materialistische Moralprediger, die aufopfernde, edle Nächstenliebe predigen und genau ebenso begeistert für das Wahre, Schöne und Gute eintreten wie die Vertreter einer idealistischen Weltanschauung.

Aber nicht alle Vertreter des Materialismus verstanden es, in solcher Weise theoretische Weltbetrachtung und praktische Lebensführung voneinander zu trennen. Wäre der Materialismus eine bloße Theorie geblieben, so hätte man sich nicht übermäßig über ihn ereifert. Selbstverständlich hätten Andersdenkende ihn auch dann bekämpft. Aber es wäre eine verhältnismäßig ruhige akademische Streitfrage gewesen, bei der sich die Gemüter nicht bis zur Siedehitze erwärmt hätten. Der theoretische Materialismus führte jedoch in weiten Kreisen zu sehr viel weittragenderen Konsequenzen, die, wie wir gleich sehen werden, für viele mit absoluter Notwendigkeit aus der materialistischen Weltauffassung folgen.

In jeder menschlichen Seele wohnen unheimliche, dunkle Gewalten. Lasterhafte, gemeine Leidenschaften, niedrige, brutale Instinkte und böse Neigungen gibt es ausnahmslos in der Tiefe jeder Seele. Jeder von uns trägt ein brutales und gemeines Tier in sich, nur ist es nicht bei allen zu bewußtem Leben erwacht. In vielen Seelen überwiegen die besseren Instinkte stark. Aber immer wieder lehren uns die erschütternden Fälle, wo Menschen, auf deren Güte und Festigkeit wir uns rückhaltlos verließen, aus nichtigem Anlaß straucheln und schmählich fallen, in wie hohem Maße niedrige und gemeine Leidenschaften im Verborgenen ein unbewußtes oder halbbewußtes Dasein führen. Manchmal wird der Mensch von einer plötzlichen Eruption des unergründlichen Vulkans der Gemeinheit, der in seiner Seele vorhanden ist, jählings überrascht und niedergeschmettert. Oft genügt ein ganz geringer äußerer Anlaß zur Entfesselung dieser dämonischen Gewalten.

Für viele ist der theoretische Materialismus die Macht gewesen, die das Tier im Innern entfesselte. Das gilt besonders für alle diejenigen, in deren Seele das Gemeine bereits vorher wach und lebendig war. Solange der Glaube an eine höhere Geisteswelt bestand, hatte man einen genügenden Grund zur Niederhaltung der niedrigen Instinkte.

Solange der Mensch das starke Bewußtsein eines überirdischen Berufes in sich trug, vermochte er selbst starke Leidenschaften zu überwinden und fest eingewurzelte Neigungen zu bekämpfen und zu unterdrücken. Nun kam der Materialismus und beseitigte den Glauben an das Übersinnliche. Aus welchem Grunde sollte man dann den schweren und bitteren inneren Kampf weiter fortführen? Warum sich plagen und sich den Lebensgenuß verbittern und beschränken lassen, wenn es doch keinen Sinn und Zweck in der Welt gibt. Da stiegen die bösen Geister auf, die der Materialismus ursprünglich nicht hat rufen wollen, die er aber jetzt, nachdem sie plötzlich aufgetaucht sind, nicht mehr los wird. Es folgte die Proklamation des schrankenlosen Sinnengenusses, des Sichauslebens aller natürlichen Instinkte. Es entstand der bekannte Kreis der „freien Geister", deren Programm in rücksichtsloser Genußsucht besteht. Fort mit den veralteten Vorurteilen und Sitten! Befreit euch selbst zur wahren Freiheit der Menschenkinder, die keine Schranken für die Genußsucht und die natürlich-tierischen Instinkte mehr kennt! In dieser Tonart wurde jetzt das Evangelium des Materialismus verkündigt: der theoretische Materialismus hatte sich in den praktischen Materialismus verwandelt.

Das war nun das Danaergeschenk, mit dem uns der moderne naturwissenschaftliche Geist beglückt hat. Der praktische Materialismus verfügt über eine ungeheure Werbekraft. In einschmeichelndster Weise umgaukelt er Herz und Sinn mit seinem realistischen Sinnenkitzel. Mit raffinierter Sicherheit versteht er den Punkt zu finden, wo der Durchschnittsmensch am empfänglichsten ist, und lockt und weckt mit sicherer Hand die schlummernden Leidenschaften in den dunklen Tiefen der Seele. Er umwebt sich mit dem Zauberglanze des antiken ästhetischen Schönheitskultus, wodurch er seine nackte Häßlichkeit in gefällige, anziehende Formen hüllt. Sogar bei den höheren, sittlichen Kräften versteht er eine geschickte Anleihe zu bewerkstelligen, die ihn dem staunenden Auge des weltunkundigen Schwärmers als

Lichtgestalt erscheinen läßt. Er tritt im Namen der Wahrheit, der Freiheit und des Glückes auf. Diese höchsten Güter der Menschheit sind mit großen Lettern auf seine Fahnen geschrieben. Im Namen der Wahrheit müßt ihr dem praktischen Materialismus dienen, denn die Wissenschaft hat bewiesen, daß alle anderen Weltanschauungen leere Illusionen sind! Im Namen der Freiheit müßt ihr gegen die traditionellen Sitten opponieren, denn nichts Natürliches ist verboten, und man knechtet und unterdrückt euch zugunsten von leeren Phantomen und Hirngespinsten! Wenn ihr euch selbst befreit habt, dann erst werdet ihr im Vollsinne des Wortes zu leben beginnen! Dann werdet ihr das Glück ungestört genießen können, das die Natur euch so verschwenderisch bietet; ihr werdet freie, starke, glückliche Menschen werden, die sich jenseits der veralteten Begriffe gut und böse befinden und Dinge genießen und empfinden dürfen, die noch nie vorher von Menschen genossen worden sind!

Nicht wahr, ein verlockendes Sirenenlied? Wer darf sich wundern, wenn jung und alt der Lockung Folge leisten und ins Reich der starken, freien, glücklichen Geister einzutreten wünschen? Ja, die starken, freien, glücklichen Geister! Wir wollen sie uns etwas näher ansehen, diese freien und glücklichen, vorurteilslosen Geister. Merkwürdig, sie reden so viel von Glück, aber auf ihren Gesichtern steht es nicht geschrieben. Die sozialen Umwälzungen, die sie bewirken, stehen nicht im Zeichen wachsenden Friedens, sondern mehren den Unfrieden. In den Büchern, die sie schreiben, steht auch bei den Sinnesfrohesten neben dem Heiteren viel Elend, Unglück und tiefe innere Zerrissenheit. Schließlich ist er auch bei ihnen da, der widerwärtige Ekel, der früher oder später einen Genußmenschen mit tödlicher Sicherheit überfällt. Der Genuß wird schal und widrig, das Vergnügen abgeschmackt und witzlos, die Sinne werden übersättigt und stumpf. Dann steht der glückliche, vorurteilsfreie Mensch schaudernd vor einer gähnenden Leere, vor dem Nichts. Das Leben ist mit einem Schlage inhaltlos und sinnlos ge-

worden. Noch trostloser ist die Lage, wenn der Genußmensch von schweren Schicksalsschlägen getroffen wird. Woher sollte ihm wohl Kraft zum Widerstande kommen? Es ist kein Zufall, daß in den Zeiten des herrschenden Materialismus der Weltschmerz und der Pessimismus Modephilosophie waren: das ist die unvermeidliche Kehrseite des vorurteilsfreien Lebensgenusses. Wie erschütternd beschreiben die wenigen Worte, die eine moderne Dichterin einem lieben Toten ins Grab ruft, das ganze Elend dieser „glücklichen" Kreise:

Und dürft ich dich wecken zum Sonnenlicht
Aus Schatten des Todes, ich tät es nicht,
Ich sänke nieder an deinem Grab
Und leise raunt ich ein Lied hinab:
Schlafe, ach schlafe!

O laß in dein traumtiefes Kämmerlein
Kein Fünkchen des schimmernden Lichts hinein,
Denn was die Sonne dir auch verspricht,
So hell, so strahlend, — sie hält es nicht.
Schlafe, ach schlafe. (Anna Ritter.)

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Wie erklärt es sich, daß der Mensch sich auch in einem sonnigen irdischen Leben auf die Dauer nicht befriedigt fühlt? Warum ist er so leicht von dieser Welt enttäuscht? Weil es nun einmal Tatsache ist, daß der Mensch zwei Welten angehört, der sinnlichen und einer übersinnlichen Geisteswelt. Man mag diese Behauptung durch die scharfsinnigsten Beweise zu widerlegen trachten, man kann vielleicht dem einen oder dem anderen Menschen mit Erfolg den Glauben an seinen überirdischen Beruf wegdisputieren: an der gegebenen Wirklichkeit ändert sich dadurch nicht das Geringste. Der Mensch trägt nun einmal ein überirdisches, geistiges Etwas in sich, das sich wohl wegdisputieren, aber nicht wegschaffen läßt. Etwas Unnennbares, Geheimnisvolles, das ganz anders ist als die empirische sinnliche Welt, liegt versteckt auf dem Grunde der Seele, und

dieses Etwas findet beim bloßen sinnlichen Genußleben keine Befriedigung. Deshalb ist es dem Menschen unmöglich, auf das Niveau des moralfreien Tieres zurückzukehren und ein harmloses, genußfreudiges Dasein in heiterem Sinnenglück jenseits von gut und böse zu führen. Früher oder später regt sich der Störenfried im Innern, und wenn er erwacht, so wissen wir, daß unser bestes Teil bei einem solchen Leben leer ausgegangen ist. Daher der Ekel, daher die Verzweiflung, die den genußfrohen Menschen schließlich sicher faßt. Instinktiv empfindet der Mensch in solchen Momenten, daß er sein Dasein verfehlt hat, daß er nicht das geworden ist, was er hätte werden können. Daher die gähnende Leere in der Seele, wenn dieser Augenblick erst dann eintritt, wenn alle Quellen höheren und geistigen Lebens verstopft und verunreinigt sind.

Aus demselben Grunde ist es auch nichts mit der vielgepriesenen Freiheit der „freien Geister". Viele, die sich diesen Kreisen anschließen, werden anfangs tatsächlich eine Art von Befreiung empfinden. Besonders Menschen, die unter starker Bevormundung aufgewachsen sind, denen ihre Lebensprinzipien nur äußerlich angewöhnt und aufgedrängt wurden, empfinden zunächst eine starke Befriedigung, wenn sie in Opposition zum Hergebrachten treten dürfen und unterdrückte Neigungen und Leidenschaften frei entfalten können. Als vorübergehendes Durchgangsstadium von einer durch Autorität aufgenötigten Lebensführung zu einer selbständigen, freien Lebensauffassung darf eine solche Oppositionsstimmung sogar für viele als normale Erscheinung gelten. Aufgabe der Erzieher und erfahrenen Freunde ist es, diese gefährliche Periode des „Sichaustobens" so zu überwachen und zu leiten, daß sie ohne allzu großen Schaden für Seele und Leib durchgemacht wird. Wehe aber, wenn diese Periode mit ihrem unklaren Sturm und Drang nicht nur die Vorläuferin eines abgeklärten Lebensalters ist, sondern in die Bande des theoretischen und praktischen Materialismus führt! Die Befreiung verwandelt sich dann sehr bald in ihr Gegenteil.

Es ist eine gefährliche Sache, mit den dunklen und starken Trieben der Tierseele im Menschen zu spielen. „Das Erste steht uns frei, beim Zweiten sind wir Knechte." Sobald die Leidenschaften sich frei ausleben dürfen, verwandeln sie sich in harte Despoten. Der „freie Geist" macht alsbald die Entdeckung, daß er nur eine Herrschaft mit der anderen vertauscht hat. Und zwar ist die neue Knechtschaft härter als die alte. Dem äußeren Zwange kann man sich immer noch entziehen oder trotzig entgegenstellen. Wer befreit uns aber von dem unheimlichen inneren Zwange, der uns immer wieder in altgewohnte Sünden und Laster treibt, obgleich wir schon längst einen Ekel vor diesen Handlungen verspüren?

Nun wird uns erst das ganze Elend der „freien, glücklichen" Geister klar. Wenn einmal ihr ewiges Teil erwacht, dann stehen sie gefesselt und gebunden den dunklen Mächten in ihrem Innern machtlos gegenüber. Ihr Dasein empfinden sie in solchen Augenblicken doppelt als verloren und vergeudet. Nicht nur sinnlos und leer erscheint dann das Leben, sondern als eine elende Sklaverei unter niedrigen Instinkten. Ja, wer doch in solchen Augenblicken umkehren und sein Leben von vorne anfangen könnte! Aber die Maschen des Netzes, in dem sie sich verstrickt haben, sind eng und festverbunden; die Fesseln sind stark und widerstandsfähig. Ach, wenn ich doch glauben könnte, wie ich als Kind glaubte, dann würde es besser mit mir werden! — so seufzt wohl der eine oder andere. Doch dann steht vor ihm das grinsende Gespenst des theoretischen Materialismus und sagt: Du darfst und kannst nicht glauben; dein wissenschaftliches Denken wird dir stets ein unüberwindliches Hindernis sein. Oder andere beschließen: Wenn wir auch nicht glauben wollen und können, so wollen wir uns wenigstens aufraffen und ein innerlich befriedigendes sittliches Leben führen. Dann steht vor ihnen das noch furchtbarere Gespenst des praktischen Materialismus: die lasterhaften Gewohnheiten und entfesselten Leidenschaften sind zu stark, und ohnmächtig gleitet der an Leib und Seele Gebundene

immer tiefer in den Sumpf hinab. In diesen Formen erlebt der moderne Mensch das, was einst dem Apostel Paulus den Notschrei auspreßte: Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich .... Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?! (R $7^{19,24}$.) Das heißt ins Moderne übersetzt: Wer wird uns vom theoretischen und praktischen Materialismus erlösen, unter dessen Knechtschaft wir modernen Menschen alle mehr oder weniger stehen und unter dessen Einfluß die Besten unter uns tief und schmerzlich leiden?

*

In der modernen Welt werden mannigfaltige Heilmittel für diese unerträgliche Lage vorgeschlagen. Darin sind die meisten denkenden Gebildeten unserer Zeit einig, daß es so nicht weiter geht. Irgendwie muß Abhilfe geschaffen werden. Infolgedessen gibt es eine ganze Reihe von Reformversuchen. Leider ist bisher noch kein einziger Vorschlag von dauerndem und durchschlagendem Erfolge gewesen. Vereinzelte haben Trost und Stütze gefunden, aber im großen und ganzen ist das Elend nur von Jahrzehnt zu Jahrzehnt gewachsen. Einen Fortschritt kann man vielleicht darin sehen, daß heute das Bewußtsein des Notstandes sehr verbreitet ist. Die Sehnsucht nach Erlösung aus der Misere des modernen Lebens ist zweifellos mächtig gewachsen. Wo man aber recht lebhaft Erlösung und Befreiung sucht, pflegt sich meist ein befriedigender Ausweg einzustellen. Vielleicht ist die Erlösung auch heute nicht allzu ferne? — Werfen wir einen Blick auf die wichtigsten Vorschläge zur Überwindung des gegenwärtigen Zustandes unseres Geisteslebens.

Unwillkürlich zieht zuerst die tragische Gestalt Friedrich Nietzsches unsere Aufmerksamkeit auf sich. Er ist der festen Überzeugung, daß das Christentum von der modernen Kultur prinzipiell überwunden sei; die übersinnliche Welt war nur ein Phantom.

„Das Unvergängliche
Ist nur ein Gleichnis!
Gott der Verfängliche
Ist Dichter-Erschleichnis." ....

Die Grundlage der Philosophie Nietzsches ist die These, daß Gott tot ist, weil er unfähig ist, sich zu offenbaren. Diesen Grundsatz hat Nietzsche in schweren Kämpfen errungen. Er hat die Not der modernen Zeit, besonders die Trostlosigkeit und Öde des modernen Weltbildes tief empfunden und darunter gelitten wie wenige andere:

„Die Welt — ein Tor
Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer das verlor,
Was du verlorst, macht nirgends Halt.

Nun stehst du bleich,
Zur Winter-Wanderschaft verflucht,
Dem Rauche gleich,
Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg, Vogel, schnarr
Dein Lied im Wüstenvogel-Ton! —
Versteck, du Narr,
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!"

In dieser Lage entsteht das merkwürdige Evangelium, das Nietzsche der Welt verkünden will: die Botschaft vom kommenden Übermenschen. Es klammert sich an den modernen Entwicklungsgedanken und sieht prophetisch die Zeit voraus, wo unsere jetzigen Leiden und Nöte ein überwundener Standpunkt sein werden. Der Mensch hat noch eine lange Entwicklungsperiode vor sich: einst wird er fähig sein, sich selbst zu neuem Dasein zu erlösen. Es kommt der Übermensch, dessen Herz stark und hart genug sein wird, das ganze Weltelend zu tragen, das irdische Dasein freudig zu bejahen und mit allem seinem Leid zu wollen. In der Hoffnung auf diese glänzende Zukunft wird auch uns das Dasein erträglich.

Das ist eine faszinierende Botschaft, denn sie ist aus den wirkungsvollsten Elementen der typisch modernen Gedankenwelt zusammengewoben. Der Pessimismus mit seinem Weltschmerz und der Stolz auf die Kraft des Menschengeistes und seine großen Errungenschaften, die Leugnung der übersinnlichen Welt und die materialistischen Konsequenzen der modernen wissenschaftlichen Methoden, die moderne historische Denkweise und der gewaltige Gedanke einer mächtig aufstrebenden Entwicklung sind hier kunstvoll vereint. Der moderne Mensch findet bei Nietzsche alles, was ihm lieb und unentbehrlich ist. Es ist sehr verständlich, daß so viele dem Dichter-Philosophen begeistert zujubeln und in seiner Botschaft Erlösung von der Not der modernen Zeit finden.

Allein vielen vermag dieser Erlöser gar nichts zu bieten. Denn was ist der Übermensch bei genauer Betrachtung? Doch auch nur ein Hirngespinst, ein Phantom, aus menschlichen Wünschen und Träumen zusammengewoben! In der Wirklichkeit ist er noch nicht anzutreffen, ja noch nicht einmal die ersten Anfänge eines neuen Menschentypus, die auf den Übermenschen hinweisen, sind zu beobachten. Der Übermensch ist jedenfalls gegenwärtig noch nicht da. Was hilft uns aber eine zukünftige Erlösung, wenn in der Gegenwart unser Herz über der Not der Zeit bricht? Wir brauchen Erlösung in der Gegenwart, die uns befreit. Auch darf man wohl nicht ohne Grund zweifeln, ob überhaupt je ein „Übermensch" geboren werden wird. Denn wessen Wissen ist tief und umfassend genug, um die zukünftige Entwicklung des Menschengeschlechtes mit Sicherheit voraussagen zu können? Vielleicht sind wir Menschen von heute nur ein trauriges Endglied in einer Entwicklungsreihe, dem keine weitere Entfaltung, sondern nur Degeneration und Untergang beschieden sind?

Verlassen wir also diese träumerische Philosophie und wenden wir uns konkreteren Reformversuchen zu. Da verdienen vor allem die Bestrebungen der „Deutschen Gesellschaft für

ethische Kultur" und ähnliche Bewegungen Beachtung. Hier versucht man, eine von den letzten Fragen der Weltanschauung unabhängige Sittlichkeit auf Grund praktischer Lebenserfahrung zu schaffen und predigt Selbstbeherrschung und Tugend um der Würde und des Glückes der Menschen willen. Glücklich und innerlich zufrieden wird nach jahrhundertelanger Erfahrung nur der Mensch, der dem Sichausleben seiner Instinkte eiserne Schranken setzt; folglich ist es Aufgabe auch des modernen Menschen, auf diesem Wege innere Befriedigung und Glück zu suchen. Man denke in Fragen der Weltanschauung und der Religion wie man wolle, zu einem sittlich reinen Leben bleibt der Mensch um seines Glückes und inneren Friedens willen verpflichtet. Aufgabe der Erziehung ist es, die Jugend in diesem Sinne zu beeinflussen und tüchtige, sozial brauchbare Menschen aus den angehenden Atheisten und Materialisten unserer Zeit zu machen. Man kann diese Reformbestrebungen nur mit voller Sympathie begrüßen. Man wird zugestehen müssen, daß die moderne „ethische Bewegung" vielen Menschen in ihrer Not geholfen hat, indem sie ihnen ein innerlich einigermaßen befriedigendes Dasein auf moderner Grundlage ermöglichte. An zwei Punkten ist aber diese Bewegung dennoch völlig unzulänglich.

Erstens versagt sie, wenn sie diejenigen heilen soll, die am schwersten unter dem modernen Geist gelitten haben. Man komme nur einem intelligenten, genußkräftigen Vertreter des praktischen Materialismus mit den Argumenten der ethischen Bewegung: er wird sie hohnlachend zerpflücken, und die Logik der entfesselten Leidenschaft wird all die gediegene, aber etwas hausbackene Lebensweisheit der ethischen Bewegung mit Leichtigkeit widerlegen. Oder man predige etwa einem jener unglücklichen Menschen, die völlig Knechte ihrer niederen Instinkte geworden sind, daß er sich aus eigener Initiative zur Selbstbeherrschung emporraffen soll. Er wird das als eine grausame und widerwärtige Quälerei empfinden, denn das ist ja gerade seine Not und sein Elend, daß er den Banden der entfesselten Leidenschaften entrinnen will

und nicht kann! Hier sind stärkere Kräfte zur Rettung nötig, als die moderne ethische Bewegung zu vergeben hat.

Zweitens birgt das Programm der ethischen Gesellschaft eine fast naive Inkonsequenz in sich, deren wir schon oben in anderem Zusammenhange gedachten. Es ist für die sittliche Haltung nicht völlig gleichgültig, wie man über die letzten Fragen der Weltanschauung denkt. Auf den Standpunkt der ethischen Gesellschaft wird man sich nur solange stellen können, wie die Frage nach dem letzten Grunde der Dinge offen bleibt. Wer der Meinung ist, daß hierüber nichts Sicheres zu sagen ist und daß sehr verschiedene Ansichten gleichberechtigt sind, dem wird es vielleicht möglich sein, diese Fragen als praktisch gleichgültig beiseite zu schieben und sich bei Bestimmung des sittlichen Verhaltens nur an die praktische Lebenserfahrung zu halten. Wer aber über die letzten Gründe alles Geschehens eine ganz bestimmte Ansicht gewonnen hat, der wird nicht umhin können, sich auch praktisch nach ihr zu richten. Wenn diese Ansicht mit dem Materialismus in der Welt nur einen sinnlosen Mechanismus findet, so ist die sittliche Konsequenz notwendig der Satz: Erlaubt ist, was mir gefällt und was ich ohne Kollision mit dem Strafgesetzbuch oder der rächenden Vergeltung privater Personen mir gestatten darf. „Soziale" Bedenken können für Gemüter in dieser Verfassung natürlich nicht existieren, denn von diesem Standpunkt aus betrachtet, hat der soziale Mechanismus genau ebensowenig Sinn, wie der gesamte Weltmechanismus. Eine radikale Heilung der modernen Übelstände muß folglich auch die Weltanschauung mit umfassen. Erst von hier aus gewinnt die ethische Bewegung genügenden Rückhalt.

Die moderne Philosophie arbeitet daher eifrig an der Neugestaltung einer idealistischen Weltanschauung. Die exakte Psychologie muß zuerst die Basis für diese Arbeit schaffen, indem sie den fundamentalen Unterschied zwischen physischem und psychischem Geschehen, oder anders ausgedrückt, zwischen den materiellen Prozessen und den Bewußtseinstatsachen zu klarer Auffassung

bringt. Sie hat in dieser Hinsicht in den letzten Dezennien eine sehr bemerkenswerte Entwicklung durchgemacht. Ursprünglich entstand sie als halbmaterialistische, naturwissenschaftliche Disziplin. Als die gesamte Philosophie durch die Angriffe des Materialismus in Mißkredit geriet, kam zuerst dieses neugeschaffene Gebiet der Philosophie wieder zu Ansehen, weil es sich den naturwissenschaftlichen Forschungsmethoden unterwarf und auf der unanfechtbaren Grundlage der von jedermann kontrollierbaren Bewußtseinstatsachen ruhte. Zuerst wollte die junge Wissenschaft von einer Selbständigkeit der Seele gegenüber der materiellen Welt wenig wissen. Allein je länger und je exakter man sich mit dem Tatsachenmaterial beschäftigte, desto sichtbarer wurde der unüberbrückbare Unterschied zwischen physiologischen Gehirnprozessen und psychischen Bewußtseinsvorgängen. Es ist interessant zu sehen, wie gegenwärtig allmählich in den Kreisen der wissenschaftlichen Psychologen die Neigung zunimmt, der Seele eine völlig selbständige Stellung neben und über der Materie einzuräumen: die lange Zeit als völlig unhaltbar verpönte dualistische Theorie einer Wechselwirkung von Seele und Leib hat heute sichtlich an Boden gewonnen und darf nach dem gegenwärtigen Stande der wissenschaftlichen Psychologie als gleichberechtigte Theorie neben dem Monismus gelten. Das „Ich" gilt vielen Psychologen heute nicht mehr bloß als ein „Bündel von Vorstellungen", sondern wieder als aktiver Monarch des Seelenlebens. Im ersten Dezennium unseres Jahrhunderts ist in stiller exakter Laboratoriumsarbeit die Eigenart der Gedanken von neuem entdeckt worden, eine Entdeckung, deren weitreichende Konsequenzen wohl erst in den nächsten Dezennien allmählich ganz zur Geltung gelangen werden. Die kühnen Intuitionen der platonischen Philosophie, der großen deutschen Denker um 1800 und aller ihrer Nachfolger und Anhänger entstanden unter der Voraussetzung, daß die Gedanken nicht aus Sinneswahrnehmungen entstehen, sondern selbständige Bedeutung besitzen. Diese Voraussetzung erhält jetzt zum ersten Male ein solides Rückgrat aus der

experimentellen Tatsachenwissenschaft. Sie könnte daher vielleicht nicht nur für die Spekulanten und Intuitionsphilosophen der Gegenwart, sondern auch für Menschen, deren Wirklichkeitssinn an den Anforderungen experimenteller Untersuchungstechnik geschult ist, wieder „modern" werden. Damit wäre aber eine schlechthin ausschlaggebende Instanz gegen die materialistische Weltanschauung und den sensualistischen Grundzug des modernen naturwissenschaftlichen Denkens geschaffen. Außerdem geht die Philosophie dem Materialismus mit erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen, „neovitalistischen" Argumenten zu Leibe, um schließlich zu zeigen, daß auch beim heutigen Stande des Wissens eine idealistische Weltanschauung durchaus möglich ist. Sie behauptet, daß der Idealismus den empirisch gegebenen Tatsachen besser gerecht wird als der Materialismus. Der Materialismus sieht sich genötigt, die Eigenart der psychischen Prozesse als täuschenden Schein zu verflüchtigen, was doch offenbar unwissenschaftlich ist. Man wird den Tatsachen nur gerecht, wenn man erkennt, daß sich in der Reihe psychischer Phänomene eine neue Seite der Wirklichkeit zeigt, die nicht materiell ist. Den Bewußtseinstatsachen liegt ein geheimnisvolles Etwas zugrunde, das wir vielleicht nie ganz erkennen werden, das aber sicher nicht bloß Materie ist.

Diese mühsame Gedankenarbeit hat sich zweifellos große Verdienste um die Besserung der gegenwärtigen Lage erworben. Sie gibt die Denkformen her, in denen der moderne Mensch seine endgültige Befreiung vom Materialismus vollziehen kann. Sie ermöglicht, ein dem heutigen Stande des Wissens gemäßes und doch nicht materialistisches Weltbild zu schauen. Allein die moderne antimaterialistische Philosophie hat sich leider noch nicht zur Alleinherrschaft im wissenschaftlichen Leben durchgerungen. Vielleicht darf man urteilen, daß der Materialismus auf den höchsten Gipfeln des gegenwärtigen wissenschaftlichen Denkens überall überwunden ist. Aber in den Niederungen herrscht er noch. Auch hervorragende

Forscher sind noch bisweilen in der Nähe der materialistischen Weltanschauung zu finden. Das erklärt sich einerseits aus der Zähigkeit und Widerstandsfähigkeit jener Denkgewohnheiten der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, auf die wir schon hingewiesen haben. Andererseits hat der praktische Materialismus eine starke Abstumpfung für die feineren Gefühlswerte mit sich gebracht. Tausend Zweifel können sich an jede Etappe der Beweisführung gegen den Materialismus hängen, wenn der überragende Wert des Geisteslebens nicht gleichzeitig unmittelbar erlebt wird. An diesem Punkte vermag aber die Philosophie allein nicht weiterzuhelfen. Ihre Argumentation vermag nicht, eine Erneuerung des Innenlebens zu bewirken. Sie kann nur dort helfen, wo die grundlegenden Lebenswerte mehr oder weniger stark gegeben sind. Wer aber schafft dem in die Knechtschaft des Materialismus geratenen modernen Menschen erstmalig oder von neuem die starke Empfindung eines Wertes des Daseins? Wer gibt der erschlafften und entnervten Seele des praktischen Materialisten wieder jene Elastizität und Spannkraft, daß die Seele ihres eigenen Wertes bewußt und froh wird und hierdurch die Fesseln des Materialismus sprengt? Das vermag keine Reflexion, das vermag nur das Leben mit seinen mächtigen Kräften. Blühendes inneres Leben braucht die Seele, wenn sie sich gegen den Materialismus behaupten soll. Wer wird ihr neue Kraft und neues Leben geben?

Unwillkürlich blicken aller Augen bei dieser Lage sehnsüchtig auf die Mutter alles großen Innenlebens, auf die Quelle der Kraft für die Geisteshelden der Vergangenheit. Unser modernes Geschlecht empfindet wieder brennende Sehnsucht nach der Religion in der instinktiven Ahnung, daß hier Kräfte vorhanden sind, die alle unsere Nöte zu heilen vermögen. Aber nun sehen wir das merkwürdige Schauspiel, daß verächtlich beiseite geschoben wird, was wir selbst als Erbe der Väter an Religion besitzen. So sehr ist das kirchliche Christentum in Mißkredit

kredit geraten und so fanatisch ist die Feindschaft gegen die „Orthodoxen", daß niemand auf den Einfall kommt, zu fragen, ob nicht gerade hier die Heilmittel für unsere Lage zu finden sind? Wir ziehen in der ganzen Welt umher und betteln bei den Fremden, ob sie uns nicht etwas von ihrer Armut leihen können. Oder wir suchen gar aus unseren eigenen Kräften neue Religion zu schaffen, wir armen, schwachen, vom Materialismus tief angekränkelten, im Kulturschlamm fast erstickten Seelen! Darum will es auch nicht recht vorwärts gehen mit der religiösen Bewegung unserer Tage. Man sucht und fragt mit glühender Sehnsucht, aber von kräftiger Erweckung und blühendem Leben ist bisher noch wenig zu spüren. In diesen Kämpfen hat das Christentum seine Kraft zu bewähren. Vermag es hier zu siegen, so wird es die Religion der Zukunft sein. Das kirchliche evangelische Christentum hat einst die Kraft gehabt, unseren Vätern Seelenkraft und Geistesgröße zu schenken. Warum verachten wir unser väterliches Erbe? Wer weiß, vielleicht vermag es auch uns vom Elend des Materialismus zu erlösen und unseren matten Seelen neue Kraft zu spenden? — Hören wir, was das alte Christentum der Vergangenheit den Menschen von heute zu sagen hat.

I.

Die historischen Grundlagen des Christentums

Vor meinem Fenster
singt ein Vogel.
Still hör ich zu; mein Herz vergeht.
Er singt
was ich als Kind besaß
und dann — vergessen. Arno Holz.

2. Jesus von Nazareth. Seine Botschaft

Lang, lang ist's her. Es ist die Zeit, in der ein reichbegabtes kleines Volk seinen letzten politischen Traum träumte. Das Volk Israel hatte eine reiche Vergangenheit hinter sich. Freilich, zu den großen weltbeherrschenden Völkern hatte es nie gehört. Aber es hatte doch Zeiten politischen Glanzes gehabt, in denen es geachtet und angesehen seine Stellung zwischen den großen Völkern behaupten konnte. Völlige Selbständigkeit und ungetrübte nationale und kulturelle Entfaltung waren ihm zeitweilig beschieden gewesen. Nun aber war das alles anders geworden. Seit Jahrhunderten war das Volk ein Spielball in den Händen der großen Weltmächte. Eine drückende Fremdherrschaft löste die andere ab. Jetzt waren die Römer Herren im Lande, und ihre Hand lastete schwer auf den Kindern Israel. Dennoch waren der Nationalstolz und der Freiheitsdrang noch immer nicht geschwunden: trotz der trüben Wirklichkeit träumte sich das Volk in kühne Ideen nationaler Macht und Selbständigkeit hinein. Sogar der Traum der Weltherrschaft war ihm nicht fremd, denn es fühlte sich wie kein anderes Volk berufen, die ganze Welt zu beherrschen und zu richten.

Das Recht hierzu entnahm es seiner Religion. Es fühlte sich als das auserwählte Volk Gottes, dem Gott sich vor allen

anderen Völkern offenbart hat. Seine Geschichte war reich an Gnadenoffenbarungen und wunderbaren Führungen. Die Kinder Israel wußten, daß sie ein kostbares Erbe zu hüten hatten, das niemand außer ihnen besaß: die Offenbarung des lebendigen Gottes. Deshalb fühlten sie sich als das vornehmste Volk, dem schließlich doch alle Völker der Welt würden dienen müssen. Sie warteten auf eine neue Wundertat ihres Gottes. Ihre Sache war auch seine Sache; er mußte seiner Sache zum Siege verhelfen. Je trauriger die wirkliche Lage wurde, desto heißer wurde die Sehnsucht nach einer neuen Gnadenzeit. Mit allen Fasern seines Herzens klammerte sich das Volk an die alte Verheißung der Propheten vom großen Könige der Endzeit. Er war verheißen, und er mußte kommen. Gott konnte doch nicht lügen. Früher oder später mußte Israel Glanz und Ansehen gewinnen. Das herrliche Reich der Endzeit, in dem Gott unumschränkt durch seinen großen König herrschen würde, konnte nicht mehr fern sein. Niemand kam auf den Gedanken, daß Gott vielleicht seine Verheißungen anders, als die buchstäblichen Worte der Propheten lauteten, erfüllen könnte. Man wartete auf einen mächtigen, starken, überirdischen König, der die Feinde wie Spreu aus dem Lande fegen würde. Die Herzen aller Patrioten und Frommen schlugen dem entgegen, der da kommen sollte, dem Gesalbten des Herrn, dem Messias.

In jener Zeit finden wir in der Wüste einen einsamen Mann. Mächte der Finsternis greifen an seine Seele. Er war zum großen Bußprediger gekommen, der in jenen Tagen im jüdischen Lande aufgetreten war, und hatte sich von ihm taufen lassen. Dabei hatte er ein gewaltiges Erlebnis gehabt: während der Taufe hatte er ein Gesicht gesehen. Er sah den Himmel offen, und der Geist Gottes senkte sich auf ihn herab. Und eine Stimme sprach zu ihm: Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe! (Mk 1 9/11.) Da hatte für ihn die Stunde der Berufung geschlagen. Der Ruf Gottes ist an ihn ergangen; es treibt ihn fort in die Wüste, um Klarheit über die Bedeutung

des Geschehenen zu erlangen und um zu erkennen, was Gott von ihm fordert. Nun geht er seinen Gedanken nach und ringt mit sich selbst. Die Stimme des Versuchers raunt ihm zu: Geh den Weg, den das Volk von dir erwartet. Geh den Weg des politischen Messias. Gib dem hungernden Volke Brot, so wird es dir dienen. Führ dich mit einem großen öffentlichen Schauwunder ein, so werden die Massen dir zujubeln. Benutze klug die politischen Machtmittel, die dem Kühnen und Mutigen zur Verfügung stehen, und die Welt wird dir zu Füßen liegen! (Mt 4 1/11.)

Die Versuchung war hart und schwer. Wie einleuchtend klang es, daß das Volk erst politisch frei sein müsse, ehe die stille Friedensarbeit der Verinnerlichung und der Erlösung der Seele begonnen werden konnte. Gab es denn ein besseres Mittel, das Herz des Volkes zu gewinnen und ihm so auch innerlich nahezutreten, als wenn man es zuerst aus äußeren Nöten erlöste? Der Mann in der Wüste fühlte, was für eine wunderbare Macht er in sich trug. Er wußte: was er in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes wollte, das konnte er. Vielleicht war es Gottes Wille, daß er den Weg der politischen Macht ging? In hartem innerem Kampfe erringt er die Gewißheit, daß es nicht Gottes Wille ist. Er weist die Versuchung von sich und verzichtet von vornherein und grundsätzlich auf politische Kampfmittel. Wir können seinen übermenschlichen Scharfblick nur bewundern. Der Weg, der für ihn eine Versuchung blieb, ist von anderen beschritten worden. Sie gingen schnell zugrunde. Die Geschichte hat kaum ihre Namen bewahrt, und über ihr Volk haben sie nur unsägliches Elend gebracht, ohne das Geringste zu nützen.

Bald darauf finden wir denselben Mann in der Landschaft Galiläa mitten in einem Volkshaufen, das Volk lehrend. Das war nichts Ungewöhnliches. Er tat, was viele andere, besonders die Schriftgelehrten auch taten. In einfacher, nüchterner, lehrhafter Form spricht er zu den um ihn Versammelten. Aber freilich, was er lehrte, war anders als das Gewohnte. Er redet gewaltig, wie einer der Vollmacht hat und nicht wie die Schrift-

gelehrten (Mk 1 22, L 4 32, Mt 7 28, 29). Das Volk ist betroffen über seine Lehre; seine Worte greifen ins Leben und fassen das innerste Herz des Menschen. Man hört ihn gerne. Den ganzen Tag ist er von Menschen überlaufen, die ihn hören wollen (Mk 1 36 ff 3 7 ff, Mt 4 25 5 1 f 12 15 ff, L 4 42 f 6 17 ff 12 1). Er kann sich des Volkes oft kaum erwehren. Sie folgen ihm in abgelegene Gegenden und nehmen keine Rücksicht auf seine Ermüdung oder auf sein Bedürfnis nach Einsamkeit (Mk 1 45 6 31 ff 8 1 ff, Mt 14 13 ff 15 32 ff, L 9 10 ff). Er arbeitet, soweit seine Kräfte reichen. Selbst dann, wenn sich die Menge ihm wider seinen Willen aufgedrängt hat, erbarmt er sich des Volkes und lehrt es, denn „sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben" (Mk 6 34, Mt 9 36). Abends, wenn sich das Volk verlaufen hat, oder früh morgens vor Beginn des Tagewerks zieht er sich gern in die Einsamkeit zurück und verbringt Stunden, ja bisweilen die ganze Nacht allein im Gebet mit seinem Gott (Mk 1 35 6 46 14 32 ff, Mt 14 23, L 5 16 6 12 11 1). Dann ist er wieder der einsame Mann, der, in der Wüste oder auf hohem Bergesgipfel weilend, Tiefes und Schweres durchzudenken und durchzukämpfen hat, das nur er allein in seiner ganzen Tragweite zu ermessen vermochte.

Aus den stillen Stunden der Selbstprüfung und des tiefinnerlichen Verkehrs mit Gott tritt er wieder neu gestärkt hinaus in seine öffentliche Wirksamkeit. Diese bestand nicht nur in seiner Lehrtätigkeit. Auch der begabteste Lehrer hätte eine derartige Anziehungskraft nicht auszuüben vermocht, wenn er nur Lehrer war. Er war zugleich Arzt. Wenn Kranke zu ihm gebracht wurden, so vermochte er sie durch den mächtigen Einfluß seiner Persönlichkeit zu heilen. Das war es, was auf das Volk am eindrücklichsten wirkte. Von allen Seiten kamen sie zum großen Wunderarzte mit ihren Schwachen und Kranken. Er weist sie nicht ab, er hält es vielmehr für seine Pflicht und seinen Beruf, die Kranken zu heilen (Mt 11 4, 5). Wo er nur irgend Hilfe leisten kann, da tut er es. Er wendet alle Kraft an, zu helfen und zu retten. Wunderbar ist sein Erfolg. Nur in seltenen

Fällen scheint seinem Einfluß die Wirkung versagt geblieben zu sein (Mk 6^{5,6}, Mt 12$^{43/45}$). Diese einzigartige Verbindung des Lehrens und Heilens wirkt mit unwiderstehlicher Anziehungskraft auf das Volk. Immer dichter werden die Scharen, die zu ihm strömen. Wie groß der Zulauf war, zeigt in drastischer Form die bekannte Geschichte von der Heilung eines Gichtbrüchigen (Mk 2$^{1/12}$). Hier sehen wir den vielbegehrten Arzt so dicht von der Menge umlagert, daß man das Dach des Hauses, in dem er sich befand, aufdecken und den Kranken mit Seilen hinablassen mußte, um zu ihm zu gelangen.

An Erfolg hat es ihm also, rein äußerlich betrachtet, nicht gefehlt. Er war ein gesuchter Arzt, ein gefeierter Lehrer, ja er galt vielen als ein großer Prophet (L 7^{16} 9^{8}, Mt 16^{14}). Dennoch war der Erfolg nicht so beschaffen, wie er ihn sich wünschte. Die Leute kamen zu ihm, um sich ihre körperlichen Leiden heilen zu lassen; er aber wollte die kranken Seelen heilen. Er wollte menschliche Seelen suchen und gewinnen. Glauben wollte er wecken und verlorene Seelen retten. Das gelang ihm nur in geringem Maße. Wie oft blieb er in der Menschenmenge unverstanden, einsam und allein! Bitter klingt in seinem Munde das Wort: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht!“ (J 4^{48}, vgl. Mt 12^{38}ff.) Oft hat er sich enttäuscht in den Kreis seiner treusten Jünger zurückziehen müssen. Aber auch hier blieben ihm Enttäuschungen nicht erspart. Selbst diese Männer, die ganz mit ihm lebten und alles mit ihm teilten, haben ihm kein volles Verständnis entgegengebracht. Einer unter ihnen konnte sogar zum Verräter werden. Die vertrautesten Freunde im engeren Jüngerkreise ließen ihn gerade an den großen Wendepunkten seines Lebens im Stich (Mk 8^{31}ff 14^{33}ff). Wie einsam war der Meister in Gethsemane, obgleich er seine vertrautesten Jünger in nächster Nähe hatte! Als er das Bitterste, Schwerste erlebte, was ein Mensch erleben kann, als er unschuldig gerichtet wurde und den Verbrechertod am Kreuze vor sich sah, da war er so allein wie nie zuvor. Seine Jünger

hatten ihn verlassen (Mk 14 50). Sie hielten sein Werk für gescheitert und seine Sache für verloren (L 24 19/21). Am Kreuze entringt sich seinem Munde das Wort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?!" (Mk 15 34).

Freilich, seine Sache hat später glänzend gesiegt. Die Saat, die er so verschwenderisch mit vollen Händen ausgestreut hatte, war nicht vergeblich in die Herzen der Jünger gesenkt worden. Heute noch zehren wir an den Früchten, die aus dieser Saat erwuchsen. Aber dieser spätere Erfolg ändert nichts an dem tragischen Bilde des Mannes, der, seine Zeit weit überragend, in dem Besten und Tiefsten, was er hatte, einsam und unverstanden durch die neugierig gaffende Menge schritt, geschmäht und gehöhnt, weil er nicht so war wie andere Menschenkinder, verfolgt und gehaßt, weil er die Menschen zu dem bitteren Bewußtsein brachte, wie unzulänglich und äußerlich das Beste und Innerlichste war, das sie neben seine unerforschlich tiefe Seele zu stellen vermochten.

* *

Wer war dieser Mann? Wie wurde er zu dieser einzigartigen Persönlichkeit, die in der ganzen Weltgeschichte nicht ihresgleichen hat? Wir würden gerne viel von ihm wissen. Wie war seine Abstammung? Wie ist er erzogen worden? Welche Einflüsse haben auf ihn gewirkt? Wo und wie hat er gelernt? Was für Vorgänge haben sich in seiner Seele abgespielt, bevor er das wurde, was er war? Über alle diese Fragen sind wir mangelhaft, oder sagen wir richtiger, fast gar nicht unterrichtet. Die Quellen, die uns über Leben und Lehre Jesu berichten, sind, vom Standpunkt der kritischen Geschichtsforschung aus betrachtet, sehr ungenügend. Eine vollständige Biographie Jesu zu schreiben, ist bei dem vorhandenen Quellenmaterial unmöglich. Fast alles, was den Biographen interessiert, verschweigen die Quellen. Quellen ersten Ranges, d. h. eigenhändige Aufzeichnungen Jesu, in denen er uns Intimes aus seinem Seelenleben verrät, sind überhaupt nicht vorhanden. Er

ist betreffs der authentischen Aufbewahrung des Wortlauts seiner Reden völlig sorglos gewesen und hat nichts Schriftliches hinterlassen. Nur einmal wird uns erzählt, daß er etwas schrieb. Das waren aber Worte, die er vor sich hin in den Sand malte (J 8 6 ff).

Wir besitzen, abgesehen von einigen kurzen Notizen in den Briefen des Paulus, die nur die geschichtliche Existenz Jesu für immer außer Frage stellen und sein Leiden, Sterben und die Erscheinungen des Auferstandenen unanfechtbar bezeugen, keine Quellen, die nachweisbar in der Form, wie sie auf uns gekommen sind, schon zu Lebzeiten Jesu oder in den ersten Jahren nach seinem Lebensabschluß aufgezeichnet sind. Das älteste unter den kanonischen Evv. ist nach dem fast einstimmigen Urteil der sachverständigen Forscher frühestens dreißig bis vierzig Jahre nach dem Tode Jesu verfaßt. Dann folgen in schwer feststellbaren Zwischenräumen die anderen Evv. Es ist selbstverständlich, daß in dieser Zeit starke Veränderungen des mündlich überlieferten Stoffes vor sich gehen konnten. Wir erleben gegenwärtig alle Tage, wie in wenigen Jahren die vielgeschäftige Fama einen ganzen Kranz von Sagen und Legenden um das geschichtliche Bild bedeutender Persönlichkeiten windet. Das ist zur Zeit Jesu sicher nicht anders gewesen. Wieviel von der Überlieferung entspricht der historischen Wirklichkeit und wieviel nicht? Einen absolut zuverlässigen, rein historischen Maßstab hierfür gibt es, soviel ich sehen kann, nicht. Viele Historiker mühen sich, als objektiven Maßstab die Zugehörigkeit eines überlieferten Wortes zu der ältesten Überlieferungsschicht anzuwenden. Allein weder herrscht Einstimmigkeit darüber, welches die ältesten Bestandteile sind, noch ist dieser Maßstab prinzipiell aufrecht zu erhalten, da die jüngeren Überlieferungsschichten richtige Berichte nachtragen können, und da auch die älteste Schicht auf der mündlichen Überlieferung mit allen ihren Fehlerquellen ruht.

Von den sicher nachweisbaren Umgestaltungen des Stoffes nennen wir zuerst die Übertragung der Worte Jesu ins Griechische. Jesus selbst sprach aramäisch, und nach dem Zeugnis des Papias

war auch das älteste, uns nicht mehr erhaltene Ev. aramäisch geschrieben. Jedermann weiß aber, wieviel sich am Inhalt einer Schrift durch Übertragung in eine fremde Sprache ändert. Den absolut authentischen Wortlaut der Reden Jesu besitzen wir gar nicht mehr. Durch Rückübersetzungen kann dieser Mangel vielleicht gemildert, aber nicht aufgehoben werden. Nur an vereinzelten Stellen ist uns der Klang der Worte Jesu in einigen aramäischen Brocken erhalten; z. B. Abba = Vater (Mk 14 36), Ephatha = tue dich auf (Mk 7 34), Talitha kumi = Mädchen, wache auf (Mk 5 41), und das Wort am Kreuz: Eloï Eloï lama sabachthani (Mk 15 34).

Wir wissen ferner, daß der schriftlich fixierte Text längere Zeit hindurch größere und kleinere Zusätze oder Veränderungen erhielt. Die handschriftliche Überlieferung des ntl. Textes gestattet uns noch, an einigen Stellen den späteren Zusatz aus Varianten der Handschriften zu erkennen. In wie vielen Fällen mögen aber ähnliche Zusätze gemacht worden sein, die wir jetzt nicht mehr als solche erkennen können? Auch hierfür besitzen wir keinen sicheren, objektiven Maßstab.

Endlich ist darauf hinzuweisen, daß die Evv. oft Parallelberichte über den gleichen Vorgang bringen, deren Harmonisierung so schwierig ist, daß je länger desto entschiedener darauf verzichtet werden mußte. Man lese etwa aufmerksam nacheinander die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi. Hier wird jeder unbefangene Leser leicht sehen, daß große Verschiedenheiten und schwer auszugleichende Widersprüche der Berichterstattung vorliegen. Ein weiteres instruktives Beispiel bieten die Worte Jesu, die Matthäus in der Bergpredigt vereinigt, während sie Lukas an verschiedenen Stellen seines Ev. überliefert. Diese Beispiele lassen sich leicht vermehren, da sich an jedem Abschnitte, der von mehreren Evangelisten berichtet wird, einige kleine Varianten finden lassen. Welcher Bericht entspricht den Tatsachen am genauesten? Auch hierauf gibt es, soviel ich sehe, keine schlechthin allgemeingültige Antwort.

So gewinnt man zunächst bei kritischer Prüfung des Quellenmaterials den Eindruck, als ob man sich auf völlig schwankendem Boden befände. Nichts in der Tradition scheint historisch unanfechtbar zu sein. Es scheint nur eines geringen Aufwandes von gelehrtem Scharfsinn und dichterischer Phantasie zu bedürfen, um die verschiedenartigsten Jesusbilder als die historisch richtigen auszugeben. Hieraus wird das harte Urteil verständlich, die moderne Leben-Jesu-Forschung sei nicht kritische Wissenschaft, sondern phantastische Dichtung. Selbst das Wort: „Leben-Jesu-Romane" hat man für die ernsten Bestrebungen der kritischen Forscher prägen zu dürfen geglaubt. Verständlich wird auch, daß sich von Zeit zu Zeit vereinzelte Kritiker einfinden, die meinen, die gesamte Geschichte Jesu beruhe völlig auf freier Erfindung. Allerhand hochfliegende Ideale, mythische Reminiszenzen aus verschiedenen Zeiten und vor allem die Not und Sehnsucht eines religiös und sozial tiefbewegten Zeitalters seien hier in einer großen historisch-überhistorischen Dichtung vereinigt. Man erdichtete sich eine Idealfigur, die ursprünglich gar nicht als historische Erscheinung gedacht war. Erst mit der Zeit wurde ihr auch der Anspruch auf geschichtliche Wirklichkeit verliehen. In neuester Zeit sind Gedanken dieser Art mit energischer Agitation aus den Studierstuben der Gelehrten in die weiteren Kreise der Gebildeten getragen worden.

Man kann wohl verstehen, daß man schließlich auch auf solche Gedanken kommt. Sie bleiben aber dennoch eine historische Geschmacklosigkeit schlimmster Art. Vor allem scheitern alle solche Konstruktionen an dem Zeugnis des Paulus, der den wirklichen historischen Ereignissen zeitlich so nahe steht, daß er Wahrheit und Dichtung unterscheiden konnte. Ferner sind die ersten Evv. nicht früher, aber auch nicht viel später als dreißig bis vierzig Jahre nach Christi Tode entstanden. Wenigstens ist allen wissenschaftlichen Versuchen, die Abfassungszeit der Evv. wesentlich weiter von den Ereignissen abzurücken, stets eine Periode der Reaktion gefolgt, in der die Evv. wieder an den alten Platz

gestellt wurden. Es ist daher mindestens sehr wahrscheinlich, daß mit der Zeitangabe „30—40 Jahre" gerade das Richtige getroffen ist. Das ist eine Zeit, wo noch Augenzeugen der Geschichte Jesu lebten. Allzu gröblich dürften die wirklichen Ereignisse daher kaum entstellt worden sein, weil sonst ein lebhafter Protest schwerlich ausgeblieben wäre. Wenn heutzutage jemand etwa dreißig bis vierzig Jahre nach dem Tode eines bedeutenden Mannes mündlich überlieferte Erinnerungen an ihn sammeln und aufzeichnen wollte, so würden wir sie ohne weiteres als im wesentlichen glaubwürdige Quelle behandeln, wenn der Verfasser sich als nüchterne, vertrauenerweckende Persönlichkeit ausweist. Dasselbe müssen wir auch von den Evv. sagen. Starke Entstellungen im einzelnen sind gewiß möglich gewesen. Ganze Erzählungen und größere Abschnitte könnten möglicherweise der historischen Grundlage entbehren. Aber das Gesamtbild kann sich in so kurzer Zeit noch nicht entscheidend verändert haben, wenn ein nüchterner Sammler unter gleichzeitiger Befragung der lebenden Zeitgenossen das Überlieferte niederschrieb. Daß man sorgfältige Erkundigungen einzog, bezeugt der Anfang des Lukas-Ev. Und für die nüchterne, keusche Auffassung der kanonischen Evv. zeugt der Vergleich mit den phantastischen Produkten der apokryphen Evangeliendichtung. Wir dürfen daher mit gutem Grunde behaupten, daß wir in den Evv. im großen und ganzen auf historischem Boden stehen. Mag das einzelne noch so unsicher sein, das Gesamtbild kann gewiß Anspruch auf historische Treue erheben.

Hierzu stimmt eine Beobachtung, die man mit Recht stets den hyperkritisch-skeptischen Beurteilern der Geschichte Jesu entgegengehalten hat. Wer die Evv. unbefangen auf sich wirken läßt, gewinnt durchaus den Eindruck, daß eine lebendige, wirkliche Persönlichkeit vor ihm steht. Keine Sagengestalt besitzt soviel schlichte, menschliche Größe, wie hier zu finden ist. Derartig mächtige Gestalten, die, je näher man mit ihnen bekannt wird, immer neue Seiten und Tiefen ihres Wesens zeigen, wachsen

nur auf dem Boden der Wirklichkeit. In der Person Jesu sind ganz merkwürdig kontrastierende Charakterzüge miteinander vereint, deren Verknüpfung im Leben selten und höchst unwahrscheinlich ist. Deshalb kann sie schwerlich ein Dichter geschaffen haben, sondern nur die unerschöpfliche Wirklichkeit konnte diesen Charakter aus ihrer alle Phantasie weit hinter sich lassenden Fülle hervorbringen. Wer etwas Sinn für Individualität hat, der muß sehen, daß die Gestalt Jesu kein Phantasiegebilde und keine schattenhafte Romanfigur ist. Sie hat Fleisch und Blut und alle Züge einer wirklichen geschichtlichen Persönlichkeit an sich. Ein Dichter hätte der Gestalt Jesu ausgeglichenere, weniger gigantische Züge geliehen. Ferner kann man fragen: Wer ist denn der gottbegnadete Dichter, der diese lebensvolle Gestalt ersann, die alles, was ein Goethe, Sophokles und Shakespeare dichteten, an plastischer Gestaltung, lebenswahrer Komposition und innerlicher Größe weit hinter sich läßt? Sollte die Geschichte wirklich seinen Namen vergessen haben? Die namenlose Volksdichtung hat nirgends etwas Ähnliches hervorgebracht. Ein anonymer Dichter, der die Gestalt Jesu ersann, wäre ein größeres Wunder als die Person Jesu selbst.

Diese Gedanken lassen sich zu einem allgemeinen historischen Prinzip erweitern, das freilich oft genug bestritten wird, aber sich stets wieder auf allen Gebieten historischen Forschens siegreich durchsetzt. Wo etwas Großes geschaffen wird, steht ausnahmslos eine große schöpferische Persönlichkeit im Hintergrunde. Gewiß ist die geniale Persönlichkeit nicht die einzige Ursache des historischen Fortschritts. Ein großer Mann kann eine große Epoche nur dann herbeiführen, wenn die Zeit für ihn reif ist. Dazu gehört, daß sich schon an vielen Stellen verwandte Tendenzen geltend machen. Dazu gehören viele unpersönlich wirkende Kräfte, unter denen neuerdings die wirtschaftlichen besonders betont zu werden pflegen. Aber es darf als ganz sicher behauptet werden, daß ohne die schaffende und führende Persönlichkeit die zerstreuten Tendenzen sich zersplittern und versanden, ohne die neue große

Epoche herbeigeführt zu haben. Da nun das Auftreten des Christentums zweifellos die größte geistige Umwälzung vollzogen hat, die je in der Weltgeschichte stattgefunden hat, da die Welt vor und nach Christus geistig eine völlig veränderte Physiognomie trägt, so müßten wir einen geistigen Schöpfer der neuen Epoche postulieren, wenn uns auch sonst geschichtlich nichts von ihm bekannt wäre. Gegen diese Einsicht kann alles Kritteln an Einzelheiten nicht aufkommen. Das „Abendgewölke" mögen sie „kräuseln", dem Monde dahinter müssen sie schon seine Ruhe lassen. So einleuchtend die kritischen Nörgeleien auch erscheinen, so lange man sie im Einzelnen studiert: vergegenwärtigt man sich den Inhalt der Evv. als Ganzes, so stehen wir vor dem schlichten Zeugnis eines Geisteslebens von unüberbietbarer Größe. Wer das erfaßt, kann ein dauerndes Mißtrauen gegen die Zeugen dieser Ereignisse gar nicht aufrecht erhalten. Sie sind gewiß irrende Menschen gewesen wie alle menschlichen Zeugen. Sie waren aber erfüllt von Ehrfurcht und Liebe zu einer Sache, die größer war als sie selbst, die sie staunend geschaut oder von Augenzeugen gehört haben. Diese Gesinnung verbürgt uns, daß sie den Kern der Sache richtig erfaßt haben.

So bleibt es denn wohl dabei, daß sich ein historisch zuverlässiges Bild der Person Jesu bei kritischer, vorsichtiger Benutzung der Quellen gewinnen läßt. Eine vollständige Biographie und Entwicklungsgeschichte Jesu können wir nicht schreiben. Viele interessante Einzelheiten können wir heute nur erraten, andere überhaupt nicht mehr ahnen. Sehr vieles muß ungewiß bleiben und als offene Frage behandelt werden. Aber als Ganzes steht die Gestalt Jesu leuchtend vor uns. Unauslöschlich ist seine Gesamterscheinung in das Buch der Geschichte geschrieben. In großen Strichen ist sie in den Evv. gezeichnet. Die charakteristischen Konturen sind deutlich zu sehen, und in allgemeinen Umrissen lassen sich sowohl der Charakter seiner Persönlichkeit, als auch der Inhalt seiner Botschaft historisch zuverlässig feststellen.

*

Hören wir zuerst die „frohe Botschaft", das Evangelium, das Jesus zu bringen hat. Beim Beginn seines Auftretens, das sich der Zeit nach unmittelbar an die Wirksamkeit Johannes des Täufers anschloß, predigt er dem Volke: „Tut Buße (oder genauer übersetzt: ändert euren Sinn), denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" (Mt 4 17, vgl. Mk 1 15). Der Ausdruck „Himmelreich", oder buchstäblicher übersetzt „Reich der Himmel", findet sich nur im Ev. des Mt. Die anderen Evv. brauchen statt dessen den Ausdruck „Reich Gottes". Beide bedeuten dasselbe. Wir halten uns im folgenden an den Ausdruck „Reich Gottes". Der griechische und ebenso der hebräische Ausdruck, den Luther mit „Reich" übersetzt, ist umfassender als der deutsche. Unter „Reich" verstehen wir in der Regel bloß ein bestimmtes geographisches Herrschaftsgebiet. Der griechische Ausdruck bedeutet zugleich die Ausübung der Herrschaft, und zwar ist das die Haupt- und Grundbedeutung. Am präzisesten würde man daher Jesu Worte wiedergeben, wenn man den angeführten Ausspruch deutsch folgendermaßen ausdrücken würde: „Ändert euren Sinn, denn die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen." Doch ist diese Übersetzung nicht nur sprachlich unschön, sondern auch nicht ganz so inhaltreich wie der griechische Text, da hier die Vorstellung des „Reiches" fehlt, die im griechischen Worte enthalten ist.

Was aber meinte Jesus, wenn er zu dem Volke vom Kommen des „Reiches Gottes" oder der „Gottesherrschaft" sprach? Was dachten sich seine Zuhörer, wenn er die Nähe des Gottesreiches verkündete? Jedes Kind in Israel wußte, was es darunter zu verstehen hatte. Auf das Kommen des Reiches Gottes wartete jedermann mit Spannung und heißer Hoffnung. Es sollte den Sieg Gottes über seine Feinde und die Gründung eines mächtigen, ewigen Gottesreiches auf einer verklärten, neuen Erde bringen. Man erwartete eine Erhöhung des Reiches Israel zu überirdischer Macht, ein neues Jerusalem, ein herrliches Endreich. Jesus meint es zunächst auch

so. Er wünscht, daß auch diese Töne in den Herzen seiner Hörer mitklingen. Was die Propheten geweissagt haben, soll sich jetzt bald wunderbar, überirdisch verwirklichen. Gottes absolute Herrschaft kommt. Bald ist es zu Ende mit allem Bösen, das sich Gott entgegenstemmt. Mit Sehnsucht erwartet jeder fromme Israelit und mit ihm Jesus den Anbruch dieser neuen Periode der Weltgeschichte. Jesus lehrt daher auch seine Jünger bitten: Deine Herrschaft komme! (Mt 6[10]).

Dennoch ist bei Jesus ein anderer Ton dabei, als die Juden gewohnt waren. Sie dachten an ein zukünftiges Reich, das plötzlich, durch eine gewaltige überirdische Katastrophe in die Weltgeschichte eintreten sollte. *Aber Jesus sagt: Schon jetzt beginnt die Endzeit; in geheimnisvoller Weise ist das Reich Gottes schon da.* Keimartig, samenartig ist es da; es wird sich aus kleinen Anfängen allmählich entwickeln und seiner Vollendung entgegenwachsen (Mt 13, Mk 4[26ff]). Einmal als die Pharisäer Jesus den Vorwurf machten, er treibe die Dämonen aus durch Beelzebub, den Obersten der Dämonen, da antwortet Jesus: Das ist unmöglich; denn wenn ein Satan den andern austreibt, so ist des Satans Reich in sich selbst gespalten, — wie soll es dann weiter bestehen? „Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist also das Reich Gottes schon über euch gekommen" (Mt 12[28]), und zwar (wie wir hinzufügen dürfen, um den Vollgehalt des griechischen Wortes ganz zu erschöpfen) schneller, als ihr erwartet habt. Ein anderes Mal fragten ihn die Pharisäer: „Wann kommt das Reich Gottes?" Da erhielten sie die Antwort: „Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man sein Erscheinen berechnen kann. Man wird auch nicht sagen: Siehe hier oder da ist es; denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch!" (Lk 17[20,21]). Ja, vielleicht dürfen wir sogar mit Luther übersetzen: es ist inwendig in euch.

Noch in einem anderen wesentlichen Punkte unterscheidet sich Jesu Auffassung des Reiches Gottes von der jüdischen. *Die Juden erwarteten ein rein nationales Königreich der*

Endzeit. Jedes Glied des Volkes Israel hatte nach ihrer Auffassung ein heiliges Anrecht auf das kommende Reich. Der Heiden gedachte man in diesem Zukunftsbilde gar nicht. Sie waren nach jüdischem Glauben nur zur Vernichtung durch Gottes Strafgericht bestimmt. Allenfalls bewilligte man ihnen eine dienende Stellung, in der auch auf sie ein kleiner Teil des Glückes übergehen sollte, das seine ganze Fülle über das Israel der Endzeit ergoß. Schon Johannes der Täufer hatte diesen nationalen Dünkel bekämpft und den Horizont der Zukunftshoffnung erweitert, indem er sagte: „Ihr Otterngezüchte, wer hat euch darauf gebracht, ihr könntet dem kommenden Zorngericht entrinnen? So bringet denn rechtschaffene Frucht der Buße. Und tragt euch nicht mit der Einbildung zu sagen: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken" (Mt $3^{7/9}$ = Lk $3^{7,8}$). Diesen Ton nimmt Jesus auf. Mit bitterem Hohn hat er die äußerliche Lebenshaltung der Pharisäer überschüttet. Gerade über diese führenden Geister des religiösen Lebens in Israel hat er seine Wehe gerufen (Mt 23). „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr das Himmelreich zuschließet vor den Menschen! Denn ihr kommt nicht hinein, und die hinein wollen, lasset ihr nicht hineingehen! . . . . Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, daß ihr Meer und Festland durchstreifet, um einen einzigen Proselyten zu machen; und wird er es, so macht ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zweimal so arg als ihr! . . . Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel, und lasset dahinten das Schwerere vom Gesetz, das Gericht, die Barmherzigkeit und den Glauben! Dies sollte man tun und jenes nicht lassen. Ihr blinden Führer, die ihr Mücken seihet und Kamele verschluckt!" (Mt $23^{13, 15, 23, 24}$). Weil die Leiter des Volkes sichtlich verhärtet und verstockt sind und nicht in das Reich Gottes gelangen, so taucht vor Jesu Geist sogar der den Juden unerhörte Gedanke einer Verwerfung des

heiligen Volkes auf (Mt $8^{11\,ff}$ $21^{33\,ff}$ $22^{1/14}$ $23^{37/39}$, vgl. auch $11^{20\,ff}$). Freilich, dieser Gedanke steht nicht im Mittelpunkte der Verkündigung Jesu. Jesus beschränkt seine Wirksamkeit absichtlich zunächst auf das Volk Israel. Nur ungern läßt er sich dazu bewegen, an außerhalb Israels Stehenden Heilungen zu vollziehen, denn er weiß sich vor allem zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (Mt $15^{21\,ff}$). Seine Jünger sendet er während seiner Lebenszeit ausschließlich zu den Kindern Israel (Mt $10^{6,23}$). Aber wie die Gleichnisse vom Weinberge und vom großen Abendmahl deutlich zeigen, hat Jesus den Gedanken an eine Berufung der Heidenwelt zum Reiche Gottes klar vor Augen gehabt (vgl. auch Mt 24^{14} 10^{18}, Mk 13^{10}). Wo er während seines Lebens in heidnischen Kreisen die rechte Gesinnung und starken Glauben fand, hat er ihnen den Zutritt zu den Segnungen des Reiches Gottes nicht verweigert (Mt $8^{5\,ff}$ = L $7^{1\,ff}$, Mk $7^{24\,ff}$ = Mt $15^{21\,ff}$, L $17^{11\,ff}$).

In der Tat, für einen engherzigen Nationalismus war in Jesu Botschaft kein Raum. Er kennt keine spezifisch nationalen oder kultischen Bedingungen für den Eintritt in das Reich Gottes. Was er fordert, ist allgemein menschlich und weder an die Grenzen des Volkes Israel, noch an irgendwelche Satzungen der Pharisäer gebunden. Er verlangt Buße, d. h. Änderung des Sinnes, Erneuerung des Innenlebens und herzliche, tiefe Sehnsucht nach einem reinen Herzen und nach der Offenbarung des lebendigen Gottes. Wer diese Gesinnung hat, der ist geschickt zum Reiche Gottes. Jesus knüpft an das Tiefste und Innerlichste an, was die jüdische Religion besaß, an die Frömmigkeit der Psalmen und Propheten. Schon hier findet sich manch flammender Protest gegen alles äußerliche Formelwesen und vor allem eine schneidende Verachtung alles bloß zeremoniellen Kultus. „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist mehr als Opfer", — über dieses Thema haben verschiedene Propheten ihre tiefsten und packendsten Reden gehalten. Jesus hatte alle Ursache, in seiner Zeit, wo die Religion wieder einmal unter den Forderungen des kultischen Zeremonialgesetzes zu ersticken

drohte, diese Tonlage der Predigt in Anwendung zu bringen. Mit souveräner Gleichgültigkeit steht er allen gesetzlichen Vorschriften gegenüber, die nicht zur Vertiefung und Veredlung des Innenlebens dienen (Mk 2 18 ff, 23 ff 3 1 ff 7 1/23, Mt 17 24/27). Mit bitterer Ironie wirft er den offiziellen Hütern der gesetzlichen Ordnung vor, daß sie sich über die elementaren grundlegenden Gebote Gottes leichtfertig hinwegsetzen, indem sie unter Umständen ein Opfer für wichtiger erachten als die Versorgung mittelloser Eltern (Mk 7 9/13). Gerechtigkeit ist mehr als Opfer. Aber die innerliche, sittlich-religiöse Gerechtigkeit eines reinen, frommen Herzens, nicht etwa die willkürliche Satzungsgerechtigkeit der Pharisäer. „Denn ich sage euch: Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen" (Mt 5 20). Nicht wer eine Reihe willkürlicher gesetzlicher Vorschriften hält, — mögen letztere auch noch so sehr mit dem Nimbus göttlicher Autorität umgeben sein, — sondern wer in seinem Herzen die rechte Gesinnung hat, der gehört in das Reich Gottes. Die rechte Gesinnung ist aber schon längst von Psalmdichtern und Propheten beschrieben und auch im Gesetze festgelegt, die offizielle Frömmigkeit hat nur viel zu wenig darauf geachtet. Denn das vornehmste Gebot lautet: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr; und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen" (5 Mose 6 4, 5). Das zweitvornehmste Gebot heißt: „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst" (3 Mose 19 18, vgl. Mk 12 28 ff). Und über die Gott wohlgefällige Gesinnung des Herzens sagt der Psalter: „Ein geängstet und zerschlagen Herz wirst du, Gott, nicht verachten" (Ps 51 19). Deshalb beginnt Jesus seine Predigt mit dem Bußruf und mit der Seligpreisung der innerlich Leidenden und Angefochtenen, der Suchenden und Kämpfenden. Kehrt um, geht in euch, ändert euren Sinn! So ruft er mit machtvollen Worten seinem Volke zu. Verinnerlicht euch, vertieft euch, erkennt, wie tief die Sünde und sittliche

Unreinheit in eure Herzen eingegraben ist! Laßt das Alte und sucht etwas Neues, Besseres! Selig sind, die da fühlen, wie leer und hilfsbedürftig ihre Seele ist, wie unrein, kleinmütig und verzagt ihre Herzen. Selig sind die, denen das Leid des Lebens den Ernst geweckt hat, und die neben der äußeren Not tief unter der Zerrissenheit und Leere ihrer Seele leiden. „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden. Selig sind, die da geistlich arm sind, denn ihrer ist das Reich Gottes!" (Mt 5^{3} ff, vgl. L 6^{20} ff).

Was sind es denn für Güter, welche das Reich Gottes denen verheißt, die hineinkommen? Jesus scheint in dieser Frage zunächst mit den Juden völlig eines Sinnes zu sein. Die Juden erwarteten politische Güter: Macht, Ehre, Ansehen sollte die Gottesherrschaft den Gliedern des Gottesvolkes bringen. Bei Jesus ist, wenn man den buchstäblichen Wortlaut seiner Reden betrachtet, derselbe Gedanke zu finden. Von den Bürgern des Reiches Gottes sagt er, daß sie „das Land erben werden" (Mt 5^{5}). Gelegentlich verspricht er denen, die alles um seinetwillen verlassen, durchaus konkrete irdische Güter (Mk 10^{30}). Seinen treusten Jüngern verspricht er, daß sie in der neuen Welt der Herrlichkeit auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme richten sollen (Mt 19^{28}). Besonders seine eigene zukünftige Herrlichkeit in der bald zu erwartenden neuen überirdischen Weltepoche hat er, wie es scheint, gern mit den Farben der jüdischen Zukunftshoffnung geschmückt (vgl. Mt 24 16^{27}). Daneben findet sich aber als Hauptsache eine Reihe von ganz anderen Gütern. Das ewige Leben tritt als das wichtigste Geschenk neben die Verheißungen irdischer Güter (Mk 10^{30}, Mt 19^{29}), und die Bergpredigt zählt neben dem einen irdisch-politischen Gut lauter geistige Güter auf. Trost für die Leidtragenden, barmherzige Vergebung der Sünden, ein reines Herz für die Bußfertigen und vor allem das Schauen Gottes, nach dem sich jeder Fromme mit der ganzen Inbrunst seines Herzens sehnt, — das sind die Güter, die Jesus den Gliedern des Gottesreiches verspricht.

Auch hier ist wieder eine bedeutende Vertiefung und Verinnerlichung der jüdischen Hoffnung vollzogen. Wem der Sinn für die großen geistigen Gaben der Gottesherrschaft aufgegangen ist, dem sind politische Fragen und irdische Güter etwas Untergeordnetes, Nebensächliches geworden. In diesem Sinne behandelt Jesus denn auch die politischen Tagesfragen, wie die Geschichte vom Zinsgroschen so anschaulich zeigt (Mk 12[13ff]). Es gehört ein hoher Grad von Verinnerlichung dazu, um die wichtigsten Güter des Reiches Gottes anziehend zu finden. Den Pharisäern waren sie zu wenig greifbar. Man muß erst ahnen, daß der innere Friede einer Seele mehr ist als alle äußeren Güter und Freuden, ehe man dem Kernpunkt der Verheißung Jesu Verständnis entgegenbringen kann. Nur Seelen, denen in dieser Welt mit ihren Gütern stets etwas fehlt, sind auf den Ton der Predigt Jesu richtig gestimmt. Wer diese hohen Güter des Geistes zum Mittelpunkte seiner Verkündigung machte, für den mußte der ganze nationale Traum der Juden und all der Zauberglanz ihrer Zukunftserwartungen etwas recht Gleichgültiges sein. Wo in den Worten Jesu noch solche Gedanken mitklingen, haben wir sie als Bildersprache zu verstehen, die nur den Zweck hat, den höheren Gedanken in der geläufigen Form mitzuteilen. Jesus hat ausdrücklich geltend gemacht, daß die zukünftige Welt etwas total anderes als die gegenwärtige Welt sein werde (Mk 12[18ff]). Daher ist der ganze sinnlich-politische Apparat, der auch in Jesu Zukunftshoffnungen zu finden ist, nirgends die Hauptsache, obgleich es schwer ist, genau zu bestimmen, wieviel in seinen Zukunftshoffnungen buchstäblich gemeint und wieviel nur Bild für eine höhere Wirklichkeit ist. *Jedenfalls ist das höchste Gut des Reiches Gottes ein völlig geistiges: der Friede einer in Gottes Hand geborgenen Seele.* Der größte Jünger Jesu hat zweifellos den tiefsten Grundgedanken seines Meisters klar erfaßt, als er die Worte schrieb: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in heiligem Geist" (R 14[17]).

So knüpft also Jesus mit seiner Botschaft an gegebene, traditionelle Gedankengruppen an. Aber unter seinen Händen verwandeln sich die ererbten Ideale in eigentümlicher Weise. Von den Formen hält er wenig, ihm liegt alles am Inhalt der Sache. Er geht stets auf die tiefsten religiösen Wurzeln der jüdischen Religion zurück. Die tiefe Gemütsbewegung der prophetischen Frömmigkeit erneuert sich in seiner Botschaft, und vieles, was aus dieser lebendigen Wurzel erwachsen war und dann, von ihr abgelöst, zur starren, verdorrten Formel wurde, gewinnt bei Jesus wieder sein ursprüngliches, tief innerliches Leben. Alle Schlacken, die sich um den edlen Kern innigster Herzensfrömmigkeit angesetzt hatten, werden durch seine Botschaft wieder als Schlacken deutlich kenntlich, so klar und scharf stellt er das Eine, das not tut, in den Mittelpunkt seiner Verkündigung.

In seinem Munde mußte sich der Gedanke vom Reiche Gottes so verinnerlichen und vertiefen. Denn er kannte den unendlichen Wert der Menschenseele. Er wußte, daß, tief verborgen unter dem Schutt des Alltags, in jeder Menschenseele ein unaussprechliches, edles Etwas ruht, das zur Ewigkeit bestimmt ist. Dies tief verborgene Innerliche der Seele suchte er, diesen unsichtbaren Kern der Seele wollte er zu Wachstum und Gedeihen bringen. Es kam ihm alles darauf an, die Menschen zum Bewußtsein dessen zu bringen, daß etwas Höheres in ihnen lebt. Er glaubte an das Gute im Menschen, an sein besseres Teil, und das suchte er. Auch dort, wo der gewöhnliche Seelsorger nur Tod und Verwüstung zu sehen meinte, sah er noch den Keim des ewigen Lebens verborgen und fast erdrückt auf dem Grunde der Seele. Mit allen Mitteln suchender Liebe und zuversichtlichen Glaubens warb er um diesen innersten Kern. In ergreifenden Worten suchte er immer wieder dieses bessere Selbst des Menschen zu neuem, kräftigem Leben zu wecken. Seine ganze Botschaft war ein großer erschütternder Appell an alles Edle in der Menschenseele. In allen seinen Worten klingt etwas von dem gewaltigen Wort mit: „Was hülfe es dem Menschen, so

er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? Oder was wird ein Mensch als Preis für seine Seele geben?"*)

Noch unter einen anderen Gesichtspunkt stellt Jesus seine Botschaft. In der Weissagung des AT findet sich ein Gedanke von großer Schönheit und innerlicher Tiefe: die Verheißung eines neuen, besseren Bundes. „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der Herr, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund machen. Nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern machte, da ich sie bei der Hand nahm, daß ich sie aus Ägyptenland führete; welchen Bund sie nicht gehalten haben, und ich sie zwingen mußte, spricht der Herr. Sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel machen will nach dieser Zeit, spricht der Herr: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben; und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein. Und wird keiner den andern, noch ein Bruder den andern lehren und sagen: ‚Erkenne den Herrn', sondern sie sollen mich alle kennen, beide, klein und groß, spricht der Herr. Denn ich will ihnen ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nimmermehr gedenken" (Jer 31 31/34, vgl. Ez 16 60 ff 34 25 36 26 ff 37 26, Jes 59 21). An diesen Gedanken konnte Jesus unmöglich vorübergehen. Wie stark sie ihn beschäftigten, zeigt der letzte Abend seines Lebens. Hier in der Abschiedsstunde, wo er nochmals auf den Ertrag seines ganzen Wirkens zurückschaut, ahnend in die Zukunft blickt und mit den Jüngern das Gemeinschaftsmahl des Reiches Gottes feiert, hat er vom neuen Bunde gesprochen (1 K 11 25). Das

*) Mt 16 26 = Mk 8 36 f in Anlehnung an die Übersetzung Luthers. Sie gibt den Sinn des griechischen Textes nicht genau wieder, sondern hat ihn erheblich vertieft. Diese Vertiefung entspricht aber genau der Gedankenwelt Jesu, wie L 12 4 f, 16 ff zeigen. Jesus hätte das Wort auch so sagen können, wie Luther übersetzt. Daher ist in diesem Zusammenhange das Wort in der vertieften Form wiedergegeben. Die wörtliche Übersetzung s. S. 70.

konnte unmöglich bloß ein plötzlicher Einfall sein. Hier kam sicher etwas zum Ausdruck, was ihn schon längst tief bewegte. Mochte er auch vielleicht die Formen der Feier improvisieren, — der Gedanke des neuen Bundes war jedem treuen Leser des AT geläufig, wie sollte er den nicht tief getroffen und innerlichst bewegt haben, der den Anbruch der Gottesherrschaft als unmittelbar bevorstehend verkündete?

Das Abendmahlswort redet aber nicht bloß vom neuen Bunde, sondern auch vom Bundesblute Jesu (Mt 26[28], Mk 14[24]), d. h. es spricht den Gedanken aus, daß das Sterben Jesu in geheimnisvoller Weise die neue Ordnung des Reiches Gottes begründet. Dieser Gedanke gibt uns den Übergang zu dem, was Jesus selber für das Wichtigste an seiner Botschaft gehalten hat, wenn wir die leitenden Gesichtspunkte in der Darstellung der Evv., besonders bei Markus, als historisch richtig ansehen dürfen. Die Predigt Jesu an die breite Masse des Volkes wird in den Evv., wenn ich recht sehe, nirgends als das letzte Ziel des Auftretens Jesu hingestellt. Sie trägt nur vorbereitenden Charakter. Sie entwickelt nur die allgemein menschlichen sittlich-religiösen Vorbedingungen für die Aufnahme des eigentlichen „Evangeliums".

Ich glaube nicht, daß es historisch richtig ist, wenn man in neuerer Zeit oft versucht hat, in diesen sittlich-religiösen Voraussetzungen das ganze Ev. Jesu zu finden und alle weiteren ntl. Gedanken über die Erlösung als eine Veränderung oder gar Entstellung der ursprünglichen Absichten Jesu zu verstehen. Wenn Jesu Ev. mit dem bisher Gesagten bereits seinem Hauptinhalte nach dargestellt wäre, so würde man urteilen müssen, daß Jesus nirgends über die atl. Ideale der Religion hinausgegangen ist. Der Fortschritt, den er herbeigeführt hat, wäre dann vor allem in einer Befreiung des Tiefsten und Schönsten der atl. Frömmigkeit von den minderwertigen Zutaten zu finden. Mit solcher Wucht und Ausschließlichkeit hat im AT niemand die Vaterliebe Gottes und die Nächstenliebe, die sich bis zur Feindesliebe steigert,

zum Mittelpunkte des sittlich-religiösen Lebens gemacht. Allein dem Keime nach ist diese Anschauung bereits in den schönsten Stellen des AT enthalten, wie wir gesehen haben. Jesus hat auch nirgends die Absicht geäußert, einen neuen Gott oder eine neue Sittlichkeit zu verkündigen. Was Gott ist und was er fordert, setzt er einfach als bekannt voraus und findet daran nichts zu korrigieren. Es gilt nur Ernst zu machen mit den Forderungen Gottes und von den Menschensatzungen zu dem wohlbekannten eigentlichen Willen Gottes vorzudringen (Mt 5^{17ff}, Mk 7^{8ff}, vgl. Mt 15^{3ff}, Mk 10^{5ff} = Mt 19^{4ff}, Mk 10^{18ff} = Mt 19^{17ff} = L 18^{19ff}, Mk 12^{28ff} = Mt 22^{34ff}). Ebenso liegt in dem bisher Gesagten nichts, was über die Linie des Ideals der sonstigen allgemein menschlichen Frömmigkeit hinausginge. Wenn wir die Religion der griechischen Philosophen studieren, so sehen wir auch hier das Ideal der Gottesliebe und Nächstenliebe immer wieder aufleuchten. Dasselbe kann man von allen anderen hochstehenden Religionen sagen. Schon in der ältesten indischen Religion redete man von Gott als dem Vater; zarte Töne warmer Nächstenliebe hat die Religion des Mitleids, der Buddhismus, oft gefunden. Auch diesen Religionen gegenüber hat Jesu Botschaft, soweit wir sie dargestellt haben, nur eine Vertiefung und Vollendung, eine Befreiung des edel Menschlichen vom Minderwertigen zu bedeuten. Wenn ich „nur" sage, so soll das keine Geringschätzung dieser Seite der Verkündigung Jesu bedeuten. Gerade darin liegt eine überwältigende Größe. Jesus kann allen Menschen etwas bringen, weil die Voraussetzungen für sein Ev. allgemein menschliche sind, weil in seiner Botschaft die Sehnsucht des ganzen Menschengeschlechts nach Gott und alle anderweitig vorhandene Gottesoffenbarung in reinerer und schönerer Harmonie von neuem erklingen. Von hier aus werden die zahlreichen Versuche verständlich, die das Christentum zu einer „höheren" Menschheitsreligion umbilden wollen, die nicht nur einseitig christlich ist, sondern das Beste aller Religionen in einer gewaltigen Synthese umfaßt. Es sind nicht die Kleinsten in der

Geistesgeschichte der Menschheit, die mit Ernst und Tiefe um dieses Ideal gerungen haben. Aber wenn man vom Christentum zur allgemeinen Menschheitsreligion erst fortschreiten will, so zeigt sich darin charakteristisch, daß die Eigenart des Ev. Jesu Christi nicht in diesen allgemeinen religiösen und sittlichen Gedanken gelegen haben kann. Sonst wäre der Widerstand, den die größten Männer der Christenheit jenen Versuchen entgegengesetzt haben, schlechterdings unverständlich.

Zur Eigenart des Ev. gelangen wir erst, wenn wir beachten, wie Jesus von vornherein gar nicht auf die Gewinnung der Massen für die letzten Geheimnisse des Reiches Gottes hinarbeitet. Er will das Volk nur zur Sinnesänderung anleiten und die Erwartung des kommenden Reiches Gottes erwecken oder lebendig erhalten (Mk $6^{7,12f}$, Mt $10^{1,7}$, L $9^{1f,6}$ 10^{9}). Ein Agitator, der als Hauptaufgabe sich die Sammlung des ganzen Volkes gestellt hat, muß in vielem anders verfahren, als von Jesus berichtet wird. Er muß jeden Erfolg ausnutzen, verweilen, wo er Boden findet, Organisationen schaffen, die weiterarbeiten, wenn er ein anderes Arbeitsgebiet aufsucht. So arbeiten in der Tat später die christlichen Apostel, im größten Stile der Apostel Paulus. Jesus arbeitet in der Regel nicht so. Er nutzt die Erfolge nicht aus, sondern zieht sich zurück, sobald die Begeisterung höher auflodert (Mk $1^{34,37f,44f}$ 3^{12} 5^{43} 7^{36} $8^{26,30}$ und Parallelen). Auch bei vollem Gelingen bricht er zuweilen schroff seine Wirksamkeit ab. Von Lokalorganisationen wird uns nichts berichtet. Nur eine Organisation schafft er allerdings planmäßig und von Anfang an: den Kreis der vertrautesten Jünger, die ganz mit ihm ziehen (Mk $1^{16/20}$ = Mt $4^{18/22}$ = L $5^{1/11}$, Mk 2^{13f} = Mt 9^{9} = L 5^{27f}, vgl. Joh $1^{35/51}$). Dieser Kreis ist ihm so wichtig, daß er die ganze Nacht im Gebete verbringt, bevor er die geeigneten Männer endgültig beruft (L $6^{12/16}$ = Mk $3^{13/19}$ = Mt $10^{1/4}$, vgl. Mk 5^{18f} = L 8^{38f}). Diese kleine Versammlung erzieht er in einer esoterischen Lehrtätigkeit neben der öffentlichen Wirksamkeit mit großer Treue und Geduld (Mk $4^{10/34}$ 7^{17ff} 8^{17ff}

TARTU ÜLIKOOLI
RAAMATUKOGU

$9^{2ff, 30ff}$ 13 14^{17ff} und Parallelen). Auch hier wirkt er zunächst vorbereitend. Erst als er glaubt, daß die Jünger für seine eigentliche Botschaft reif sind, da das Bekenntnis des Petrus ihm zeigt, daß sie willig sind, in ihm den verheißenen Messias zu sehen, wagt er, sie in seine tiefsten Gedanken einzuweihen. Diese handeln von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen.

„Von da an begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, wie er müsse gen Jerusalem gehen und viel leiden von den Ältesten und Hohepriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und am dritten Tage auferweckt werden" (Mt 16^{21} = Mk 8^{31} = L 9^{22}). Jesus hat diesen Gedanken schon lange in der Stille gehegt (Mk 2^{20} = Mt 9^{15} = L 5^{35}). Für die Jünger war das eine neue, unfaßliche Kunde. Die Evv. betonen immer wieder ihre völlige Verständnislosigkeit (Mk 8^{32f} = Mt 16^{22f}, Mk 9^{9ff} = Mt 17^{9ff}, Mk 9^{32} = L 9^{45}, Mk 10^{32}). Erst nach seinem Tode lernten sie seine Worte richtig werten (L 24^{25ff}). Jesus schonte aber ihre Empfindungen nicht, sondern unermüdlich hat er seit jenem Augenblicke diesen Gedanken betont (Mt $17^{22/23}$ = Mk 9^{30f} = L 9^{44}, Mt $20^{17/19}$ = Mk $10^{32/34}$ = L $18^{31/34}$, Mk 10^{38} = Mt 20^{22}, Mk 14^{8} = Mt 26^{11f}, L 12^{50} 13^{32f} und die Worte beim Abendmahl; vgl. auch Mk 14^{58} = Mt 26^{61}). Er sieht eine unabweisliche Pflicht in dem Leidenswege, der ihm nach dem Heilsplan Gottes als sein Beruf auferlegt ist. Der Gebetskampf in Gethsemane zeigt uns, wie ernst und schwer ihm diese Seite seines Berufes war. Er weiß, daß der neue Bund nicht verwirklicht werden kann ohne seine Hingabe in den Tod. „Des Menschen Sohn ist nicht kommen sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben zum Lösegeld für viele" (Mk 10^{45} = Mt 20^{28}). Zur Botschaft Jesu gehört also als Hauptsache die Verkündigung, daß durch sein Leiden, Sterben und Auferstehen der neue Bund verwirklicht wird.

Es ist freilich ein wunderliches Ev., das Jesus den Jüngern anbietet, ganz anders als das Herrlichkeits-Ev. der Messiaserwartung des Volkes. Aber darin liegt, wie das NT nicht

müde wird zu betonen, Jesu schöpferische, einzigartige Tat: er wollte durch Niedrigkeit, Dienen und Leiden, durch Sterben und Vergießen seines Blutes der Erlöser sein. Wie ist er auf diesen Gedanken gekommen? Das ist sein Geheimnis und seine Größe. Aus atl. und jüdischen Gedanken konnte wohl ein lebhafter Eindruck von der Notwendigkeit und dem Segen der Leiden des Gerechten und von den Verfolgungen der Propheten entstehen. Aber selbstverständlich war die Anwendung solcher Gedanken auf den Messias keineswegs. Jes 53 und Sach $12^{10/12}$, in denen man später allgemein den Hinweis auf einen leidenden Messias fand, wurden zur Zeit Jesu noch nicht so gedeutet. Oder vorsichtiger ausgedrückt: es ist kein einwandfreies Zeugnis dafür aus jener Zeit erhalten geblieben. Jes 53 erscheint Mt 8^{17} ganz unbefangen in anderer Deutung. Jedenfalls dachte keiner der vielen, die davon träumten, der ersehnte Erlöser zu sein, an den Weg der Dornen und des Kreuzes. Jesus allein wählt ihn mit klarer Sicherheit und ohne Scheu, da er meint, dies als Aufgabe aus dem AT herauslesen zu können. Denn es steht geschrieben, daß der Menschensohn leiden muß und verachtet werden soll (Mk 9^{12}).

Von hier aus verstehen wir die eigentümliche innere Zwiespältigkeit, die der Verkündigung Jesu zu seinen Lebzeiten anhaftete. Sie hat zur Behauptung geführt, daß es ein doppeltes Ev. gäbe, eines, das Jesus verkündigt hat, und eines, das über ihn verkündigt wurde. In Wirklichkeit gibt es nur ein Ev., aber der Schein der Zwiespältigkeit ist durch das „Vorläufige" der Wirksamkeit Jesu begründet. Er war der Messias und wollte als der Herrscher des Herrlichkeitsreiches gelten. Aber er war es doch noch nicht und konnte sich nicht rückhaltlos öffentlich dazu bekennen. Er sollte ja erst durch Leiden und Auferstehen der wirkliche göttliche König des Gottesreiches werden. So wirbt er um Anerkennung für seine Messiaswürde. Aber er darf doch nicht diese Anerkennung ruhig hinnehmen, denn wer schon den schlichten leidenden Messias in Niedrigkeit für den vollendeten

Messias hält, der irrt sich und ist auf falschem Wege. Daher das merkwürdige Verhalten Jesu, daß er alle Anerkennung immer wieder unterdrückt, denn er weiß: es ist noch nicht die rechte Anerkennung, und sie kann es nicht sein, denn niemand in Israel außer ihm kennt den Weg, den er gehen wird und gehen will. So kann er dem Volke nichts anderes verkündigen, als daß er es zur Buße ruft und für die kommende messianische Zeit vorbereitet, obgleich er weiß, daß der Herr des Reiches schon da ist. Erst im vertrauten Kreise derer, die ihn am meisten liebten und alles verlassen hatten, um ihm zu dienen, kann er offen seine Absichten enthüllen.

Stellte uns der erste Teil dieses Kapitels in den weltweiten Zusammenhang alles dessen, was menschlich groß in der Religion und in der Sittlichkeit ist, so stehen wir hier vor der engsten Konzentration auf den einen Mittelpunkt und auf das eigenartig Neue des Christentums: Jesus allein. Vielen erscheint das vielleicht beschränkt, und sie wissen nicht, wie sie die Weltweite und die Konzentration auf die Person Jesu Christi verbinden sollen. Wir wollen diese Schwierigkeit, die weit über den Rahmen einer historischen Untersuchung hinausgeht, weder vorschnell lösen noch mildern. Sie ist da, und sie soll auch da sein. Im Ev. ist beides unmißverständlich gesagt. Jesus bringt einerseits die Vollendung aller Gottesoffenbarung und nichts Menschliches ist ihm fremd. Aber er fordert andererseits, daß man das alles verlasse und nur ihm allein nachfolge. Diese Paradoxie will als tatsächlich gegeben und als geschichtliche Grundlage des Christentums verstanden sein. An diesem großen Zwiespalt haben sich die tiefsten und schönsten Gedanken des Paulus entzündet. An ihm haben die größten Geister der Christenheit sich müde gerungen. Bis sie erkannten, daß in der engsten Gemeinschaft mit dem Herrn das Problem praktisch gelöst ist: in Jesus ist alle andere Religion abgetan und gestorben, um aus ihm wieder zur schönsten und reinsten Blüte zu erstehen. Denn er redete nicht nur vom Reiche Gottes, sondern er brachte

den neuen Bund. Was er verkündigte, das war er. Seine Person war die Kraft und der Mittelpunkt seiner Predigt. Das haben nicht fromme Gläubige später hinzugefügt, sondern er selbst ist sich seiner hohen Bedeutung wohl bewußt gewesen. Wie gewaltig klingt in der Bergpredigt sein: Ich aber sage euch! Das Gesetz sagt, die Alten sagen, ich aber sage euch! Dieser Grundton klingt in seiner Botschaft überall hindurch. Am stolzesten und doch am demütigsten in dem Heilandsrufe: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken! Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen!“ (Mt 11 28, 29).

3. Jesus von Nazareth. Seine Persönlichkeit

Versetzen wir uns wieder in die Zeiten ferner Vergangenheit und vergegenwärtigen wir uns ein längst entschwundenes, buntbewegtes Bild. Wir befinden uns im Vorhofe des Tempels zu Jerusalem in der Zeit, wo man sich zu einem Feste rüstete. Hier herrscht ein lebhaftes Treiben: es ist ein ständiges Kommen und Gehen, Pilger treffen ein, die Menge stößt und drängt sich. Es wird ein schwunghafter Handel getrieben, Opfertiere werden verschachert, das Wechselgeschäft blüht. Da fährt der schon bekannt gewordene Prophet von Nazareth mitten in das Gewirr hinein, und in wenigen Minuten verändert sich das Bild. Mit der Geißel in der Hand und mit einigen zornigen Worten treibt er die Händler hinaus, stößt die Wechseltische um und säubert in kürzester Zeit die heilige Stätte von all dem alltäglichen Getue (Mk 11 15/17). Es gehört hoher Mut dazu, in dieser Weise einer versammelten Volksmenge entgegenzutreten. Aber noch erstaunlicher ist, daß dieser einzelne Mann erreicht, was er will. Seine Augen müssen doch ganz eigen geblitzt haben, und es muß etwas eigentümlich Gebietendes und Im-

ponierendes in seinem Auftreten gelegen haben, das die Menschen zum sofortigen Gehorsam zwang.

Eine andere Szene. Jesus predigt in Nazareth in der Synagoge. Seine Heimatgenossen ärgern sich über ihn. Sie begreifen nicht, wie einer aus ihrer Mitte sich einbilden kann, mehr zu sein als andere Standesgenossen. Sie erzürnen sich schließlich derart über ihn, daß sie beschließen ihn umzubringen. Man stößt ihn aus der Stadt hinaus, schleppt ihn zu einem hohen Abhang, um ihn dort hinunterzustoßen. Es ist ein richtiger Tumult, die Leidenschaft ist entfesselt, und die Wut des Volkes kennt keine Grenzen. Da, als es geschehen soll, als die Erregung ihren Höhepunkt erreicht hat, — da heißt es: Er aber ging mitten durch sie hinweg (Lk 4 30). Wie hoheitsvoll und ehrfurchtgebietend muß Jesus ausgesehen haben, wenn selbst das wütend gewordene Volk im letzten Augenblicke zurückwich!

Noch eine andere Szene. Fischer arbeiten am Ufer des Sees Genezareth. Ein fremder Mann geht vorüber und sagt ihnen: „Folget mir nach; ich will euch zu Menschenfischern machen." Sie stehen auf, verlassen alles und wandern mit ihm weiter (Mk 1 16 ff). Allerdings waren damals eine ganze Reihe von Vorbedingungen für einen solchen überraschenden Schritt vorhanden. Das Volk erwartete das Kommen des Messias. Die Jünger mögen daher innerlich auf eine Berufung vorbereitet gewesen sein. Aber die Schnelligkeit und Entschlossenheit, mit der sie gerade diesem Manne folgten, bleibt trotzdem erstaunlich. Es muß etwas eigenartig Bezwingendes und Anziehendes in der Gestalt Jesu gewesen sein, daß die Herzen der Berufenen sich ihm so schnell und widerstandslos zuwandten.

Ferner dürfen wir uns der allbekannten Geschichten von den Krankenheilungen erinnern. Wie unermeßlich groß muß die Wirkung der Persönlichkeit Jesu gewesen sein, daß sein bloßes Wort heilend wirkte. Er verschreibt keine Medikamente und Kuren, sondern durch sein Wort werden die Kranken gesund. Diese Art des Heilens ist nicht ohne Analogie in der

Geschichte, auch in der Geschichte der neueren und neuesten Zeit. Stets waren es markante Persönlichkeiten von ungewöhnlicher Suggestionskraft, die ähnliche Gaben besaßen. So gewaltig und eindrucksvoll wie in der Gestalt Jesu ist aber diese Gabe in der Weltgeschichte sonst nicht wieder vorgekommen. Jesus hat gewiß nicht nur durch suggestive Wirkung geheilt. Bei vielen seiner bestbezeugten Wundertaten reicht man hiermit zur Erklärung nicht aus. Aber in vielen Heilungsgeschichten ist ausdrücklich berichtet, daß er die Heilung dem Glauben, den er weckte, zuschrieb. Es muß eine Vertrauen gewinnende und Glauben weckende Kraft ohnegleichen in dem Auftreten Jesu gelegen haben.

Und noch eine letzte Szene, für mein Empfinden die schönste und tiefste von allen. Jesus sitzt im Tempel und lehrt. Pharisäer und Schriftgelehrte schleppen unter starkem Zulauf des Volkes ein sündiges Weib vor ihn, das auf frischer Tat ertappt ist. Jesus soll ihr das Urteil sprechen: das Gesetz gebietet sie zu steinigen. Aber Jesus bückte sich und schrieb mit dem Finger auf dem Boden. Dann hob er die Augen auf und sprach: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie." Und wieder bückte er sich und schrieb. Erstaunt und beschämt schleichen die Ankläger einer nach dem andern von dannen und lassen Jesus mit der Angeklagten allein (J 8 1/11). Warum gingen sie? Hatte sie das Wort so tief ins Gewissen getroffen? Es ist freilich ein ungewöhnlich großes und tiefes Wort; für viele mag das Wort allein die Ursache gewesen sein. Aber warum ging auch die schaulustige Menge, die meist kein so zart empfindendes Gewissen hat, still davon? Es muß wohl in der Art, wie Jesus das sagte und wie er in diesem Augenblicke aussah, etwas so Ernstes und Beschämendes gelegen haben, daß der persönliche Eindruck, den er hervorbrachte, die Menge verscheuchte. Dieser Ernst klingt dann noch in den Worten an das Weib nach: „Weib, wo sind sie? Hat dich niemand verdammt?" Sie aber sprach: „Herr, niemand." Jesus aber sprach:

„So verdamme ich dich auch nicht; gehe hin und sündige hinfort nicht mehr."

Alle diese Szenen zeugen in ihrer Gesamtheit für den gewaltigen Eindruck, den Jesu Gestalt auf seine Zeitgenossen ausübte. Wir können uns die Macht und Wucht seiner Erscheinung gar nicht eindrucksvoll und groß genug vorstellen. Heute steht er nicht mehr sichtbar vor unseren Augen, und all die herrlichen Christusgestalten der Kunst können das Verlorene nicht ersetzen. Wir besitzen aber dennoch das Beste, was er den Zeitgenossen geboten hat. Die Evv. lassen uns tiefe Blicke in sein Seelenleben tun. Suchen wir diese Züge zu sammeln und einzeln aufzufassen. Es wird sich dabei ein Gesamtbild der Persönlichkeit Jesu ergeben, das uns vielleicht den eigenartigen Zauber, der von ihm damals ausging und heute noch ausgeht, verständlich erscheinen lassen wird.

Beginnen wir mit dem, was das Wertvollste und Eigentümlichste an einem Menschen ist, mit seinem sittlichen Charakter. Jesus besaß ein ganz ungewöhnliches Maß der Selbstbeherrschung. Eine eiserne Willensenergie spricht sich in allem seinen Tun aus. Mit unerschütterlicher Festigkeit und Ruhe trat er in den entscheidenden Augenblicken seines Lebens auf. Mag er auch zuvor in einsamer Stunde hart mit Anwandlungen der Verzagtheit kämpfen, — wenn es zu handeln gilt, ist er rücksichtslos entschlossen. Leiden und Tod konnten keine Änderung seines Willensentschlusses herbeiführen. Wie hoch entwickelt seine sittliche Energie war, kann man an seinem persönlichen Verhältnis zu Sünde und Schuld sehen. Er wußte genau, was Sünde war. Er kannte die Sünde in ihren feinsten und gröbsten Formen. Er verstand, die verborgensten Wurzeln der Sündhaftigkeit in den versteckteften Falten des Herzens aufzuspüren. Niemand vor oder nach ihm hat der Menschheit in gleichem Maße ihr Gewissen geschärft. Jesus hat das Sündenbewußtsein zur äußersten denkbaren Vertiefung und Verfeinerung gebracht. Dennoch scheint er für sich Schuldbewußtsein nicht zu

kennen. Nirgends wird uns gesagt, daß er, der Bußprediger ohnegleichen, während seiner Tätigkeit selber bußfertig Vergebung seiner Sünden gesucht hätte. Seine Jünger lehrt er beten: Vergib uns unsere Schulden! (Mt 6 12). Wir hören nie, daß er dasselbe Gebet für sich gesprochen hätte. Er scheint sich wirklich keiner einzigen Sünde bewußt gewesen zu sein (J 8 46). Er hat sichtlich kein Bedürfnis nach Vergebung seiner Schuld gehabt. Dazu stimmt alles, was uns über sein Tun berichtet wird. Nirgends wird etwas erzählt, was wir ihm zum Vorwurf machen könnten. Oft ist sein Tun überraschend groß in der schlichten Selbstverständlichkeit, mit der er das Edelste tut, was man sich für eine entsprechende Lage erdenken könnte. Das Gute ist bei ihm Natur. Er muß es sich nicht mühsam abringen, sondern kann gar nicht anders als gerade so handeln.

Dennoch ist seine sittliche Vollkommenheit wiederum nicht derart übermenschlich, daß er wie ein Engelwesen aus einer höheren Sphäre durch die Welt ging. In seiner Brust schlug ein echt menschliches Herz, das wußte, wie verführerisch menschliche Sünde ist. Bescheiden sagt er zum reichen Jüngling, der ihn „Guter Meister" anredet: „Was nennest du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen Gott" (Mk 10 18). Das abstrakte Tugendideal, das der Jüngling in ihm sehen wollte, war er nicht und wollte er nicht sein. Kampf und Sturm haben in seinem Leben nicht gefehlt, und oftmals ist die Versuchung an ihn herangetreten. Man denke nur an die Versuchung in der Wüste, an das Gespräch mit Petrus nach der ersten Leidensverkündigung und an Gethsemane. Treffend hat später der Hebräerbrief gesagt: „Wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleiden haben mit unsern Schwachheiten, sondern der in allem versucht ist gleich wie wir, doch ohne Sünde" (4 15). Besser kann man es gar nicht ausdrücken. Jesus hat den Kampf gegen die Sünde ebenso kämpfen müssen wie wir. Aber — und das ist das unfaßbar Große an ihm — bei ihm bleibt die Sünde nur Versuchung. Nie erlahmte seine Willens-

kraft, nie ist er im Kampfe unterlegen. Nirgends wird uns erzählt, daß er sich zu unbesonnenen Taten, die er nachher bereuen mußte, hätte fortreißen lassen. Keine einzige Sünde konnte ihm nachgewiesen werden. Wie rein und stark muß sein Sinn gewesen sein, wenn das möglich war! Jesus war der einzige Mensch mit einem wirklich reinen Herzen.

Wie groß seine Reinheit und sittliche Energie war, können wir noch deutlicher an einem anderen Zuge sehen. Er war sündlos und dennoch kein Pharisäer oder Asket. Das ist ein Zug von wahrhaft erschreckender Größe. Fast ausnahmslos findet sich bei allen jenen, welche ein gütiges Geschick vor schwerem Sündenfall bewahrt hat, ein wenig Stolz und Hochmut: sie danken Gott, daß sie nicht so sind wie andere Leute, und wenden sich schaudernd ab, wenn einer von den „Gefallenen" ihren Lebensweg kreuzt. Bei Jesus findet sich nicht die geringste Spur davon. Er geht mit Sündern und Zöllnern um wie mit seinesgleichen und kennt keinen Tugendstolz. Er hält sich nicht für zu gut, um der Genosse der Verworfenen und Verkommenen zu sein. Er fürchtet sich merkwürdigerweise nicht vor ihnen. Fast jeder Mensch, der sich aus Sündenelend zu einer einigermaßen befriedigenden sittlichen Lebensführung hindurchgerungen hat, neigt mehr oder weniger zur Weltflucht. Ein gebranntes Kind scheut das Feuer und hütet sich mit ihm zu spielen. Wer wie ein Augustin erst nach schweren, langen Kämpfen mit der Sinnenlust fertig geworden ist, behält zeitlebens eine gewisse Scheu auch dem harmlosen Sinnengenuß gegenüber, weil er die Sünde kennt, die für viele dahinter lauert. Allen plötzlich „Bekehrten", die nur durch einen Bruch mit der Vergangenheit zu sittlicher Lebensführung kommen, ist dieser asketische Zug eigentümlich. Bei Jesus finden wir nichts dergleichen. Er fürchtet die Versuchungen der Welt nicht. Frei verkehrt er mit jedermann und weiß heiteren Mutes harmlose Lebensfreude zu genießen. Er bewahrt sich unter dem Elend sein sonniges Temperament und weiß die Welt als einen Garten Gottes, als eine Stätte des

Wirkens für den gütigen Vater im Himmel zu schätzen. Froh genießt er Gottes Gaben, ohne daß ihn je das Genießen gemein macht. Er entzieht sich weltförmigen, genußfrohen Kreisen nicht. Das ging sogar so weit, daß ihn seine asketisch-tugendstolzen Gegner einen Fresser und Säufer nannten (Mt 11 19)! Er kümmerte sich nicht drum. Er brauchte die Welt nicht zu fliehen, denn er wußte, daß ihm der Verkehr mit den Sündern nichts anhaben konnte. Harmlos und unbefangen steht er mitten in der Welt und ihren Genüssen, ohne je zu straucheln oder zu fallen. Man ermesse daraus, wie rein er war.

Mit dieser sittlichen Energie und Reinheit verbindet sich bei Jesus eine hohe intellektuelle Begabung. Schlagfertig weiß er seinen Gegnern zu antworten. In den vielen religiösen Gesprächen seines Lebens ist die geistige Überlegenheit stets auf seiner Seite gewesen. Wie prächtig versteht er seine Partner abzufertigen, wenn sie ihm durch schlaue Fragen Fallen stellen! Er hat in dieser Hinsicht nur eine Parallele in der Geschichte, den großen Gesprächskünstler Sokrates. Nur daß bei Jesus der beißende ironische Witz fehlt, der bei Sokrates die Hauptwaffe bildet. Trotzdem konnte man auch mit Jesus nicht ungestraft disputieren, wenn man ihm feindlich entgegentrat. Wenn er die berühmten Schriftgelehrten wieder einmal in seiner kräftigen Art ad absurdum geführt hatte, hat es in seiner Umgebung gewiß manchmal heitere Gesichter gegeben. Die Pharisäer waren in ihrer Art brave, redliche Leute. Seit sie sich Jesus gegenüberstellten und er die schonungslosen Waffen seines Geistes gegen sie kehrte, haftet an ihnen für alle Zeiten ein Makel: sie sind durch die Kritik ihres Gegners in Typen gottfeindlichen Wesens verwandelt worden. Hätten sie von Jesus gelernt und sich bescheiden vor seiner geistigen Größe gebeugt, so wäre das Gute, das sie besaßen, voll entwickelt worden. Sie würden dann eine geachtete Stellung in der Geschichte einnehmen. Weil sie sich aber blindlings anmaßten, den überlegenen Geist nach ihren kleinlichen Maßstäben zu meistern, teilen sie das Schicksal der

Törichten, die das rollende Rad der Wahrheit aufhalten zu können meinen. Die Tatsache, daß ihr Streben redlich und ihr Wahrheitsbesitz nicht klein war, verblaßt vor dem ungeheuren Verbrechen, daß sie der Wahrheit widersprochen haben. Man lerne daraus, wie tief durchdacht und wahr Jesu Gedankenwelt gewesen sein muß, wenn er seine Gegner in diese Beleuchtung stellen konnte. Von hier aus wird man dann auch den richtigen Maßstab für den staunenswerten Reichtum seiner intellektuellen Begabung finden, wenn man bedenkt, daß er solche Gedankenschätze verhältnismäßig mühelos aus eigener schöpferischer Kraft hervorbrachte. Er scheint in seinem Leben nicht viel studiert zu haben, obgleich er sichtlich das AT gern und häufig gelesen hat. Insbesondere die zünftige Schulgelehrsamkeit war ihm fremd. „Wie kommt dieser zur Schriftgelehrsamkeit, der doch nicht studiert hat?" — so fragen die Juden erstaunt (J 7 15). Er muß ein hervorragend kluger Mensch gewesen sein.

Doch nicht in dem Sinne einer gelehrten, abstrakt-logischen Denkfähigkeit, die lange Begriffsketten sauber entwickelt und den Faden mühsamer abstrakter Deduktionen glatt und gefällig weiterspinnt. Er besaß etwas weit Größeres. John Ruskin sagt einmal: „Das Größte, was eine menschliche Seele in dieser Welt tun kann, ist, daß sie etwas sieht und in schlichter Form erzählt, was sie sah. Hunderte von Menschen, die reden können, kommen auf einen, der denken kann, aber Tausende können denken, auf die nur einer kommt, der sehen kann. Klar sehen ist Poesie, Prophetie und Religion, — alles auf einmal." Dieses Größte besaß Jesus in reichem Maße. Hierin gerade bestand seine Klugheit. Er hatte den intuitiven Scharfblick, der die Dinge klar so sieht, wie sie wirklich sind. Das zeigen vor allem seine schönen Gleichnisse, in denen er verwertet, was er in stiller Stunde einsamer Beobachtung geschaut. Welch ein hervorragender Parabeldichter ist er gewesen! Wie rasch findet er zu jedem Gedanken ein plastisches Bild oder ein konkretes Beispiel aus der Wirklichkeit! Die Vögel unter dem Himmel, die Blumen auf

dem Felde, die Sonne, die über Gerechte und Ungerechte scheint, der Landmann und seine Arbeit, der Fischer, der Kaufmann, der Richter, der Samariter, — sie treten alle auf als Zeugen für die große Verkündigung des Reiches Gottes. Wie liebevoll und scharfblickend muß der Mann die Natur und das Treiben der Menschen beobachtet haben, der in so feiner Weise gerade das Kleine zum Symbol des Größten machte. In seinem Munde verwandelt sich das Alltägliche, Kleine und Unbeachtete in etwas Neues und Unerhörtes, das in dieser Schönheit und Bedeutung noch keiner vor ihm gesehen. Das ist ja aber das Beste, was uns Philosophen, Dichter und Künstler bringen, daß sie lehren, Neues und Großes in den geläufigen Vorgängen des natürlichen Lebens zu sehen. Durch die Kraft ihrer Intuition lehren sie uns, wie unerschöpflich reich die Wirklichkeit im Großen und im Kleinen für den feinfühligen Beobachter ist. Nennen wir die Männer groß, die uns solches lehren, so verdient Jesus den Namen des Größten unter ihnen. Denn keiner vor oder nach ihm hat diese Gabe des intuitiven Wirklichkeitssinnes in höherem Maße besessen als er.

Das Größte an ihm ist aber der Reichtum seines Gemütslebens, sein unerschöpflich tiefes Herz. Es zeigt sich in allen seinen Worten und Taten. Wie verstand er in Freude aufzujauchzen, wenn er sah, daß es mit seiner Sache vorwärts ging, wie tief hat er gelitten, als er auf Feindschaft und Mißverständnisse stieß! Er hat gelitten und gezagt, aber auch gejubelt und sich gefreut wie wenige andere Menschen. Sein Herz umfaßte seine Anhänger mit treuer, starker Heilandsliebe. Ja, so groß war sein Herz, daß in ihm Raum für ungeheuchelte Feindesliebe war. Er empfand soviel warme echte Teilnahme an seinen Gegnern und hatte soviel Liebe für jedes verlorene Menschenkind, daß er die Feindesliebe nicht nur durch das Wort, sondern auch durch die Tat predigen konnte, indem er noch am Kreuz für seine Widersacher betete. — Und dennoch dürfen wir uns Jesus nicht als einen weichen, gefühlsseligen Schwärmer vorstellen,

wie es leider so oft geschehen ist. An ihm war nichts süßlich und weichlich, sondern er war streng, herbe, keusch, auch in seiner Liebe. Er konnte sogar hart und schroff sein. Er bittet für seine Gegner und hat unendliche Geduld mit ihnen; aber über die Verstockten und Verhärteten ruft er ein strenges: Wehe! Er schreckte nie vor ehrlichem Streit zurück. „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10 34). Niemals hat er schroffe, unüberwindliche Gegensätze „mit dem Mantel der Liebe zugedeckt". Wohl konnte er, wenn es möglich war, nachgiebig und versöhnlich sein. Unter Umständen durfte es heißen: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns" (L 9 50). Aber unter anderen Umständen konnte er auch schroff und unerbittlich sagen: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Mt 12 30). Um so gewaltiger wirkt die zarte Liebe, welche aus dem Tun des herben und schroffen Mannes zu uns spricht. Je härter er im Streit war, desto ergreifender hebt sich davon die Liebesfülle ab, die er den Armen, Geringen und Sündern so verschwenderisch bot. Am ergreifendsten ist sie dort, wo sie verschmäht und verachtet wird. Es liegt etwas eigenartig Zartes in jeder verschmähten Liebe, die sich durch die Abweisung doch nicht beugen und brechen läßt. Wo ist sie in solcher Tiefe zu finden, wie bei dem Manne, der sein Volk, ja die ganze Welt mit brennend heißer Liebe umfaßte und nur Undank, Spott, Haß und Verfolgung erntete? „Jerusalem, Jerusalem! Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel; und ihr habt nicht gewollt!" (Mt 23 37).

Alles bisher Beschriebene hält sich völlig in den Grenzen rein menschlicher Begabung. Die gleichen Charakterzüge treffen wir wohl auch sonst unter den Menschenkindern, allerdings nur selten in dieser Weise miteinander vereint und nirgends in dieser vollkommenen und heroischen Ausprägung. Daneben stehen aber Züge, die sich den Grenzen des Menschlichen nur schwer befriedigend

einfügen lassen. Vor allem ist hier sein einzigartiges Gottesbewußtsein zu nennen. In der Weise wie er hat bisher noch niemand Gott gekannt und wird, solange diese irdisch-sinnliche Welt besteht, niemand Gott kennen.

Innige Frömmigkeit, ein starkes Bewußtsein der Nähe Gottes und mystische Versenkung in die Tiefen der allgegenwärtigen Gottheit bis hin zum Gefühl des völligen Einsseins mit Gott hat es vor Jesus gegeben und gibt es auch nach ihm. Die führenden Geister der Religion haben alle mehr oder weniger davon besessen. Aber dennoch behält das Gottesbewußtsein Jesu ihnen gegenüber etwas Geheimnisvolles und Unvergleichliches. Die Großen im Reiche der Religion müssen meist durch eine Periode des Suchens und Kämpfens hindurch. Wenn uns einmal eine jener kindlich frommen Seelen begegnet, die Zweifel und Anfechtung nie gekannt haben, so haben wir es entweder mit einem schlichten, einfältigen Geiste zu tun, der nie zu einer selbständigen Betrachtung der Wirklichkeit erwachte, oder mit einem glücklichen, sonnigen Dasein, das eine gütige Vorsehung vor schwereren Erschütterungen bewahrte. Wo sich bedeutende geistige Anlagen, ein unbestechlicher Wirklichkeitssinn und starke Neigung zur Selbständigkeit mit der Frömmigkeit paaren, und wo ein Leben äußerlich durch Sturm und Kampf, durch Leiden und Entbehrungen geführt wird, da sind starke Schwankungen des Gottesbewußtseins unvermeidlich. Gott will von solchen Geistern erst unter Schmerzen gesucht und in heißem Kampfe errungen sein, ehe er die stillen Stunden festen Glaubens und das Erleben seiner Offenbarung schenkt. Spuren solcher Seelenkämpfe sind uns überall erhalten, wo von den Großen des Reiches Gottes erzählt wird. Nur bei Jesus nicht. Bei ihm ist das Gottesbewußtsein etwas Selbstverständliches, Natürliches. Er sucht Gott nicht erst, — er hat ihn. Gott ist das Lebenselement seiner Seele. Wir haben nicht die geringste Ursache, an der geschichtlichen Treue der Erzählung vom Knaben Jesus im Tempel zu zweifeln (L 2 41 ff). Wie anschaulich und reizvoll tritt schon hier die schlichte

Selbstverständlichkeit seines Gottesbewußtseins zutage. „Wußtet ihr wirklich nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist?"

Noch deutlicher wird der Unterschied des Gottesbewußtseins Jesu von allem anderen menschlichen Gotterleben, wenn wir nicht bloß nach dem subjektiven Gefühl der Vereinigung mit Gott, sondern nach der Fähigkeit, Gottes Wirklichkeit zu schauen, fragen. In dem Gefühlsüberschwang der Ekstase steigert sich auch der rohe Naturmensch in einen religiösen Rauschzustand, in dem er sich einbildet, die Gottheit wohne jetzt leibhaftig in ihm. In feinerer Form haben Mystiker aller Religionen ihr Innenleben zu phantastischen Bildern und Gefühlen gesteigert, bis sie sich selbst und das Göttliche nicht mehr unterscheiden konnten und sich dem Wahne hingaben, nun seien sie ganz Gott geworden und schauten alle seine Geheimnisse. Erwachten sie zum alltäglichen Leben, so waren alle diese Träume ausgelöscht, und es blieb nur die Erinnerung daran. Schon im AT zogen die großen Propheten einen Trennungsstrich zwischen sich und derartigen Schwärmern. Sie wollten ganz nüchterne Offenbarung des Willens Gottes bringen, die für den Alltag ebenso gilt wie für die Stunden der Erhebung. Sie sind darin Vorläufer Jesu geworden, die er aber an Tiefe und Kraft bei weitem übertrifft. Es ist, als ob Jesus einen besonderen, nur ihm eigentümlichen inneren Sinn hätte, der ihm das ständige nüchterne Schauen Gottes ermöglichte. Die schlichte Klarheit, mit der Jesus den himmlischen Vater, sein Wesen und seinen Willen ständig sieht und das Gesehene verkündigt, steht bergehoch über allem, was es sonst Ähnliches in der Geschichte gibt. Den Vorhof der Gotteswelt haben viele betreten, das Heilige durften wenige Propheten sehen. Ins Allerheiligste hat Jesus allein schauen dürfen.

Besonders kraftvoll und eigenartig tritt uns Jesu Gottesbewußtsein in einem Augenblicke entgegen, der scheinbar ein Schwanken und Erlöschen seines Gottesbewußtseins bezeugt. Das Wort von der Gottverlassenheit, das Jesus am Kreuze sprach, klingt zunächst so, als ob auch ihm Gottes Gegenwart entschwand. In

der Tat, sie war ihm entschwunden, wenn man unter Gottes Gegenwart das körperliche Gefühl seiner Anwesenheit und die sogenannten süßen Gefühle der trostreichen Gegenwart Gottes versteht. Es ist besonders ergreifend, daß Jesus auch hierin der Genosse und Bruder aller angefochtenen Menschenkinder geworden ist. Ganz ebenso, wie jedem Leidenden der kranke Körper mit seinen Qualen alle greifbaren Gefühle der Gegenwart Gottes auslöschen kann, so ist es mit Jesus geschehen. Es ist keine Redensart, sondern nüchterne Wirklichkeit, wenn Jesus klagen muß, daß diese Art des Gottfühlens, die doch sonst sein Leben ständig begleitet hatte, in der Todesnot versank. Hat damit sein Gottesbewußtsein aufgehört? Es hat nur seine Form gewechselt und uns darüber belehrt, daß der Glauben bleiben kann, wenn das Fühlen versagt. Paradox ausgedrückt, sah er Gott, ohne ihn zu sehen. Das heißt: all das Sehen, worauf sonst Schwärmer und Seher so stolz sind, war versunken. Es blieb nur das blind gewordene Auge des Glaubens, und dieses glaubte an das Licht, ohne es zu sehen. Hier sollte die Menschheit lernen, daß für uns angefochtene Menschenkinder das Glauben mehr ist als das Schauen, daß Gott uns gegenwärtig ist, auch wenn wir nichts von seiner Gegenwart fühlen. Jeder Seelsorger wird bezeugen, daß nur diese Art des Glaubens es ist, die die ganz hart Angefochtenen trösten kann. Jesus hängt als Erstling dieses stärksten und tiefsten Glaubens am Kreuz. Denn sein qualvoller Ausruf ist ein Zitat der ersten Worte des 22. Psalmes, an dem er sich in der Todesnot aufrichtete. Mit den Gedanken dieses Psalmes ringt er sich dazu durch, friedvoll und gläubig seinen Geist in die Hände des seinem Gefühl gänzlich entschwundenen Gottes zu legen. Dadurch, daß er das konnte, ist er das Vorbild geworden, das unzählige Märtyrer getröstet hat und ihnen die Kraft gab, Todesnot und Qualen in der Nachfolge Jesu freudig und fest zu ertragen.

Man könnte nun auf den Gedanken kommen, die angeführten Tatsachen abzuschwächen, indem man behauptet: Zu Jesu Zeiten

war es leicht zu glauben. Damals war man noch weit naiver in den Fragen der Religion und der Weltanschauung. Viele stellen es sich so vor, als ob damals gerade eine Epoche starken, aufkommenden Glaubens gewesen wäre. Wenn alle im Volke glaubten, warum sollte dann Jesus nicht glauben? Wenn er heute leben würde, vielleicht sähe es dann mit ihm anders aus? Würde sein Gottesbewußtsein auch den modernen Zweifeln gewachsen sein? Es ist aber keineswegs richtig, daß es damals leicht war, gottesfürchtig zu sein. Im Gegenteil, es hat nur selten Zeiten gegeben, in denen es dem frommen Israeliten so schwer gemacht wurde zu glauben wie damals. Die Religion Israels hatte eine stark nationale Färbung. War die Nation in Not, so kam auch die Religion in Mißkredit. Damals war das Land geknechtet und zerrissen und dementsprechend die alte Religion der Väter verachtet und verhöhnt. Mehr als einer fragte in Israel: Wo ist nun der lebendige Gott Israels, wenn solches möglich ist? Viele Male begegnet uns in den Psalmen eine erbitterte Beschreibung des Hohnes der Feinde, die den geplagten Frommen in Israel spottend zuriefen: Wo ist euer Gott? Laßt ihn fahren, denn dem Gottlosen geht es gegenwärtig besser als dem Frommen! Vielen genügten solche Anfechtungen als Motiv zur Verleugnung des Glaubens. Andere klammerten sich mit doppelter Kraft an das Erbe der Vergangenheit. Die besten und tiefsten Regungen der Prophetenepoche wurden wieder hier und da lebendig im Kampfe um den alten Glauben. Aber die Religion dieser Kreise trägt Spuren des harten Streites an sich. Sie hüllte sich in den Panzer einer streng exklusiven Gesetzesgerechtigkeit, die erfolgreich alle fremden, zersetzenden Elemente vom Erbe der Väter abhielt, aber das religiöse Innenleben verknöcherte oder erstickte. Schlichte, urwüchsige Frömmigkeit, wie Jesus sie hatte, die ihren Gott mühelos besaß und sich des Besitzes unbefangen freute, gab es zu Jesu Zeit in Israel sehr wenig. Unseren modernen Materialismus kannte man freilich in Israel noch nicht. Aber man war keineswegs ganz frei von

ähnlichen Regungen. Die Sadduzäer wollten von einem Leben nach dem Tode nichts wissen und übten scharfe Kritik an den pharisäischen Lehren, wodurch sie wahrheitsliebende, nachdenkliche Köpfe zu ernster Prüfung des Überlieferten zwangen und die Selbstverständlichkeit des Glaubens völlig in Frage stellten. Dazu kam ihre genußfrohe, weltförmige Lebensführung, die, wenn nicht alles täuscht, dem praktischen Materialismus unserer Zeit sehr ähnlich sah. Nehmen wir noch hinzu, daß in der griechisch-römischen Herrschaftsperiode die hellenische Kultur ungehinderten Zutritt hatte und mit ihr die verschiedensten glaubensfeindlichen Ideen einzogen, daß auch der frivole Skeptizismus im Lande seine Vertreter hatte, — man denke z. B. an Pilatus, — so wird man unschwer feststellen können, daß ein kräftiges, urwüchsiges Gottesbewußtsein zu Jesu Zeit auf ebenso mächtige Hindernisse stieß wie zu anderen Zeiten. Jesus hat sicher die religionsfeindlichen Strömungen seiner Zeit gut gekannt. Ging er doch mit Vorliebe den Kreisen nach, die im Gegensatz zur offiziellen Pharisäerfrömmigkeit standen. Seinem Gottesbewußtsein konnten sie aber nichts anhaben. In ungebrochener, siegesbewußter Kraft erwächst es aus den Tiefen seines Innenlebens und behauptet sich mühelos gegenüber den Anfechtungen der Gottesleugner seiner Zeit. Man kann getrost behaupten: Auch unser moderner Materialismus würde spurlos an ihm vorübergehen. Jesus trug Gott als lebendigen Besitz in seiner Seele. Wer das hat, der ist weder durch die scharfsinnigsten Schlüsse, noch durch erdrückende Anhäufung von glaubensfeindlichem Tatsachenmaterial zum Atheismus zu bekehren. Ich glaube fast, Jesus hätte gar über den Eifer, mit dem der moderne Materialismus Proselyten wirbt, ein wenig gelächelt.

Noch etwas anderes Einzigartiges besitzt Jesus: sein stolzes Selbstbewußtsein. Alle Propheten und Religionsstifter haben ein starkes Bewußtsein ihrer Würde und Bedeutung gehabt. So Vermessenes und Überweltliches wie Jesus hat kein anderer von sich auszusagen gewagt. Einzelnes von dem, was Jesus für sich

in Anspruch nahm, haben auch andere von sich ausgesagt. Die Summe seiner Ansprüche hat niemand für sich geltend gemacht. Jesus war nicht nur anders und größer als andere Menschenkinder, sondern wußte auch, daß er größer war, und hat es wiederholt ausgesprochen. Er stellt sich kühn höher als alle großen Gestalten des AT. „Siehe, hier ist mehr denn Jonas; siehe, hier ist mehr denn Salomo!" (Mt 12^{41f}). Auch David ist geringer als er (Mt 22^{45}). Selbst Moses und sein Gesetz stellt er nicht über sich. „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, ... ich aber sage euch" (Mt 5). Den Täufer Johannes bezeichnet er als den größten Propheten. Sich selbst und seine Jünger erhebt er aber hoch über ihn, indem er hinzufügt, daß der Geringste im Reiche Gottes größer sei als Johannes (Mt 11^{9ff}). Viele Propheten und Könige haben sehen und hören wollen, was seine Jünger jetzt sehen und hören, ohne daß ihnen dieser Wunsch erfüllt wurde (Mt 13^{16f} = L 10^{23f}). Den atl. Institutionen bezeugt er Ehrfurcht, aber er scheut sich nicht, seine eigene Person weit höher zu bewerten. „Oder habt ihr nicht im Gesetze gelesen, daß am Sabbat die Priester im Tempel den Sabbat entweihen, ohne Schuld auf sich zu laden? Ich sage euch aber, hier ist mehr als der Tempel. ... Des Menschen Sohn ist Herr über den Sabbat" (Mt 12^{5,6,8}, vgl. J 2^{19ff}, Mt 26^{61}). Er wagt es sogar, von der Stellung zu seiner Person Heil oder Unheil der Menschenseele abhängig zu machen. „Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater" (Mt 10^{32f} = L 12^{8f}). „Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinet- und des Ev. willen, der wird es retten. Was nützt es denn dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und sein Leben einzubüßen? Denn was kann ein Mensch als Preis für sein Leben geben? Denn wer sich meiner

und meiner Worte schämt unter diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich des Menschen Sohn auch schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit des Vaters mit den heiligen Engeln" (Mk 8 34/38). „Wahrlich, ich sage euch, niemand hat Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker verlassen um meinet- und des Ev. willen, der nicht hundertmal mehr bekäme, jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker — wenn auch unter Verfolgungen — und in der künftigen Welt ewiges Leben" (Mk 10 29f, vgl. Mt 11 28f). Gleich zu Beginn der Bergpredigt heißt es: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen" (Mt 5 11). Und wie erschreckend selbstbewußt ist das Wort: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert! Und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert!" (Mt 10 37).

Das ist noch lange nicht alles. Jesus scheidet scharf zwischen seiner Stellung zu Gott und dem Verhältnis, das alle anderen Menschen möglicherweise zu Gott haben könnten. „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater. Und niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater; und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren" (Mt 11 27). Dementsprechend nimmt er während seines Erdenwandels Rechte für sich in Anspruch, die eigentlich nur Gott allein zustehen. Er wagt es, Kranken und Sündern von sich aus ihre Sünden zu vergeben (Mk 2 5ff, L 7 48ff). Man hat diese Stellen abgeschwächt und sie so gedeutet, als ob Jesus nur im Namen des Vaters die Vergebung der Sünden verkündigt. Das steht da aber nicht. Die Juden begriffen viel besser, wie Ungeheures Jesus sich anmaßte. Sie erschraken über die Gotteslästerung, die für ihr Gefühl in Jesu Worten lag, denn: „Wer kann Sünden vergeben, außer der einige Gott?" Jesus schrieb sich aber nicht nur für seine Lebenszeit die Macht der Sündenvergebung zu, noch Größeres erwartete er von der Zukunft. In seinen Händen lag nach seiner Meinung das zukünftige

Weltgericht. Er fühlt sich als der Weltrichter, dem das Richteramt über die ganze Menschheit übertragen ist. Er wird einst in Herrlichkeit wiederkommen, um die Welt zu richten. „Viele werden zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr! haben wir nicht mit deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht mit deinem Namen Dämonen ausgetrieben und mit deinem Namen viel Taten getan? Und hierauf werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch nie gekannt! Weichet von mir, ihr Übeltäter!" (Mt 7^{22f}, vgl. 16^{27} 25^{31ff}).

Alle übermenschlichen Ansprüche Jesu gruppieren sich um einen gemeinsamen Mittelpunkt, die Messiasidee. Jesus hat sich für den Messias gehalten. Er wollte also der große, göttliche König der Endzeit sein, dessen Kommen die Propheten geweissagt hatten (Mt 16^{13ff} 26^{63f}). Von dieser Idee aus ist auch jene merkwürdige Selbstbezeichnung zu verstehen, die Jesus mit Vorliebe für sich gebraucht zu haben scheint. Er nannte sich: „Der Sohn des Menschen". Das ist ein rätselhafter Ausdruck, über dessen richtige Auffassung unter den Theologen der Gegenwart viel gegrübelt und gestritten wird, ohne daß schon volle Übereinstimmung erzielt wäre. Man sieht daraus, wie vortrefflich Jesus seine Absicht mit der Prägung dieses Ausdrucks erreicht hat. Denn sichtlich wollte er mit diesem Namen etwas Geheimnisvolles, Vieldeutiges sagen, das seine wahre Absicht teils andeutete, teils verhüllte. Sehr verschiedenartige Gedankenreihen kreuzen sich in diesem Namen. Alle Auslegungen, die einen eindeutigen, scharf umrissenen Inhalt mit dem Namen verbinden, müssen einen Teil der in Betracht kommenden Stellen willkürlich umdeuten. Jesus nennt sich „des Menschen Sohn" gern in solchen Aussprüchen, die seine Demut und Niedrigkeit zum Ausdruck bringen (Mt 8^{19ff} 17^{12} 20^{28}, L 19^{10}). Zugleich aber ist der Ausdruck das Kühnste und das Vermessenste, was er von sich gesagt hat. Das Buch Daniel beschreibt eine Vision, in welcher der Seher folgendes sieht: einer „wie ein Menschensohn" kommt mit den Wolken des Himmels heran, wird vor

Gott gebracht und erhält gottgleiche Macht, Ehre und Herrlichkeit (Daniel 7^{13f}). In der Zeit Jesu wurde diese Stelle von einigen auf den kommenden Messias gedeutet, denn in der apokalyptischen Literatur jener Zeit findet sich der Name „Menschensohn" als Bezeichnung des Messias. So hat es wohl auch Jesus gemeint. Der Ausdruck „Menschensohn" ist in seinem Munde vor allem ein leicht verhüllter Messiasname, obgleich er nicht immer diesen Sinn in den Vordergrund rückte, sondern absichtlich von der Vieldeutigkeit des Wortes umfangreichen Gebrauch machte. Und zwar enthält dieser Name den stärksten Anspruch auf überweltliche Macht und Herrlichkeit: des Menschen Sohn, der in den Wolken kommt, ist ein überirdisches, himmlisches Wesen, mit göttlicher Macht und Herrlichkeit bekleidet, bestimmt zur ewigen Königsherrschaft über die Welt. Jesus hat unverhohlen solches von sich ausgesagt (Mt 16^{27} 24^{30f} 26^{64}). Freilich nicht, daß er schon jetzt in Herrlichkeit da sei, wohl aber beanspruchte er für die Zukunft eine Wiederkunft in Herrlichkeit. Er, der schlichte Mensch, zugleich ein über die ganze Welt erhabenes Wesen, das mit göttlicher Macht die Welt regiert, — das ist mit kurzen Worten der alle Grenzen menschlicher, vernünftiger Erwägung weit hinter sich lassende Inhalt des Selbstbewußtseins Jesu.

Was sollen wir zu diesem anmaßenden Zuge im Charakterbilde Jesu sagen? Die Pharisäer sagten: Er ist ein Gotteslästerer, und von ihrem Standpunkte aus hatten sie recht. Ein Mensch, der gefesselt und verraten vor ihnen stand und dennoch den Anspruch göttlicher Macht und Herrlichkeit für sich erhob, mußte in ihren Augen ein frivoler Gotteslästerer sein; der Augenschein zeugte offenkundig gegen ihn. Uns liegt eine andere schlimme Beurteilung näher, die auch häufig genug ausgesprochen worden ist. Er ist ein phantastischer Schwärmer, ein geistig nicht normaler religiöser Fanatiker, ein „Paranoiker", — so urteilen heute nicht ganz wenige über Jesus auf Grund des soeben ausführlich dargelegten Materials. In der Tat, betrachtet man diesen Zug allein für sich, unabhängig von allem, was Jesus sonst war, so ge-

winnt man leicht einen stark abstoßenden Eindruck. Hieraus begreift es sich, daß dieser Zug allen denen, welche die Gestalt Jesu als menschlich-geniale Heldengestalt zu verehren suchen, im höchsten Grade anstößig ist. Man hat ihn immer wieder aus den Evv. zu beseitigen versucht und die Verantwortung für diesen Zug des Jesusbildes dem dichtenden Gemeindebewußtsein zugeschoben. Man meint, der schlichte, große Jesus der Evv. könne gar nicht solche phantastische Gedanken gehabt haben. Er habe selbst gar nicht der Messias sein wollen. Diese Meinung ist aber historisch gar nicht aufrechtzuerhalten. Die Tatsache, daß Jesus, der nichts mit Politik zu tun hatte, als politischer Verbrecher hingerichtet wurde, beweist, daß er sich selbst für den Messias ausgegeben hat. Denn einzig diese Idee in seinem Gedankenkreise konnte ihm zum politischen Fallstrick gedreht werden. Zudem müßte, wenn der Anspruch auf die Messiaswürde unhistorisch wäre, ein Maß von Entstellung der Tradition angenommen werden, das aus den früher dargelegten Gründen unmöglich zulässig ist. Endlich wäre auch Paulus wiederum nach dieser Auffassung ein betrogener Betrüger. Diese Rolle wird man einem so unverkennbar scharfblickenden Manne, der ausdrücklich bezeugt, daß er von den Lebensschicksalen Jesu Kenntnis habe, doch nur ungern zuschieben. Demnach bleibt es wohl dabei: der sonst so demütige Jesus hat wirklich die „phantastische" Messiasidee in vollem Umfange auf sich angewandt.

Wie haben wir das zu beurteilen? Verwandelt er sich uns hiermit wirklich in die Figur eines phantastischen Schwärmers? Wir betonten schon einmal: er denkt sonst ganz erstaunlich nüchtern in religiösen Dingen und ist frei von aller Schwärmerei. Nirgends eine Spur von ungesundem Mystizismus oder gefühlsseligen Phantasien. Alles ist bei ihm scharf umrissen, nüchtern und klar. Das ganze ekstatisch-schwärmerische Getue, das sich unter dem Deckmantel des Namens „Geistesgaben" in die Urchristenheit einschlich und bald zu einer schweren Gefahr für die Kirche wurde, ist ihm völlig fremd. Nirgends hören wir, daß er seine

Jünger zu Schauungen und Ekstasen anleitet. Für seine Person scheint er nicht völlig frei von ekstatischen Zuständen gewesen zu sein. Bei der Taufe, bei der Verklärung und möglicherweise auch beim Gebetskampf in Gethsemane werden uns visionäre Zustände Jesu andeutend beschrieben. In gleicher Weise ist vielleicht auch das Wort: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" (L 10[18]) zu beurteilen. Aber dieser Zug tritt bei Jesus ganz in den Hintergrund. Er scheint nicht den geringsten Wert darauf gelegt zu haben. In seine Verkündigung hat er nichts davon aufgenommen, und wir würden überhaupt nichts davon wissen, wenn nicht die Überlieferung zufällig diese nebensächlichen Züge aufbewahrt hätte. In diesem geringen Umfange können Ekstasen noch nicht als anormaler Zug gelten. In der Urchristenheit galt ein bedeutend größeres Maß von Ekstase als normal, und viele nüchterne, bedeutende und leistungsfähige Männer, an deren Normalität nicht der geringste Zweifel besteht, sind gelegentlich von ähnlichen Zuständen befallen worden. Die Psychopathologie hat daher schwerlich genügende Anhaltspunkte, um das Selbstbewußtsein Jesu aus einer krankhaften Entartung abzuleiten.

Die Erklärung dürfen wir vielmehr in einer ganz anderen Richtung suchen. Wenn sich ein Paranoiker für einen großen Denker und Helden ausgibt, so widerlegt ihn die Jämmerlichkeit seiner Geistesprodukte. Große Männer haben aber oft ein berechtigtes starkes Bewußtsein ihres Wertes und ihrer Bedeutung gehabt, ohne daß irgendjemand einen Einwand dagegen erheben kann. Es kommt also alles darauf an, ob das Lebenswerk eines Geistes groß genug ist, um auch ein außergewöhnliches Selbstbewußtsein zu rechtfertigen. Sobald die Anforderungen des Selbstbewußtseins mit dem tatsächlichen Sein des Wirkens und Schaffens in Harmonie stehen, muß jede Anklage auf Paranoia oder Schwärmerei verstummen. Wie steht es in dieser Hinsicht mit Jesus? Phantastisch erscheint sein Selbstbewußtsein doch nur dann, wenn man es von allem

anderen künstlich isoliert, was wir über Jesus wissen. Lesen wir dagegen alles, was uns von Jesus erzählt wird, und lassen wir die ganze Hoheit seines Bildes auf uns wirken, dann erscheint der Messiasgedanke als ein selbstverständlicher Abschluß, als die natürliche Vollendung des Gemäldes, das die Evv. uns entrollen. Was bei anderen unerträgliche Überhebung wäre, in Jesu Munde klingt es selbstverständlich. Ganz schlicht, unbefangen und einfach sagt er dies Ungeheure von sich aus. Aus ihm selbst spricht dabei etwas so Gewaltiges und unermeßlich Erhabenes, daß es vielen gar nicht unbescheiden klingt, wenn er sich göttliche Eigenschaften beilegt. Er ist der einzige Mensch, der es wagen konnte, von sich Übermenschliches auszusagen, ohne die Demut und Einfalt vor den Hörern und im eigenen Herzen zu verlieren.

Blicken wir zurück auf alle Züge seines Charakters, die sich uns einzeln gezeigt haben und fassen wir sie kurz zusammen. Eigenartig kontrastierende Züge finden wir hier vereint. Strenge Sittenreinheit und Selbstbeherrschung gepaart mit weltoffenem Sinn und einem fröhlichen Herzen; unbedingte Reinheit und Heiligkeit gepaart mit hingebendster Liebe für den verkommenen, ekelerregenden Sünder; hohe, überlegene Intelligenz gepaart mit schlichtem Sinn, der gerade mit den „Kleinen im Geiste" am liebsten verkehrt; zarte, weiche, hingebende Liebe vereint mit stolzer Schroffheit und Festigkeit des Charakters; tiefe, aufrichtige Demut vereint mit einem Selbstbewußtsein, das alle Grenzen menschlicher Unbescheidenheit hinter sich läßt, — fürwahr, wie unerforschlich groß ist die Seele gewesen, die das in sich vereinigen konnte, in der sich diese Züge nicht widersprachen, sondern zu lebendiger, persönlicher Einheit zusammengefaßt sind! Schauen wir Jesus in seiner Gesamterscheinung recht lange und tief an, lassen wir ihn lange und nachdrücklich auf unseren Geist wirken. Dann wollen wir nachdenklich und vorsichtig uns die Frage stellen: Vielleicht war er doch im Recht, wenn er behauptete, daß er mehr als ein Mensch sei?

4. Das Urchristentum

Kurze Zeit nach dem Tode Jesu finden wir einen glühenden Fanatiker mit haßerfülltem Herzen auf der Reise in eine ferne Stadt. Er ist ein eifriger Pharisäer, der in der Schule der gelehrten Rabbinen aufgewachsen ist. Hier hat er den Haß gegen die neue Sekte der Christen gelernt. Ein vom Gesetz gerichteter Verbrecher, der am Kreuze gehangen hat, wird von dieser Sekte als der Messias, als der Christus verehrt, — welch ein Ärgernis und welch ein Frevel war das in den Augen eines temperamentvollen Schülers der Pharisäer! Da er eine ungewöhnliche Tatkraft besitzt, begnügt er sich nicht mit dem Empfinden des Hasses, er geht zur Tat über und wird der eifrigste Verfolger der Christen. Ausrotten muß man diese anstößige Lehre, ihre Bekenner und Verbreiter womöglich alle umbringen! Freilich, dieser Tatendrang mochte nicht nur in reinem Bekehrungseifer seine Wurzel haben. Vielleicht war er der Deckmantel, unter dem der energische Jüngling innere Zerrissenheit verbarg. Die Gelehrsamkeit der Rabbinen und die peinliche Erfüllung ihrer Lebensregeln konnten diesem Jünger den inneren Frieden und das Gleichgewicht nicht geben, nach denen er sich sehnte. Deshalb trieb es ihn wohl, durch rastlose verdienstliche Taten, deren verdienstlichste ja die Bekämpfung der Irrlehren war, das innere Gleichgewicht und den Seelenfrieden herzustellen. Er hatte vielleicht damals jenen ruhelosen, hastenden Tatendrang an sich, der dem Auge des Seelenkenners verrät, daß in den Tiefen der Seele ein nagender Wurm vorhanden ist. Wie tief betroffen mochte er da manchmal gewesen sein, wenn er vom Antlitz der verfolgten Christen ablas, was ihm fehlte: festes, fröhliches Gottvertrauen und der Friede einer mit Gott versöhnten Seele. Um so mehr aber hatte er Grund, die Christen zu hassen. Jener Friede konnte nach seiner Auffassung nur eine Selbsttäuschung sein. Die Lehre der Christen war so anstößig und töricht, daß es ein entsetzliches Blendwerk

des Bösen sein mußte, wenn aus ihr Ruhe, Friede und Freude für die Seele hervorwuchs. Das war ein Grund mehr, die Christen zu verfolgen. Er stellt ihnen daher unerbittlich nach. Nicht nur in Judäa sucht er sie auf, er läßt sich auch Vollmachten für die Diaspora geben, um die verhaßten Gotteslästerer über die Grenzen des Landes hinaus zu verfolgen. Jetzt ist er auf dem Wege nach Damaskus, wo das Übel ebenfalls aufgetreten sein soll.

Da, unterwegs, geschah es. Wie es sich zugetragen, unter welchen begleitenden Umständen, läßt sich nicht beschreiben. Wir können nur mit Gewißheit sagen: Da geschah es, es hat sich wirklich ereignet. Der Mann, dessen Jünger der fanatische Pharisäer verfolgte, dessen Kreuzestod ihm so anstößig war, erschien ihm in himmlischer Lichtgestalt. Leibhaftig stand er vor ihm, von überirdischer Glorie umstrahlt. Wenn man will, mag man darüber Betrachtungen anstellen, ob es eine subjektive Vision war, oder ob Jesus objektiv wirklich vor ihm stand. Das Erlebnis selbst steht historisch absolut fest. Auf dem Wege nach Damaskus sah Paulus den auferstandenen, erhöhten und verklärten Jesus vor sich stehen, und von da an ist er umgewandelt. Der eifrigste Verfolger des Christentums wird zum eifrigsten Jünger Jesu. Das Ev., das er aus tiefster Seele haßte, — jetzt verkündet er es in glühender Begeisterung, mit demselben fanatischen Eifer, der ihn einst zum gefährlichsten Feinde der Christen machte. Sehr bald ist er der größte unter den Aposteln. Mit der ganzen Kraft seiner großen Persönlichkeit tritt er für die Sache Jesu, des Christus, ein (A 9^{1ff} 22^{3ff} 26^{9ff}, 1 K 15^{8}, G 1^{11ff}).

Hier haben wir ein anschauliches Beispiel für die Wirkung, die die Erscheinung des Auferstandenen auf die Jünger ausübte. Das Urchristentum wäre aus der bloßen Verkündigung Jesu und aus der Wirkung seiner irdisch-menschlichen Persönlichkeit nicht entstanden. Die Evv. berichten, daß erst durch die Erscheinungen Jesu die Jünger über seine wahren Ab-

sichten unterrichtet worden seien. Der Taufbefehl z. B. wird dem Auferstandenen zugeschrieben. Die Jünger wußten sehr wohl, daß ihre Verkündigung über das hinausging, was der Meister ihnen während seines irdischen Lebens gesagt hatte. Sie wußten sich aber hierzu berechtigt, weil sie die überwältigende, von keinem vorausgeahnte Tatsache des Verkehrs mit dem Auferstandenen erlebt hatten.

Bei der historischen Untersuchung der Christuserscheinungen muß, wie es soeben geschehen, von der Erscheinung des Paulus ausgegangen werden. Bei diesem Ereignisse sind wir in der günstigen Lage, festen, unanfechtbaren historischen Boden unter den Füßen zu haben. Das Erlebnis des Paulus wird uns nicht nur von anderen erzählt, sondern im fünfzehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes von ihm selber erwähnt und dadurch über jede Anfechtung erhoben. Paulus ist nicht der einzige, der Jesus nach seinem Tode gesehen hat. Von den anderen haben wir aber keine unzweifelhaft authentischen Zeugnisse über das Erlebte. Von unschätzbarem Werte ist, daß Paulus uns bei dieser Gelegenheit ein kurzes Verzeichnis der Christuserscheinungen gibt: zuerst ist Christus dem Kephas (Petrus) erschienen, darnach den Zwölfen. „Hernach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch leben, etliche aber sind entschlafen. Hernach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln; zuletzt aber von allen ... erschien er auch mir" ($15^{5/8}$). Dies Verzeichnis will wahrscheinlich nicht den Anspruch auf absolute Vollständigkeit erheben. Dem Apostel liegt es nur daran, festzustellen, daß Christus von den maßgebenden Persönlichkeiten gesehen worden ist. Zweierlei wird durch den Bericht des Paulus über jeden Zweifel erhoben: erstens, daß nach dem Tode Jesu viele den Auferstandenen gesehen haben; zweitens, daß die Erscheinungen der anderen Jünger auf gleicher Linie mit der Erscheinung des Paulus standen und sich nicht wesentlich von seinem Erlebnisse unterschieden.

Von diesem Punkte aus sind nun die weiteren Nachrichten über die Erscheinungen des Auferstandenen zu beurteilen. Die Evv. wissen uns mancherlei darüber zu erzählen. Aber bei näherer Betrachtung zeigt es sich, daß es nicht auf sehr viel mehr herauskommt, obgleich wir immerhin einiges Wichtige zur Bestätigung und Erläuterung heranziehen können. Die Überlieferung ist an dieser Stelle ungewöhnlich schwankend und widerspruchsvoll. Kleinere Differenzen der Berichte brauchen uns nicht weiter aufzuhalten. Ob Petrus oder Maria Magdalena oder die Emmausjünger die erste Erscheinung erlebten, ist ziemlich gleichgültig. Ebenso sind die Verschiedenheiten in den Berichten über die Engelvisionen und andere Einzelheiten ohne weittragende Bedeutung. Sie beweisen nur, daß man sich auf das ausmalende Detail der Überlieferung nicht recht verlassen kann. Das Detail haben wir aber nicht unbedingt nötig, so interessant es natürlich wäre, über diese großen Ereignisse mit größter Genauigkeit unterrichtet zu sein. Schwieriger und bedeutungsvoller sind zwei größere Differenzen. Ein Teil der Berichte verlegt die Erscheinungen vor den Jüngern nach Galiläa. Nach Lukas und dem zweiten Berichte des Mk 16^{9ff} finden aber die Erscheinungen ausschließlich in und bei Jerusalem statt, und auch Johannes weiß von jerusalemischen Erscheinungen im Jüngerkreise zu erzählen. Dieser Umstand hat den Theologen viel Kopfzerbrechen gemacht, und bis heute haben die Verhandlungen zu keinem übereinstimmenden Resultate geführt. Das Wahrscheinlichste ist, daß sowohl in Jerusalem als auch in Galiläa Erscheinungen stattgefunden haben werden. Fand doch die Erscheinung des Paulus noch an einem ganz anderen Orte statt. Das ist nicht unwichtig, denn hieraus erhellt, daß die Gegenwart Christi nicht an einen bestimmten, enger begrenzten Ort gebunden war, wodurch ausgeschlossen wird, daß in den Erscheinungen den Jüngern ein räumlich beschränkter Körper entgegentrat.

Damit stoßen wir aber auf die zweite wichtige Differenz. Die Berichte betonen mehrfach das Visionäre, fast möchte man

sagen Gespenstische der Erscheinungen. Jesus erscheint bei geschlossenen Türen, verschwindet plötzlich, läßt sich nicht anrühren usw. Andererseits wird aber auch erzählt, daß er sich betasten ließ, daß er mit den Jüngern aß und trank, daß er „Fleisch und Knochen" hatte. Das sind nun zwei Züge, die so, wie sie da stehen, sich schlechterdings nicht in Einklang bringen lassen. Der klaffende Widerspruch findet aber seine Erklärung, wenn man bedenkt, wie Außerordentliches und Unsagbares die Berichte beschreiben sollten. Hier an dieser Differenz bekommt man deutlich zu fühlen, wie die Jünger mit den Worten rangen, um das Unbeschreibliche und Unausdenkbare klar wiederzugeben. Was sie sahen, war einerseits zweifellos ein Gesicht, eine Erscheinung. Aber andererseits war diese Erscheinung kein bloßes Traumgesicht. Greifbar und lebendig, ja sogar redend, stand die Gestalt vor ihren Augen, so deutlich, daß, wenn nicht das plötzliche Erscheinen und Verschwinden und manches andere Eigenartige gewesen wäre, sie darauf geschworen hätten, einen Menschen von Fleisch und Bein vor sich zu haben. Wenn das der Tatbestand ist, so begreifen wir, wie beim Forterzählen daraus jener schroffe Widerspruch in den Berichten entstehen konnte, ja entstehen mußte. Die Paradoxie der Erscheinung Jesu war eben unmöglich mit glatten, einfachen Worten wiederzugeben. Dennoch läßt sich gerade aus diesem Widerspruch der Berichte etwas Wichtiges lernen: die Jünger hätten jede Darstellung, welche die Erscheinungen in bloße Halluzinationen verwandelte, als unrichtig und ungenau abgelehnt. Eine stärkere Materialisierung der Erscheinungen dagegen konnten sie unbeanstandet ertragen. Dieser Zug ist eine recht willkommene Ergänzung zu den Aussagen des Paulus und schützt sie vor einer Verflüchtigung ins rein Phantastische, Visionäre. Denn wenn der paulinische Bericht allein vorhanden wäre, so wäre eine derartige Auslegung seiner Worte nicht völlig unmöglich. Nehmen wir aber das in den Evv. Erzählte hinzu, so gewinnen wir ein gewichtiges Zeugnis für die Richtigkeit einer realistischen

Interpretation der Mitteilungen des Paulus. Wenn man Paulus gefragt hätte, ob sein Erlebnis nicht möglicherweise eine Halluzination gewesen sein könnte, so hätte er gewiß geantwortet: Nein, alles andere, nur das nicht. Er ist fest überzeugt davon, wirkliche Offenbarungen des auferstandenen Christus empfangen zu haben. Er hat die Gestalt Jesu so konkret und greifbar vor sich gesehen wie die anderen Gegenstände seiner Umgebung. Die Christuserscheinung war ihm gewiß eine ebenso objektive Größe wie alle anderen Dinge der Sinnenwelt. Nur eine sehr realistische, sinnenfällige Erscheinung kann die Wurzel des Glaubens an die Auferstehung gewesen sein.

Die Evv. überliefern uns noch einen weiteren Zug von großer Bedeutung: die Nachricht vom leeren Grabe. Die Einzelheiten sind auch hier schwankend, aber mit großer Bestimmtheit klingt durch alle Berichte der Evv. die Behauptung hindurch, daß Christi Leichnam verschwunden und das Grab leer war. Darf man diese Nachricht als historisch zuverlässig ansehen? Das ist eine vielumstrittene Frage, die von den verschiedenen theologischen Richtungen in völlig entgegengesetztem Sinne beantwortet wird. Objektive historische Maßstäbe fehlen hier wie überall bei den Einzelheiten der evangelischen Tradition. Nur durch Erschließung neuer Quellen würde hierin eine Änderung erzielt werden können. Schwierigkeiten und Bedenken lassen sich in großer Zahl gegen den Bericht der Evv. geltend machen. Aber soviel ich sehe, gibt es noch keinen einzigen unanfechtbaren historischen Grund, der wirklich beweist, daß das Grab nicht leer war. Daher ist für einen nüchternen kritischen Beurteiler der Quellen die wahrscheinlichste Annahme, daß die so übereinstimmend bezeugte Nachricht vom leeren Grabe dem wirklichen Tatbestande entspricht. Indirekt legen auch Paulus und der Glaube der Urchristenheit Zeugnis für diese Auffassung ab. Paulus berichtet 1 K 15[4], daß Christus „begraben und am dritten Tage auferstanden" sei. So kann man sich schwerlich ausdrücken, wenn man meint, daß nur die

Seele Jesu Christi auferstanden ist. Die Erwähnung des Begräbnisses hat nur dann einen Sinn, wenn Paulus mit der Urgemeinde (1 K 15^{3,11}) glaubte, daß auch Jesu Leib aus dem Grabe hervorgegangen sei. Nur betont er weiterhin stark, daß der Auferstehungsleib kein fleischlicher, sondern ein verwandelter, verklärter Leib sei (1 K 15$^{35\text{ ff}}$). Der Auferstehungsglaube der Jünger hätte sich ja auch unmöglich ohne die Voraussetzung des leeren Grabes behaupten können. Wenn das Grab Jesu mit dem balsamierten oder modernden Leichnam vorhanden war, gab es dann einen durchschlagenderen, vernichtenderen Beweis gegen den Auferstehungsglauben als die Demonstration der Grabstätte? Eine solche hat aber offenbar nicht stattgefunden, denn ein wahrheitsdurstiger Gottsucher, wie Paulus es war, hätte seinen Glauben nicht vor sich selbst verantworten können, wenn er wußte, daß der Leichnam Jesu an einer bekannten Stelle im Grabe lag. Wer die Auferstehung nicht als wirklich geschehen anzuerkennen wünscht, wird sich demnach nach einer anderweitigen Erklärung des leeren Grabes umsehen müssen (etwa durch Diebstahl der Jünger, wie die Juden sagten, oder durch andere Ereignisse). Die Tatsache des leeren Grabes muß, wie mir scheint, auch von der strengsten historischen Kritik als geschichtlich anerkannt werden.

Neben den Christuserscheinungen steht noch ein zweites Ereignis, das gleichfalls von grundlegender Bedeutung für die Entstehung des Urchristentums war. Das ist die Ausgießung des Heiligen Geistes, oder anders ausgedrückt, der Beginn jener außerordentlichen Erlebnisse und Gemütsbewegungen, welche die alte Christenheit mit dem Stichworte „Der Geist" zu bezeichnen pflegte.

Die erstmalige Ausgießung des Geistes wird uns in der Apostelgeschichte in der bekannten Erzählung ziemlich ausführlich dargestellt. Trotzdem kann man schwerlich behaupten, daß man hier ein völlig klares, anschauliches Bild des Vorgangs gewinnt. Klar ist, daß der Erzähler das Ereignis als etwas schlechter-

dings Außerordentliches und Wunderbares auffaßt. Sonst aber veranlaßt die Erzählung beim Leser manche Fragen. Wenn die Jünger unter dem Einfluß des h. Geistes so wunderbar verständlich redeten, daß jeder in seiner Muttersprache verstand, was sie sagten, woher stammt der Eindruck der Spötter, daß die Jünger voll süßen Weines waren? Warum heißt es von der Menge, daß sie „nicht Bescheid wußten und einer zum anderen sprachen: Was will das sein?" Warum muß Petrus noch auftreten und eine erläuternde Rede halten, und warum heißt es erst von dieser, daß sie ihnen „durchs Herz ging", so daß sie bereit waren zur Buße und zum Glauben, während doch schon die Predigt der Jünger verständlich war? Man sieht sich daher unwillkürlich nach weiteren Nachrichten über die Wirkungen des Geistes um, die uns über diese zweifelhaften Punkte aufklären könnten. Auch hier sind wir in der glücklichen Lage, von einer authentischen Schilderung der Geisteswirkungen ausgehen zu können. Im 12. bis 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes spricht sich Paulus ausführlich über die Geistesgaben aus, und hier gewinnen wir ein recht deutliches, scharf umrissenes Bild dessen, was das Urchristentum unter „Geist" verstand. Der Geist wirkt den ganzen Rausch der Begeisterung, der damals, in den jungen Tagen der Christenheit, die Gläubigen mit überwältigender Macht überfiel. Wer den Geist empfängt, erhält ein neues, überschwenglich seliges Innenleben, in dem die Seele sich eins weiß mit ihrem Gott, geborgen in der Gnade Gottes. Es ging damals eine gewaltige Woge frischen Lebens durch die Seelen der ersten Christen. Faszinierend, hinreißend, begeisternd wirkte die Verkündigung des Ev. auf die Gemüter, sie zu großen Taten anspornend. Die Christen fühlten staunend eine Neuschöpfung ihrer Seelen sich vollziehen, die sie zu tatkräftigen und frohen Kindern Gottes machte. Das nannte man die Ausgießung des h. Geistes.

Diese Erneuerung des Innenlebens vollzog sich natürlich in mannigfaltigen Formen. Es mußte daher auch sehr verschiedene

Erscheinungen geben, die in gleicher Weise auf den h. Geist zurückgeführt wurden. „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist." Es gab damals Menschen, die eine erstaunliche Heilkraft besaßen und Wunder und Zeichen taten; Paulus sagt, das kommt vom Geist. Andere konnten klug reden und lehren, wieder andere hatten prophetische Gaben; Paulus sagt, auch das kommt vom Geist. Endlich führt er jene merkwürdige Erscheinung auf den Geist zurück, die er mit dem Namen „Zungenreden" bezeichnet. Dieses war offenbar die auffallendste unter den Geistesgaben. Die Ausführungen des Paulus lassen deutlich erkennen, in wie hohem Ansehen sie in den urchristlichen Kreisen stand. Die ersten Christen sahen geradezu erst im Auftreten dieser Erscheinung ein sicheres Anzeichen der Wirksamkeit des h. Geistes. Wen der h. Geist überkam, der redete in „Zungen". Das Zungenreden galt vielen als die Geistesgabe schlechthin. Niemand hätte zwar geleugnet, daß all das andere, was Paulus nennt, auch vom Geiste kommt. Aber das Zungenreden war der Kulminationspunkt der Geistesgaben. Weite Kreise waren der Überzeugung, daß erst der Besitz dieser Gabe den Gläubigen zu einem Jünger Jesu im vollen Sinne des Wortes mache.

Die Beschreibung des Paulus läßt nicht den geringsten Zweifel darüber, daß es sich um einen ekstatisch-schwärmerischen Zustand handelt. „Wer zungenredet, redet nicht mit Menschen, sondern mit Gott; niemand vernimmt es, er redet im Geiste Geheimnisse" (14 2). In den weiteren Ausführungen betont er wiederholt, daß das Zungenreden der Gemeinde erst übersetzt werden müsse, um Nutzen zu bringen, denn sonst verstehe niemand, was gemeint ist. Folglich bestand das Zungenreden darin, daß unverständliche Laute ausgestoßen wurden. Das ekstatische Moment wird durch folgendes Wort völlig klar kenntlich gemacht: „Wenn ich mit der Zunge bete, so betet wohl mein Geist, aber mein Verstand (oder man kann auch übersetzen: meine Vernunft) schafft nichts dabei" (14 14). Demnach handelt es sich beim Zungenreden um einen Zustand, in dem

infolge überschwenglicher Begeisterung das klare Bewußtsein schwindet und der Geist des Menschen jenseits der Grenzen des Alltagslebens der Seele Unaussprechliches und Unbeschreibliches erlebt. Während dieses Zustandes stößt der Betroffene eine Reihe unverständlicher Laute aus, die dann entweder von ihm selbst, nachdem er wieder zu klarem Bewußtsein gekommen, oder von einem anderen, der sich darauf versteht, gedeutet und in klare menschliche Rede übertragen werden. Nun verstehen wir auch, warum beim Pfingstwunder das Zungenreden so unverständlich blieb und die Jünger den Eindruck von „Betrunkenen" machten. Das lag in der Natur der Sache. Erst die Rede des Petrus gab die verständliche Deutung, und die hatte dann durchschlagenden Erfolg. Allerdings bleibt nun wieder unverständlich, wie denn jeder Hörer während des Zungenredens Laute seiner Muttersprache verstand. Drei Möglichkeiten liegen vor, zwischen denen ich nicht entscheiden will. Entweder ist der Berichterstatter der Apostelgeschichte nicht genau unterrichtet gewesen. Oder die Sprache des Ekstatischen hatte für den empfänglichen Sinn soviel Verständliches und Ansteckendes an sich, daß ein Teil der Hörer innerlich stark mitbewegt wurde und meinte, Laute seiner Muttersprache zu hören. Oder drittens endlich mag die erstmalige Ausgießung des Geistes noch besondere, wunderbare Begleiterscheinungen mit sich gebracht haben, die später verschwanden und über die wir daher nicht weiter unterrichtet sind. Das letzte ist wohl die Meinung des Verfassers der Apostelgeschichte, denn aller Wahrscheinlichkeit nach will er die erstmalige Ausgießung deutlich von dem ihm sonst gewiß nicht unbekannten Zungenreden unterscheiden und ihr eine besondere Würde verleihen.

Man muß sich zum richtigen Verständnis dieser Erscheinungen ernstlich vor Augen stellen, wie gewaltig die Bewegung der Gemüter damals war, denn nur so wird begreiflich, daß jene Zeit solche ekstatische Zustände hervorbrachte. Das Zungenreden der Urchristenheit müßten wir rundweg als einen pathologischen

Zustand betrachten, wenn wir nicht wüßten, daß es sich bloß um eine Begleiterscheinung der ungeheuren Geistesbewegung handelte. Die Erregung der Geister war so stark, daß sie leicht ins Schwärmerische überschlug. Glücklicherweise fehlte es nicht an besonnenen Männern, welche die entfesselten Wogen der Geistesbewegung eindämmten und in friedliche, fruchtbare Bahnen lenkten. Paulus nimmt unter ihnen eine hervorragende Stelle ein. Im Gegensatz zu den Schwarmgeistern der Urchristenheit, die im Zungenreden die Krone des Christentums sahen, kennzeichnet er diese Erscheinung klar und nüchtern als das, was sie wirklich war: als eine Begleiterscheinung im Gefolge der Ausgießung des h. Geistes, als eine wertvolle Geistesgabe neben anderen weit wertvolleren. Er schätzt das Zungenreden nicht gering. Von sich sagt er: „Gott sei Dank, mir steht das Zungenreden mehr zu Gebote als euch allen." Aber er fügt doch sofort hinzu: „In der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstande (d. h. mit vernünftigem Sinn) sprechen, damit ich auch andere unterweise, als zehntausend Worte mit der Zunge" (14 18 f). Das „Weissagen", d. h. die mit prophetischer Begeisterung vorgetragene Rede, hält er für weit wertvoller als das Zungenreden (14 5). Und noch Höheres kennt er, das der Geist gibt. Der ganze Christenglaube mit seiner stärkenden und erweckenden Kraft kommt vom Geiste, denn „niemand kann sprechen: Herr ist Jesus, es sei denn in h. Geist" (12 3). Das Höchste aber, das der Geist gibt, ist die Liebe, deren Hohes Lied der Apostel nicht zufällig zwischen die beiden Kapitel über die Geistesbegabten einschiebt, denn auch diese Liebe ist in die Herzen ausgegossen durch die Wirksamkeit h. Geistes (R 5 5). Gott hat die Menschenherzen mit starker Hand gewandelt. Überwältigend, wie ein Wehen aus einer überirdischen Welt ist es über sie gekommen, verlorene, zerrissene Sünderseelen mit Glaube, Hoffnung und Liebe erfüllend. Die Verdammten und Verzagten stehen jetzt mit Friede und Freude da, die Herzen erfüllt mit einer hochflutenden Begeisterung, die keine Grenzen

mehr kennt und in mystischer Verzückung die Seele hinaufträgt zu Paradieseshöhen und sie Unaussprechliches schauen und wonnig genießen läßt, — das ist der Zustand, der die ersten Christen überkam, und den sie mit dem Worte „heiliger Geist" bezeichneten.

Die Christuserscheinungen und die Ausgießung des h. Geistes stehen als grundlegende Tatsachen am Beginne des Christentums. Erst durch sie wurde das apostolische Christentum geschaffen. Beide Tatsachen schmolzen alsbald in eine ungeheure Grundtatsache zusammen. Denn der Geist ist der Geist des lebendigen Christus, er ist nichts anderes als die fortgesetzte Gegenwart Christi. „In Christus sein" und „den Geist haben" ist für Paulus ganz genau dasselbe. Diese Gleichung tritt überall zutage, wo er vom Geiste ausführlicher spricht, leuchtet aber auch oft überraschend bei ganz entlegenen einzelnen Bemerkungen hindurch. Der auferstandene, erhöhte Herr hat seinen Geist gesandt, die Herzen für sich zu erobern. All das Ungeheure und Überwältigende, das die ersten Christen in den Tagen der Entstehung ihres Glaubens erlebten, ging letztlich auf eine Wurzel zurück, auf die Gestalt des Heilandes Jesus Christus, der erhöht zur Rechten Gottes unsichtbar mit göttlicher Gewalt die Welt regiert und doch im Geiste bei den Seinen gegenwärtig ist bis zu seiner sichtbaren Wiederkunft. In Christus und mit Christus leben, ihm allein alles verdanken, ganz in seine Hand gegeben sein als „Sklave" des „Herren", der der Geist, die Gnade und die Liebe ist, — das ist der Grundgedanke des apostolischen Christentums. Ohne Christus gibt es in der Welt nur erfolglosen Kampf gegen die Mächte der Finsternis. Mit Christus vereint, aus der Kraft seiner Liebe lebend, steht der Jünger Jesu Christi siegreich da. Sünde und Tod sind überwunden, und die Leiden dieser Zeit sind nur eine vorübergehende Prüfung vor ewiger Herrlichkeit. „Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten,

weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch irgendwelche Mächte, weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur, uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn" (R 8 38, 39).

Aus diesen grundlegenden Lebenserfahrungen heraus gewannen bei den Jüngern auch die Gedanken über Jesus allmählich ein festeres Gepräge und ihre volle Ausgestaltung. Schon während der irdischen Wirksamkeit Jesu hatte man sich lebhaft mit dem Rätsel seiner Person beschäftigt. Wer war dieser außerordentliche Mann? Woher kam er? Wie erklärte sich die ungewöhnliche Eigenart seiner Persönlichkeit? Die Jünger hatten ihm überirdischen Ursprung beigelegt, indem sie ihn als Messias anerkannten. Aber der schmachvolle Tod Jesu hatte das alles wieder ins Wanken gebracht. Man war der Meinung, daß er doch nicht der Messias, sondern nur ein außergewöhnlicher Mensch gewesen sein könne. Sein Tod widerlegte ja seinen Anspruch auf göttliche Würde, — man mußte nach wie vor auf den warten, der da kommen sollte. Da kamen Ostern und Pfingsten und damit wieder eine völlige Umwandlung im Gedankenkreise der Jünger. Jetzt wurde die Frage: Wer war Jesus? wiederum aktuell, und zwar hatte sie nun ein erheblich gesteigertes Interesse. Denn als Jesus lebte, hatte man bloß das Rätsel eines Menschenlebens vor sich. Wer war der Mann, der also gewaltig reden, heilen und lieben konnte? Jetzt war das zu lösende Problem weit schwieriger geworden. Was war das für eine Persönlichkeit, die aus dem Grabe wiederzukommen vermochte? Wer war dieser Mensch, dem der Tod nur der Durchgang zu einer höheren, überirdischen Glorie war? Was war das für ein Mann, der nach seiner Auferstehung so Gewaltiges, Ungeahntes bewirken konnte wie die Ausgießung des heiligen Geistes? Die Antwort war nicht allzufern zu suchen: die jüdische Messiasidee gab den Rahmen dazu her. Jesus war also doch der Messias gewesen. Jesus ist der Christus, oder, — was für die Glieder der Urchristenheit wesentlich dieselbe Bedeutung hatte: Jesus ist „Herr",

— das sind die kürzesten Formeln, in denen die ersten Christen ihren Glauben zum Ausdruck brachten. Sie besagen, daß Jesus ein überirdisches, göttliches Wesen himmlischer Herkunft sei. Er besaß schon vor seinem Eintritt in die Welt göttliche Herrlichkeit, entäußerte sich aber ihrer und wandelte in Niedrigkeit in der Welt. Jetzt hat ihn Gott wieder zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit erhöht. Er nimmt die ihm gebührende Herrscherstellung ein und regiert die Welt, sie der herrlichen Vollendung zuführend. Als Angeld künftiger Herrlichkeit hat er den Christen den Geist in die Herzen gegeben.

Wie läßt sich dieser Glaube aber mit dem Tode Jesu vereinen? Widerspricht nicht der niedrige Verbrechertod der göttlichen Würde Jesu? Im Gegenteil, antwortete man, nirgends wird die göttliche Erhabenheit Jesu deutlicher als am Kreuze. Der Kreuzestod bedeutet den Gipfelpunkt der Selbsterniedrigung des Messias. Er mußte diesen schmachvollen Tod auf sich nehmen, weil er nach Gottes geheimnisvollem Ratschluß notwendig war als Sühne für die Sünde der Menschheit. Nur durch Jesu Opfertod konnte die Erlösung der Welt verwirklicht werden. Ein erhabenes irdisch-überirdisches Erlösungsdrama enthüllt sich dem geistbegabten Auge des erlösten Christen. Der Schauplatz ist die sichtbare und unsichtbare Welt zugleich. Hier auf Erden ein Mensch, der gehorsam den Willen des Vaters tut und den Kreuzestod stirbt. In der unsichtbaren Welt der leidende Messias, der durch seinen Tod am Kreuz das Lösegeld zahlt und die Mächte der Finsternis besiegt, so daß sie keinen Rechtsanspruch mehr an den Menschen haben. Nunmehr ist die Sünde gesühnt, und Gott darf den Sünder gerecht sprechen, ohne ungerecht zu sein. Natürlich waren die Vorgänge in der unsichtbaren Welt die weitaus wichtigeren. Die irdischen Taten und der menschliche Charakter Jesu treten nunmehr ganz zurück gegenüber dem imposanten Erlösungsprozeß in der unsichtbaren Welt. Die sogenannten Heilstatsachen, d. h. Leiden, Sterben und Auferstehung Christi, rücken in den Vordergrund. Das Ev.

von Jesus, dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, nimmt nunmehr endgültig die Form an, in der es heute jedem Protestanten bekannt ist, weil es noch heute die Grundlage des kirchlichen protestantischen Christentums bildet. Jesus Christus ist hiernach der überirdische, göttliche Welterlöser. Die Tatsache, daß er lebte, starb und auferstand, war groß genug, um die Welt zu erlösen. Sein Erscheinen in unsrer Welt hat ungeheure reale Umwälzungen in dem Verhältnis der sichtbaren Welt Gottes hervorgebracht.

Einige Einzelheiten und individuell eigenartige Modifikationen des einen großen Ev. der Urchristenheit, wie es im wesentlichen übereinstimmend von der ganzen brieflichen Literatur des NT, der Apostelgeschichte und der Apokalypse verkündet wird, mögen hier noch Erwähnung finden. Für die göttliche, übermenschliche Würde Christi prägte die Urchristenheit verschiedene Namen. Paulus bedient sich mit Vorliebe der Bezeichnung „Herr". Der verbreitetste Name ist die Bezeichnung „Sohn Gottes". Besonders wichtig für die Folgezeit wurde die Anwendung eines von der jüdisch-alexandrinischen Philosophie zuerst geprägten Begriffes auf die Person Jesu Christi, nämlich des Logosbegriffes. Das Wort „Logos" läßt sich schwer ins Deutsche übertragen, da es eine eigentümliche, unübersetzbare Vieldeutigkeit besitzt. Es bedeutet Wort, Rede und Vernunft auf einmal. Die spätjüdische Theologie und die alexandrinisch-jüdische Philosophie hatten zwischen Gott und die Welt Mittelwesen eingeschaltet. Gott erschien ihnen so weltfern und abstrakt erhaben, daß es mehrerer Zwischenstufen bedurfte, um von Gott zur Erde herabzugelangen. Diese Mittelwesen dachten sie sich als persönliche, göttliche oder halbgöttliche Mächte. Um die Einheit Gottes festzuhalten, brachte man sie in engste Verbindung mit der Gottheit und nannte sie z. B. die Weisheit Gottes oder auch den Logos, d. h. die Vernunft oder das Offenbarungswort Gottes. Nun war es von größter Bedeutung, daß das Johannesev. diesen Begriff auf die Person Jesu Christi anwandte. Der Ver-

fasser hat dabei zweifellos nicht die spezifisch alexandrinische Philosophie in die Verkündigung von Jesus einführen wollen. Ihm kam es einzig darauf an, eine Formel für das Geheimnis der Person Jesu Christi zu finden. Da bot sich ihm dieser geläufige Ausdruck, den er zu der Formel benutzte: Der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns. In späterer Zeit zog aber der einmal gewählte Ausdruck den ganzen Gedankenapparat der Alexandriner nach sich, was in den Kämpfen der ältesten Theologen um die Ausprägung des altkirchlichen Dogmas zu bedeutenden Konsequenzen führte.

Neben den genannten Ausdrücken findet sich ferner selten die Aussage, daß Christus Gott sei (R 9^5, Tt 1^3 2^{13}). Eigenartig verwendet wieder Johannes diesen Gedanken, indem er sagt: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Gott, der an des Vaters Busen war, der hat ihn beschrieben" (J 1^{18} nach der von den angesehensten Textkritikern bevorzugten Lesart, vgl. 1 J 5^{20}). Endlich ist es interessant zu beobachten, wie unter dem Einfluß des Oster- und Pfingsterlebnisses sich auch die Tradition über das menschlich-irdische Leben Jesu ändert. Unwillkürlich fallen die Akzente jetzt anders. Aus dem reichen Schatze der Erinnerung konnte manches hinzugefügt werden, was die Jünger zu Lebzeiten Jesu nicht recht verstanden hatten. Im Lichte von Ostern und Pfingsten wurde es klar und verständlich. Solche verdeutlichende Ausführungen finden sich hier und da in den drei ersten Evv. Stellenweise können wir noch die deutende Hand des Erzählers erkennen. An vielen Stellen mag die Deutung so sehr mit dem Erzählten verwachsen sein, daß wir die Veränderung nicht mehr bemerken. Insbesondere aber das vierte Ev. ist seiner ganzen Komposition und Tendenz nach ein großartiger Deutungsversuch. Ein treuer Jünger Jesu macht sich in seinem Alter an die Arbeit, das Leben seines Herrn und Meisters zu beschreiben, wie es ihm im Lichte von Ostern und Pfingsten erscheint. Er will zeigen, wie für das Auge des Eingeweihten die fleischliche Erscheinung nur ein durchsichtiger Schleier für die

göttliche Herrlichkeit war. Ganz so, wie er Jesus beschreibt, haben die Jünger ihren Meister während seines Erdenwandels zwar nicht geschaut; aber so hätten sie ihn, meint er, schauen müssen, wenn sie Ostern und Pfingsten vorausgeahnt hätten. In der Erinnerung wird all das Herrliche lebendig, dessen verständnislose Zeugen die Jünger einst gewesen. Die menschlich-irdische Erscheinung wird von himmlischer Glorie überstrahlt und durchleuchtet.

So weit darf unsere Darstellung der Entstehung und Entwicklung des Urchristentums als *streng historisch* angesehen werden. Absichtlich ist das Kontroverse und Zweifelhafte möglichst ausgeschaltet. Im großen und ganzen darf das soeben entrollte Bild beinahe als Gemeingut der theologischen Parteien gelten. Seit man sich in den „fortschrittlichen" Kreisen der Theologie mehr und mehr von der Neigung befreit hat, die eigenen modernen Ideen womöglich genau so im Urchristentum wiederzufinden, hat sich die „liberale" Geschichtsdarstellung der „orthodoxen" an vielen Punkten genähert. Der Unterschied liegt heute weniger in der Feststellung der faktisch vorhandenen Gedanken des Urchristentums als in ihrer historischen Interpretation und Beurteilung. Hier sind die Gegensätze freilich nicht milder, sondern eher schroffer geworden. Was für den einen geltende Wahrheit ist, an der er mit gläubigem Herzen hängt, ist für den anderen ein Produkt der mythenbildenden Phantasie, das für die Gegenwart schlechtweg unverbindlich ist. Es ist sehr schwierig, diese Differenzen leidenschaftslos zu erörtern, weil sie nicht rein historische Probleme sind. Ich ließe sie am liebsten hier unberührt liegen. Ich darf es aber nicht, da es sich zum Teil um sehr wichtige Fragen handelt, deren Erledigung für die weitere Auseinandersetzung nicht gleichgültig ist. Das Einzelne kann hier natürlich nicht berücksichtigt werden, aber *drei Hauptproblemen* können wir unmöglich ausweichen und müssen uns schon, so gut es in Kürze geht, darüber zu verständigen suchen.

Die erste schwierige Frage ist, ob Jesus gerade diese Entwicklung seiner Sache gewollt hat? Wußte und wollte er, daß seine Person in der Weise, wie es im Urchristentum geschah, der Mittelpunkt der Erlösungslehre werden sollte? Von den liberalen Theologen wird gegenwärtig noch sehr oft geantwortet: Nein, er hat es nicht gewollt. Er hat niemals gewollt oder vorausgesehen, daß die Erlösung und Versöhnung mit Gott ausschließlich an seine überirdisch verklärte Person gebunden werden sollte. Diese Antwort wird natürlich je nach dem Standpunkt oder dem Temperament ihrer Vertreter sehr verschieden gefärbt. Am kräftigsten formuliert wird sie zu der Behauptung, daß der schlichte, bescheidene Jesus sich mit Abscheu von dem abwenden würde, was die kirchliche Theologie aus seiner Person und seinem Werk gemacht habe. So stark drücken sich nicht alle aus, aber die gesamte liberale Theologie betont nachdrücklichst den Widerspruch zwischen dem, was Jesus sagt, und dem, was das apostolische Christentum lehrt. In Jesu Lehre steht Gott allein im Mittelpunkte. Jeder ist nach seiner Auffassung direkt und unmittelbar vor Gottes Angesicht gestellt. Gott und die Seele, die Seele und Gott, so klingt es durch alle Lehren Jesu. Sich selbst hat er nicht als unentbehrlichen Mittler zwischen Gott und den Menschen betrachtet. In der Bergpredigt ruft er den Menschen nur zu: Tut den Willen des Vaters! Von seiner Person, die sich dazwischen stellt, verlautbart er nichts. Auch sonst appelliert er in der Regel an den guten Willen der Menschen, ohne den Umweg über seine Person zu nehmen. Tut Buße, geht in euch, tut Gerechtigkeit, tut Gottes Willen! Das sagt er unzähligemal. Er sagt aber nicht, daß irgendwelche besondere, geheimnisvolle Vorbedingungen mystisch-religiöser Art hierzu nötig seien. Der einfache Entschluß zu wollen genügt.

Den stärksten und einleuchtendsten Grund für diese Auffassung gewinnt man aus den schönsten Gleichnissen Jesu. Man denke etwa an das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner. Der Zöllner ging gerechtfertigt nach Hause; was hat Jesus dabei getan?

Hier steht die Seele vor ihrem Gott, und er vergibt ihr ohne Mittlerschaft die Schuld. Oder man denke an die Gleichnisse von der suchenden und vergebenden Sünderliebe Gottes, besonders an das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Zwischen dem gefallenen Sohne und dem liebenden Vaterherzen braucht niemand zu vermitteln. Jesus denkt gar nicht daran, sich in diese zarten Beziehungen, die jeder nur mit seinem Gott in der Stille anknüpfen und pflegen kann, einzudrängen. — Mit diesen Gedanken Jesu vergleiche man, was das Urchristentum daraus gemacht hat! Hier ist die Person Jesu Christi einfach alles geworden. Jetzt gibt es eine Bedingung für die Sündenvergebung, den blutigen Opfertod Christi. Wer daran nicht glaubt, kann keine Gnade empfangen. Die schlichte und weite Auffassung Jesu ist hier verlassen, alles starr, eingeengt, künstlich und formelhaft. Jesus selbst ist zum zweiten Gott geworden, ja eigentlich zum alleinigen Gott, denn durch ihn muß nun alles gehen, was vor Gottes Thron gelangt. Die Apostel haben den Weg Jesu Christi verlassen. Besonders der Apostel Paulus, sagt man, hat die Lehre Jesu zu etwas ganz anderem umgestaltet. Er war hierzu durch seine Lebensschicksale mehr als andere befähigt. Er hatte Jesus in seiner schlichten Menschlichkeit nicht gekannt, wurde Christ durch eine Vision und stand mitten im ekstatischen Treiben der Urchristenheit. Selbstverständlich mußte da unter seinen Händen etwas ganz Neues entstehen. Man zollt ihm zwar pflichtschuldigst hohe Anerkennung für seine Leistung. Wahrlich, es war nichts Geringes, auf Grund seiner eigenen Lebenserfahrung und einiger Gedanken Jesu unter Benutzung der verschiedenartigsten Elemente rabbinischer und hellenischer Kultur ein Geisteswerk zu schaffen, das sogar die ursprüngliche Lehre Jesu ersetzen und verdrängen konnte. Aber seine Lehre ist keine geradlinige Fortsetzung des Werkes Jesu. Jesu Religion und Lehre war etwas anderes als Pauli Religion und Lehre.

Diese Gedankenreihe betont in noch schärferer Form, als es vorher meinerseits geschehen, die völlig richtige Beobachtung, daß

die menschlich-irdische Wirksamkeit Jesu nicht die alleinige Wurzel des Urchristentums ist. Aber dieser richtige Gedanke tritt hier in Verbindung mit anderen Behauptungen, die, wie mir scheint, der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entsprechen.

Erstens war Jesus nicht so „schlicht und bescheiden", wie oft behauptet wird. Hierbei werden eine Reihe von Zügen im Charakterbilde Jesu verdunkelt, die nun einmal im Interesse der historischen Wahrheit nicht verschwiegen werden dürfen, man beurteile sie, wie man wolle. In den vorigen Kapiteln sind sie etwas ausführlicher zusammengestellt, hier ist nur kurz daran zu erinnern. Man denke daran, daß Jesus in geheimnisvoll andeutender Weise von der Heilsbedeutung seines Todes spricht, von seinem „Bundesblut", das den neuen Bund besiegelt und begründet. Man erinnere sich an das messianische Selbstbewußtsein Jesu, das ihn göttliche, überirdische Würde für sich in Anspruch nehmen läßt. Man denke an seine Auferstehungs- und Wiederkunftshoffnung. Das alles ist sicher historisch, und je unbefangener man die Quellen prüfen wird, desto mehr wird sich auch die Anerkennung des richtigen Tatbestandes verbreiten. Dann ist es aber nicht richtig, daß von der menschlichen Gestalt Jesu zum Urchristentum keine Verbindungslinien führen: die von Jesus gelehrte Heilsbedeutung seines Sterbens, seine Zukunftserwartung und sein messianisches Selbstbewußtsein sind solche Verbindungslinien. Sie sind natürlich noch nicht dasselbe wie das spätere apostolische Christentum. Aber auf Grund dieser Gedanken Jesu durften sich die Apostel als rechtmäßige Nachfolger Jesu ansehen, wenn sie sein Ev. so umgestalteten, wie sie es taten. Historisch angesehen ist das Urchristentum die folgerichtige Entwicklung und Fortsetzung der Gedankenwelt Jesu. Man muß Jesus einen Teil seiner folgenschwersten und originellsten Gedanken nehmen, wenn man die Kluft zwischen ihm und dem apostolischen Christentum so erweitert, wie es heute bei vielen Theologen üblich ist.

Zweitens ist zu sagen, daß es übertrieben ist, wenn man behauptet, im Urchristentum trete Gott gegenüber Jesus Christus

ganz zurück. Auch das Urchristentum weiß sehr wohl, daß Jesus gekommen ist, um die Menschen zum Vater zu führen und daß jede Menschenseele unmittelbar mit ihrem Gott verkehren darf. Für die nichtchristlichen Kreise wird die Urchristenheit wohl das milde Urteil Jesu über den Zöllner beibehalten haben (vgl. z. B. 1 K 5^{12f}). Streng urteilte man nur über die, welche die Verkündigung von Jesus, dem Christus, gehört und aufgenommen hatten. Für diese Kreise war Jesus allerdings die alleinige Grundlage alles Heils. Doch hat man trotzdem nie das Verständnis dafür verloren, daß Christus noch Gott über sich hat. In der Vollendungszeit wird er Gott das Regiment wieder zurückgeben, und Gott selber wird alles in allen sein (1 K 15^{28}).

Was drittens die Gleichnisse vom Zöllner und vom verlorenen Sohn betrifft, so darf man nicht vergessen, wie eng sie mit Jesu Person zusammenhängen. Der Inhalt dieser Gleichnisse ist, wenn man ihn für sich allein betrachtet, keine selbstverständliche Lebenswahrheit, die keines weiteren Beweises bedarf. Es ist nicht selbstverständlich, daß jeder bußfertige Zöllner sittlich wertvoller ist als der Pharisäer. Wie oft ist vielmehr Bußbereitschaft nur ein Mittel, sich dem Ernst der sittlichen Forderung zu entziehen. Diese Gesinnung hat Jesus durch sein Gleichnis sicher nicht fördern wollen. Ebensowenig ist es selbstverständlich, daß jeder Vater so verfahren wird wie im Gleichnis vom verlorenen Sohne. Man darf in vielen Fällen nicht einmal wünschen, daß der irdische Vater so verfahre. Vollends, wenn beide Gleichnisse als Illustrationen des Verhaltens Gottes verwendet werden, wenn der Erzähler mit der Behauptung auftritt, daß Gott sich ebenso verhalte, — wodurch ist dieser Sprung wohl zu rechtfertigen? Woher stammt die Gewißheit, daß Gott wirklich so handelt? Diese Gleichnisse haben doch nur Sinn im Munde eines Mannes, der in Vollmacht Gottes reden kann und darf. Niemand dürfte wagen, in dieser Weise von Gott zu reden und seine unumschränkte Liebe zu verkündigen, als nur dieser eine, der Gottes Liebe in so unbeschreiblicher Fülle im Herzen

trug. Man übersieht diesen Tatbestand leicht, weil wir alle im christlichen Kulturkreise aufgewachsen sind, und weil uns daher vieles, was eigentlich spezifisch christlich ist, selbstverständlich und gewohnt geworden ist. Es ist durchaus nicht selbstverständlich, daß Gott die Liebe ist, es ist nur für den Jünger Jesu Christi selbstverständlich. Es sind im Gegenteil starke Gegengründe gegen den Gedanken der uneingeschränkten Güte Gottes vorhanden. Da ist zuerst das schwierige und unlösbare Problem der Theodizee. Woher stammt die Sünde und das Übel in der Welt, wenn es doch einen allmächtigen und allgütigen Gott gibt? Mit diesem Problem haben die größten Denker vergeblich gerungen, und auch die Offenbarung Jesu Christi bietet nur eine praktische Überwindung, aber keine theoretische Lösung des Problems. Sodann protestiert der sittliche Ernst gegen jede Gnadenlehre, die nur Vergebung predigt, ohne daß mit ihr Garantien einer sittlichen Besserung verbunden sind. Die beiden Gleichnisse sind daher irreführend und verdienen keinen Glauben, wenn hinter ihnen niemand steht, der die Autorität hat, sie im Namen Gottes zu verkündigen. Nur wer Jesus kennt und an ihn glaubt, kennt auch Gott so, wie er in den Gleichnissen vom Zöllner und vom verlorenen Sohne beschrieben ist.

Viertens endlich ist es auch nicht richtig, daß die Konzentration des ganzen Ev. auf die Person Jesu Christi notwendigerweise zu einer Einengung des religiösen Horizontes führt. Wenigstens in der paulinischen Frömmigkeit ist das nicht der Fall, obgleich sie so exklusiv und eng wie nur möglich die Parole vertritt: „In Christus allein ist Heil." Das Härteste, was Paulus über die nichtchristliche Frömmigkeit sagt, steht in den drei ersten Kapiteln des Römerbriefes. Und doch ist er auch hier voller Anerkennung für die Frömmigkeit und Sittlichkeit der Heiden (R 1^{19f} 2^{14f}), die unter Umständen jüdische Frömmigkeit und Sittlichkeit beschämen können. Keinen Augenblick zögert er mit der Anerkennung, daß die Juden gültige Gottesoffenbarung besitzen (R 3^{2f} 9^{4f}), die zum Leben führen würde, wenn die Juden

sich wirklich nach ihr richten und nach ihr leben wollten. Paulus ist, soviel ich sehe, weit entfernt von jenem engherzigen, fanatischen Geiste, der außerhalb des Christentums nichts Gutes findet und anerkennt, der die Tugenden der Heiden nur als glänzende Laster zu würdigen versteht. Sondern gut bleibt gut, und schlecht bleibt schlecht, gleichviel ob ein Christ, Jude oder Heide so handelt. Es gibt bei Gott keine doppelten Maßstäbe für Frömmigkeit und Sittlichkeit (R 2^{11}).

Wie erklärt sich aber dann die schroffe Ablehnung der jüdischen und heidnischen Religion und die alleinige Konzentration auf die Person Jesu Christi? Es war für Paulus eine seiner schmerzlichsten und tiefsten Lebenserfahrungen, daß Frömmigkeit und Sittlichkeit ohne Jesus ihn nicht zum Frieden mit Gott geführt hatten. Er hatte es damit ernster genommen als alle seine Zeitgenossen. Dabei hatte er ein Doppeltes erfahren: einerseits, daß Gott auch im Judentum wirklich vorhanden ist und mit den Menschen handelt; andererseits, daß das Handeln Gottes den Menschen dort nicht erlöst, sondern nur immer tiefer in Sünde und Schuld verstrickt. Heiden und Juden glauben zwar mit Recht, daß der Gott, der mit ihnen handelt, im letzten Grunde ein Gott des Friedens und der Liebe ist. Aber dieser Glaube schafft keine Erlösung, die den schwersten Stunden des Bußkampfes gewachsen ist: er schafft keinen Weg zu Gott, der für den sündigen, schuldbeladenen Menschen wirklich gangbar ist. So steht am Ende aller nichtchristlichen Religion unvermeidlich der innere Bankerott. Wo es nicht dazu gekommen ist, liegt es nur daran, daß es der Mensch nicht ernst und schwer genug mit Gottes Gebot genommen und sich selber getäuscht hat. Paulus kann das ohne Härte und ohne pharisäische Selbstgerechtigkeit sagen, weil er von eigener Lebenserfahrung redet und sich selber mitverurteilt. Er hat unter dem Banne der gleichen Selbsttäuschung gestanden und weiß daher, wie schwer sie zu überwinden ist, wie unvermeidlich sie für viele ist. Wenn Paulus etwa irgendwo jene uralte und heute wieder einmal „moderne"

Religiosität fand, die sich selbst erlösen zu können meint, die schlicht und naiv auf Gottes Güte traut, weil er dem Menschen keine allzu schweren und unerfüllbaren Forderungen stellt, so hat er gewiß diese Art der Frömmigkeit nicht ohne weiteres verurteilt. Sie ist ihm einer der vielen Wege, auf denen Gott die Menschen zu sich führt. Aber sie ist nur ein Anfang und nicht das Ende der Frömmigkeit. Paulus zweifelte keinen Augenblick daran, daß jeder, der es nur ernst nimmt mit dieser Art Frömmigkeit, wachsen muß an Gotteserkenntnis. Dann führt der Weg aber mit unfehlbarer Sicherheit in die Erkenntnis von Schuld und Sünde. Dann ist der Traum vom liebenden himmlischen Vater, der die Sünden nachsichtig verzeihend übersieht, bald ausgeträumt. Steht der Mensch erst einmal vor der dunklen Wirklichkeit seiner Schuldverhaftung gegen Gott, dann ist der Bankerott da, dem keine Religion der Welt gewachsen ist außer Jesus Christus allein.

Jesus hat Kraft, auch diese Krisis zu überwinden. In der Gemeinschaft mit ihm, und nur in der Gemeinschaft mit ihm lernt der Sünder eine neue Art der Gottesgemeinschaft kennen, in der die Sünde nicht beschönigt und nicht fortgeleugnet, sondern schonungslos verdammt und gerichtet wird, und dennoch ein vertrauendes Kindschaftsverhältnis möglich ist, ein kindlicher Geist, der den Geist der Furcht austreibt (R 8^{15f}, G 4^{4ff}). So kann der Apostel beides tun: einerseits die nichtchristliche Frömmigkeit warm anerkennen und an sie anknüpfen (A 17^{22ff}); andererseits sich schroff gegen sie wenden, sobald sie mit dem Anspruch auftritt, das Ev. Christi zu ersetzen und an seine Stelle zu treten (G 1^{6ff}). Diese eigentümliche Verbinduug von Anerkennung und Ablehnung gilt es richtig zu verstehen. Dann schwindet aller Schein des Formelhaften und Engen, und es treten die tiefen Persönlichkeitswerte des paulinischen Christentums, seine innige, persönliche Christusgemeinschaft ins rechte Licht. Sie ist getragen von einem tiefen, fast finsteren Ernst, der alle Illusionen nichtchristlicher Frömmigkeit schonungslos aufdeckt. Sie ist aber durchglüht von der großen Freude, die alles fortgegeben hat

und gern fortgeben kann, weil sie die eine köstliche Perle, die alles andere ersetzt, gefunden hat. Mir scheint, daß Paulus gerade hierin die tiefsten und schönsten Gedanken Jesu richtig nacherlebt und fortgebildet hat. Wir sahen, wie auch Jesus die atl. Frömmigkeit als Anknüpfungspunkt und Voraussetzung für seine Botschaft benutzt. Jedoch das hat für Jesus ebenso wie für Paulus nur vorbereitende Bedeutung. Das eigentliche Ev. lag auch für Jesus in der innigen und festen Bindung an seine Person. Diese sollte in Zukunft alle Rätsel lösen, die das Zusammenleben mit dem Meister während seiner Erdentage den Jüngern stellte. Das ist dann zu Ostern und Pfingsten auch in der Tat geschehen.

Mir scheint daher, daß die besprochene Differenz zwischen dem Urchristentum und Jesus völlig verschwindet und einer schönen Harmonie Platz macht, wenn man die Verkündigung Jesu an seine Jünger in ihrer historischen Eigenart unverkürzt zur Darstellung bringt und sich nicht mit dem weiteren Rahmen der Botschaft Jesu an das Volk begnügt. Dieses Problem läßt sich also historisch lösen.

Das zweite Hauptproblem in der historischen Beurteilung des Urchristentums ist die Frage nach dem Einfluß fremder Gedanken und Motive auf die Entstehung des Christentums. Der vermeintliche Widerspruch zwischen der Lehre Jesu und der Lehre der Apostel wurde Anlaß zu einer sehr folgenschweren Hypothese. Wenn einmal zwischen Jesus und dem Urchristentum eine Lücke besteht, so muß sie natürlich ausgefüllt werden. Es muß irgendwoher ein neuer Einfluß auf das Christentum stattgefunden haben. Für die traditionelle Auffassung bilden die Christuserscheinungen und die Ausgießung des Geistes das Bindeglied, das die Lücke schließt. Aber vielen schien es zweifelhaft, ob wirklich aus diesen beiden Faktoren allein die Entstehung des ganzen Urchristentums abgeleitet werden kann. Da finden sich eine ganze Reihe von Lehren, z. B. über die göttliche, vorweltliche Existenz Jesu und über die kosmische Bedeutung seines

Leidens und Sterbens, die nicht ohne weiteres aus den Christuserscheinungen oder aus der Geistausgießung zu folgen scheinen. Hier muß noch, behauptet man, ein Bindeglied gesucht werden. Dies fehlende Glied meint man nun in der orientalischen Mythologie entdeckt zu haben. Mythen von sterbenden und wiederauferstehenden Göttern gab es im Orient in Fülle. Sie drangen auch in das Judentum ein und beeinflußten aufs stärkste den spätjüdischen Messiasglauben. Der ganze übersinnliche Gedankenapparat des Urchristentums, d. h. die Lehre vom sterbenden und wiederauferstehenden Gottessohne und der Welterlösung durch ihn, war schon vor der historischen Erscheinung Jesu fertig. Als nun Jesus gestorben war, da gewannen diese Gedankenreihen für die Jünger erhöhte Bedeutung. Die Jünger begannen an derartige Ideen zu glauben, und nun traten auch die Christusvisionen ein. Daß Christus in himmlischer Glorie gesehen wurde, ist eine direkte Folge der Beschäftigung mit jenen mythologischen Gedanken. Bekanntlich sieht der Visionär in der Regel Bilder, die sich aus schon früher vorhandenen Elementen seines Seelenlebens zusammensetzen. Womit sich die Phantasie gern und häufig beschäftigt, das wird als Vision zu lebendigem Bilde verkörpert geschaut. So war es, meint man, auch mit den Christusvisionen. War aber Christus in himmlischer Glorie geschaut worden, so wurde das der Anlaß zu einer völligen Aufnahme des jüdisch-orientalischen Vorstellungskreises vom sterbenden und auferstandenen Gottessohn. Man übertrug ohne Bedenken sämtliche vorhandenen Ideen dieser Art auf Jesus, und so erst entstand das Urchristentum.

Diese Hypothese gewinnt ein besonderes Interesse durch den Umstand, daß sie imstande ist, die Verbindungslinien zwischen Jesus und dem Urchristentum, auf die wir so nachdrücklich hinwiesen, zu erklären. Obgleich die Annahme eines Widerspruchs zwischen Jesus und dem Urchristentum die Veranlassung zur Bildung dieser Gedanken gab, bleibt überraschenderweise die Hypothese brauchbar, wenn nachgewiesen wird, daß

Jesus schon Ähnliches lehrte wie das Urchristentum. Wenn nämlich jener Glaube an einen sterbenden und auferstehenden Gottessohn schon in all seinen Einzelzügen vor Jesus fertig vorhanden war, dann läßt es sich leicht verstehen, daß ein ungewöhnlich begabter Mensch jener Zeit auf den Gedanken kommen konnte, jener Gottessohn zu sein. Jesu Selbstbewußtsein hört auf, wunderbar und einzigartig zu sein, wenn es nicht seine schöpferische Tat war, sondern in allen wesentlichen Bestandteilen ihm von außen suggeriert wurde. Er würde dann auf eine Linie mit allen jenen phantastischen Schwärmern rücken, die behaupteten, der wiedergekehrte Jesus Christus, der verheißene Paraklet (Tröster) oder Ähnliches zu sein. Es gibt ihrer in der Geschichte der Kirche eine große Anzahl. Jesus würde dann in ähnlicher Weise einen vorhandenen Glauben auf sich übertragen und seinen Jüngern diesen Glauben gelehrt haben. Es wird dann verständlich, warum sich die Jünger nach seinem Tode so intensiv gerade mit diesen Gedanken beschäftigten, und warum sie so zuversichtlich behaupten konnten, die Meinung ihres Meisters richtig verstanden und vertreten zu haben.

Die Hypothese gewinnt, wie es scheint, noch von anderer Seite her starke Stützen. Ist man erst einmal darauf aufmerksam geworden, daß überhaupt Verbindungslinien zwischen dem Urchristentum und der orientalischen und hellenistisch-römischen religiösen Kultur bestehen, so ergibt sich die Aufgabe, alle einzelnen Züge der ntl. Religion sprachlich und sachlich mit ihrer Umwelt zu vergleichen. Dabei findet man viele auffallende Parallelen. Jene Hypothese hört damit auf, ein einzelner, isolierter Gedanke zu sein. Sie ist ein Spezialfall einer heute beliebten und verbreiteten Erklärungsweise des NT, der sogenannten religionsgeschichtlichen Erklärung. Ihr Wesen besteht darin, daß man überall, wo sich Parallelen zu ntl. Gedanken in der Umwelt finden, das NT nach den vorliegenden Parallelen interpretiert und ergänzt. In dieser Weise interpretiert, erhält so mancher ntl. Gedanke, der bisher in hohem Ansehen stand, eine

derart antike und mysteriöse Färbung, daß er unverkennbar als Gegenwartsgedanke nicht mehr brauchbar ist.

Über diese ganze Bewegung abschließend zu urteilen, ist sehr schwer, weil die Einzelforschung immer noch im Fluß ist und die Gründe für und wider noch immer nicht ganz klar übersehbar sind. Wir wollen uns vor allem noch etwas klarer darauf besinnen, wo die Gefahren dieser Denkweise liegen. Innerhalb gewisser Grenzen macht die Annahme einer „religionsgeschichtlichen" Beeinflussung der Gedanken Jesu und des Urchristentums keine wesentlichen Schwierigkeiten für die Gegenwartswertung des Christentums. Jesu Messiasbewußtsein setzt ja in jedem Falle die jüdische Messiasweissagung voraus, an der sich seine Gedanken gebildet haben. Außerdem ist es selbstverständlich und zweifellos, daß er und seine Jünger Kinder des Geistes ihrer Zeit waren, erfüllt von den Gedanken, die die breite Masse der damaligen Gesellschaft beherrschten. Es ist daher ganz natürlich, daß sie in der Sprache ihrer Zeit redeten und so manche allgemein bekannte Redensart oder so manche Erinnerung an jüdische oder hellenische Kulturprodukte benutzten. Entwertend wirkt diese Betrachtungsweise erst dann auf das Christentum, wenn die Eigenart und das Schöpferische der ntl. Religion dadurch weginterpretiert werden. Eine Anlehnung mag Jesu Messiasbewußtsein und die Lehre des Urchristentums über Jesu Person und Werk in der umgebenden Gedankenwelt haben. Aber wenn beide nur Entlehnungen sind, die nicht gänzlich umgestaltet und mit neuem Geist erfüllt wurden, so verschwindet die Eigenart des Christentums. Es ist keine Frage, daß bei vielen Forschern der Gegenwart die ganze Tendenz der Untersuchung auf das letztere gerichtet ist. Das Christentum erscheint ihnen im wesentlichen als eine synkretistische Religion, zusammengemischt aus den verschiedensten mythologischen Bestandteilen. Man meint, den ganzen Gedankenkreis, den wir in diesem Kapitel dargestellt haben, ohne wirkliches Ostern und Pfingsten erklären zu können. Ostern und Pfingsten

wären dann, wenn sie überhaupt historisch sind, nur besonders hervorragende Etappen in der allmählich sich vollziehenden Ideenwanderung und in der Verschmelzung neuen orientalisch-hellenistischen Kulturgutes mit den älteren Bestandteilen des Christentums.

Es läßt sich nun aber, scheint mir, zeigen, daß diese extreme Auffassung jedenfalls historisch falsch ist. Für die Ausdrucksformen und die illustrierenden anschaulichen Bilder der Hauptgedanken will ich bereitwillig zugestehen, daß die religionsgeschichtliche Erklärung vieles deutlicher machen kann. Ebenso für den Inhalt einiger Nebengedanken. Für den Inhalt der großen Hauptideen des Christentums, für den neuen Geist, mit dem die übernommenen Formeln erfüllt sind, wird man, glaube ich, nach wie vor völlige schöpferische Selbständigkeit behaupten dürfen.

Denn erstens muß gesagt werden, daß einige der wichtigsten Ideen, die das Christentum für seine Erlösungslehre angeblich entlehnt haben soll, gar nicht historisch außerhalb des NT nachgewiesen sind. Zugestandenermaßen ist ihre Existenz vor Jesus und zur Zeit Jesu bloß eine durch Rückschlüsse und Kombination verstreuter Andeutungen gewonnene Annahme. Wir besitzen kein einziges historisches Dokument, das uns den jüdisch-orientalischen Glauben gerade in der Gestalt vorführt, wie er zur Erklärung des Urchristentums durch Entlehnung als vorhanden angenommen werden müßte. Dann ist es aber mit jenen Hypothesen doch recht mißlich bestellt. Denn jedermann weiß, daß bei ein wenig Scharfsinn und reichlicher Phantasie aus ganz fadenscheinigen und fraglichen Analogien und kühnen historischen Rückschlüssen leicht Gebilde herzustellen sind, die es in Wirklichkeit nie gegeben hat. Die Erfinder jener Hypothesen haben sich, nicht nur nach meinem Urteile, sondern auch nach dem Urteile hervorragender unbefangener Sachkenner kritischer Richtung, den Beweis für ihre Thesen herzlich leicht gemacht. Wir wollen ruhig abwarten, bis sie besseres Beweismaterial

vorbringen. Es ist mehr als fraglich, ob es solches gibt. Bisher steht die Zuversichtlichkeit, mit der sie ihre Gedanken vortragen, nicht im richtigen Verhältnis zu der Stichhaltigkeit ihrer Gründe. Aus einer großen Ansammlung unbestimmter historischer Wahrscheinlichkeiten und Möglichkeiten entwickeln sie überraschenderweise eine feste Gewißheit von der Richtigkeit ihrer Hypothesen.

Zweitens ist darauf aufmerksam zu machen, daß einstweilen in der Spezialliteratur noch keine feste, von allen anerkannte Abgrenzung der Einflüsse der faktisch vorhandenen außerchristlichen Gedankengebilde erzielt worden ist. Die einen betonen besonders die jüdischen Quellen und meinen, den hellenischen Einfluß ziemlich gering einschätzen zu können. Andere angesehene Forscher treten mit aller Energie für die griechischen Einflüsse ein und schätzen die Nachwirkung des Judentums weniger hoch ein. Wer hat recht? Mir scheint, man kann aus diesen Gegensätzen lernen, wie unsicher und hypothetisch einstweilen die Resultate sind. Die beiden Extreme heben sich für den unparteiischen Zuschauer gegenseitig auf, und es bleibt nur der Eindruck, daß in sekundären Stücken offenbar von beiden Seiten Einflüsse eingewirkt haben, deren überspannte Betonung sich aber wissenschaftlich nicht dauernd wird behaupten können.

Drittens ist zu sagen, daß das Prinzip der „religionsgeschichtlichen" Erklärung in methodischer Hinsicht keineswegs einwandfrei ist. Gewiß soll man alle vorhandenen Parallelen zu ntl. Gedanken sorgfältig untersuchen. Allein man muß äußerst vorsichtig urteilen, sobald man sich anschickt, den Geist der Parallelen ins NT einzutragen, obgleich er dort nicht ausdrücklich bezeugt ist. Gleiche Formeln können in verschiedener Umgebung oft einen total entgegengesetzten Sinn erhalten. Das einzig richtige methodische Verfahren ist doch wohl, zunächst das NT aus sich selber getreu und genau zu interpretieren und zunächst einmal die Akzente und Abstufungen der großen Hauptgedanken so darzustellen, wie wir sie aus dem NT erheben können. Und zwar gilt es, nicht allzu schnell an einer Lösung exegetischer Schwierig-

keiten zu verzweifeln, wenn sich nicht gleich beim ersten Eindruck ein befriedigender Sinn ergibt. Das NT bewegt sich auf einer geistigen Höhenlage, die nur selten, in ganz großen Epochen der Geistesgeschichte erreicht wird. Daher hat sich der Ausleger nicht sofort über seinen Text zu stellen und über ihn kritisch zu Gericht zu sitzen, sondern zuerst wird er sich anhaltend unter seinen Einfluß stellen müssen, um zu einem wirklich kongenialen Verständnis der Grundgedanken vorzudringen. Diese einfachen Regeln, die doch bei der Interpretation eines jeden großen Denkers ganz selbstverständlich sind, werden leider bei der „religionsgeschichtlichen" Erklärung nicht selten ganz außer acht gelassen. Auf Grund von Schwierigkeiten, die bei tieferem Eindringen in den Geist des Ganzen gar keine wirklichen Schwierigkeiten sind, wird dekretiert, daß die betreffenden Stellen ein Fremdkörper seien. Alsdann werden sie nach Dokumenten interpretiert, die einen ganz anderen Geist atmen, und natürlich verstärkt sich dadurch der Charakter des Fremdartigen. Aber hier gerade steckt der methodische Fehler, der mit der Zeit gewiß in vielen mühsamen Einzeluntersuchungen ganz klargestellt und beseitigt werden wird. Die Eintragung des fremden Geistes ist nur dort berechtigt, wo der ganze Zusammenhang der ntl. Stelle genau denselben Geist erkennen läßt. Eine solche volle Übereinstimmung findet sich aber nirgends. Es gilt leider heute für „verstiegene" oder „dogmatische" Exegese, wenn man in der Erklärung des NT von den großen zeitlosen, stets lebendigen und praktisch wirkungsvollen Ewigkeitsgedanken ausgeht und von ihnen aus sich den fundamentalen Unterschied zwischen dem NT und seiner religionsgeschichtlichen Umgebung klar macht. Der jetzige übertriebene Historismus ist vielleicht ein nützliches Korrektiv gegen Auswüchse der „dogmatischen" Exegese oder gegen eine ungeschichtliche Auslegung, die ganz den Abstand der ntl. Gedankenwelt von der Gegenwart übersieht. Aber es scheint mir nicht ungerecht, wenn ich urteile, daß in der religionsgeschichtlichen Exegese Satan durch Beelzebub ausgetrieben ist. Denn das

NT ist nun einmal nicht eine geistlose Verschmelzung der verbreiteten religiösen Ideen des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts, sondern eine großartige Neuschöpfung, die auch von den Zeitgenossen als etwas Neues erlebt wurde. Das NT hat nicht bloß Bestandteile der Frömmigkeit jener Epoche assimiliert, sondern es hat die konkurrierende Frömmigkeit überboten und in einem großartigen Geisteskampfe durch seine überlegene Eigenart besiegt und verdrängt. Macht man sich diese grundlegenden Tatsachen an den großen Hauptpunkten der Entwicklung klar und behält man sie stets im Auge, so gewinnt man erst den richtigen Eindruck davon, wie kleinlich und schulmeisterlich oft die religionsgeschichtliche Erklärung zu Werke geht, wie sie bisweilen das Große nach dem Kleinen, den Glauben nach dem Aberglauben interpretiert. Das ist eine Einseitigkeit, die unmöglich Bestand haben kann. Die leuchtenden Grundwahrheiten des NT werden sich früher oder später schon wieder kraftvoll in ihrer Eigenart durchsetzen, ja durch den Vergleich sogar noch klarer zutage treten.

Viertens ist zu betonen, daß die Erklärung aus Ostern und Pfingsten für alles Wesentliche und Grundlegende im NT völlig ausreicht. Diese Erkenntnis ist durch die religionsgeschichtliche Parallelensammlung der letzten Jahre keineswegs erschüttert oder antiquiert worden. Das NT betont unaufhörlich, daß etwas Großes *geschehen* sei, das das Christentum begründet habe. Die Berichte erzählen immer wieder, wie die Jünger durch das Osterereignis und durch das Erlebnis der Geistesausgießung überrascht wurden und nicht glauben wollten, daß derartiges möglich sei, bevor es geschah. Nirgends wird etwas von allmählicher Vorbereitung durch Umgestaltung des Ideenkreises der Jünger erzählt, sondern jählings, wider alles Erwarten überkamen sie die Ereignisse. Man mache sich doch ernstlich klar, was es bedeutet, solche große Dinge wirklich zu erleben, und man wird nicht mehr nach allerhand fernliegenden Ursachen suchen, wo die wirkliche Ursache ja fast mit Händen zu greifen

ist. Was würden wir aufgeklärten Kinder des zwanzigsten Jahrhunderts wohl sagen, wenn wir einen Verstorbenen aus unserer Mitte plötzlich redend vor uns stehen sehen würden, und noch dazu einen Gestorbenen, der im Leben schon so groß wie Jesus war? Was würden wir weiter sagen, wenn uns nach der Verheißung des Auferstandenen das Wehen des Geistes brausend überkommen würde, unsere Seelen zu gewaltiger Ekstase erhebend? Ich denke, wir würden uns über ihn fast ebenso aussprechen wie die Jünger über Jesus, obgleich wir seitdem viel skeptischer und „aufgeklärter" geworden sind. Man kann sich den Eindruck, den die Person Jesu Christi durch Auferstehung und Geistausgießung hervorgebracht hat, gar nicht groß genug denken.

Das kann man sich z. B. an der vielumstrittenen Frage nach dem Verfasser des Johannes-Ev. klar machen. Bekanntlich gilt das vierte Ev. vielen zeitgenössischen Kritikern als ein Werk der zweiten oder dritten christlichen Generation. Der ausschlaggebende Grund ist hierbei stets, daß ein Augenzeuge nicht so schreiben konnte, wie Johannes schrieb. Wer Jesus in seiner schlichten Menschheit gekannt und mit ihm zusammengelebt hat, der könne, meint man, unmöglich einen so übermenschlichen Strahlenkranz um das Haupt des Meisters weben. Mir scheint, in Wirklichkeit verhält es sich gerade umgekehrt. Kein anderer war imstande, Jesus so überirdisch und dennoch so rein menschlich-irdisch zu zeichnen, als einer seiner vertrautesten Freunde, der aber Ostern und Pfingsten erlebt hatte. Wer so Ungeheures und Unbeschreibliches mit seinem Freunde erlebt hatte, der mußte ihn mit der himmlischen Strahlenglorie krönen. Die Farben, die Johannes und die übrigen Apostel benutzten, sind wohl mehr oder weniger dem zeitgenössischen Begriffsmaterial entnommen. Das konnte gar nicht anders sein, denn mit welchen Mitteln sollten sie sonst das Große beschreiben, das sie erlebten? Ihre Lehre ist dennoch nicht bloß Herübernahme fertiger Schablonen oder gar eine Verknüpfung neuen Glaubens mit den geschichtlichen Erinnerungen an Jesus, sondern sie suchten

nach Möglichkeit das in Worte zu kleiden, was sie wirklich erlebt hatten. Man fühlt es ihnen ab, wie ihnen nichts überschwenglich und groß genug ist, um die beseligende Wirklichkeit ihrer Erfahrung wiederzugeben. Ostern und Pfingsten lassen die verwegensten Aussagen über Christus begreiflich erscheinen. Vergessen wir nicht, die Jünger haben den Heiland nicht nur als Lichtgestalt, sondern auch redend vor sich gesehen. Wo wir einen Gedanken des Urchristentums weder aus dem, was von Jesus geschichtlich bekannt ist, noch aus der Tatsache der Ostererscheinung und des Pfingsterlebnisses abzuleiten vermögen, dürfen wir oft eher an eine in den Erscheinungen des Auferstandenen neuentstandene Idee als an Entlehnung aus unbekannten Quellen denken. Der Geistbegabte hörte in der Ekstase unaussprechliche Worte, die sich ihm später oft zu greifbaren Ideen verdichteten. Das ekstatische Erlebnis ist keineswegs stets reproduktiv zu erklären, sondern vieles Große verdanken wir einer rätselhaften Inspiration, die in seltenen, erhebenden Augenblicken den Menschen überkommt und Neues in ihm schafft. Ähnliches ist gewiß auch im Gefolge der Ostererscheinungen vorgekommen. Hier liegt die Wurzel der charakteristischen Hauptideen des Urchristentums.

Indessen, ein Vertreter liberaler theologischer Anschauungen würde schwerlich anerkennen, daß er durch diese Ausführungen widerlegt sei. Denn im Hintergrunde der Erörterungen ist schon längst die alles beherrschende dritte Hauptfrage aufgetaucht, von der schließlich die endgültige Entscheidung aller anderen Fragen abhängt. Was sind die Christuserscheinungen und die Ausgießung des h. Geistes in Wirklichkeit? Was bedeuten alle diese sonderbaren, wunderbaren Erlebnisse, Visionen und Ekstasen? War das alles nicht am Ende nur phantastische Schwärmerei, oder lebt Christus wirklich als der Auferstandene in göttlicher Herrlichkeit, und konnte er sich den Jüngern zeigen und ihnen seinen Geist geben? War das, was die erregten Sinne der Jünger wahrnahmen, Phantasie oder Wirklichkeit?

Hier ist nun der Punkt, wo die objektiven historischen Gründe völlig versagen. Denn für die eine oder die andere Seite wird man sich je nach dem entscheiden, was man aus allgemeinen Gründen der Weltanschauung für möglich hält oder nicht. Für viele ist es ein Glaubenssatz ihrer Weltanschauung, daß ein Eingreifen der übersinnlichen Geisteswelt in die sichtbaren Ereignisse überhaupt nicht stattfindet, ja daß es eine übersinnliche Geisteswelt überhaupt nicht gibt. Für sie ist die Frage natürlich klar und einfach. Was sollen aber diejenigen sagen, die überzeugt sind, daß es eine höhere Wirklichkeit über diese Sinnenwelt hinaus gibt, die so geheimnisvoll ist, daß man absolut nicht sicher feststellen kann, was im Verkehr mit dieser Welt möglich und was nicht möglich ist? Für sie bleibt nur Eines möglich: wir wollen gemeinsam hinübertreten auf das Gebiet des persönlichen Christentums, auf das Gebiet des praktischen Erlebens der Christen unserer Zeit. Paulus sagt, daß man selbst etwas vom h. Geist haben muß, wenn man Christus einen Herrn nennen will. Nun, so wollen wir denn sehen, was gegenwärtig der h. Geist durch das Ev. von Christus an den menschlichen Herzen wirkt. Vielleicht gewinnen wir dann eine Reihe von Gründen, die auch uns nötigen zu bekennen: Christ ist wahrhaftig erstanden und hat den Jüngern seinen h. Geist gegeben.

So schließen also die Erörterungen über die historischen Grundlagen des Christentums mit einem großen Fragezeichen. Die letzte Entscheidung liegt hier, wie in allen Fragen, die sich auf die übersinnliche Gotteswelt beziehen, nicht bei der Geschichtswissenschaft, sondern beim praktischen Glauben. Bevor wir jedoch von der streng historischen Erörterung dieser Probleme Abschied nehmen, wollen wir uns noch zwei Tatsachen vergegenwärtigen, die unanfechtbar historisch sind.

Zur Zeit Jesu, d. h. kurz vor und längere Zeit nach ihm, gab es manche Messiasse, die das politische Ideal der Juden verwirklichen wollten und Übermenschliches von sich aussagten.

Ihre Spuren sind verweht, ihre Namen meist vergessen, — der Eine aber ist geblieben.

Ferner: Erscheinungen Gestorbener sind in der Geschichte der Visionen keine Seltenheit. Sie bewirkten vorübergehende Erregung, fanden wohl auch kurze Zeit Glauben. Bald jedoch ging man ruhig wieder zur Tagesordnung über, — nur die Erscheinung des Einen weckt fort und fort Glauben in immer neuen Jüngerherzen.

Es steht eben nur hinter der Verkündigung von diesem Einen eine derart riesenhafte, alles Menschenmaß überragende Persönlichkeit.

II.

Persönliches Christentum

Hierbei wird es darauf ankommen, etwas wirklich Vorhandenes deutlich auszusprechen, keineswegs aber etwas Unwirkliches durch die Kraft irgendwelcher Einbildung künstlich beleben zu wollen. Richard Wagner.

5. Vertiefung

Unsere Gedanken bewegten sich bisher in einer fernen Vergangenheit. Nachdem wir uns den Notstand des modernen Geisteslebens zum Bewußtsein gebracht hatten, versetzten wir uns in jene wundersame Zeit, von der unsere Vorfahren sagten, daß in ihr der Himmel offen stand und Gott selber menschgeworden auf Erden wandelte. Jetzt kehren wir zurück zur Gegenwart und versetzen uns in eine näherliegende Vergangenheit: in unser eigenes Kindesalter. Das persönliche Christentum ist ein Erlebnis der menschlichen Seele, der christliche Glaube ein Zustand in der Entwickelung unseres geistigen Innenlebens. Wir müssen daher vor allem von der allgemeinen Entwickelung des Menschengeistes im Individuum reden, wenn wir jenen besonderen Zustand in seinem vollen Umfange erkennen und in seiner ganzen Bedeutung würdigen wollen. Wie wird und wächst die menschliche Seele vom Kindesalter bis zur vollen Ausgestaltung der Persönlichkeit? Das ist die Frage, mit der wir uns zunächst zu beschäftigen haben.

Wenn die Kindesseele zu erwachen beginnt, so befindet sie sich zuerst in einem harmlosen Zustande ruhiger Bewegung ohne bedeutende Tiefe. Nur die einfachsten und oberflächlichsten Prozesse des Seelenlebens spielen sich in ihr ab. Noch ahnt die Seele nichts von den merkwürdig komplizierten Erlebnissen, die ihr bevorstehen, noch weiß sie nichts von den

starken und tiefen Kräften, die in ihr schlummern. Eine lange Reihe einfacher sinnlicher Eindrücke und verworrener, mangelhaft aufgefaßter Vorstellungen mit den dazu gehörigen mechanischen Assoziationen, elementare sinnliche Gefühle und dunkle Regungen des Willens, — das ist alles, was in der Kindesseele im ersten Stadium ihres bewußten Lebens vor sich geht. Sie gleicht der ruhigen, sturmfreien See, deren leichtes Wellengekräusel die Tiefe der unter ihm ruhenden Wassermassen nicht verrät. Erst der Sturm wird zeigen, wo die tiefen und die flachen Stellen des Wassers verborgen sind.

Mit der Zeit wird das Seelenleben immer vielseitiger. Die vorhandenen Bewegungen wachsen an Intensität und Umfang. Die Auffassung des einzelnen wird klarer und schärfer begrenzt. Die höheren seelischen Funktionen, Denken und Phantasie, beginnen allmählich zu erwachen. Das Seelenleben nimmt zu an Tiefe und Inhalt. Ein großer Augenblick ist es, wenn das Kind zum ersten Male mit Bewußtsein „ich" sagt. Dann hat es gelernt, sich selbst gegen seine Umgebung abzugrenzen und sich als etwas Gesondertes, Eigenartiges zu betrachten. Von nun an ist das, was es erlebt, wirklich sein Erlebnis. Alles, was es empfindet, wird jetzt bewußtes, persönliches Eigentum. Dieser Vorgang setzt schon eine bedeutende Entfaltung der seelischen Kräfte voraus. Das Denken muß eine gewisse Kraft und Klarheit erlangt haben, wenn es eine solche Abgrenzung der individuellen Persönlichkeit vollziehen kann. Das Selbstbewußtsein ist mit dem Worte „ich" aus dem Schlummer erwacht. Jetzt gibt es schon Sturm und Drang in der Seele. Widerstreitende Vorstellungs- und Gefühlsreihen beginnen ihr Kampfspiel, das mit den Jahren an Heftigkeit und Wildheit zunimmt. Der Wille entfaltet seine Herrschernatur und muß seine Stärke teils als Schiedsrichter teils als Parteigenosse im Widerstreite der verschiedenen Regungen des Menschenherzens bekunden. Schwere Rätselfragen tauchen vor dem menschlichen Geiste auf: Wer bin ich? Was bedeutet

das alles, was in meinem Inneren und um mich herum vorgeht? Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis machen rasche Fortschritte. Das eigene Seelenleben wird immer rätselhafter. Man steht jedesmal wie vor einem großen Wunder, wenn neue Gedanken, Gefühle und Empfindungen in der Seele auftauchen, die man früher an sich nie gekannt hat. Häufig genug fragt man sich erstaunt: Wie ist es möglich, daß sich gerade diese Neigungen, die so gar nicht zu anderen Lieblingsneigungen passen, plötzlich in meiner Seele vorfinden? Zu solchen praktischen Lebenserfahrungen gesellt sich noch die Bereicherung des inneren Lebens durch das geistige Erbe der Vergangenheit. Die Seele eignet sich allmählich die Kenntnisse an, die durch das Denken der Vorfahren erarbeitet worden sind. Sie werden nach und nach, soweit sie für das praktische Leben von Bedeutung sind, zu einem festen Besitztum, das den Charakter entscheidend beeinflußt. So erreicht der Mensch allmählich geistige Reife und Mündigkeit. Durch Selbstbewußtsein, wissenschaftliches Denken und sittliche Willensenergie erhebt er sich weit über alle anderen Geschöpfe der Welt. Seine Seele erlangt Kraft und Tiefe. Es gestaltet sich ein fester, unveränderlicher Charakter, der die Verantwortung für seine Taten in stolzem Selbstgefühl auf sich nimmt. Zwar bleibt ein weiter Spielraum für individuelle Unterschiede. Bei dem einen sind die komplizierteren Regungen des menschlichen Geistes nur wenig entwickelt, — wir nennen ihn bezeichnenderweise entartet oder minderwertig, vertiert oder tierähnlich. Beim anderen erreichen die Geisteskräfte ungewöhnliche Stärke und Tiefe, — wir beurteilen ihn mit Recht als hervorragendes Exemplar seiner Gattung und nennen ihn einen genialen Menschen. Etwas von den bisher beschriebenen Vertiefungen der Seele findet sich aber bei allen. Der Mensch würde aufhören, Mensch zu sein, wenn man ihm sein Selbstbewußtsein, sein logisches Denken, seine schöpferische Phantasie und den sittlichen Kampf zwischen gut und böse in seinem Inneren nähme.

Damit ist die Entwickelung des Seelenlebens noch nicht abgeschlossen. Neben die erste große Frage des denkenden Menschen: Was bin ich? tritt im Laufe der Zeit die andere: Woher stamme ich? Woher entsteht all das wunderbare Seelenleben, das sich in mir abspielt? Welches sind die Wurzeln meines geistigen Seins? Zuerst nimmt man wie selbstverständlich alles, was in der Seele vor sich geht, als sein persönliches Besitztum in Anspruch. Es ist mein Wille, so zu handeln, es sind meine Gedanken, meine Gefühle. Aber diese naive Auffassung kann nicht lange vorhalten. Wir müssen uns bei näherem Nachdenken bald darüber klar werden, was für eine passive Rolle wir beim größten Teile unseres psychischen Erlebens spielen. Unsere Gedanken und Gefühle kommen und gehen, ohne viel nach unserer Zustimmung oder Ablehnung zu fragen. Obgleich wir schließlich ein gewisses Maß von Herrschaft über sie erlangen, so bleibt ihre Unterwerfung doch zeitlebens höchst unvollkommen. Wir erleben in unserem Innenleben immer wieder neue überraschende Wendungen, die uns ohne unser Zutun einfach widerfahren. Die Selbständigkeit in der Bewegung der einzelnen Elemente unseres Innenlebens ist mitunter so groß, daß die persönliche Selbstbestimmung als ein gleichgültiges Anhängsel erscheint. Für viele Zustände passen die geläufigen Formeln: „Ich denke" oder: „Ich will" nur schlecht. Man müßte statt dessen lieber: „Es denkt in mir" oder: „Es will in mir" sagen, wenn man den Tatbestand genau beschreiben will. Ebenso deutlich gelangt uns die Abhängigkeit des Seelenlebens von außerpsychischen Faktoren zum Bewußtsein, wenn wir über den Ursprung der Gedanken und Gefühle, die wir aus freier Selbstbestimmung gewollt und geschaffen haben, zu grübeln beginnen. Auch hier kann es uns ja unmöglich verborgen bleiben, daß die Grundlagen unserer Persönlichkeit, die wir unsere eigenen nennen, nicht von uns spontan hervorgebracht worden sind. Niemand hat sich selbst ins Dasein gerufen. Wir finden uns selber vor, nachdem uns eine unbekannte Macht geschaffen.

Wir erhielten eine große Menge von Anlagen und Kräften, die die Basis für alles selbsttätige Schaffen und Arbeiten bilden. Woher kommt das alles? Wer gibt mir diese Grundlagen meines Seins?

Lange bleiben solche Fragen ohne Antwort. So lange, bis die Seele durch ein wunderbares Erlebnis überrascht wird. Plötzlich beginnt es sich in ihren Tiefen zu regen. *Wir empfinden mit einem Male unsere schlechthinige Abhängigkeit von einer geheimnisvollen Macht, deren Gegenwart in der Seele wir deutlich spüren.* Wir fühlen, daß unsere Seele mit dem großen Weltengrunde eins ist, dem sie ihr Dasein verdankt. Je stärker und tiefer dieses rätselhafte Empfinden wird, desto deutlicher kommt uns zum Bewußtsein, daß die unermeßlichen Tiefen des schöpferischen Urgrundes der Welt unserem Geiste wesensverwandt sind. Die letzte Ursache der Welt kann nur der Geist sein, denn der Weltengrund kann nicht geringer sein als der Menschengeist, der aus seinem Schoße emporstieg. Wir fühlen, daß wir etwas vom Allgeiste in uns tragen, und hierdurch wird uns die Geistigkeit unseres Schöpfers gewiß. Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Daseins durchbebt in solchen Stunden das menschliche Herz. Eine Ahnung von Ewigkeit und Unsterblichkeit klingt durch die menschliche Seele. Seinen Ursprung aus dem Allgeiste zu spüren, zu fühlen, wie sich der allwaltende Weltengeist in der Seele mit uns berührt und zu uns ein persönliches Verhältnis gewinnt, — das ist das Tiefste und Innerlichste, was ein Mensch erleben kann. Wo es geschieht, da lebt eine *verborgene unterste Schicht der Seele* auf, die den wertvollsten Teil des Menschengeistes bildet. Der Mensch gelangt zum Bewußtsein, daß etwas Ewiges, Unvergängliches, Unaussagbares in ihm wohnt. Der Hauch des göttlichen Geistesodems in ihm erwacht zu selbständigem, bewußtem Leben. *Mit dieser Wendung zur Religion erlangt die Seele ihre größte Vertiefung.* Sie senkt ihre Wurzeln nun mit Bewußtsein hinab in den ewigen Gottes-

geist, aus dem sie emporwuchs und kommt dadurch zur klaren Auffassung der unergründlichen Tiefe ihres Ursprungs.

Auf diesem Wege wird der Mensch zum Menschen im vollen Sinne des Wortes. Das Gesagte könnte man mit dem Titel „Von der Menschwerdung" überschreiben. Nicht jeder, der als Glied der naturgeschichtlichen Gattung „Mensch" geboren wird, darf sich schon einen Menschen im wahren Sinne des Wortes nennen. Wir werden vielmehr dazu geboren, um allmählich durch fortschreitende Vertiefung unseres Innenlebens Menschen zu werden. Erst die bewußte Vertiefung in den Ursprung unseres Daseins durch die Religion erhebt den Menschen zu der geistigen Gottesebenbildlichkeit, die er mit Stolz sein eigen nennen darf. Wo in einer Seele diese Seite der Religion fehlt, da fehlt sicher auch viel an geistiger Kraft und Größe. Gewiß gibt es charaktervolle Persönlichkeiten ohne Religion. Es kann tiefes und edles Seelenleben geben, in dem die bewußte Wendung zum Allgeiste fehlt. Viele sind wie mit Blindheit geschlagen, daß sie die Quellen ihrer geistigen Kraft nicht sehen, obgleich ihnen viel seelische Stärke und innerliches, tiefes Leben daraus zuströmt. Man wird aber bei solchen Persönlichkeiten stets beobachten können, wie ihrem Innenleben der Mittelpunkt und der Halt fehlt. Sie behalten etwas Unstetes und Schwankendes, wenn es gilt, den geistigen Besitz in den Anfechtungen des Lebens festzuhalten und zu verteidigen. Ihnen fehlt doch noch das bewußte Leben aus dem in der Ewigkeit ruhenden Mittelpunkte der Persönlichkeit. Noch hat ihre Seele nicht das größte Maß der Vertiefung erreicht, dessen sie fähig ist. Wie anders und wie viel reicher würde sich ihr Innenleben entfalten, wenn sie die Quellen ihrer geistigen Persönlichkeit im Gottesgeiste suchen und direkt aus ihnen schöpfen würden. Der Menschengeist kann sich nur im Verkehr mit dem Gottesgeiste zu voller Größe entfalten. Die Berührung mit dem geistigen Urgrunde unseres Seins hat personbildende Kräfte, die durch nichts anderes ersetzt werden können. Wer keinen geistigen Gott

kennt, aus dem das Leben der Seele fließt, der wird schwerlich für die geistige Eigenart des Menschen volles Verständnis besitzen. Es gibt gewiß keinen Menschen, der an sich selbst als an eine unvergängliche Persönlichkeit glaubt und dennoch kein Bewußtsein des göttlichen Ursprungs seines Wesens hat. Gottesgeist und Menschengeist sind im innersten Heiligtum der Seele so eng miteinander verknüpft, daß der menschliche Geist nur dann sein Selbstbewußtsein voll und frei entfalten kann, wenn er gleichzeitig seiner ewigen Heimat im Gottesgeiste bewußt wird.

Gegen diese Ausführungen wird sicher von vielen Protest erhoben werden. Die religionslosen Freigeister werden gegen die Behauptung opponieren, daß ihre menschliche Persönlichkeit mit irgendeinem Mangel behaftet sei. Es wird auch in der Tat schwierig sein, sie von ihrem Mangel zu überzeugen, wenn sie jenes tiefe Innenleben nie gekannt haben. Zuständige Beurteiler sind in diesem Falle nur die Persönlichkeiten, die zu verschiedenen Zeiten wechselnde Zustände des Seelenlebens erfahren haben und sowohl echte, urwüchsige Frömmigkeit, als auch den Zustand der Religionslosigkeit kennen. Ich bin fest überzeugt, daß sie fast ausnahmslos für die Richtigkeit meiner Behauptung eintreten werden. Für die vielen, die lange suchten und kämpften und schließlich in der Religion Seelenfrieden und Kraft fanden, ist das selbstverständlich. Aber auch die Religionslosen, die einst lebendige Religion in sich trugen und um der Wahrheit und des Gewissens willen sich von ihr lossagen zu müssen glaubten, kann ich als Zeugen für meine These aufrufen. Denn sie empfinden nur zu deutlich, daß seit dem Verluste der Religion in ihrer Seele ein leerer Fleck geblieben ist, der durch nichts ausgefüllt werden kann. Eine tiefe, beglückende Seelenkraft ist verschwunden, die einst den Mittelpunkt und Halt ihrer Persönlichkeit bildete. Wie unendlich viel Sehnsucht nach reinem, naivem Kinderglauben gibt es doch unter den zahllosen Gottesleugnern unserer Tage! Sie legt Zeugnis dafür ab, daß der menschlichen Persönlichkeit etwas zur vollen Entfaltung

ihrer Kraft fehlt, wenn sie die Wendung zur Religion nicht zu vollziehen vermag.

Mit diesen Erörterungen ist aber der Widerstand gegen die oben aufgestellten Behauptungen noch nicht gebrochen. Die Gegenpartei legt uns einige schwierige Fragen zur Beantwortung vor. Wenn es richtig ist, daß der Mensch erst zum Menschen im vollen Sinne des Wortes durch die Religion wird, wie ist es dann überhaupt möglich, daß sich viele Menschen ihrer Bestimmung entziehen? Wenn wirklich die tiefsten Bedürfnisse der Menschenseele nach Religion verlangen, ist es dann denkbar, daß irgendeine Menschenseele dauernd ohne Religion bleiben kann? Wie ist es zu verstehen, daß theoretische, spitzfindige Gründe die Menschen veranlassen können, auf ihre Religion zu verzichten und sie als leere Einbildung zu beurteilen? Wenn Religion wirklich innerlichstes, tiefstes Leben der Seele bedeutet, wie kann sie dann überhaupt in einer Menschenseele je vergehen? Diese Fragen lassen sich nicht kurzweg mit der Auskunft erledigen, daß in den Seelen, die ihre Religion verloren, die Bewegung nicht tief und echt war. Es gibt Menschen, deren Seelentiefen einst wirklich lebten, und die doch ihre Religion verloren. Diese Tatsache kann natürlich ebensowenig wie alles psychische Geschehen völlig befriedigend „erklärt" werden. Wir haben sie einfach als gegeben hinzunehmen. Wohl aber ist es möglich, eine Reihe von Betrachtungen anzustellen, die das Ersterben der Seelentiefen so weit begreiflich erscheinen lassen, daß meine Behauptungen trotz der soeben berührten Bedenken aufrecht erhalten werden können.

Kehren wir wieder zurück zum Seelenleben des Kindes, und betrachten wir die Entwicklung der menschlichen Seele unter einem anderen Gesichtspunkte.

Das Kind kennt keinen Unterschied zwischen Innenwelt und Außenwelt, es kennt nicht die Grenzen des Innenlebens. Alles, was es in der Außenwelt beobachtet, ist ihm Bestandteil seines Innenlebens. Es flicht das objektive Geschehen,

soweit es davon berührt wird, in den Kreis seiner subjektiven Erlebnisse herein, ohne sich dagegen abzugrenzen. Die ganze Welt ist ihm eine Traumwelt eigener Ideen, die es schrankenlos beherrschen zu können meint. Dagegen darf man nicht anführen, daß Kinder anfangs in der dritten Person von sich sprechen, sich also gleichsam als objektive Sache bezeichnen. Das beruht nur auf mangelhafter Entfaltung des Sprachvermögens, die ihnen noch nicht gestattet, die schrankenlose Subjektivität ihrer Erlebnisse auszudrücken. Man darf sich hier durch die sprachliche Form nicht täuschen lassen. Sie drückt im Munde des Kindes nur aus, daß es keinen Unterschied zwischen „subjektiven" Gedanken und „objektiven" Tatsachen kennt. Seine Gedanken sind ihm Dinge und die Dinge nichts mehr und nichts anderes als Gedanken. Phantasiebild und Wirklichkeit stehen auf völlig gleicher Stufe. Etwas, was dem „Wirklichkeitssinn" der Erwachsenen entfernt ähnlich sieht, kennt das Kind nicht.

Dieser Überschuß an Innerlichkeit und Phantasie besteht lange Jahre hindurch, auch nachdem die Seele schon längst gelernt hat „ich" zu sagen und sich gegen die Umgebung abzugrenzen. Wer Kinder beobachtet und mit ihnen gespielt hat, weiß, wie sie die unscheinbarsten Dinge mit einer ganzen Märchenwelt voll farbenprächtiger Erlebnisse umkleiden. Ein einfaches Stück Holz kann durch die kindliche Phantasie in jeden beliebigen Gegenstand verwandelt werden. Alles Wirkliche ist ihr nur ein Symbol für die Gestalten der Traumwelt, in der sie lebt. Bisweilen greift die rauhe Wirklichkeit mit harter Hand in die träumerische Wunderwelt und zerreißt eine der zahllosen Illusionen, an denen das Kindesherz hängt. Selten sind solche Ereignisse sofort von entscheidender Bedeutung für das Seelenleben. Das Kind hat ein merkwürdiges Talent, den störenden Eindruck möglichst schnell beiseite zu schieben und die zerstörten Illusionen durch neue Gestalten der unerschöpflich erfindungsreichen Phantasie zu ersetzen. Es behält viele Jahre hindurch eine erstaunliche Elastizität gegenüber allen widrigen Eindrücken.

Es ist wunderbar und rührend zugleich, wie manchmal Kinder, die in widerwärtiger, niederdrückender Umgebung aufwachsen, blind für alles Schlechte und Abstoßende zu sein scheinen und in einer reichen, abgeschlossenen Innenwelt leben, in die sie sich nach harten Zusammenstößen mit der Außenwelt immer wieder mit Erfolg zurückziehen.

Indessen ewig kann dieser Zustand nicht währen. Auf die Dauer kann der Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen den luftigen Gestalten der Phantasie und den harten, bedrückenden Tatsachen nicht übersehen werden. Die Eindrücke der sinnlich wahrnehmbaren Welt sind schließlich doch stärker als liebgewordene Phantasieideen. Das alte Zauberreich verblaßt allmählich, die Märchenwelt beginnt vor der Wirklichkeit zu schwinden. Deshalb schlägt in jedem Menschenleben die Stunde, wo der Wirklichkeitssinn zur Herrschaft gelangt und der werdende Mensch sich auf den Boden der „objektiven" Tatsachen stellt.

Nun geschieht wieder etwas Merkwürdiges. In demselben Grade, in dem das Kind an den Gestalten seiner Phantasie hing, mißtraut der junge Mensch jetzt allem, was nur innerlich-seelisch ist und der „objektiven" Welt nicht angehört. Nachdem er den Zusammenbruch seiner Kinderwelt erlebt hat, wird er argwöhnisch und stellt bei allem kritisch prüfend die Frage, ob es bloße Phantasie oder Wirklichkeit ist. Während das Kind sich in dem einen Extrem bewegte und nur der Innerlichkeit Wirklichkeit beilegte, verfällt der Erwachsene leicht in das andere Extrem und schreibt nur dem, was er greifen, wägen und messen kann, Wirklichkeit zu. Das Leben drängt ihn unwillkürlich in diese Richtung. Je objektiver und nüchterner er die Dinge beurteilt, desto mehr wird er ihrer Herr. Die Außenwelt tritt immer wieder mit ihren alltäglichen, starken Eindrücken in den Vordergrund und übertönt die zarten Stimmen, die tief im Inneren erklingen. Was einst in der Kinderzeit im Mittelpunkte des Interesses stand, rückt jetzt unwillkürlich in den Hintergrund. Das Leben erlaubt nicht, die Träume der Kindheit schrankenlos

weiter zu spinnen, sondern das Getriebe des Alltags, Erwerb und Nahrungssorgen treten in ihre Rechte und stoßen alles Poetische, Übersinnliche rauh beiseite. Die greifbare Sinnenwelt gewinnt die unbedingte Vorherrschaft vor der idealen Welt der innerlichsten Seelenbewegungen.

Da kann es wohl mitunter geschehen, daß das Innenleben unter diesen Einflüssen ganz erstickt und stirbt. Wenn nichts geschieht, um die Seelentiefen zu beleben, die früher durch die Tätigkeit der Phantasie mühelos angeregt wurden, so hören sie auf, sich zu regen. Der Mensch wird jetzt nüchtern, kühl und „objektiv". Seine Seele hört auf, nach der Tiefe zu wachsen, und begnügt sich mit den oberflächlicheren Regungen, die für das Fortkommen im praktischen Leben so unendlich viel bequemer und nützlicher sind als die brotlosen Schwärmereien der großen Geisteshelden. Die Sinnenwelt erscheint als Grundlage der Wirklichkeit. Alles Geistige muß sich vor diesem Forum verantworten und sich hier als brauchbar und real erweisen. Natürlich gelingt ihm das nur in sehr unvollkommener Weise. Die Geisteswelt erscheint dem nüchternen Realisten als Schwärmerei und Illusion, die für das wirkliche Leben der Menschen keine große Bedeutung hat. Man hält sich an das Konkrete und schilt die abstrakte Innenwelt ein leeres Hirngespinst.

Es entsteht, wenn die Entwicklung in dieser Richtung andauernd fortgesetzt wird, eine völlige Umkehrung der ursprünglichen Geistesanlage des Kindes. Dort war das Innerliche, Subjektive die eigentliche Welt. Nun betrachtet sich der Mensch als ein Rad im mechanischen Getriebe der objektiven Außenwelt. Er lernt sich selbst als ein Ding unter anderen objektiven Dingen verstehen und wagt sich keine anderen Eigenschaften beizulegen, als er auch anderen Gegenständen der Außenwelt auf Grund sinnlicher Beobachtung zugestehen kann. Damit wird die ganze Innenwelt aufs ernstlichste in Frage gestellt. Die menschliche Seele und die tiefinnerlichen Regungen des Geistes sind keine greifbaren und meßbaren Größen, die neben

andere objektive Dinge gestellt werden könnten. Wie nahe liegt da das Urteil, daß die ganze Innenwelt nur eine rätselhafte, zufällige Begleiterscheinung des objektiven, sichtbaren Geschehens sei, der eine besondere Wirklichkeit oder ein bedeutender Wert nicht zuzuschreiben ist! Wenn die Gedanken einmal in dieser Richtung fortgesponnen werden, so kann es sogar dazu kommen, daß viele es für ihre Pflicht halten, alle Regungen des Innenlebens zu ertöten, mag es auch unter Schmerzen geschehen. Denn wenn nun einmal die Wirklichkeit so beschaffen ist, daß das Sinnenfällige in ihr im Vordergrunde steht, so muß der Mensch sich darein fügen und sich nicht mit wunderlichen Spekulationen die tatkräftige Arbeit in der wirklichen Welt hemmen und verderben. In der Sinnenwelt ist das Hirn der Träger der Seele. Das ist klar und greifbar. Das Gehirn ist somit das eigentlich Wirkliche an der Menschenseele, die Innerlichkeit nur eine zufällige Begleiterscheinung der objektiv-materiellen Wirklichkeit. Wer klug ist, findet sich mit dieser harten Tatsache ab und legt den wunderlichen Regungen seines Hirnes keine große Bedeutung bei, wenn sie ihn allzuweit von der konkreten Wirklichkeit wegführen oder gar bei der skrupellosen Ausbeutung des in der Sinnenwelt Erreichbaren hindern.

Das ist also die merkwürdige, beklagenswerte Lage des Menschen in dieser rätselhaften Welt: geboren mit einer Seele, die sich instinktiv und kraftvoll nach innen entfaltet, ist er in eine Wirklichkeit gestellt, die diese Entfaltung erbarmungslos hemmt und die Bewegungen der Seele an der Oberfläche festhält. Diese Lage hat auch ihre gute Seite. Im Kampfe mit der Außenwelt entfaltet die Seele erst ihre volle Kraft. Nur durch Kampf und Streit werden die tiefsten Seelenregungen ausgelöst. Indem das Innenleben sich gegen die Ertötung durch die Alltagswelt wehrt, vertieft es sich mehr und mehr und gewinnt einen Umfang und eine Elastizität, die es ohne Kampf niemals erreichen würde. Wie flach erscheint die phantasievolle Innerlichkeit des Kindes, wenn man

sie mit dem tiefen Innenleben der großen Seelen vergleicht, die mit dem Leben gerungen haben und Sieger geblieben sind! Wir verstehen aber, wie es kommt, daß unzählige Seelen keine Tiefe und Kraft gewinnen. Der Alltag ist für den Durchschnittsmenschen stärker als die Geisteskräfte in seinem Inneren. Hieraus erklärt es sich, daß das Seelenleben uns meist so kümmerlich und unentwickelt entgegentritt. Die Mehrzahl bleibt an der Oberfläche haften und scheut sich, den Kampf um das eigene Ich aufzunehmen.

Es ist interessant zu beobachten, mit welcher Geschicklichkeit die Seele bisweilen den tieferen Regungen auszuweichen versteht und alles Tiefergehende an die Oberfläche zurücklenkt. Wenn das unbeugsame Gebot der Pflicht an einen Menschen herantritt, so gibt es oft einen harten Kampf, der wohl geeignet ist, die Tiefen der Seele zu wecken. Der Mensch ist dazu geschaffen, das Bewußtsein der Pflicht als sein eigenes Gesetz auszusprechen. Die geistige Persönlichkeit erwacht zum Selbstbewußtsein, sobald sie sich durch das Pflichtbewußtsein darüber klar wird, was sie ihrem geistigen Ursprung schuldig ist. Aber dieser Kampf ist unbequem und führt zu hartem Konflikt mit der Außenwelt. Infolgedessen ignorieren viele lieber ihren geistigen Ursprung und weichen dem kategorischen, harten Imperativ der Pflicht aus. Statt dessen machen sie sich einen bequemeren äußeren Maßstab zurecht. Nicht das Wachsen und Gedeihen der geistigen Innerlichkeit, sondern die wechselnden äußeren Umstände und die Nützlichkeit werden der Maßstab für das sittliche Handeln. Das Leben wird wunderbar glatt und einfach, wenn man den weltklugen Ratschlägen der empiristischen Moralphilosophen vor den finsteren asketischen Regeln der weltunkundigen und einsiedlerischen Propheten einer überirdischen Geistesmoral den Vorzug gibt. Aber unversehens ist dabei das Tiefste und Beste in der Seele verloren gegangen. Die Bewegung, die bestimmt war, die Grundfesten der Seele zu erschüttern und etwas Unaussagbares und schwer Verständliches,

aber überaus Beglückendes und Tiefes in ihr zu wecken, hat sich hoffnungslos im Sande verlaufen. Der kraftvolle, unheimliche Strom ist in starke Dämme eingefaßt und darf nicht tiefer wühlen, als Nützlichkeitsrücksichten und die praktischen Bedürfnisse des Alltags erlauben.

Oder ein anderes Beispiel. Der Kampf um die Weltanschauung kann für viele der Weg zur Vertiefung sein. Das Grübeln über die Rätsel des Daseins und das Ringen nach einer einheitlichen Auffassung alles Geschehens kann zum Anlaß werden, daß der Mensch die verborgenen Schätze in seinem Inneren entdeckt. Der klaffende Widerspruch zwischen den Forderungen des Alltags und den ersten Anfängen geistigen Innenlebens kann bisweilen den Blick für das Innerliche und Geistige soweit schärfen, daß der Denker klar und bestimmt zu sehen vermag, wie die Wurzeln seines Daseins im Geiste verborgen liegen. Wo das geschieht, da entsteht eine Weltanschauung, die den Geist in seiner rechtmäßigen Herrscherstellung anerkennt und den Mechanismus der Welt als Produkt eines schöpferischen Gottes zu verstehen sucht. Aber oft verläuft diese Bewegung auch anders. Die geistigen Wurzeln des Daseins wird nur der erkennen, der sich in hartem Kampfe durch fortgesetzte Vertiefung und Verinnerlichung ein reges Innenleben erwirbt. Wo das nicht gelingt, bleibt der Ausblick in die Tiefen des eigenen Inneren verschleiert und dunkel. Man sieht nur, daß dort etwas vorhanden ist, das mehr als der Alltag und mehr als die mechanische Bewegung der Materie ist. Man wagt aber nicht, entschlossen aus diesen verborgenen Mächten zu leben und sie zum Mittelpunkte seines Innenlebens zu machen, und kommt deshalb vom Haften am Äußerlichen und Oberflächlichen nicht los. Dann entsteht jene merkwürdige Weltanschauung, die man mit dem Namen Positivismus zu bezeichnen pflegt. Sie erkennt an, daß es hinter den alltäglichen Erscheinungen des Lebens eine verborgene Tiefe gibt, erklärt aber diese Tiefe für schlechthin unerforschbar. Daher lohne es sich nicht, nach den

verborgenen Tiefen der Dinge zu streben, man halte sich lieber an das, was klar empirisch vor Augen liegt. Darüber hinaus können wir nichts wissen.

Diese Weltauffassung ist besonders anziehend, weil sie auf einer Anzahl von unumstößlichen Tatsachen ruht. Daß unser empirisches, exaktes Wissen seinen Ausgangspunkt von der Sinnenwelt nehmen muß, steht unanfechtbar fest. Gewiß ist auch, daß alle Vertiefung und Verinnerlichung den geistigen Welturgrund nicht völlig zu enthüllen vermag. Die Welt enthält für jedes Denken einen undurchdringlichen Rest, der sich nicht in glatte, widerspruchsfreie Formeln auflösen läßt. Ferner ermöglicht der Positivismus ein feinfühliges Verständnis für die Produkte des Geisteslebens, denn der Positivist lehnt ja den Materialismus als eine flache, einseitige Auffassung ab und steht mit aufrichtiger Ehrfurcht vor dem großen Geheimnis des Daseins. Alles, was aus den verborgenen Tiefen geboren wird, vermag er warmherzig zu bewundern und verständnisvoll zu genießen. Er sträubt sich nur, für den Weltengrund bestimmte Formeln wie Gott, Geist und desgleichen zu gebrauchen. Dennoch geht eine einschläfernde, verflachende Wirkung vom Positivismus aus. Denn er hemmt den Kampf um den tiefsten geistigen Lebensgehalt. Er stellt das Ringen und Kämpfen um lebendigen Geist von vornherein als aussichtslos hin. Mit einer solchen Losung wird der Kampf um die Tiefen des eigenen Ich nicht allzu erschütternd sein. Der Positivist ist ein müßiger, genießender Zuschauer beim großen Geisteskampfe der Menschheit. Er kämpft selbst nicht mit, sonst würden auch in seinem Inneren die Tiefen der Seele lebendig werden, und er würde erleben, daß die Worte Gott und Geist mehr sind als bloße Namen, die etwas schlechthin Unerkennbares bezeichnen. Er bleibt ebenso wie der Materialist an der Oberfläche des Daseins und wagt nicht den kühnen Sprung in die unbekannten Tiefen, weil er fürchtet, in ihnen den nüchternen Wirklichkeitssinn zu verlieren. Wiederum hat der Alltag gesiegt. Die wilde, freie Kraft, die den Geist im

Inneren wecken sollte, wird gezähmt und zu einer ästhetischen Verklärung des Alltags verwandt.

Das interessanteste Beispiel für eine derartige Umbiegung tiefgehender Seelenregungen bietet das Studium der verschiedenen Erscheinungsformen der Religion. Ursprünglich ist die Religion tiefinnerliches Seelenleben. Darin gerade besteht ihr Wesen, daß die geistigen Tiefen der Seele zu leben beginnen und ihres Ursprungs aus dem Allgeiste im Verkehr mit der Gottheit gewiß und froh werden. Man sollte daher denken, wo Religion ist, da müßte notwendig auch Verinnerlichung und Vertiefung vorhanden sein. Allein wie hat sich die Religion unter den Händen der Menschen verändert, und was heißt heute nicht alles Religion! Religion und Religion ist unter Umständen etwas ganz Verschiedenes. Man scheut sich fast, denselben Namen für so verschiedenartige Dinge zu gebrauchen. Dennoch zeigt die genauere Beobachtung, wie die verschiedenen Erscheinungsformen der Religion aus einer gemeinsamen Wurzel hervorgehen, und wie auch hier der Alltag und die Oberflächlichkeit das ursprüngliche Wesen der Religion verfälschen und verflachen. Das zarte, individuell gefärbte Innenleben verwandelt sich in eine derbe, farblose Formel, die jeder leicht lernen und nachsprechen kann. Was einst aus heiliger Begeisterung als das Stammeln einer durch unaussprechliche Bewegung tiefinnerlich ergriffenen Seele geschaffen wurde, verwandelt sich in eine handfeste Schablone, die ohne jede Spur von Begeisterung gehandhabt werden kann. Oder anders ausgedrückt: die erlebte Religion verwandelt sich in eine erlernte Religion, das lebendige religiöse Leben in einen Haufen abstrakter Worte und Urteile, die ohne das dazugehörige Innenleben angeeignet werden können. Freilich kann aus der erlernten Religion stets wieder erlebte Religion entstehen. Auch die dürrsten und verunstaltetsten religiösen Formeln haben, weil sie einst aus heiliger Begeisterung geboren wurden, immer noch lebenzeugende Kraft. Aus diesem Grunde soll man die lehrbar fromulierte Religion nicht geringschätzen. Sie ist ein wichtiges

Erziehungsmittel und liefert Vorbilder, an denen die heranwachsende Seele lernen kann, religiös empfinden und innerlich aus Gott zu leben. Verflachung und Entartung der Religion sind erst dort vorhanden, wo die Formel angeeignet, aber das entsprechende Innenleben nicht mit erlebt wird. Wo das geschieht, da geht der Religion ihre vertiefende, belebende Kraft gänzlich verloren. „Religion" bedeutet dann nicht mehr Leben in und mit Gott, sondern eine Sammlung auswendig zu lernender Lehrsätze.

Man sollte nun denken, daß eine solche Religion, die eigentlich ihren Namen nicht mehr mit Recht trägt, von allen verständigen Menschen als völlig wertlos beiseite geschoben werden müßte. Es geschieht aber keineswegs. Neben denen, die das Innenleben besitzen, das einst in jenen Formeln seinen Ausdruck fand, und deshalb mit Recht zäh an den überlieferten Lehrsätzen festhalten, finden wir merkwürdigerweise eine große Schar „religiöser" Menschen, die die Formel rein als Formel, ganz ohne das dazugehörige Innenleben beibehalten und beizubehalten wünschen. Das ist die große Gemeinde der *Autoritätsgläubigen*, die sich die Mühe eines Kampfes um eigenes, persönliches religiöses Leben durch die anerkannten Autoritäten abnehmen läßt. Sie glaubt, was die in ihrer Umgebung herrschenden kirchlichen Kreise für richtig ansehen. Unter Katholiken ist sie streng katholisch, unter orthodoxen Protestanten streng orthodox, unter den Freireligiösen streng freireligiös. Es ist ja freilich bequem, die unruhige Bewegung im eigenen Innern, die der Seele soviel Mühe und Kampf verursacht, durch gehorsame Unterwerfung unter eine Autorität zum Stillstand zu bringen. Es ist so angenehm, ganz und breit dem Alltag und der empirischen Sinnenwelt leben zu können und daneben doch das ewige Teil der Seele für alle Fälle durch Aneignung einiger leicht erlernbarer Formeln und durch Ausübung einiger einfacher kultischer Handlungen sicher zu stellen. Man schiebt die persönliche Verantwortung von sich weg den Autoritäten zu

und hat nun Ruhe. Ja freilich, die Ruhe eines Kirchhofes. Sobald die Tiefen im Innern erwachen, werden sie durch eine Formel beruhigt und in neuen Schlummer gelullt. Man hütet sich sorgfältig, eine innere Bewegung soweit anwachsen zu lassen, daß sie zu persönlicher, selbständiger Stellungnahme und eigenem tiefen Innenleben führt. Hochmütig blickt der unmündige Autoritätsgläubige auf die wahrhaft religiösen Menschen hinab, in deren Seelen unter Kampf und Sturm ein neues, tiefes Eigenleben entsteht. Er nennt sie sonderbare Schwärmer, die sich über Dinge erregen, die längst klar und ausgemacht sind. Mit Ängstlichkeit hüten sich solche Kreise vor allem, was den geringsten Anflug von Schwärmerei oder Neuerungssucht hat oder auch nur durch irgendein ungewöhnliches Gepräge im Alltagsleben auffällt. Alles muß korrekt und glatt gehen. Kühl, allenfalls warm darf das Herz schlagen, aber nur nicht heiß, nur nicht bis in die innersten Tiefen bewegt darf es sein. Wahrlich, auch hier hat menschlicher Fürwitz trefflich das Tiefste und Beste, was es gibt, in eine oberflächliche, alltägliche Seelenbewegung verwandelt. Man darf sich heute religiös und kirchlich nennen, auch wenn man keinen Funken wahrer Religion im Innern trägt. Die unheimlichen Tiefen der Seele sind beruhigt. Kühne Taten und große Umwälzungen seitens der Religion sind nicht zu befürchten, solange es gelingt, die Tiefen der Seele in sanftem Schlummer oder leichter, träumerischer Bewegung zu halten.

Nunmehr haben wir die Hemmnisse, die einer Vertiefung der Seele und einer normalen Ausgestaltung der religiös-sittlichen Persönlichkeit im Wege stehen, in ihrer ganzen Vielgestaltigkeit kennen gelernt. Sie lassen sich alle unter das gemeinsame Stichwort Verflachung zusammenfassen. Das ist die große Versuchung, die am Lebenswege eines jeden Menschen lauert, daß seine Seele oberflächlich und seicht bleibt, ohne Sinn für die verborgenen Tiefen des Daseins. Über den Abgründen des Lebens liegt der Zauberschleier der Sinnenwelt gebreitet. Von ihm gehen starke, täuschende Kräfte aus, die den Scharfblick des

Menschen trüben, so daß er tändelnd am Rande des Abgrundes, in dem er früher oder später verunglücken wird, dahinwandelt, ohne der Gefahr inne zu werden. Nur Vertiefung in den verborgenen Reichtum des innersten Kernes der Seele kann den Zauber lösen und den Menschen zu seinem wahren Selbst befreien. Mit Besorgnis muß man ein Menschenleben betrachten, in dem die Geburtsstunde des wahren, verborgenen Ich noch nicht geschlagen hat. Die Zeit ist kurz; wer weiß, vielleicht bleibt es endgültig an die Oberfläche gefesselt? Vielleicht müssen die verborgenen Seelentiefen ersterben, wenn sie das ganze Leben hindurch ungeweckt schlummern? Zu allen Zeiten wurde der große Geisteskampf um die Vertiefung der Seele geführt. Stets haben sich die einsamen Menschen mit den abgrundtiefen Seelen nebst ihren Jüngern und die oberflächlichen Genußmenschen als zwei verschiedene Typen gegenübergestanden. Beide Parteien behaupten, die Wahrheit auf ihrer Seite zu haben. Der Kampf geht unentschieden weiter. Die Zeitalter kommen und gehen, haben aber keinen endgültigen Sieg einer der beiden Parteien gebracht. Es gibt wohl Schwankungen in der Zahl ihrer Vertreter. Es gibt Zeitalter der vorherrschenden Vertiefung und der überhandnehmenden Verflachung, oder anders ausgedrückt, Zeitalter des Glaubens und des Unglaubens. Aber so vollkommen ist der Sieg keiner der beiden Parteien gewesen, daß die andere schon jemals ganz verschwunden wäre.

Gegenwärtig deuten einige Zeichen der Zeit darauf hin, daß wir einem Zeitalter zunehmender Vertiefung entgegengehen. Augenblicklich besteht aber noch als Frucht der letzten Dezennien eine Periode ungewöhnlich verbreiteter Verflachung. Wenn je eine Zeit in Gefahr war, das tiefe Innenleben ganz zu verlieren, so ist es unsere Zeit. Die Gefahr der Verflachung ist durch die moderne Technik in ganz ungewöhnlichem Maße gewachsen. Durch die gesteigerte Beherrschung der Natur ist das irdische Alltagsdasein um eine ganze Reihe freundlicher Genüsse bereichert worden. Es gibt jetzt

so viele allgemein zugängliche Freuden in der irdischen Sinnenwelt, daß ein flaches Vergnügungsleben heute verführerischer denn je zuvor erscheint. Ferner leiden wir alle unter dem nervösen Hasten und Jagen unserer Zeit. Man hat keine Muße mehr zur Sammlung und zur stillen inneren Einkehr. Wie soll es da zur Vertiefung und zu gedeihlichem Wachstum der Seele kommen? Wenn uns erst das brausende Getriebe des modernen Lebens ganz erfaßt hat, so nimmt es mit seiner stürmischen Genußsucht und seiner atemraubenden Hetze die Seelen derart in Anspruch, daß eine Selbstbesinnung oft nicht mehr möglich ist. Darum verfallen die Menschen heute so mühe- und kampflos dem theoretischen und praktischen Materialismus. Die Tiefen ihrer Seele fanden niemals Zeit aufzuleben. Stets standen sie unter dem Eindrucke des Alltags und der modernen Oberflächenkultur, die alles Tiefere im Keime erstickten. So gründlich ist das Innenleben oft ertötet, daß viele nicht einmal etwas vermissen, wenn die Tiefen ihrer Seelen nicht aufleben. So mancher ahnt gar nicht, was für einen Reichtum an Innerlichkeit seine Seele unter günstigen Umständen entfalten könnte, und bemerkt den edlen Sklaven im Innern nicht mehr. Wie kann diesen Zuständen gesteuert werden? *Wie vermögen wir, die wir uns in dem Getriebe des Alltags dauernd unzufrieden und unglücklich fühlen und noch die Sehnsucht nach Vertiefung in uns tragen, den verflachenden Einflüssen zu wehren? Wie wecken wir die im modernen Leben versteinerten Herzen unserer Mitmenschen, so daß auch sie etwas von unserer Sehnsucht empfinden?*

Eines ist natürlich die *Grundbedingung* für einen gedeihlichen Fortschritt des Innenlebens: *wir müssen uns Zeit schaffen zur Selbstbesinnung.* Wir sollen endlich einmal aufhören, jede innere Regung in einem Strom von Vergnügen und Arbeit zu ersticken, und müssen wieder mehr auf die leisen Stimmen im Innern lauschen, die bei genügender Muße und Selbstbetrachtung bald vernehmlich genug zu reden beginnen.

Man lasse sich nicht durch den Spott der Altersgenossen und durch die Furcht, ein Querkopf und unpraktischer Grübler zu heißen, irre machen: die Erfahrung der Besten und Tiefsten unter den Menschenkindern lehrt, daß solche einsame Stunden köstliche Schätze schenken, die mehr Befriedigung und Erholung gewähren als rauschende Festlichkeiten und lärmende Vergnügungen. Man gebe den großen und starken Bewegungen der Seele Raum und beenge sie nicht, bevor sie so stark und lebensfähig sind, daß sie die zügelnde Hand ohne Schaden vertragen. Dann wird man Spannkraft und Stärke für seine Seele gewinnen. Das sind schließlich doch die besten Güter, weil sie über den Alltag erheben und auch in den schweren Schicksalsstürmen nicht im Stich lassen.

Zweitens halte man den großen vertiefenden Einflüssen des Lebens stand und entziehe sich ihnen nicht. Es ist dafür gesorgt, daß im Laufe des Lebens oft an die Tore des verborgenen Innenlebens gepocht wird, wir müssen nur lernen, darauf zu achten. Schleiermacher sagt schön und richtig: „Es gibt in dem Verhältnis des Menschen zu dieser Welt gewisse Übergänge ins Unendliche, durchgehauene Aussichten, vor denen jeder vorübergeführt wird, damit sein Sinn den Weg finde zum Universum. Geboren werden und sterben sind solche Punkte, bei deren Wahrnehmung es uns nicht entgehen kann, wie unser eigenes Ich überall vom Unendlichen umgeben ist, und die allemal eine stille Sehnsucht und eine heilige Ehrfurcht erregen." Hier heißt es stillehalten und ruhig aufsteigen lassen, was ganz von selbst in unserem Inneren entsteht. Nur selten läuft ein Leben glatt und friedlich in harmlosem Lebensgenuß dahin. Früher oder später gibt es Stürme und widrige Schicksale auf dem Lebenswege. Wir wollen nicht klagen und jammern, wenn unser gleichmäßiges, freundliches Alltagsdasein gestört und aus seinem Geleise geworfen wird. Es ist zu unserem Heil, wenn das Schicksal sich unserer Seele annimmt und sie einmal etwas Tiefgehendes und Erschütterndes erleben läßt. Freude, Liebe und Leid heißen die drei großen Lebensmächte, die an der

Vertiefung der Seele arbeiten. Unter Freude verstehe ich selbstverständlich nicht das alltägliche Vergnügen und das sinnliche Behagen satter, selbstzufriedener Seelen, das man ja auch mit jenem Namen benennt. Sondern jene tiefe und edle Freude meine ich, die nur selten in großen Augenblicken das Menschenherz durchzittert. Sie ist wirklich ein „Götterfunke". Wo sie echt und stark ist, klingt in ihr eine rätselhafte, aber sehr bestimmte Ahnung mit, für die der Dichter des Liedes an die Freude den schönen Ausdruck schuf:

Brüder, überm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.

Auch das Wort Liebe ist so oft mißbraucht worden, daß hier ausdrücklich gesagt werden muß, daß nicht jede beliebige Verliebtheit oder jeder stürmische Sinnengenuß mitgemeint ist. Liebe als vertiefende Lebensmacht ist nur jene starke, reine und zarte Liebe, die sich frei macht von wilder Begehrlichkeit und sich selbst aufopfert nnd hingibt, ohne um Lohn und Vergeltung zu sorgen. Es gibt wohl kaum ein Menschenherz, in dem solche Liebe unverfälscht und unvermischt wohnt. Aber etwas von solcher Liebe gibt es, Gott sei Dank, in vielen Seelen. Wo eine Spur davon vorhanden ist, da befruchtet sie das Beste und Tiefste in der Seele. Viele Schlacken und Härten, die anderen Mächten eigensinnig trotzten, werden durch solche echte Liebe für immer beseitigt, weil nun wirklich einmal das Innere und Gute in der Seele kräftig zu leben beginnt.

Die große und königliche Macht aber, die das Läuterungswerk an der Seele zur Vollendung bringt, ist das Leid. Dünkt das vielen vielleicht eine harte Botschaft? Es ist dennoch Tatsache, daß die meisten Menschen erst durch Leid hindurchmüssen, ehe die Tiefen ihrer Seele erwachen. Wenn das zerstört wird, was uns das irdische Dasein lieb und genußreich machte, wenn der Seele das genommen wird, worauf sie ihre Hoffnung und ihr Glück baute, dann muß sie entweder verzweifeln oder aus sich heraus die ewigen unvergänglichen Kräfte entfalten, die uns

kein Schicksal rauben kann. Das Leid ist daher der stärkste Appell an die tiefen, verborgenen Kräfte der Seele. Schön und wahr sind die Worte, die ich in einem Roman von Polenz finde: „Alles ist groß und gut in der Welt, was uns fühlen macht, daß wir eine unsterbliche Seele besitzen. Darum ist selbst der Tod unserer Lieben gut." „Solche Gräber sind die wichtigsten Marksteine des Lebens. Es mag grausam klingen, aber: die Lebendigen brauchen Gräber. Den Sinn des Daseins in seiner Tiefe erfassen kann allein der Mensch, der Tote hat, Tote, die nicht tot sind für ihn."

Drittens endlich wende man sich suchend an die zahlreichen Menschen, die Leben in ihren Seelentiefen besitzen. Es ist ein Gesetz des Geisteslebens, daß kräftiges persönliches Leben ansteckende und weckende Wirkung hat. Wenn man mit Menschen in Berührung tritt, deren tiefste Seelenschicht lebt, so wird man bald selbst Leben in seinem Innern verspüren. Solche Menschen sind in unserer Zeit seltener geworden als in früheren Epochen der Geschichte. Während sie früher vielleicht ungesucht die Lebensbahn kreuzten, haben wir heute die Pflicht, die wenigen aufzusuchen, die uns noch geblieben sind. Glücklicherweise sind wir nicht auf sie allein angewiesen. Ein gütiges Geschick hat es so gefügt, daß nicht nur die lebendige Gegenwart tiefer Geister, sondern auch die hinterbliebenen Werke ihres Geistes lebenzeugende Macht besitzen. Da tut sich ein weites Schatzhaus auf, dessen Benutzung jedem frei steht. Wie unermeßlich sind die Schätze des Geistes, die in den historischen Dokumenten der Vergangenheit niedergelegt sind! Wenn es in der Gegenwart keine großen Männer mehr geben sollte, so greife man zurück in den unerschöpflichen Vorrat der *Geschichte* und pflege Umgang mit den Großen der Vergangenheit. Unzählige verdanken alles, was sie an starken Seelenkräften besitzen, einem solchen Verkehr mit den Geisteshelden der Vorzeit. Was jemals von einer Menschenseele tief und wahr empfunden und verständlich dargestellt wurde, veraltet nie.

Drei große Gruppen von Darstellungen und Symbolen tiefsten inneren Seelenlebens gibt es, die wir zur Erweckung und Bereicherung unseres Innenlebens heranziehen sollen. In aller echten Kunst steckt ein Stück übersinnliches Geistesleben, das nur in dieser Form dargestellt und festgehalten werden kann. Die großen griechischen Bildhauer, die tiefsinnigen deutschen Tonsetzer, die helläugigen Maler und vor allem die feinfühligen Poeten aller Zeiten haben in ihre Werke etwas von ihrem unermeßlich reichen Innenleben hineingeheimnißt. Wo ein empfängliches Gemüt vorhanden ist, da versteht es ihre Sprache, und unter dem Anschauen und Genießen der großen Kunstschöpfungen geht strahlend ein lichtes Innenleben verwandter Art auf.

In aller echten Philosophie ist tiefinnerliche Geistesbewegung vorhanden, die selbst durch scholastischen Formelkram nicht völlig erstickt werden kann. Die philosophische Lebensanschauung ist, wenn sie von großen Geistern geschaffen wird, nichts anderes als ein Suchen und Ringen um den erschöpfenden Ausdruck für das Tiefste, was der Menschengeist besitzt. Das kühne, niemals vollendbare Unternehmen der Philosophen besteht in einer sprachlichen Darstellung des übersinnlichen Geisteslebens. Wer mit offenem Herzen sich in dieses Riesenwerk vertieft, wird bald betroffen und erstaunt die Größe und Tiefe des Seelenlebens bewundern, die in den Werken der großen Denker zum Ausdruck kommen. Ist die Seele aber einmal von fremder Geistesarbeit innerlich ergriffen, dann ist der Weg zur Entstehung eigener Geistesbewegung nicht mehr weit.

Das Tiefste und Erhabenste aber, was der Menschengeist empfinden kann, hat er, soweit das Menschen möglich, in den historischen Religionen zum Ausdruck gebracht. Nichts wirkt stärker und unmittelbarer auf das menschliche Gemüt als die lange Reihe historischer Dokumente, in denen die Genies der Religion erzählen, was sie mit ihrem Gott erlebt haben. Wer hieran achtlos vorübergeht, beraubt sich der mächtigsten und edelsten

Impulse, die für die Weckung des Innenlebens zu haben sind. Jede Religion besitzt einiges hiervon. Aber die eine mehr, die andere weniger. Die einen Religionen haben einen nahezu vollkommenen Ausdruck für eine Reihe der zartesten Herzensbewegungen gefunden, — andere brauchen groteske, primitive Symbole, hinter denen nur das geschulte Auge des gelehrten Forschers das zum Ausdruck gebrachte Innenleben errät. Keine Religion besitzt eine solche Mannigfaltigkeit von genialen Darstellungen religiösen Innenlebens wie das Christentum. Das liegt in der Natur der Sache, denn keine andere Religion hat so tiefes geistiges Leben geweckt. Aus den klassischen Werken der christlichen Literatur strahlt unüberbietbare Geisteskraft, die zu jedem geraden, offenen Gemüt vernehmlich genug spricht. Hier ist die Hauptquelle der Verinnerlichung und Vertiefung für unsere geistesarme Zeit zu suchen. Ob es den Modernen nun gefällt oder nicht, wahr bleibt es doch, daß *eine kraftvolle Erneuerung des Geisteslebens erst dann eintreten wird, wenn wir wieder gelernt haben werden, aus dem alten heiligen Buch der Christenheit Geist und Leben zu schöpfen.*

Denn hier tritt uns die erhabenste und größte Verkörperung religiösen Innenlebens entgegen, die *Gestalt Jesu Christi.* Bei ihm ist das unvergleichlich Große, daß er nicht nur das Wort zur Darstellung seines religiösen Besitzes benutzt, sondern er ist mit seinem ganzen Sein und Wesen verkörperte und dargestellte Religion. So sehr lebt er aus den Tiefen seiner Seele, daß in all seinem Tun etwas davon zum Ausdruck kommt. Alle Religion wendet sich suchend an die Tiefen der Menschenseele. Aber niemand hat eine solche Macht, die Tiefen der Seele zu erregen, wie der Stifter des Christentums. Wenn seine gewaltige, die Religion vollendet darstellende Person einem Menschen zur guten Stunde entgegentritt, wo das Herz für einen großen Eindruck offen ist, da ist es, als ob in der Tiefe der Seele etwas Neues erwacht, und als ob eine verborgene Seelenkraft ausgelöst wird. Wer anhaltend mit aufrichtig suchendem Herzen

Einwirkungen der Person Jesu Christi empfängt, muß eine Vertiefung seiner Seele als Gewinn davon tragen.

Verschieden werden freilich die Formen sein, in denen Jesus wirksam wird. Auf die einen wird er schnell und unwiderstehlich wirken. Wie ein Wettersturm wird er über ihre Seelen kommen, daß sie sich für immer gefangen dem König der Ehren beugen müssen. Andere brauchen wiederholte, häufige Eindrücke, unter denen ihre Seele langsam wächst, bis sie das volle Maß an Innerlichkeit empfangen, das Jesus zu vergeben hat. Verschieden werden auch die Erlebnisse sein, je nachdem, was vorher in den Seelen vorhanden war. Den oberflächlichen Genußmenschen bringt Jesus die ersten tieferen Regungen ihrer Seele. Von seiner Gestalt geht ein Ernst aus, der selbst den lachenden Spötter faßt. Hier wirkt die Gestalt Jesu Christi oft wie eine ganz neue Offenbarung, wie eine Stimme aus einer anderen Welt. Anders ist der Eindruck, wenn Jesus sich an solche Menschen wendet, die schon mitten im Prozesse der Verinnerlichung stehen. Wenn er religiösen Menschen, die den Kampf um eine religiös-sittliche Lebensanschauung aufgenommen haben, begegnet, so bringt er ihnen nichts schlechthin Neues, sondern er vollendet, was in ihnen schon begonnen ist. Freilich gibt es hierbei auch Neues genug. Wer unabhängig von Jesu Person schon Religion und Sittlichkeit besaß, wird manchen Götzen verbrennen müssen, wenn er mit Jesus bekannt wird. Das Tiefste und Beste aber, was er erstrebt und gedacht hat, wird er behalten dürfen. Er wird es aus Jesu Hand geläutert und verschönt wieder erhalten und dazu noch einen ungeahnt reichen Schatz innersten Seelenlebens, nach dem sich unbewußt sein Herz schon lange gesehnt.

Die Wirkung der Person Jesu Christi vermag sogar die Unglücklichen zu erlösen, die schweren Herzens ihrer Religion den Abschied gaben, weil der theoretische und praktische Materialismus der modernen Zeit ihren Sinn verblendete. Jesus Christus allein ist imstande, diese hart gebundenen und geknechteten Geister zu befreien. Wenn

es nur gelingt, solche Menschen einmal recht tief in seine Seele hineinschauen zu lassen, dann regt der niedergedrückte Geist zum erstenmal wieder leise seine Schwingen. Wenn der ewige Gottesgeist an Jesu Person in seiner leuchtenden Klarheit erschaut wird, dann lebt er auch in den gefesselten Seelen auf, und es entsteht das siegesgewisse Bewußtsein: Mögen die Menschen reden, was sie wollen, dennoch lebt etwas Ewiges, Unvergängliches, Geistiges in mir. Jesus belebt das bessere Teil der Seele wieder, so daß sie Vertrauen zu sich selbst gewinnt und dem Materialismus zum Trotze an ihr höheres Selbst glaubt. Er lehrt sie, den göttlichen Ursprung ihres Geistes fühlen. Hat sie sich erst seiner Führung anvertraut, so läßt er sie bald erleben, daß Gottesgeist und Menschengeist sich im Innersten der Seele berühren. Er allein hat Macht und Kraft genug, die verborgenen Tiefen der Seele so zu beleben, daß sie der Not der modernen Zeit gewachsen sind. Überall wo sein Einfluß wirksam wird, lebt das wunderbare Bewußtsein auf, daß die Menschenseele ein Hauch aus Gott, dem großen, allgewaltigen Weltgeiste ist. Dann öffnen sich die Augen und sehen klar, daß Frieden und innerlich-tiefes Glück für die Menschenseele nur zu haben sind, wenn sie in dem großen Gottesgeiste ruht. Mit Dank und Jubel beugt sich das Menschenherz dann vor der Gestalt Jesu Christi, die unablässig die verlorene, geknechtete Seele suchte und lockte. Mahnend und werbend tritt Jesus vor die verirrten Seelen und spricht zu jeder von ihnen: Du armes Menschenkind, warum willst du dich vor deinem Gott verstecken? Es gelingt dir doch nicht, denn er ist überall, auch in dir. Wenn du dich auch auflehnst gegen ihn und von ihm nichts wissen willst, — du bleibst dennoch sein Kind, wenn auch ein verlorenes Kind. Denn du trägst den unvergänglichen Odem Gottes in dir und bist daher trotz allem sein. Komm und laß dir durch mich dein unsterbliches Teil beleben, dein tiefstes, verborgenstes Sehnen erfüllen. Komm und lerne durch mich, in, mit und aus Gott ewig zu leben!

6. Gebet

Das letzte Kapitel hat in großen Zügen ein Schema der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens vom Kindesalter bis zur Ausgestaltung der religiös-sittlichen Persönlichkeit gezeichnet und die Entstehung der Religion in dieses Schema eingegliedert. Es ergibt sich nun die Aufgabe, das, was mit wenigen Strichen skizziert wurde, in seinen wichtigsten Einzelheiten zu betrachten, die allgemein gehaltenen Andeutungen der grundlegenden Skizze genauer auszuführen und mit den gehörigen Farben und Schattierungen zu versehen. Im letzten Grunde handelt es sich dabei stets um dieselbe Sache, nur isolieren wir in diesem und den beiden folgenden Kapiteln jedesmal eine Seite, um sie schärfer auffassen und eindrücklicher darstellen zu können. Zunächst greifen wir einen Punkt heraus, der bisher noch ziemlich undeutlich blieb. Die Religion wurde als eine innerlichste Bewegung der menschlichen Seele bezeichnet, in der der Geist seines göttlichen Ursprungs gewiß wird und mit dem allwaltenden Weltgeist in persönlichen Verkehr tritt. Dieser direkte Verkehr mit Gott und seine Bedeutung für die Entfaltung des Innenlebens bedarf noch einer besonderen Betrachtung. Denn hier liegt die stärkste Wurzel der geistigen Kraft religiöser Menschen.

Der Verkehr mit Gott wird durch das Gebet vermittelt. Das Gebet ist der einzige Weg, der von der Menschenseele aufwärts zu Gott führt. Es ist deshalb Anfang und Ende allen religiösen Lebens. Aus dem Gebetsleben quillt der Reichtum an Innerlichkeit, der in christlichen Seelen anzutreffen ist.

Diese Sätze sind jedem im Christentum Erzogenen wohlbekannt. Mit Recht hat die Kirche unablässig zum Gebet gemahnt. Trotzdem läßt das landläufige Verständnis des Gebets viel zu wünschen übrig. Noch schlimmer sieht es mit der Praxis des Gebets aus. Es wird in unseren modernen Zeiten erstaunlich wenig gebetet. Merkwürdigerweise sträuben sich sogar suchende Seelen, die sich

nach neuer Religion und kräftigem Innenleben sehnen, energisch gegen die Zumutung, daß sie beten sollen, um vorwärts zu kommen. Da muß offenbar ein Mißverständnis vorliegen. Es ist daher höchst wichtig, sich über die wahre Bedeutung des Gebets zu verständigen und den Lebensnerv des Gebetslebens so deutlich zu zeigen, daß die Gegner wenigstens verstehen, warum für jeden religiösen Menschen das Gebet unentbehrlich ist, und warum das Beten bei jeder Wendung zur Religion eine unerläßliche Bedingung zur Entstehung neuen Lebens ist. Es ist ein Irrtum und zwar ein verbreiteter Irrtum, wenn man meint, Religion ganz ohne Gebet haben zu können. Um diese These zu beweisen, muß gezeigt werden, aus welcher falschen Auffassung die Abneigung gegen das Beten hervorgeht und welches die eigentliche Bedeutung des Gebets ist.

Hören wir zuerst die Gegner des Gebets. Gegen das Gebet richtet sich der größte Teil der Feindschaft kirchenfeindlicher Kreise. „Betbruder" und „Betschwester" gelten in solcher Umgebung nahezu als Schimpfworte. David Friedrich Strauß behauptete — und leider finden seine Worte heute sicher noch ebensoviel Zustimmung wie zu seiner Zeit —, wenn ein gebildeter Mann von heute in einer schwachen Stunde einmal gebetet habe, so schäme er sich hernach dieser unzweckmäßigen Handlung. Ähnliches steht auch bei Kant und anderen bedeutenden Männern zu lesen. In der Tat ist der erste Zweifel am Gebet, ob es einen Zweck hat zu beten. Selbst in kirchlich-frommen Kreisen taucht dieser Zweifel auf. Man sagt, Gott wisse ja auch ohne unser Gebet, was wir bedürfen, und werde uns ohne unser Zutun gerade das geben, was für uns das Beste ist. Man dürfe seiner Weisheit doch keine Vorschriften machen. Ein weiteres Stadium des Zweifels am Gebet entsteht, wenn man sich die feste, naturgesetzliche Regelung alles Weltgeschehens vergegenwärtigt. In der Welt geschieht nur, was nach ewigen, ehernen Gesetzen geschehen muß. Es hat daher keinen Zweck, Gott um etwas zu bitten. Er will und kann nichts

anderes geben, als was uns nach der in der Welt herrschenden Notwendigkeit zukommen muß. Wer sich in diese Gedanken ganz einlebt, pflegt in der Regel das Beten einzustellen. Ein weiteres Stadium ist dann die Abneigung und der Haß gegen das Gebetsleben der Christen. Man findet es kleinlich und häßlich, daß sich die Frommen nicht in ihr Schicksal fügen wollen, sondern bei Gott Sonderrechte erbetteln. Alle Günstlingswirtschaft ist dem ehrlichen, gerade denkenden Manne verhaßt. Kultiviert nicht das christliche Gebetsleben eine solche schlimmster Art? Warum wollen die Christen durchaus eine widerwärtige Favoritenstellung bei Gott einnehmen, die ihnen ermöglicht, sich allerhand Dinge auszubitten, die anderen versagt bleiben? Das ist das äußerste Stadium des Widerspruchs gegen das Gebet, das sich noch mit Gottesglauben und Religion einigermaßen verbinden läßt. Den Gipfelpunkt erreicht der Widerspruch, wenn der Gottesglaube schwindet. Glaube ich an Gottes Gegenwart nicht, so kann ich natürlich auch nicht zu ihm beten. Das scheint klar, bündig und selbstverständlich zu sein. Sobald ich in Zweifel an Gottes Existenz gerate, gebieten mir Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit, das Gebet fallen zu lassen.

Alle diese Erwägungen verraten ein höchst mangelhaftes Verständnis dessen, was der Gläubige am Gebet besitzt. Auf wen sie Eindruck machen, der hat noch nie richtig gebetet und weiß nicht, welche Bedeutung das Gebet eigentlich für ihn haben sollte. Die Argumente richten ihre Spitze vor allem gegen das Bittgebet. Der sprachliche Ausdruck wirkt hier irreführend. Beim Worte „Gebet" denkt man unwillkürlich gleich an bitten. Irreführend wirkt auch die öffentliche Gebetspraxis der Gemeinde, wo das Bittgebet im Vordergrunde steht und dem Fernerstehenden daher unwillkürlich als die Hauptsache erscheint. Dem gegenüber muß aufs schärfste betont werden, daß das Bittgebet nur eine völlig untergeordnete Form des Betens ist. Wenn wir die Christen zu Betern erziehen, so haben wir nicht die Absicht, sie zu jammernden

Bettlern zu machen. Alle Angriffe, die sich gegen das Bittgebet richten, treffen nur den äußersten Saum, aber nicht das Herz und den Lebensnerv des Gebets. Viele, die das Bitten verlernten, haben dennoch nicht aufgehört zu beten.

Daß das Gebet mehr ist als ein Bitten um allerhand Gaben aus der gütigen Hand Gottes, lehrt uns die merkwürdige Tatsache, daß das Gebet aufs engste mit dem Entstehen und Vergehen des neuen Lebens in Gott verknüpft ist. Sobald die ersten neuen Regungen in der Seele entstehen, so ist auch — oft ungerufen und ungewollt — das erste Gebet da. Wächst und gedeiht das Neue in der Seele, so wächst auch das Gebetsleben an Umfang und Innigkeit. Nimmt das Gebetsleben ab, so ist sicher auch das tief religiöse Innenleben im Schwinden. Hört das Gebet auf, so währt der übrigbleibende Rest an Religion auch nicht mehr lange. Das Gebet ist ein völlig zuverlässiger Gradmesser für das religiöse Leben der Seele. Wenn man wüßte, was und wie ein Mensch betet, so würde man seinen ganzen Besitz an Religion klar überschauen können. Freilich nur dann, wenn man wüßte, was er in stiller, einsamer Stunde seinem Gott zu sagen hat. Was jemand öffentlich betet und wozu er sich öffentlich bekennt, das ist kein genügender Wertmaßstab. Denn ganz abgesehen von all der Heuchelei, die sich hier einmischt, haben die Traditionen frommer Gebräuche eine starke suggestive Macht, so daß viele im öffentlichen Kultus unbefangen und ehrlich Gebetsformeln brauchen, die der Höhenlage ihres eigenen Gebetslebens keineswegs entsprechen. Aber wenn der Mensch ohne Zeugen mit seinem Gott redet, dann steht die Seele unverhüllt vor ihrem Schöpfer. Was sie dann zu sagen hat, zeigt deutlich, wie arm oder wie reich sie ist.

Diesen engen Zusammenhang zwischen Religion und Gebet mag jeder an sich selbst kontrollieren. Der Zusammenhang ist so gewiß Tatsache, daß er bei näherer Beobachtung von jedem an sich gesehen werden muß. Zur größeren Sicherheit vergegenwärtigen wir uns ein objektives historisches Beispiel, das

den Zusammenhang in unübertrefflich deutlicher Weise zeigt. Bismarck schreibt in dem berühmten Brief über seine religiöse Entwicklung an seinen zukünftigen Schwiegervater, daß er schon ziemlich früh auf Grund reiflicher Überlegung aufgehört habe zu beten. Er war damals, wie er selber klar wußte, von der Religion nur oberflächlich berührt, so daß ihm dieser Entschluß nicht sehr schwer fiel. Er zog also nur die Konsequenz seines damaligen inneren Zustandes, wenn er auf das Gebet verzichtete. Nunmehr verschwanden bald die letzten Reste der Religion, die er besessen hatte. Sie verblaßten schnell unter den Eindrücken des Studentenlebens und unter der Lektüre „aufgeklärter" Schriften. Mit der Zeit nahm ihn aber das Leben in die Schule. Unter mannigfachen Erlebnissen reifte er innerlich und lernte, daß seiner Seele etwas fehlte, was im Inneren frommer Freunde vorhanden war. Er vermißte es schmerzlich, und auf den Rat eines Freundes fing er an, unter Zurückhaltung aller Kritik die Bibel zu lesen und unbefangen auf sich wirken zu lassen. Dieser Einfluß war von entscheidender Bedeutung. Aber wirklich anders wurde es in seinem Inneren erst, als einmal in schwerer Stunde das erste tiefempfundene Gebet sich ungesucht auf seine Lippen drängte. Von da an war sein religiöses Innenleben erwacht, die Fähigkeit zu beten hat er nicht mehr verloren. Wenige haben uns solche Erlebnisse so offenherzig, klar und ungeschminkt beschrieben, wie Bismarck es tat. Gleiches erlebt haben viele. Denn überall, wo das neue Leben erst in reiferem Alter voll erwacht, ist der Verlauf im wesentlichen der gleiche. Gebet und religiöses Innenleben sind aufeinander angewiesen und können ohne einander nicht bestehen. Der Kern und das Wesen des Gebetes kann dann aber nicht das bloße Bitten sein. Ihm muß noch etwas Tieferes zugrunde liegen, das auch im Bittgebete mitklingt und letzterem erst Wert und Weihe gibt.

Dies Tiefere haben wir schon zu Beginn genannt. Es gilt wirklich Ernst zu machen mit der Behauptung der Religionen, daß das Gebet Verkehr mit Gott ist. Im Gebet sollen wir

Fühlung mit dem Gotte finden, der die Quelle und der Urgrund unseres gesamten geistigen Seins ist. Das Gebet ist der Aufschwung des Menschengeistes zum allgewaltigen Weltgeiste. Wenn das erste Mal die Tiefen unserer Seelen erwachen, daß wir den göttlichen, geistigen Ursprung unseres Selbst spüren; wenn wir das erste Mal fühlen, wie der geheimnisvolle göttliche Urgrund der Welt unsere Seele in ihren Tiefen berührt; wenn wir das erste Mal das Wehen des göttlichen Odems in uns wahrnehmen und uns vertrauensvoll dem Walten Gottes in uns hingeben, — dann wagt es die Seele, „Du" zu Gott zu sagen. Damit kommt uns unser Verhältnis zum Weltgeiste als persönliches Verhältnis zum Bewußtsein, und dann haben wir im Geist und in der Wahrheit angebetet. Wenn es sich so verhält, dann ist die Bedeutung des Gebetes hoch einzuschätzen. Das Gebet ist dann nicht mehr und nicht weniger als ein persönliches Verkehrsverhältnis zu Gott, eine bewußte Verbindung mit den Abgrundtiefen des Weltgeistes, der unsere Seele trägt. Wenn man das Gebet unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, dann wird es allerdings verständlich, warum in der Religion alles von der Entfaltung des Gebetslebens abhängt. Denn wenn wirklich das Gebet eine Verbindung der Seele mit göttlichen Kräften herstellt, so ist hier die Tür, durch die das neue Leben in die Seele eintritt. Durch das Gebet strömen die belebenden göttlichen Geisteskräfte in die Seele ein, die die verborgenen Kräfte im Inneren wecken, mehren und entfalten. Das ist das Geheimnis des Gebets: es ist die Pforte zum ewigen Gottesgeiste, es ist das Tor des Himmels auf der Erde.

Das Sprichwort sagt: Not lehrt beten. Das ist ein wahres Wort, und es ist doch auch wieder nicht wahr. Die Stoßgebete, die in Notlagen von solchen gesprochen werden, die in ruhigen Zeiten sich um Gott und Göttliches gar nicht kümmerten und nun Gott als gefälligen Helfer herbeizaubern wollen, dürften nur selten bei Gott Gnade finden. Aber in anderem Sinne

ist das Sprichwort wahr. Jede Not und Anfechtung erschüttert die Seele bis in ihre Grundlagen hinein und stellt ihre Kraft auf die Probe. Wenn uns unsere äußeren Hilfsmittel geraubt oder unsicher gemacht werden, und wenn vor unseren Augen das zusammenbricht, worin wir hier im irdischen Leben unsere Hoffnung und unser Glück sahen, dann wird der Seele die schwere Aufgabe gestellt, aus sich heraus, aus ihren eigenen Kräften, ohne äußerliche Stützen zu leben und Trost und Frieden zu finden. In solcher Lage muß die Seele gleichsam Inventar aufnehmen von dem, was in ihr lebt, und überschlagen, ob es genügt, um ein befriedigendes Innenleben trotz aller äußeren Not zu führen. Da macht sich denn jeder Mangel und jede Lücke doppelt fühlbar, und deshalb wird in solchen Zeiten alles, was der Mensch noch an Lebenskräften besitzt, aus dem Verborgenen hervorgeholt und möglichst gepflegt und gesteigert. Unter solchen Umständen kann es geschehen, daß in der Seele dessen, der noch ein Fünkchen Religion besitzt, der Funke zu heller Flamme angefacht wird. Dann wird tatsächlich die Not ihn beten lehren. Denn wenn als Folge der äußeren Not wirklich eine innerliche Neubelebung und Vertiefung eintritt, so kann es mitunter geschehen, daß sich zum ersten Male nach langer Zeit die Tür zur ewigen Gotteswelt wieder öffnet und die Seele sich kraftvoll zu ihrem Schöpfer erhebt. Sie erlebt dann wieder das große Geheimnis der Religion und fühlt sich innerlich von göttlichen Kräften berührt, zu denen sie in Beziehung treten darf. Wenn das geschieht, dann hat sie beten gelernt.

Nun darf man das Dargelegte nicht dahin mißverstehen, als ob das Gebet nichts weiter als eine subjektive Seelenregung wäre. Wendungen wie „die Seele schwingt sich auf zu Gott" und ähnliche könnten zu dem Mißverständnis verleiten, daß das Gebet seine Wurzel allein in den Leistungen der eigenen Seele habe. Absichtlich habe ich zuerst stark betont, daß das Gebet kein Zaubermittel zur Verwirklichung unverständiger Wünsche ist, sondern eine tiefe Bewegung und Erregung der

innersten Seelenkräfte. Alles, was tief auf dem Grunde der Seele vorgeht, ist beglückend für die Seele und bereichert und verschönt ihr Leben. Deshalb ist auch das richtige Beten eine beglückende und seelenstärkende Handlung. Als solche mußte es zuerst geschildert werden, um die Erörterungen in eine Bahn zu lenken, die wirklich zu einem vollen Verständnis des Gebets führt. Nun müssen wir aber den betretenen Weg zu Ende gehen, um die tiefste und wertvollste Seite des Gebetes zu schauen. Nicht das ist die Hauptsache im Gebet, daß wir uns mühen, uns zu Gott emporzuschwingen, sondern daß der allmächtige Gott uns entgegenkommt und uns in unserem Inneren erfaßt. Darin besteht die unvergleichliche Größe des Gebets, daß in ihm nicht nur die Seele, sondern vor allem der ewige Gott tätig ist, daß er in der Gebetsstunde selbst die Seele berührt, zu sich emporzieht und ihr neue Ewigkeitskräfte schenkt. Das Gebet ist völlig unsere Handlung; und dennoch ist das Beste am Gebet, daß es gar nicht unsere Handlung, sondern eine Tat Gottes an unserer Seele ist.

Hier können wir einen tiefen Einblick in die Paradoxie aller Religion tun. Die Religion ist menschliche Seelenbewegung, sie kann nur dort entstehen, wo der Mensch sich selbsttätig zu regen und aus seinen Tiefen zu leben beginnt. Dennoch ist diese Seelenbewegung zugleich ein Geschenk, ganz und gar unabhängig von allen Anstrengungen der Seele. Die Seele würde keine echte und tiefe Religion in sich erzeugen können, wenn sie nur auf sich selber angewiesen wäre. Alle Ansätze dazu würden kraftlos in sich zusammenfallen, wenn nicht die starke, ewige Gottesmacht im Inneren sie beginnen, stützen und vollenden würde. So eng berührt sich Gottesgeist und Menschengeist im Innersten der Seele, daß alles, was in dieser Sphäre geschieht, zugleich Tat des Menschen und doch nur Tat Gottes an uns und in uns ist. Pascal hat diese Paradoxie unübertrefflich formuliert, als er Gott die Worte in den Mund legte: „Du würdest mich nicht suchen, wenn Du mich nicht schon ge-

funden hättest." Ebenso ist es mit dem Gebet: wir würden Gott nicht im Gebet suchen, wenn sein Geist nicht schon in uns wäre und uns das Beten lehrte. Gott sucht die Menschenseele überall und ununterbrochen. Er wirbt um den ewigen Menschengeist und lockt ihn immer wieder mit neuen Mitteln zu sich. Das Beten beginnt in dem Augenblick, wo es der Menschenseele zum Bewußtsein kommt, daß Gott sie sucht. Wenn ihr das erste Mal die Augen aufgehen, daß sie Gottes Liebeswerben sieht und ihm tief im Inneren das erste Mal begegnet, dann kommt sie ihm im ersten echten Gebet entgegen. *Durch das Gebet zieht Gott selbst in die Seele ein, ihr seine Kräfte mitteilend und sie nach seinem Willen gestaltend, — das ist der letzte und tiefste Sinn des Gebetes.*

So beten, — ja wer möchte das nicht! Wenn man das Gebet so auffaßt, dann ist es eine große Sache, beten zu dürfen. Aber hier werden viele fragen, ob es auch richtig ist, das Gebet so aufzufassen. Wie stimmt dazu die wirkliche Gebetspraxis der Gläubigen? Da steht doch immer das Bittgebet und die Frage nach der Erhörung, d. h. der wunderbaren Mitteilung des Erbetenen, im Vordergrunde. Läßt sich hier überhaupt eine Verbindung herstellen? So beten, wie es soeben beschrieben wurde, und so beten, wie der Gläubige faktisch zu allen Zeiten gebetet hat, scheinen doch ganz verschiedene Dinge zu sein. In der Tat, *beim Bittgebet tritt ein neuer Zug hinzu, der nicht ursprünglich zum Wesen des Gebetes gehört.* Das ist der lebhafte Wunsch nach Besitz gewisser Güter, die der allmächtige Gott den Seinen zweifellos geben könnte, wenn er wollte. Dieser Wunsch entsteht unabhängig vom Gebetsleben und hält sich je nach der natürlichen Begehrlichkeit des Wünschenden in bescheideneren oder unbescheideneren Grenzen. Wenn nun das Gebetsleben begonnen hat und wirklich ein direkter Verkehr mit der Gottheit stattfindet, da liegt der Gedanke sehr nahe, seine Wünsche geradeswegs vor Gottes Antlitz zu bringen und ihn durch Bitten gefügig und willig zu machen. Das Bitt-

gebet hat also das eigentliche Gebet zur Voraussetzung. Wenn der Mensch gar keinen direkten Verkehr mit Gott kennen würde, so würde er nie auf den Einfall kommen, ihn um etwas zu bitten. Erst muß der Weg zu Gottes Thron gebahnt sein, ehe man daran denken kann, sein Anliegen dort vorzubringen. Folglich ist auch das Bittgebet ein richtiges Gebet, denn auch in einem solchen Gebet tritt die Seele in Verkehr mit ihrem Gott. Aber es ist ein Gebet zweiter Ordnung, wo der Verkehr mit Gott nicht rein um seiner selbst, sondern um anderer Gründe willen, d. h. um bestimmte irdische Ziele zu erreichen, gesucht wird. Eine Verbindungslinie ist also wohl vorhanden. Sie kann nur deshalb so leicht übersehen werden, weil die Begehrlichkeit der Frommen leider häufig den Wunsch nach Erteilung bestimmter Gaben allzu stark in den Vordergrund treten läßt.

Weiter erhebt sich aber die schwierige Frage, ob es berechtigt ist, seine oft recht prosaischen irdischen Wünsche in dieser Weise mit dem Heiligsten und Zartesten, das es in der Seele gibt, zu verbinden. *Entweihen wir nicht das Gebet, wenn wir unsere Wünsche mit hineinziehen, statt still zu lauschen, was Gott der Seele zu sagen hat?* Ferner — jetzt kehren die früher berührten Einwände gegen das Bittgebet wieder — nützt es auch etwas, Gott seine Anliegen vorzutragen? Es ist ja doch schon bestimmt, was wir erhalten sollen, und Gott wird uns ohne unser Gebet das geben, was er uns zugebilligt hat. Liegt nicht etwas Aufdringliches in einem Gebet, das Gott beeinflussen und bestimmen will? Das Gebet im idealen Sinne wird ja jeder religiöse Mensch gerne gelten lassen und pflegen. Aber das Bittgebet! Wäre es nicht besser, das Bittgebet abzuschaffen?

Zunächst wollen wir uns daran erinnern, daß *Jesus*, dem man Mangel an Zartheit in solchen Dingen unmöglich vorwerfen kann, die Gleichnisse vom Freund, der um seiner unverschämten Zudringlichkeit willen das Erbetene erhält, und von der Witwe, die der Richter befriedigt, um ihren endlosen Klagen zu entgehen, für das Gebet geprägt hat (L 11 5ff 18 1ff). Es muß

also wohl das Bittgebet seine berechtigte Seite haben. Sicher können wir nur sagen, daß das Bittgebet seine Grenzen überschritten hat, wenn es sich erlaubt, Gott direkte Vorschriften zu machen, und das Gebet in die Sphäre eines unfehlbaren Zaubermittels herabzieht. Alle professionellen „Gesundbeter" und ihresgleichen stehen im Verdachte, die Grenze überschritten zu haben. Doch wird man auch hier mit einem verächtlichen Urteil vorsichtig und zurückhaltend sein müssen. Es lebt in diesen Kreisen vielleicht oft mehr echte Frömmigkeit und tiefinnerlicher Gebetsverkehr, als die Fernstehenden wahrhaben wollen. Bei einer im kleineren Kreise geführten Aussprache über Gebetserhörung hörte ich von einer Dame, deren klares und gesundes Urteil in anderen Dingen ich häufig feststellen konnte, die erstaunliche Aussage: wenn sie bete, so habe sie die deutliche Empfindung, daß damit eine wunderbare Macht in ihre Hand gegeben sei; was sie ernstlich bäte, das geschähe auch zweifellos. Sie fügte allerdings sofort hinzu, daß die Verantwortlichkeit für das Erbetene ihr so schwer aufs Gewissen falle, daß sie nur selten, in ganz ungewöhnlichen, außerordentlichen Lagen wagen würde, so zu beten. Für gewöhnlich warne sie ein unbestimmtes Empfinden, Gebrauch von dieser Fähigkeit zu machen. Ich würde dieser Aussage keine allzu große Bedeutung beilegen — so interessant sie natürlich für den psychologischen Beobachter in jedem Falle bleibt —, wenn ich nicht noch öfter in Kreisen, von deren echt christlichem Glaubensleben ich viel halte, ähnliche Gedanken gehört hätte, und wenn nicht auch das NT diese Auffassung unterstützen würde. An mir persönlich kenne ich ein solches Empfinden nicht und halte es für keine notwendige oder auch nur schlechthin normale Erscheinung des Gebetslebens. Für mein Empfinden hält sich ein Bittgebet nur dann in normalen Grenzen, wenn etwas von der Gethsemanestimmung: Nicht wie ich will, sondern wie du willst! darin liegt. Indessen wage ich nicht, eine weitergehende Verwertung des Bittgebetes zu verurteilen. Vielleicht ist sie frömmer und „christlicher" als meine

Auffassung? Da mir aber diesbezügliche Erfahrungen fehlen, kann ich mir jenen Standpunkt nicht aneignen und vermag auch nicht, ihn gegen die früher wiedergegebenen Angriffe zu verteidigen.

Das Bittgebet in den Grenzen, in denen ich es für normal und erlaubt halte, läßt sich durch folgende Erwägungen vom Vorwurf der Zudringlichkeit völlig reinigen. Wenn erst einmal ein Verkehr der Seele mit Gott eingeleitet ist, so hat die Seele ihrem Gott nicht nur Unaussprechliches und nicht nur abstrakt ideale Gedanken zu sagen. Sondern selbstverständlich treten wir dann mit unserem ganzen Sein und Wesen, mit dem ganzen Besitz unserer Seele vor Gottes Angesicht. Warum soll das, was nun einmal den größten Raum in unserer Seele einnimmt, unsere alltäglichen Sorgen und Bedürfnisse, hier ausgeschlossen sein? Gott kann man alles sagen und soll man alles sagen, was man auf dem Herzen hat. Das sind aber meist Wünsche und Bitten, und daher nimmt unwillkürlich fast jedes Gebet die Form eines Bittgebetes an. Das ist auch kein Fehler; selbst stürmische, oft wiederholte Bitten sind kein Fehler, wenn sie nun einmal so laut und aufdringlich das Herz durchklingen. Aber freilich, im Gebet sollen wir uns dazu hindurchringen, daß uns die Erfüllung unserer Wünsche etwas verhältnismäßig Gleichgültiges wird.

Das soll nicht aus dem Grunde geschehen, weil wir an der Fähigkeit Gottes, Bitten zu erfüllen, zweifeln. Einen solchen Zweifel wird der tief religiöse Mensch weit von sich weisen. Der Glaube, daß Gott der Welt mächtig ist und sie nach seinem Willen lenkt, ist ein unveräußerlicher Bestandteil aller Religion. Mag der Kausalzusammenhang noch so unverbrüchlich gelten, mögen wir uns die in der Natur herrschende Gesetzmäßigkeit so starr und unveränderlich denken, wie wir wollen, — daran wird der Gläubige nicht zweifeln, daß Gott die Möglichkeit hat, mit den in der Welt gegebenen Mitteln alles aufs genaueste nach seinem Willen einzurichten und Bitten zu erfüllen, auch ohne zu diesem Zwecke sein Naturgesetz und den inneren

Zusammenhang aller Dinge zu „durchbrechen" oder aufzuheben. Sollte Gott unmöglich sein, was wir Menschen alle Tage vollbringen? Denn nicht durch Durchbrechung und Aufhebung, sondern durch Kenntnis der Naturgesetze werden wir zu Herren des Naturgeschehens. Eine vollendete Erkenntnis der Gesetze des Naturgeschehens würde eine absolute Beherrschung alles Wirklichen durch unseren Willen zur Folge haben. Wer es verspürt hat, daß Gott den Seelen nahe ist und sie zu sich zieht, zweifelt nicht, daß alles andere in der Welt ihm ebenso zugänglich und seinem Willen untertan ist. Je kräftiger und tiefer das religiöse Erleben ist, desto kindlicher und naiver wird der Gläubige an die absolute Allmacht Gottes gegenüber der Erhörung von Bitten glauben.

Dennoch sollen wir im Gebet vor allem Entsagung lernen. Unsere stürmischsten Bitten werden Gott nicht umstimmen, wenn es in seinem Rate unwiderruflich beschlossen ist, uns die Bitte zu versagen. Es ist daher unbedingt nötig, Bescheidenheit und Fügung in den göttlichen Ratschluß zu erringen. Ob wir erhalten, was wir bitten, muß, während wir beten, ganz in zweite Linie rücken. Die Hauptsache soll stets sein, daß wir mit unserem Gott im Gebete Fühlung gewinnen. Das ist ein so hohes Gut, daß dem gegenüber alles andere zurücktritt. Gottes Gegenwart im Gebet wird uns dabei helfen. Oft genug wird uns, wenn wir eine Bitte vor Gottes Angesicht aussprechen, schon dadurch allein klar werden, daß sie töricht und unangemessen war, und sie wird von selbst verstummen. Denn nur die Bitten gibt uns Gottes Geist mit unwiderstehlicher Kraft ins Herz, die nach seinem Willen sind. Alles, was aus dem Eigenwillen stammt, hält im Gebete, wenn es ernstlich ist, nicht stand. Darauf kommt es also an, daß wir mit unserem Gebete wirklich hinlangen zu Gottes Thron, und daß unser Geist im Gebet Geisteskräfte aus Gott in sich aufnimmt und dadurch in Gottes Willen seinen Grund und seine Stärke findet. Dann macht uns das Gebet innerlich reich und

frei gegenüber den äußerlichen Dingen. Wir gewinnen, wenn wir in diesem Sinne beten, das Eine, das not tut, und können dann ruhig und gefaßt ertragen, daß Gott unsere Bitten versagt. Mit Danksagung und Jubel werden wir dann in jedem Falle vor Gottes Antlitz treten, sowohl wenn er verweigert, als wenn er gibt, was wir bitten. Denn wenn wir innerlich im Gebet gewachsen sind, so ist Friede und Freude in der Seele, auch wenn sie noch das Weh um das versagte irdische Gut durchzittert.

Ein klassisches Beispiel für diese Art des Gebetes findet sich in den Briefen des Apostels Paulus. Im zwölften Kapitel des zweiten Korintherbriefes erzählt er von einer eigentümlichen Gebetserfahrung. Er hatte ein schweres Gebrechen an sich. Was für eines, wissen wir nicht mehr, aber es liegt wohl am nächsten, an ein quälendes körperliches Leiden zu denken, das ihn in periodischen Anfällen heimsuchte. Er nennt es einen „Pfahl im Fleisch", einen „Satansengel, der ihn mit Fäusten schlägt". Dreimal hat er den Herrn um Befreiung vom Leiden gebeten. Er bekam aber die Antwort: „Meine Gnade ist dir genug; denn die Kraft kommt zur Vollendung in der Schwachheit." Erstens ist beachtenswert, daß Paulus nur dreimal bat. Dann wußte er, was des Herrn Wille war, und verzichtete auf die ersehnte Gesundheit. Er bemühte sich also nicht, eine Erhörung zu erzwingen. Zweitens ist wichtig, daß Paulus zwar nicht im gewöhnlichen Sinne „erhört" wurde, daß er aber eine Antwort erhielt und also in anderem Sinne doch erhört wurde. Auch das ist vorbildlich. Es kommt darauf an, daß das Gebet wirklich zu Gott dringt, und daß wir eine Einwirkung seines Geistes im Gebetsverkehr erlangen. Wenn das geschieht, so ist das Gebet erfolgreich gewesen, auch wenn die Erfüllung der Bitte versagt wird. In diesem inneren Sinne wird jedes aufrichtige Gebet erhört. Drittens endlich ist es ergreifend zu lesen, mit welchem Triumph Paulus gerade von diesem abgewiesenen Bittgebet spricht. Er lernte die Kraft göttlicher Gnade erst in

der Schwachheit ganz kennen. Die Herrlichkeit des verborgenen Lebens in Gott wurde durch den Kampf mit der körperlichen Schwachheit ihm klarer als je zuvor. Deshalb ging er gestärkt, bereichert und innerlich erneut, mit Lob und Dank aus dem Gebetskampf hervor, obgleich seine Bitte abschlägig beschieden wurde.

Wer nur um der äußeren Erhörung willen betet, betet also schlecht. *Wir sollen beten, weil unsere Seele sonst nicht leben kann*, weil ohne Gebet all die geheimnisvollen Schätze in den Tiefen unserer Seele nicht gedeihen und wachsen können. Das Gebet ist der Atem und der Herzschlag des neuerwachenden Innenlebens der Seele. Ein reicher seelischer Gewinn ist die sichere Folge des rechten Betens. Wer in diesem Sinne betet, kann bald *nichts mehr ohne Gebet tun*. Wenn es uns erst zum Bewußtsein gekommen ist, daß hier die Quelle alles neuen Lebens und unserer stärksten geistigen Kraft liegt, so werden wir möglichst oft aus ihr zu schöpfen suchen. Das neue Leben der Seele ist in harten Kampf und Streit gestellt. In der Welt dringt täglich vieles auf uns ein, was das Eigenleben der Seele erdrückt und die Tiefen der Seele ertötet. Im Kampf um seine Existenz ist das neue Leben gezwungen, sich im Gebet immer wieder neue Kraft zu holen. Es kann nicht bestehen, wenn es nicht mit den eigentlichen Wurzeln seiner Kraft ständige Fühlung behält.

Deshalb wird, je kräftiger und tiefer sich das Innenleben entfaltet, das Gebetsleben einen immer größeren Raum einnehmen. Nicht in dem Sinne, als ob wir Gebetsstunde auf Gebetsstunde häufen müßten und immer mehr Zeit des Tages auf das Gebet verwenden sollten. Die tiefsten und heißesten Gebete sind meist die kürzesten. Man braucht es einem Menschen nicht notwendig am Gesichte anzusehen, daß er betet. Es wird dem Betenden bald Bedürfnis werden, bei allem, was er tut und vorhat, einen kurzen Aufblick zum Allmächtigen voranzuschicken, damit es in Gottes Namen und nach seinem Willen

geschehe. Besonders in Lagen, die eine ungewöhnliche Konzentration von Willensenergie und Widerstandskraft erfordern, gibt nichts stärkere und anhaltendere Kraft, als eine kurze Vertiefung in das innere Heiligtum der Seele. Wer vor der Tat dorthin hinabsteigt, bringt die Gewißheit mit, daß er in Gottes Kraft handeln werde. Es gibt kein sieghafteres, unüberwindlicheres Bewußtsein eigener Kraft als die Überzeugung, daß der allmächtige Gott in uns und durch uns handelt. Es brauchen nicht einmal gesprochene Worte zu sein, in denen sich ein solcher Gebetsverkehr vollzieht. Es gibt auch nur empfundene, unaussprechliche Gebete. Doch sind letztere wohl die Ausnahme. In der Regel ist das Gebet nur dann fruchtbar, wenn der Betende mit klarem Bewußtsein und ernsten Gedanken den Zutritt zu Gottes Thron sucht. Das Ideal des Gebetsverkehrs wäre ein Zustand, in dem alles, was wir denken, reden und handeln, unter dem Bewußtsein der Gegenwart und Mitwirkung Gottes geschehen würde. Wie stark und unüberwindlich, wie rein und tief empfindend würden wir sein, wenn unser ganzes Leben sich so vor Gottes Augen abspielen würde! Leider ist es uns Menschen versagt, so weit zu gelangen. Aber eine möglichste Erweiterung des Gebetslebens wird jedem, dem Gottes Gegenwart fühlbar geworden ist, die wichtigste Aufgabe seiner Selbsterziehung sein.

Hiermit schließen wir unser Bild des normalen und idealen Gebetslebens. Die weiteren praktischen Einzelheiten haben für uns hier kein Interesse. Eine Reihe von Fragen ist aber noch zu erledigen, die sich auf die Entstehung des Gebetslebens beziehen. Nicht jeder macht mit dem Gebete die beschriebenen schönen Erfahrungen. Es gibt zahllose Fälle, in denen Menschen Ansätze zum Gebetsleben machen, aber ohne Erfolg. Solche trübe Erfahrungen fehlen sogar im Leben treuer, gläubiger Beter nicht ganz. Jeder kennt wohl solche Stunden, in denen er beten möchte, aber nicht kann. Man sucht nach Worten und findet sie nicht, und findet man welche, so klingt in der Seele

nichts mit. Wie lernen solche Menschen beten? Und weiter, was sagen wir denen, die in Zweifel geraten sind und ehrlicherweise nicht mehr beten können? Soll man sie zum Gebet anhalten, oder soll man sie ihren Weg gehen lassen? Welches ist die Kraft, die sie zum Gebet zurückführt?

Diese Fragen sind von großer Tragweite. Die Lebensfähigkeit einer Religion hängt davon ab, ob sie ihre Bekenner zu Betern zu erziehen vermag. In vielen heidnischen Religionen ist das Gebet völlig entartet und zur leeren Formel erstarrt. Wo unter der Erstarrung ein Rest echten Gebetes verborgen ist, vegetieren die Religionen mühsam weiter fort. Wo auch der letzte Rest erstarrt, sterben die Religionen und verlieren ihr inneres, lebendiges Leben und ihre glaubenzeugende Werbekraft. Wie steht es mit dem Christentum? Wie lehrt das Christentum die Menschen beten? Unheimliche Anzeichen einer Erstarrung des Gebetslebens sind im Christentum der Gegenwart reichlich zu finden. Wieviel leeres Formelwesen umgibt uns hier von allen Seiten. Teils abergläubisch, teils heuchlerisch, teils teilnahmlos hört man die Menschen ihre Gebete hersagen. Das ist eine ernste Gefahr für das Christentum. Was gibt uns die Gewißheit, daß der lebendige Brunnen des Gebets im Christentum nie versiegen wird? Kann nicht auch dem Christentum seine Stunde schlagen, in der es an innerer Erstarrung zugrunde geht? Ich glaube, der Kreis ist nicht ganz klein, der die Lage für hoffnungslos ansieht. Gerade die Menschen, die durch das heute übliche Christentum nicht beten lernen konnten, sind überzeugt davon, daß das Christentum ohnmächtig den Nöten unserer Zeit gegenübersteht. Sie meinen, daß erst eine neue Offenbarung Gottes nötig sei, wenn sie wieder beten lernen sollen. Was haben die Vertreter des Christentums solchen Anschauungen entgegenzustellen?

Suchen wir die aufgeworfenen Fragen der Reihe nach zu beantworten und die Bedenken nach Möglichkeit zu zerstreuen.

Was zuerst die erfolglosen Gebetsversuche solcher, die gerne beten wollen, aber nicht können, betrifft, so ist gerade in dem Umstande, daß auch gläubige Beter vorübergehend Ähnliches erleben, eine genügende Auskunft gegeben. Hier muß man zur Beharrlichkeit ermahnen. Ebenso, wie es vielen Betern schließlich gelang, wird es einem jeden aufrichtig Suchenden schließlich auch gelingen. Man glaube nicht, daß man im Gebetsleben alles auf einmal haben kann. Wie jede Fähigkeit und Fertigkeit im menschlichen Seelenleben allmählich entsteht und wächst, durch Übung und Gewöhnung gekräftigt und entwickelt wird, so auch das Gebet. Viele brauchen erst eine lange Schulzeit, bevor sie sich zu einem rechten Gebetsleben erzogen haben. Daher soll man niemals verzagen, sondern unverdrossen immer wieder von vorne beginnen, auch wenn die Resultate anfangs kläglich genug sind. So wahr Gott die Seele sucht, muß sie schließlich von ihm ergriffen werden, wenn sie ihm suchend entgegengeht. Endlich einmal wird die Stunde schlagen, wo wir von ganzem Herzen beten und den Zugang zu Gott im Gebet finden können. Wo der ernste Wille zum Gebet vorliegt, ist also leicht zu helfen.

Schwieriger ist es, in jenen Fällen Auskunft zu geben, wo sich Mißerfolge im Gebet mit einem stark entwickelten Sinn für theoretische, intellektuelle Zweifel verbinden. Denn hierdurch wird der Wille zum Gebet aufgehoben. Seelen in dieser Verfassung sind oft in einer ganz verzweifelten Lage. Wie unter einem Bann drehen sie sich in einer kreisförmigen Gedankenbewegung, aus der sie schwer zu befreien sind. Sie wissen, mit Gott Fühlung gewinnen und an ihn unerschütterlich glauben kann man nur, wenn man betet. Beten hat aber nur dann einen Sinn, wenn man an Gott glaubt. Zu einem Gott, an dessen Existenz man nicht einmal glaubt, kann man doch ehrlicherweise nicht beten. Diese unheilvolle Ideenverknüpfung hindert viele, es mit dem Gebet auch nur zu versuchen, obgleich in solchen Seelen oft starke Sehnsucht nach Religion und echtem,

unverfälschtem Kinderglauben wohnt. Solche Fälle wird man je nach den Umständen verschieden behandeln müssen. Zunächst scheiden diejenigen aus, in denen sich die theoretischen Zweifel zu einem klaren, seiner selbst gewissen Unglauben entfaltet haben. Solche Menschen kommen nicht in Frage, weil es ihnen schwerlich jemals einfallen wird zu beten. Wer gewiß ist, daß es keinen Gott gibt, der kann natürlich nicht beten, und wir wollen ihn auch nicht dazu ermahnen. Rat und Anleitung bedürfen aber alle diejenigen, denen es noch nicht ausgemachte Sache ist, daß Gott tot ist. Allen solchen kann nur dringend ans Herz gelegt werden, das Gebet um theoretischer Zweifel willen nicht fallen zu lassen. Mit theoretischen Gründen läßt sich trefflich streiten. Mit ihnen kann dem im abstrakten Denken Ungeübten allerhand „bewiesen" werden, was mit der Wirklichkeit gar nicht übereinstimmt. Man halte daher fest, was man an seelischem Besitz hat, und lasse es sich nicht schnell wegdisputieren. Man sorge vielmehr für Mehrung des inneren Lebens. Sind die Seelentiefen wirklich lebendig geworden, so imponieren theoretische Spitzfindigkeiten und zahllose „Tatsachen" nicht mehr. Die Wirklichkeit im eigenen Innern, die durch das Gebet geweckt, genährt und gemehrt wird, ist auch eine Tatsache, und zwar die gewisseste aller Tatsachen.

Allerdings nur für den, der sie fühlt und erlebt. Wenn unsere halbgläubigen und ungläubigen Brüder und Schwestern klagen, daß es ja gerade daran bei ihnen fehle, so dürfen wir ihnen dennoch zum Gebete raten. Auch bei ihnen kann es schließlich im Innern sich regen, wenn die rechte Stunde kommt, vielleicht schneller, als sie glauben. Vielleicht greifen bald Freude oder Schmerz so tief in die Seele, daß der Quell in den Tiefen zu sprudeln beginnt und die Pforte zur Ewigkeit sich öffnet. Vorhanden ist der Quell überall, in jedem Menschenherzen. Ganz versiegt ist er, Gott sei Dank, nirgends. Wer wollte noch das Ev. predigen, wenn er nicht glauben dürfte, daß jeder Mensch zum Leben berufen und mit Empfänglichkeit dafür aus-

gestattet sei? Verschüttet und versandet ist der Quell des Lebens in unendlich vielen Seelen. Er kann gereinigt und befreit werden; und zwar nicht nur durch plötzliche Erschütterung und große Ereignisse, sondern auch durch langsame, konsequente Selbsterziehung. Es ist Gottes ernstlicher Wille, daß das Innenleben jeder Seele auflebe. Wo immer sich ein Mensch aufmacht, den Weg zum Vater zu gehen, da muß Gottes Segen darauf ruhen. Gott läßt nicht ab zu helfen, zu suchen und zu werben, bis das Menschenherz mit ihm eins ist und im Gebetsverkehr Gnade um Gnade empfängt.

Wir sind also nicht auf eigene Kraft allein angewiesen, wenn wir uns zu dem ewigen Gott wenden und nach Vertiefung im Gebet trachten. Gott selbst kommt uns mit seinem Liebeswillen entgegen. Er hat denn auch dafür gesorgt, daß in dieser sichtbaren Welt Hilfsmittel genug vorhanden sind, die den Menschen, der zu ihm kommen will, beten lehren. Wenn vielleicht im heutigen Christentum erschreckend viel Verfall des Gebetslebens festzustellen ist, so gibt es immerhin noch viele echte und treue Beter, die uns ein ergreifendes Vorbild geben. Aber selbst wenn die gesamte zeitgenössische Christenheit vom Gebet abfiele und entartete, auch dann brauchen wir nicht zu sorgen. Das Christentum besitzt in den klassischen Urkunden seiner Entstehungsgeschichte ein unvergleichlich packendes und erweckendes Lehrbuch des Gebetes, an dem sich immer wieder neue Generationen von Betern heranbilden und Kraft und inneres Leben gewinnen können, auch wenn das Christentum in der gesamten Umgebung erloschen und erstarrt sein sollte. In einer Umgebung von lauter Ungläubigen und im Formelwesen Erstarrten vermag das Neue Testament kräftiges Innenleben und innigen Gebetsverkehr mit Gott zu wecken.

Wieder ist es die einzigartige Gestalt Jesu Christi, von der diese wunderbare Macht ausgeht. Weil er am Beginne des Christentums steht, deshalb wird es in der christlichen Religion nie so gehen wie in den erstorbenen heidnischen Reli-

gionen. An seiner unvergleichlichen Persönlichkeit wird sich das Gebetsleben immer wieder neu entzünden.

Jesus ist zunächst ein leuchtendes Vorbild des Gebetes. Keiner hat so viel, so innig, so tief gebetet wie er. Leider wissen wir verhältnismäßig wenig von seinem Gebetsleben. Das Gebet ist etwas so Persönliches und Zartes, daß fremde Augen nicht zuschauen dürfen. Jesus betet seine tiefsten Gebete allein. Immer wieder wird uns berichtet, daß er sich in die Einsamkeit zurückzog, um zu beten. In dieses Heiligtum durften die Jünger nur selten hineinblicken. Was sie uns von solchen Einblicken erzählen, ist aber doch so beschaffen, daß wir eine Ahnung davon bekommen, wie groß das war, was in Jesu Seele vorging. Von Jesus stammt das Vaterunser, das Gebet, das alle Konfessionen und Parteien der Christenheit zu gleicher Andacht eint. Dieses Gebet konnte nur jemand zusammenfassen, beten und lehren, dessen ganzes Sein in Gott ruhte. Wie muß der selbst gebetet haben, der seine Jünger so beten lehren konnte! Jesus tat nichts, ohne zu beten. Sein ganzes Tun und Lassen war vom Gebet getragen. Wenn er sich zu Tisch setzte, segnete er das Brot; die Jünger von Emmaus erkannten ihn daran, wie er das Brot segnete. Vor den Krankenheilungen pflegte er bittend zu Gott aufzublicken. Als er die große Einsicht gewonnen, daß das Reich Gottes den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen offenbart werden solle, da bricht er in ein jubelndes Dankgebet aus (Mt 11^{25f}). Einmal hören wir, daß er vor einer wichtigen Entscheidung die ganze Nacht einsam im Gebet zubrachte (L 6^{12ff}). In Gethsemane ringt seine Seele im Gebet mit Gott. Betend sehen wir ihn noch am Kreuz.

Ein Vorbild ist nicht unter allen Umständen beglückend. Wenn uns die Kräfte fehlen, ihm nachzuahmen, so kann es geradezu quälend auf uns wirken. Jesus ist glücklicherweise nicht nur Vorbild, er ist mehr als das. Die Berührung mit ihm übt eine gewaltige weckende Wirkung aus, die ungeschwächt durch die Jahrhunderte fortwirkt. In leb-

losen Herzen weckt er doch noch einen Widerhall seiner Stimme, und in verknöcherten Seelen schafft er mit Wundermacht neues Leben. Er allein vermag die Seele so zu treffen, daß sie wieder das Bedürfnis hat zu beten. In ihm steht das Göttliche so licht und wirkungskräftig vor uns, daß es uns zur Anbetung lockt. Er zeigt nicht nur, wie wir beten sollen, sondern setzt die Seele bis in ihre innersten Tiefen in Bewegung, so daß ungesucht wieder Gebet in ihr sich emporringt. Er bringt uns seinen Gott und bringt ihn uns so lebendig und persönlich, daß auch wir etwas von der Gegenwart des himmlischen Vaters empfinden. Wo das geschieht, da blüht neues Leben empor, da findet die Seele zum ersten Male ihren Gott wieder. Wenn die Person Jesu Christi in rechter Weise auf uns wirkt, dann haben wir die klare Empfindung: Hier redet Gott selbst zu uns! Anbetend stehen wir dann vor der Offenbarung des himmlichen Vaters in Christo und nehmen mit dankbarem Herzen die Fähigkeit zu beten aus der Hand Jesu Christi entgegen.

Noch etwas Eigenartiges erlebt man, wenn die Person Jesu Christi dergestalt Einfluß auf unser Gebetsleben gewinnt. Die ersten Christen haben jede Art von Menschenvergötterung streng abgelehnt. Zu den Zeiten der Verfolgung weigerten sie sich standhaft, den Kaiserkultus mitzumachen. Sie besiegelten ihre Überzeugung, daß kein Mensch göttliche Ehren erhalten und angebetet werden dürfe, häufig mit ihrem Blute. Aber den Menschen Jesus von Nazareth haben sie als ihren erhöhten Herrn angebetet. Sie taten es, weil sie die Oster- und Pfingsterfahrung besaßen. Weil sich Jesus ihnen als der zur Rechten Gottes Erhöhte offenbarte, beteten sie zu ihm. Schon zu Lebzeiten Jesu ist ihm bisweilen eine Verehrung zuteil geworden, die über das Menschliche hinausging und einer Anbetung nahezu gleichkam. Die Ostererfahrung bestätigte und ergänzte also nur einen Eindruck, der die Jünger schon früher zur Anbetung Jesu geführt hatte. Dieser Eindruck ist heute noch unabgeschwächt

wirksam. Wer das Wunder vermag, daß er die Seele neuschafft, wer so groß ist, daß die bloße Erzählung von ihm genügt, um den Menschen Gott zu bringen, — ist der bloß ein Mensch? Deshalb geschieht es stets, wenn die Seele von Christus erfaßt und verwandelt wird, daß die Person Jesu Christi immer mehr die Grenzen des Irdischen hinter sich läßt und sich vor den Augen des gläubig Aufschauenden zu göttlicher Glorie und Majestät erhebt. Wenn Christus uns neues Leben und neues Gebet schenkt, so verwächst er so untrennbar mit den Regungen des Gottesgeistes tief im Grunde der Seele, daß wir nicht anders können, als in ihm eine gewaltige Verkörperung ebendesselben Gottesgeistes zu sehen, zu dem wir beten. Wer in Jesu Namen und mit Jesus betet, wird über kurz oder lang gewiß auch zu Jesus beten. Verwächst seine Gestalt erst mit unseren tiefsten Gebetserfahrungen, so können wir bald nicht anders, als unser Gebet auch an ihn zu richten.

Hier ist eine von den stärksten Wurzeln des Glaubens der Kirche an die Gottheit Jesu Christi. Wer alles, was er an Innenleben und Gottesgeist besitzt, aus der Hand Jesu Christi empfing, wie sollte der nicht zu ihm beten und ihn als seinen Gott verehren? Es ist hier etwas anderes als die Verehrung, die wir den großen Männern Gottes entgegenbringen, die durch ihr Zeugnis erweckend und belebend auf unsere Seelen wirkten. Trotz aller Verehrung werden wir nie vergessen können, daß jene Männer nur Werkzeuge in der Hand Gottes waren. Wir werden sie nur als treue Diener und Verwalter des Wortes Gottes ehren, nicht aber als das Wort Gottes selber. Bei Jesus allein ist das, was er redet, so sehr sein Wort, daß er als Verkörperung des ewigen Gottesworte vor uns tritt. Die Neubelebung unserer Seele empfangen wir nicht nur durch ihn von Gott, sondern von ihm direkt aus seiner göttlichen Kraft. Was er uns schenkt, gibt er aus seinem Eigentum, kraft der Vollmacht und unüberwindlichen Stärke seines ganzen Wesens. Und weil er kann, was nur Gott kann,

weil Christi Geist und der Geist Gottes in der Gebetserfahrung des Christen untrennbar zusammenfließen, deshalb steht die Christenheit anbetend vor Jesus von Nazareth als dem menschgewordenen Gotte und gibt dem einen Menschen göttliche Ehren, die sie jedem anderen verweigern muß.

7. Sünde

Versetzen wir uns in eine Situation, die uns völlig geläufig und alltäglich ist. Wir befinden uns in einer munteren Gesellschaft, die sich eines harmlosen Verkehrs freut. Die Mehrzahl besteht aus jüngeren Menschen, die froh in die Welt blicken und fähig sind, alles Angenehme und Schöne, was das Leben bringt, voll und ungeteilt zu genießen. Vielleicht befinden sich auch einige ältere Leute in der Gesellschaft. Aber sie sind keine Spielverderber, sondern haben sich „ein jugendfrisches Herz" bewahrt. Um nun eine solche Situation den Zwecken dieses Kapitels anzupassen, nehmen wir etwas als gegeben an, was in der Regel nicht zutreffen wird, aber immerhin gelegentlich vorkommen kann. Wir denken uns in unserer Gesellschaft lauter Menschen, die von den Tiefen ihrer Seele noch nichts gespürt haben. Sie haben noch so gut wie nichts von dem erlebt, was wir in den beiden letzten Kapiteln besprochen haben. Freilich, sie wissen alle viel von Religion zu reden. Wir nehmen an, daß es gebildete, gut unterrichtete Leute sind. Das Urteil im Religionsunterricht lautete vielleicht bei allen: ausgezeichnet. Aber dennoch hat sie das, was sie dort hörten, nie wirklich innerlich getroffen. Ihre Lebenserfahrung kennt noch nichts von den großen Bewegungen, über die sie eine endlose Anzahl von Worten gelernt haben. Selten wird eine genußfrohe, lustige Gesellschaft aus lauter solchen Menschen zusammengesetzt sein. Aber einige werden zweifellos fast in jeder größeren Schar jugendlicher Menschen anzutreffen sein.

Unsere Gesellschaft ist gut miteinander bekannt. Man versteht sich gegenseitig und mag sich und genießt froh den munteren geselligen Verkehr. Zunächst bewegt man sich in den Grenzen dessen, was allgemein für statthaft gilt. Man ist ja in gewissen Gewohnheiten erzogen, und diese haben uns frühzeitig dazu bestimmt, das eine für erlaubt, das andere für verboten anzusehen. Aber gelegentlich kommt auch etwas vor, was zwar eigentlich nicht mehr als statthaft gilt, aber viel Vergnügen macht. Es reißt ein lockerer Ton ein, und man gibt sich, ehe man sich's versieht, unerlaubten Vergnügungen hin. Nun, nach dem durchschnittlichen Urteil der Menschen ist das gar nicht so schlimm, wenn die liebe Jugend einmal die Grenzen des Erlaubten nicht ganz genau einhält. Wer wollte so griesgrämig sein und ihr Vergnügen stören?! Mag sie sich doch recht von Herzen ausleben. Man ist ja nur einmal jung. Freundlich sagt man: „Jugend hat keine Tugend", und was dergleichen Redensarten mehr sind. Niemand will der „Philister" sein, der ernsthaft ermahnt, selbst wenn sie es arg genug treiben. In der Tat, meist werden die jungen Leute ja mit den Jahren gesetzter. Wenn sie sich ausgetobt haben, kehren sie in der Regel in die Bahnen der herkömmlichen Sitte zurück. Lächelnd läßt daher der erfahrene Lebenskundige die Jungen ihre wilden Wege gehen. Die Zeit wird sie schon zahm machen.

Indessen, wer weiß, ob alle den Weg zurück finden? Einige von der Gesellschaft werden sich vielleicht veranlaßt fühlen, darüber nachzudenken, warum denn das schöne Vergnügen, dem sie sich so fröhlich hingaben, unerlaubt sein soll. *Mit welchem Rechte gelten Grenzen für das Vergnügen?* Warum darf man nicht darüber hinausgehen? Alles Gesundheitsschädliche und den Körper schnell Zerrüttende muß natürlich vermieden werden. Aber warum darf ich nicht so viel und vielerlei genießen, als ich vertragen und ermöglichen kann, ohne meinen Körper vorzeitig zugrunde zu richten?

In der Schule hat man gelernt: *Gottes Gebot* setzt feste Grenzen für das Erlaubte und das Verbotene, die nicht über-

schritten werden dürfen. Das schöne Vergnügen ist nicht erlaubt, weil es sich in Widerspruch zu Gottes Gebot befindet. Nun fragen sich die Nachdenklichen in unserer Gesellschaft, warum denn Gottes Gebot durchaus recht haben soll. Jetzt kommt es ihnen plötzlich zum Bewußtsein, daß alles, was sie von Gott gelernt haben, eigentlich nur leere Worte waren. Sie haben nie etwas „erlebt", wenn man von Gott redete. Was andere von „Erlebnissen" mit Gott erzählten, war ihnen stets recht unverständlich. Sucht man sie mit dem Worte „Sünde" zu schrecken, so fällt ihnen jetzt sicher ein, daß „Sünde" ja auch eines von diesen unverständlichen Worten war, das für sie nie innere Bedeutung gewann. Woher stammt das Geltungsrecht, das sich diese Masse von alten heiligen Worten anmaßt? Was ist es um den Gott, von dem man so viel redet und lernt, den man aber nicht sieht und nicht erfährt? Mit neuem Interesse blickt man jetzt in die weitverbreitete Literatur, die den alten Gottesglauben und die alte Sittlichkeit angreift. Hier kann man lesen, daß der Glaube an Gott und sein Gebot zu den hoffnungslos veralteten Begriffen gehöre, an denen nur Rückständige und Törichte Wohlgefallen finden. Das paßt so gut zu den eigenen Erfahrungen. Warum sollen durchaus Pastor und Lehrer recht haben und jene klugen Bücher unrecht? Sie sind ja meist von tüchtigen Gelehrten geschrieben, auf deren folgerichtiges Denken man sich verlassen kann. So geht der Gottesglaube bei denen, die in der Tiefe ihrer Seele noch kein Leben haben, bald kampflos und widerstandslos in Trümmer. Wenn aber Gottes Existenz zweifelhaft ist, dann natürlich erst recht die Geltung seines Gebotes. Weiter hört man, daß die angeblichen Gottesgebote von klugen Pfaffen und Regenten ersonnen seien, die durch sie das törichte und unmündige Volk zu ihrem Vorteil gängeln und unterdrücken wollten. Mit Interesse und Zustimmung wird auch von diesen Lehren Kenntnis genommen. Endlich sieht man, wie die Gebote Gottes überall fast von allen Menschen übertreten werden. Wie häufig stimmt die Praxis der

„Gläubigen" nicht mit der von ihnen theoretisch vertretenen Moral! Da erscheinen jene „freien Geister", die mit Bewußtsein das Gebot übertreten, als die konsequenteren, und bereitwillig schließt man sich ihnen an. Von ihnen lernt man sogar, das früher heilige Gebot mit Spott zu behandeln. Es gilt ja in jenen Kreisen für guten Ton, etwas „frivol" zu sein. Hat man die Bahn schon so weit durchmessen, so wird man sich unschwer in diesen Ton finden und ihn sogar für recht amüsant halten.

Ist diese erste Autorität, die eine Grenze für das Erlaubte festsetzt, erfolgreich überwunden, so tritt unseren angehenden Freigeistern eine andere entgegen. Ältere Freunde fragen sie etwa: Habt ihr denn kein Gewissen? Wißt ihr nichts von der geheimnisvollen Stimme im Inneren, die uns sagt, was gut und was böse ist? Habt ihr nie etwas vom kategorischen Imperativ der Pflicht gehört? Kennt ihr die Selbstgesetzgebung der sittlichen Persönlichkeit nicht, die einen festen Maßstab für das Handeln vorschreibt? Aber diese Fragen vermögen keinen dauernden Eindruck hervorzurufen. Das Gewissen richtet freilich, aber — es gibt ein irrendes und fehlendes Gewissen, das den einen hartnäckig gebietet, was andere abscheulich finden. Warum soll ein Gewissen, das gerade die christliche Moral für gut befindet, das einzig normale sein? Bei verschiedenen Völkern spricht das Gewissen verschieden, es ist also kein völlig zuverlässiger Maßstab. Außerdem läßt es sich sichtlich durch Erziehung und Gewöhnung erheblich verändern. Sehr oft verbietet uns das Gewissen im Alter, was es in der Jugend von uns zu fordern schien. Warum muß das Gewissen gerade so erzogen werden, wie dem Christentum nahestehende Moralphilosophen verlangen? Vielleicht gewöhnt es sich im Laufe weniger Generationen an einen ganz neuen, heute unerhörten Wertmaßstab für gut und böse? Der kategorische Imperativ mit der Selbstgesetzgebung der sittlichen Persönlichkeit muß solchen Menschen, wie wir sie hier im Auge haben, notwendig wie eine leere Redensart vorkommen. Die Tiefen ihrer Persönlichkeit sind ja noch nicht erwacht, wie

sollen sie da Verständnis für moralische Grundsätze haben, die nur aus jenen Tiefen hervorwachsen. Sie werden daher konsequenter- und ehrlicherweise nur sagen können: Gehört haben wir von solchen Dingen wohl, aber wir haben uns nie etwas Greifbares darunter denken können. Für uns waren das nur Worte, spitzfindige Worte abstrakter Pedanten. Praktische Bedeutung haben sie für uns nie gehabt.

Aber man führt gegen die genußsüchtigen Grübler, die so gerne eine Legitimation für ihr verbotenes Vergnügen finden wollen, noch eine Reihe handgreiflicher, „objektiver" Argumente ins Feld. Der Mensch ist seiner Natur nach für ein gesellschaftliches Leben bestimmt. Ohne Gemeinschaft und sozialen Zusammenschluß vermag er nicht zu existieren. Zum Bestehen der menschlichen Gesellschaft ist aber das Einhalten gewisser Sitten notwendig. Wenn alle Individualitäten ihre Genußsucht schrankenlos ausleben wollten, so würde die menschliche Gesellschaft zerstört werden. Folglich darfst du gewisse moralische Grundsätze auch nicht verachten, denn was hast du vor anderen voraus? Es ist dein eigener Nachteil, wenn du gesellschaftzerstörend wirkst. Dein eigener, wohlverstandener Nutzen erfordert eine geordnete Gesellschaft. Von ihr empfängst du mehr Genuß und Glück, als du verlierst, wenn du die Schranken gesellschaftlicher Sitte respektierst.

Diese Begründung vermag aber leider nicht zu retten, was sie retten will. Wer bürgt dafür, daß die gegenwärtig geltende soziale Moral das größtmögliche Maß an Glück gewährt? Man wird vielleicht vergnüglicher und besser leben, wenn man eine ganz andere Moral an die Stelle setzt. Ferner ist es sehr schwierig, einen genußsüchtigen Menschen davon zu überzeugen, daß er um des Wohles der Gesellschaft willen sich Entbehrungen auflegen soll. In vielen Fällen ist es allerdings klar, daß durch gewisse Handlungen der Gesellschaft ein Schaden beigebracht wird, der sich sofort an seinem Urheber rächen wird. Solche Handlungen wird man klugerweise mög-

lichst vermeiden. Insbesondere jedem Zusammenstoß mit dem Strafgesetzbuch geht man ängstlich aus dem Wege. Was wird aber geschehen, wenn sich die Möglichkeit bietet, ungestraft und ohne direkte Schädigung der persönlichen Interessen zu sündigen? Mir scheint, wer Gottes Gebot und das Gewissen nicht als maßgebend anerkennt, wird sich keinen Augenblick besinnen, in einer solchen Lage das Strafbare zu tun, sofern es ihm Genuß und Vergnügen verspricht. Der Gedanke an die Schädigung der „Gesellschaft" wird, wenn nicht ein handgreiflicher eigener Nachteil daraus entspringt, schwerlich abhaltend wirken. Wenn die „Gesellschaft" wirklich ernstlich mit den Anforderungen der Genußsucht in Konflikt gerät, so wird in der Mehrzahl der Fälle die Genußsucht nicht nachgeben, sondern sie wird der Gesellschaft den Krieg erklären. Sind wirklich mein persönlicher Genuß und mein Nutzen die einzigen Maßstäbe für meine Handlungen, so ist es nur konsequent, wenn ich meine Bedürfnisse rücksichtslos befriedige, gleichviel, ob ich andere schädige oder nicht. Ich erwarte von den anderen auch nichts anderes. „Leben und leben lassen." Die Frage nach der Art des Genusses wird zu einer reinen Machtfrage. Andere Schranken als die Grenzen des durch meine Machtmittel Erreichbaren können, wenn man erst so weit ist, nicht anerkannt werden. Stellt sich die Gesellschaft meinem Tun entgegen, so ist es eine Frage der Macht, wer stärker ist, ich, meinen Genuß durchzusetzen, oder die Gesellschaft, mich zu hindern.

Ist diese Gedankenreihe innerlich angeeignet und zu einem durch Lebenserfahrung gefestigten persönlichen Besitz geworden, so sieht es mit der Seele schlimm aus. Es sind gefährliche Menschen, die so denken, mit denen man nur vorsichtig verkehren kann, weil man ihrer Handlungen nie sicher ist. Es sind Wüstlingsnaturen, brutale Genußmenschen. Aus solcher Gesinnung wächst in vielen Fällen ein radikaler Anarchismus hervor. Wie haben sich doch die liebenswürdigen, fröhlichen Menschen plötzlich von Grund aus verwandelt! War das heitere Genußleben wirk-

lich so harmlos, wenn es zu solchen Konsequenzen führen konnte? Es birgt in der Tat eine große Gefahr in sich. Nicht die einzelnen bedenklichen Vergnügungen und Ausschreitungen sind das Gefährliche. Sondern die Gefahr liegt darin, daß in dem beschriebenen geselligen Treiben der oberflächliche Lebensgenuß zum Höhepunkt des Daseins erhoben wird. Über die Tiefen des Lebens und der Seele gleitet man ruhig hinweg und weist dem mehr oder weniger derben Genusse alltäglicher Lebensgüter prinzipiell eine vorherrschende Stellung an. Wenn Menschen, in deren Seelentiefen kein Leben ist, sich anhaltend in solcher Geselligkeit bewegen, so kommt es mit einer gewissen Notwendigkeit zur Entwicklung in der angegebenen Richtung. Es ist von ihrem Standpunkte aus nur konsequent, wenn sie ihre Lebensanschauung auf dem Prinzip des rücksichtslosen Strebens nach sinnlichen Genüssen aufbauen.

Freilich werden nicht alle „oberflächlichen" Seelen diesen Weg beschreiten. Konsequenz in der Lebensauffassung ist im ganzen nur selten zu finden. An diesem oder jenem Punkte wird fast jeder sich selber untreu, häufig ohne es selbst zu bemerken. Zudem bewegen sich viele in einem solchen Wirbelsturm von Brotarbeit und Vergnügungen, daß sie nie Zeit zum Nachdenken und zur konsequenten Ausgestaltung ihrer Weltanschauung finden. Sie leben ruhig in den Tag hinein, ohne sich der Bedeutung dessen, was sie tun, bewußt zu sein. Viele bewahrt auch ein gütiges Geschick vor größeren Versuchungen und allzu schlechter Gesellschaft, so daß sie eigentlich nie Veranlassung haben, mit Bewußtsein die Schranken des in ihren Kreisen Üblichen und Erlaubten zu überschreiten. Das alles ist aber nur eine Art von glücklichem Zufall. Die Gefahr einer rohen und brutalen Auffassung des Lebens ist in solchen Kreisen stets sehr groß. Tritt einmal die Praxis und die Philosophie des Lasters recht verführerisch an solche Seelen heran, so sind sie rettungslos verloren. Sie haben nichts, was sie der Verführung entgegenstellen könnten, und haltlos treiben sie bald bis zu den äußersten Kon-

sequenzen ihrer Lebensführung, die nicht selten vor Gericht und im Zuchthause ihren traurigen Abschluß finden.

Es dünkt nun manchen vielleicht hart, daß gerade eine junge, harmlose und vergnügte Gesellschaft zum Ausgangspunkte dieser Erörterungen gemacht worden ist. Ist denn der Lebensgenuß verboten? Sollen wir denn immer, wenn wir die Blüten vom Baume des Lebens pflücken, voll Angst und Schauder daran denken, wohin uns das Leben noch führen könnte? Es liegt mir völlig fern, asketische oder weltflüchtige Ideen predigen und den Lebensgenuß als etwas Verbotenes hinstellen zu wollen. Dennoch habe ich absichtlich eine Gesellschaft, die sich erlaubten Freuden hingibt, zum Ausgangspunkte gewählt. Es ist ein Gesetz des Bösen, daß es sich stets aus kleinen, unmerklichen und „erlaubten" Anfängen entwickelt. Wer würde das Böse tun, wenn es uns nur in abschreckender, brutaler Gestalt vor Augen treten würde? Ein Dieb oder ein Raubmörder wird man nicht mit einem Mal. Die Geschichte aller Verbrecher lehrt, daß eine lange Kette kleinster und kleiner Vergehungen immer weiter hinabführt. Dem liegt ein unumstößliches psychologisches Gesetz zugrunde. Wenn eine Handlung einmal geschehen ist, so bleibt eine Disposition für sie in der Seele zurück, die mehr oder weniger stark zur Wiederholung nötigt. Durch Wiederholung wächst allmählich der Hang zu Taten ähnlicher Art, so lange, bis er den Menschen unwiderstehlich zwingt. Das gilt sowohl im Guten als im Bösen, für das Böse aber mehr als für das Gute, weil hier die Entwicklung der Leidenschaften rascher und unberechenbarer zu verlaufen pflegt. Infolge dieses psychologischen Gesetzes entsteht alles Schlechte, das uns erschreckt, aus ganz unschuldigen Handlungen. Jeder Sünder, der vor dem Verbrechen steht, kann in gewissem Sinne von sich sagen:

Doch — alles, was dazu mich trieb,
Gott, war so gut! ach, war so lieb!

Ausgenommen sind nur jene unglücklichen Individuen, bei denen eine krankhafte Entartung schnell und unvermittelt zu völlig patho-

logischen Verbrechen führt. Bei einem jeden normal angelegten Menschen geht eine lange Leidensgeschichte allmählichen, unaufhaltsamen Fallens dem Verbrechen voran. Es ist daher wichtig, die ersten unmerklichen Anfänge zu kennen, aus denen die großen bösen Taten hervorgehen. Solche unschuldige Anfänge sind aber zweifellos in jedem harmlosen Verkehr vorhanden, weswegen bei aller Fröhlichkeit und unreflektierter, jugendfroher Hingabe an den Lebensgenuß ein gewisses Maß genauer Selbstbeobachtung durchaus wünschenswert ist.

Kehren wir nun zu unserem Ausgangspunkte zurück und betrachten wir eine andere innere Entwicklung. Nehmen wir an, daß zu jenem fröhlich-oberflächlichen Kreise einer gehörte, der schon etwas Leben in dem innersten Kerne seiner Seele besaß. Er hat gelegentlich empfunden, daß rätelhafte, unermeßliche Tiefen in seiner Seele verborgen sind. Auf ihn hat daher die Lehre, daß das Leben nicht nur aus Essen, Trinken und Vergnügen besteht, starken Eindruck gemacht. Das Leben in den Tiefen seiner Seele genügte, ihn das verstehen zu lassen. Dieser Mensch wird in jenem Kreise andere Erfahrungen machen als die übrigen. Inmitten der fröhlichen Geselligkeit überkommt es ihn — wie ein leises Gähnen. Mitten im Lebensgenuß empfindet er etwas wie Langeweile, ein gewisses Unbefriedigtsein. Das ist nicht zu verwechseln mit jener Langeweile, die aus gesellschaftlicher Unbeholfenheit entsteht. Menschen, die infolge mangelnder Anlage oder mangelnder Erziehung im Verkehr nur geringe Erfolge haben, verdanken ihre Langeweile oft nur ihrer Ungeschicklichkeit und nicht ihrem größeren Werte. Am reinsten ist jenes Gefühl, das hier gemeint ist, gerade in Augenblicken gesellschaftlichen Erfolges und rauschenden, voll genossenen Vergnügens zu beobachten. Die Seele ist mit vollem Herzen beim Vergnügen, — und doch bleibt eine Stelle unbefriedigt und leer. Im Innersten gibt es einen Fleck, der öde und kalt bleibt. Man fühlt sich nicht gefördert durch den Verkehr.

Die Erinnerung bietet zu diesem Erlebnis eine wichtige Ergänzung. Merkwürdigerweise bot die Einsamkeit zur Belebung dieses verborgenen Zweiges des Innenlebens mehr als die rauschende Geselligkeit. Es gab wohl auch Geselligkeit, in der volle Befriedigung der Seele eintrat und die Tiefen der Seele mitlebten. Dann war es aber sicher ein kleinerer Kreis ernster Menschen und nicht eine der konventionellen Festlichkeiten. Am meisten wirkten große Eindrücke in der Natur und Kunst, in Schule und Kirche, gute Bücher und die großen Bewegungen der Seele, die man nicht erzählt, sondern einsam innerlich durchkämpft. Hieraus lernt die Seele, daß es zweierlei Umgang mit Menschen gibt. Einen, bei dem die Oberfläche der Seele befriedigt wird, aber die Tiefen leer ausgehen, und einen anderen, bei dem die Tiefen der Seele geweckt und belebt werden, selbst dann, wenn die oberflächlichen Seelenregungen stark zu kurz kommen. Für den Menschen, der etwas Leben in den Tiefen der Seele hat, ist der letztere Verkehr natürlich der weitaus interessantere, obgleich der Sinn für den prickelnden Reiz eines oberflächlichen, aber amüsanten Verkehrs keineswegs verloren zu gehen braucht. Selbstverständlich wird er den tieferwirkenden Umgang nach Möglichkeit suchen und pflegen, den anderen aber als etwas mehr oder weniger Gleichgültiges behandeln.

Nun tritt noch eine neue Erfahrung hinzu. Wenn in den harmlos lustigen Kreisen des oberflächlichen Verkehrs einmal etwas bunt gelebt wird und die Forderungen der Moral vernachlässigt werden, so werden jene tiefer angelegten Menschen sich dem vielleicht zunächst gleichfalls harmlos hingeben und gewiß auch den eigentümlichen, aufregenden Zauber eines solchen Schrittes genießen. Aber bei ihnen werden sich über kurz oder lang quälende Gewissensbisse einstellen. Sie machen dabei die Entdeckung, daß der neue Verkehrston den tiefsten Regungen ihrer Seele geschadet hat. In der Tiefe ist etwas kälter und ruhiger geworden. Sie fühlen genau, daß ihr innerstes Leben sterben wird, wenn sie es längere Zeit solchen

Einwirkungen aussetzen. Deshalb schlägt ihr Gewissen ganz anders als das ihrer oberflächlichen Genossen. Damit ist ihnen aber etwas sehr Wichtiges widerfahren. Sie sind um eine große Erkenntnis reicher geworden. Sie haben zum ersten Male ein lebendiges Verständnis für das Wort „Sünde" gewonnen. Es gibt in der Welt Dinge, die das geheimnisvolle Innenleben der Persönlichkeit fördern; es gibt Dinge, die es weder fördern noch schädigen; es gibt aber auch Dinge, die alles kräftige Innenleben ertöten. All das, was das Innenleben in seiner Entfaltung hindert und ein kräftiges Wachstum in die Tiefe unmöglich macht, ist Sünde. Jetzt haben sie wirklich einen lebendigen Wertmaßstab in sich, an dem sie prüfen können, was gut und was böse ist.

Es mag ausdrücklich betont sein, daß diese Erfahrung nicht nur „religiösen" Menschen zugänglich ist. Viele Menschen, in deren Leben die Religion keine große Bedeutung erlangt hat, erleben in der einen oder anderen Form dasselbe. Es ist nicht nötig, daß sie schon das Bewußtsein erlangt haben, daß ihr Geist mit dem Gottesgeiste in Berührung steht und aus ihm stammt. Es genügt, wenn sie gespürt haben, daß in der Menschenseele etwas Hohes, Geheimnisvolles, Geistiges lebt. Sie müssen dann auch erfahren, daß dieses ihr besseres Selbst durch sündige Taten Schaden leidet. Natürlich wird nicht gleich alles, was die Menschen Sünde nennen, in dieser Weise auf sie wirken. Vielmehr werden sie das Sünde nennen, was ertötend auf das geheimnisvolle Etwas in ihrer Seele wirkt, gleichviel, ob andere es auch so nennen. In der Regel wird sich aber eine überraschende Übereinstimmung mit den Sündenerfahrungen anderer Menschen zeigen. Die individuellen Unterschiede sind, wenn ich recht sehe, in der Praxis weniger groß, als man nach der erstaunlichen Mannigfaltigkeit der Charaktere anzunehmen geneigt wäre. Ist der Mensch mit seiner Erfahrung so weit, dann ist es mit der harmlosen Genußfreude vorbei. Er kann nicht mehr leichten Herzens sündigen. Jetzt gibt es Dinge, die gemieden

werden müssen, wenn das bessere Teil der Seele nicht Schaden nehmen soll. Lassen wir die Vorsicht außer acht und sündigen wir dennoch leichtfertig weiter, so wird sich in uns der quälende Vorwurf erheben: Du hast dir selbst unverantwortlich geschadet. Wir werden uns dann vor uns selber schämen müssen. Je tiefer und stärker die inneren Regungen unseres geistigen Seelenkernes werden, desto deutlicher und schmerzlicher wird sich die innere Reaktion gegen den verwüstenden Einfluß sündigen Lebens gestalten.

Es ist daher nicht bequem, ein reges und tiefes Seelenleben zu besitzen. Wo andere nur Episoden erleben, über die sie schnell hinweggleiten, gehen im empfänglichen, tiefgründigen Geist Katastrophen vor sich. Wo andere harmlose Lebensfreude sehen und skrupellos genießen können, ist der tiefer Angelegte herben Gewissensqualen ausgesetzt. Wenn unsere Seelentiefen zu leben beginnen, können wir nicht mehr alles mitmachen, was andere tun. Wir können nicht mehr fünf gerade sein lassen, sondern müssen wählen zwischen dem, was gut und böse ist. Die inneren Regungen stellen sich hemmend einer Menge von Genüssen in den Weg. Da die Seele aber sehr wohl weiß, daß jene Genüsse angenehm sind, und da starke und elementare Triebe den sündigen Genüssen entgegenkommen, gibt es innere *Zerrissenheit, Kampf und Streit*. Um unserem geistigen Leben nicht zu schaden, müssen wir auf vieles verzichten, aber dann bleiben wieder andere kräftige Triebe unbefriedigt, und viele unangenehme Empfindungen sind die Folge. So wirkt das innere Leben bei seiner Entstehung als ein Störenfried, der Unruhe und Unzufriedenheit in die Seele trägt. Mit dem satten Behagen am Alltag ist der Störenfried nicht zufrieden und bekrittelt und verhöhnt es nach Kräften. Je länger er wirkt, je stärker er sich entfaltet, desto tiefere Furchen zieht er in die glatte Oberfläche der Seele. Wo er stark genug ist, zwingt er der Seele den *Entschluß ab, fortan alles sündige Handeln zu meiden*.

Nichts erscheint selbstverständlicher als dieser Vorsatz. Haben wir eingesehen, daß gewisse Handlungen unserer Seele schaden,

nun so tun wir sie natürlich nicht. Aber jetzt bäumt sich die genußsüchtige Tierseele in uns mächtig auf. Schmerzlich fühlen wir, durch wie viele und starke Fasern das Menschenherz mit sündiger Lust verwachsen ist, wenn wir ernstlich den Versuch machen, den Vorsatz in Taten umzusetzen. Es gibt nichts Schwereres, als auf sündige Lebensfreude zu verzichten, wenn man sie einmal in ihrer verführerischen Macht gekostet hat. Mit ehernen Ketten sind wir an sie gebunden. Unsere befleckte Phantasie umgaukelt uns stets mit neuen lockenden Bildern, wenn erst einmal das Sündenleben Macht über sie erlangt hat. Es ist unsagbar schwer, sich hiervon freizumachen. Die Erinnerung an verbotene Freuden der Vergangenheit wirkt lähmend auf den Willen, der eine Erneuerung in der Gegenwart nicht zulassen will. Ehe wir es uns versehen, hat die alte sündige Gewohnheit wider unseren Willen von uns Besitz genommen, und einer unheimlichen Nötigung folgend verfallen wir immer wieder in die alten Schleichwege, obgleich wir schon längst gelernt haben, sie zu hassen. Der Kampf wächst sich geradezu zu einem Kampfe zwischen zwei Seelenhälften aus. Ein neues geistiges Ich kämpft wider ein altes, im Genußleben fest eingewurzeltes Ich. Sieg und Niederlage wechseln in bunter Reihenfolge. Jedesmal ist innerer Schmerz und tiefe Unzufriedenheit die Folge. Bald ist es der eine, bald der andere Teil, der schmerzlich leidet.

Aber das ist noch nicht der höchste Grad der Zerrissenheit. Noch hat die Qual ihren Gipfelpunkt nicht erreicht. Eine weitere Verschärfung der Lage entsteht — es klingt paradox und ist doch so — durch die Religion. Gerade jenes tiefe, beglückende Innenleben, das bisher nur nach seiner erhebenden und beseligenden Seite dargestellt wurde, reißt die Seele in wilde Stürme und Schmerzen hinein. In den großen Kämpfen um Gut und Böse geschieht es wohl, daß die tiefsten Tiefen der Seele erwachen. Der Kampf um die Herrschaft der sittlichen Persönlichkeit wirkt erschütternd auf die Seele, und wir sahen,

daß gerade hierin die günstigste Vorbedingung für das Erwachen der Religion gegeben ist. Inmitten des Ringens tritt oft der große Augenblick ein, wo die Seele zum ersten Male wirklich empfindet, daß sie aus ewigen Höhen stammt und Geist aus Gottes Geist ist. In demütigem Glück erschauernd fühlt sie sich in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott und erlebt die Gegenwart des lebendigen Gottesgeistes im Inneren. Aber ihr reinstes Glück verwandelt sich sofort in ihr niederdrückendstes Unglück. Wenn die Seele Gott als den lebendigen Gott kennen gelernt hat, so gewinnt Gottes Offenbarung und sein Gesetz eine neue Bedeutung. War letzteres früher etwas mehr oder weniger Gleichgültiges, ein Sittengesetz neben anderen, so verwandelt es sich jetzt in ein heiliges, unanfechtbares Gebot. Wir erfahren daraus, daß Gott von uns Reinheit des Herzens und Handelns fordert, die wir nicht besitzen. Unser inneres Leben legt beredtes Zeugnis für diese Forderung ab. Wir fühlen deutlich: die neue Erfahrung bedeutet eine Vertiefung unseres besseren Selbst. Gott steht auf der Seite des geistigen Ich und verdammt unsere Hingabe an die Sünde ebenso, wie wir uns selbst verdammen. Nun ist der Konflikt erst recht trostlos. Denn wir wissen jetzt, daß wir uns nicht nur an uns selbst, sondern an unserem Schöpfer, an dem innersten Heiligtum unserer Seele versündigen, wenn wir der Sünde dienen. An Gott, an dem lebendigen, allmächtigen Gott haben wir gesündigt, wenn wir im Kampfe mit der Sünde unterliegen.

Man sollte nun denken, das Bewußtsein der Gegenwart Gottes müßte andererseits eine mächtige Stärkung der sittlichen Kräfte bedeuten. Haben wir Gott gefunden, müssen wir dann nicht in seiner Kraft den Sieg gewinnen? In der Tat entsteht eine gewaltige Förderung des besseren Selbst durch die Berührung mit Gott. Aber drückend liegt die Schuldenlast der Vergangenheit auf der Seele, und einen völligen Sieg gibt es auch mit Gott nicht. Die Erfahrung lehrt, daß wir auch

mit Gottes Beistand nicht siegen, wenigstens nicht völlig und unbedingt siegen. Soll unser innerer Wert nach unseren sittlichen Leistungen im Kampfe mit der Sünde bemessen werden, so bleiben wir zeitlebens etwas Halbes, Zerrissenes und Unvollkommenes.

Viele Menschen bleiben auf dieser Stufe stehen und müssen ihr ganzes Leben hindurch ein trostloses Hin- und Herschwanken zwischen Sieg und Niederlage, zwischen dem stolzen Gefühl errungener Freiheit und dem elenden Gefühl ekelhafter Selbstverachtung und sittlicher Ohnmacht durchleben. Sie tragen den Konflikt ungelöst und unheilbar in sich. Hier lockt sie die Welt mit ihren sündigen Freuden, dort das selige Erleben Gottes, das innere, verborgene Leben in Gott. Beide Hälften der Seele stehen unvereinbar und unbesiegbar in trotzigem Gegensatze einander gegenüber. Das ist eine verzweifelte Lage. Sie kann das Leben unerträglich machen und den Menschen zu den wunderlichsten Taten verleiten. Ein Teil der Menschheit hilft sich durch einen bequemen Kompromiß und sucht abwechselnd beiden Seiten gerecht zu werden. Indessen, wo das neue Leben wirklich stark und kräftig entwickelt ist, macht es bald alle Kompromisse zuschanden. Keine der beiden Seelenhälften wird sich freiwillig beugen. Sie sind beide geborene Herrscher und wollen alles oder gar nichts.

Aus diesem Zwiespalt entspringen Einsiedlerleben und Mönchtum. Wenn das äußere Leben in der Welt die Reize zur Sünde darbietet, dann liegt es nahe, die Sünde durch Beseitigung der Reize zu bekämpfen. Man geht hinaus aus dieser „Welt“ und hofft, daß es in der Einsamkeit gelingen werde, der Sünde Herr zu werden und ein befriedigendes Leben im Verkehr mit Gott zu führen. Es mag sein, daß einigen dieses Gewaltmittel gute Dienste leistet. Es vermindert jedenfalls die Versuchung zur Sünde. Allein den Sieg gibt es doch nicht. Denn wohin sollen wir vor uns selbst hinfliehen? Die „Welt“ ist ja kein äußerliches Ding, das man beliebig ab-

streifen könnte. Die „Welt" im Sinne der Sünde trage ich selbst in mir. In der Einsamkeit wird mir die unerschöpfliche Phantasie immer neue sündige Bilder vorzaubern, und wenn auch die großen Versuchungen wegfallen, so werden kleine, unbeachtete Dinge mir zur Versuchung werden. Wir tragen die Sünde in uns, sie steckt nicht bloß in der Welt um uns. Wir nehmen uns selbst überallhin mit, uns selbst mit unserer Zerrissenheit und unseren Sünden. Deshalb sind Klöster und Wüsten so oft die Stätten leidenschaftlicher Verzweiflungskämpfe gewesen. Das alte Ich wurde auch in der Einsamkeit nicht still. Das sündige Herz blieb ein trotzig und verzagt Ding trotz aller Häufung von Andachten, Bußübungen und Gebeten.

Menschen, die derartiges erlebten, haben tief unter der Sünde gelitten. Sie haben aber noch immer nicht das Äußerste erfahren, was die Sünde einem frommen Herzen zufügen kann. Es gibt noch eine Steigerung der Sündennot, und diese wird merkwürdigerweise nur dort erlebt, wo der Einfluß des Sünderheilandes Jesus Christus sich geltend macht. Jesus wirkt nicht nur belebend und erweckend auf die Tiefen der Seele, sondern er hat zugleich den Beruf, unsere verborgene Sünde zum Bewußtsein zu bringen und dadurch unsere Seele in Anfechtung und Elend zu führen. Bevor er Erlöser von der Sünde wird, ist er der Richter der Sünde. Das ist er, weil er der einzige sündlose Mensch war. Bei ihm gab es jenen Konflikt, den wir beschrieben haben, überhaupt nicht. Er tut das Gute, als ob es das Selbstverständliche wäre. Der Kampf mit der Versuchung zur Sünde blieb ihm nicht erspart. Er kannte aber nie das quälende Gefühl sittlicher Ohnmacht. Stets siegte das geistige Element. Es hatte eine so unbedingte Vorherrschaft, daß in seiner Seele der Zwiespalt tatsächlich durch schlechthinige Unterordnung des irdisch-oberflächlichen Teiles der Seele getilgt war. Er brauchte keinen Bruch mit einer sündigen Vergangenheit zu vollziehen, denn er hatte von Kind auf den Willen des himmlischen Vaters erfüllt. Der

unüberbrückbare Zwiespalt zwischen Weltfreude und einem Leben in Gott existierte für ihn nicht. Sein Gottesbewußtsein war so stark, daß er alles heiligen konnte und auch die irdische Freude von ihrer sündigen Beimischung reinigte. Ihm war alles rein, weil er ein wirklich reines Herz hatte. Seine Seele war in der Verfassung, die wir alle vergebens erstreben. Die sittlich-religiösen Grundlagen seiner Persönlichkeit beherrschten so vollkommen sein ganzes Sein und Leben, daß keine Versuchung stark genug war, das innere Gleichgewicht und die wunderbare Harmonie dieser Persönlichkeit zu stören.

Zunächst wirkt Jesus als ein begeisterndes Ideal reiner Menschlichkeit auf uns. Wenn wir doch ihm gleich sein könnten! Wir wissen aber, wenn wir auch noch so ehrlich streben und kämpfen sollten, wir werden nie werden, wie er war. Dann kommt blitzartig die Erkenntnis: Jesus ist nicht nur ein weltfremdes Ideal. Er ist der einzige wirklich normale Mensch, den es auf Erden gegeben hat. Wie er sollten die Menschen eigentlich sein. Wenn einer aus der Menschheit das Ziel erreichen konnte, dann war ja das Menschengeschlecht schon vorher so angelegt, daß es sündlos werden konnte. Warum ist es nicht sündlos geworden? Warum ist und bleibt er der einzige?

Nun öffnen sich die Augen, und wir sehen das radikale Verderben der Menschheit. Sie war, wie die Gestalt Jesu zeigt, bestimmt zur Hervorbringung tief angelegter Menschen, die jene Zerrissenheit nicht kannten und die unbedingte Herrschaft des Geistes über die ganze Welt erkämpfen sollten. Die Wirklichkeit zeigt eine genaue Umkehrung dieses normalen Verhältnisses. Der Geist ist gebunden an die Außenwelt, unterjocht unter die Herrschaft des sündigen Ich. Im besten Falle vermag er sich als ungern geduldeter Eindringling neben dem gewöhnlichen Sündenleben zu behaupten. Die Alleinherrschaft vermag er nicht zu erringen. Dann hat ja aber die Menschheit ihren Zweck verfehlt! Sie ist nicht das geworden, was sie hätte werden können und sollen! Sie ist eine verlorene und verdammte Welt.

Der Weltschöpfer kann diese Welt nicht mehr brauchen, sie ist verdorben und wert, vernichtet zu werden. Überall leben die Menschen nur an der Oberfläche, die Tiefen ihrer Seele sind tot oder doch fast leblos. Als wandelnde Leichen gehen sie umher, verloren in niedrigem Genußleben. Dabei ist ein jeder beanlagt zu normaler Entwicklung und weiß es oft nicht! Unfehlbar geht er im allgemeinen Sumpf des Verderbens unter. Welch tragisches, herzzerreißendes Schauspiel!

Aber wir sehen, wenn die Augen einmal geöffnet sind, noch mehr. Wir sehen auch etwas von dem Wege, auf dem es mit der Menschheit so weit kam. Das Gesetz der Gewöhnung haben wir schon kennen gelernt. Wenn wir in die Geschichte zurückblicken, so finden wir dort noch ein anderes, weit furchtbareres Gesetz wirksam. Durch ein unheimliches Gesetz der Vererbung pflanzt sich die Sünde von Generation zu Generation fort. Das ist wohl die bitterste Seite der sündigen Taten, daß wir durch sie nicht nur uns, sondern unseren Nachkommen schaden. Unsere Laster und Ausschweifungen schädigen in ganz unberechenbarer Weise unsere unschuldigen Kinder. An Geist und Leib verkrüppelte Individuen verdanken ihre Gebrechen nur allzu häufig den Sünden ihrer Eltern. Doch wenn wir auch von diesen entsetzlichsten Fällen einer bösen Erbschaft absehen, bleibt das Gesetz schrecklich genug. Sündige Gewohnheiten, die wir neu erwarben, treten bei unseren Nachkommen schon als angeborene Anlage zu gleichem Tun auf. Bevor noch das Kind zu bewußtem Leben erwacht, haben die dunklen Mächte im Innern schon über sein Schicksal entschieden. Mit Freuden begrüßen wir tüchtige und edle Anlagen, die uns als ein wertvolles Erbe unserer Vorfahren mühelos in den Schoß fallen. Wir müssen aber daneben ein quälendes Erbe tragen, die Fehler, Gebrechen und Sünden unserer Väter, die sich ebenfalls unerbittlich auf uns fortpflanzen. Zum Glück vererben sich nicht alle Eigenschaften in ununterbrochenem Wachstum weiter, sondern mehr oder weniger unberechenbare Gruppen von Eigen-

schaften der Vorfahren finden sich in dem Kinde bald gesteigert, bald geschwächt wieder. Das vermag aber die Härte des Gesetzes nur wenig zu mildern, denn die Tatsache bleibt bestehen, daß schon vor unserer Geburt über die Grundlagen unserer geistigen Existenz unabhängig von unserem Willen verfügt worden ist. Die Sünden unserer Väter werden uns in dieser Weise zugerechnet. Ob wir es gerecht finden oder nicht, — es ist Tatsache, daß wir an der Schuld unserer Vorfahren mitzutragen haben. Jetzt verstehen wir, wie es allmählich zur Entartung des Menschengeschlechts gekommen ist. Der erste Sünder vererbte auf seinen Sohn schon einen Hang zur Sünde, so daß letzterer seine Eltern bald an Sünde übertraf. So ging es weiter, bis sich in der ganzen Menschheit eine sündige Degeneration stabil für alle Zeiten festsetzte. Warum werden wir mit kraftlosen, matten, fluglahmen Seelen geboren, deren Tiefen erstarrt oder verdorrt sind? Weil wir einer unabsehbaren Kette von Sündergenerationen unseren Ursprung verdanken. Der Fluch unserer Vorfahren lastet mit grausamer Härte auf uns.

Noch ein drittes Gesetz gibt es, das die unerbittliche Gewalt der Sünde über uns verschärft. Wir können es etwa das Gesetz der sozialen Beeinflussung nennen. Wir tragen notwendigerweise einen Durchschnittstypus unserer sozialen Sphäre an uns. Die Umgebung, in der wir aufwachsen, prägt einem jeden ihre Schablone auf. Dieses Gesetz hat unbedingte Geltung, obgleich noch Spielraum genug für die Entfaltung der Individualitäten übrig bleibt. Jeder verkörpert den Durchschnittstypus in origineller, einzigartiger Weise, und viele besitzen daneben Eigenschaften, die sich weit vom Gewöhnlichen entfernen. Aber die charakteristischen Grundzüge pflegen in einer sozialen Sphäre fast stereotyp wiederzukehren. Niemand ist so stark und „genial", daß er sich diesem Einfluß völlig entziehen kann. Häufig weist die erbliche Beanlagung einen Menschen in eine ganz andere soziale Sphäre, als er der Geburt nach entstammt. Aber nur in seltenen Fällen ist die Anlage stark

genug, um das Schema seiner Umgebung kraftvoll zu durchbrechen. In der Regel werden die erblichen Anlagen durch den sozialen Einfluß allmählich nivelliert, bis durch Entwicklung und Stärkung der möglicherweise sehr schwachen passenden Eigenschaften und durch konsequente Unterdrückung aller fremdartigen Erscheinungen wieder ein Exemplar des Durchschnittstypus gestaltet ist. Das gilt schon für die kleineren sozialen Verbände wie Familien, Korporationen und Stände. In noch stärkerem Maße wiederholt sich dieselbe Erscheinung in den großen sozialen Gebilden, den Nationen, Menschenrassen und Staaten. Hier sind die Typen viel konstanter, weil es meist nur einige allgemeine Grundzüge sind, die der große soziale Verband dem Menschen aufprägt. Mit um so größerer Sicherheit sind sie bei allen Vertretern des gleichen Milieus zu finden. Es ist nun für die Verbreitung der Sünde von größter Bedeutung, daß zu allen Typen dieser Art auch sündige Charakterzüge gehören. Der Mensch wird in eine große Gesellschaft von Sündern hineingeboren, die ihm mit absoluter Notwendigkeit im Verkehr etwas von ihren sündigen Gewohnheiten mitteilt. Damit schließt sich die Kette der Sündenherrschaft zu einem festen, lückenlosen Ganzen. Sollte jemand infolge einer glücklichen Fügung der erblichen Belastung durch die Sünde so weit entgehen, daß die Anlage zum Guten in ihm unbedingt vorherrscht, so ist dafür gesorgt, daß ihn seine Umgebung verdirbt und die vorhandenen Keime des Bösen zu starkem Wachstum bringt.

Jetzt überschauen wir das ganze Elend des sündigen Menschengeschlechts. Mit eiserner Konsequenz trägt jede böse Tat fortzeugend böse Früchte. Keine Sünde kann ungestraft begangen werden. Sie zieht mit unerbittlicher Notwendigkeit ihre bösen Folgen nach sich. Sie hinterläßt ihre Spur in der menschlichen Seele und wird zur Grundlage einer neuen bösen Tat. Sie wird zum schlechten Beispiel für den Unschuldigen und verführt ihn ebenfalls zum Bösen. Sie vererbt sich in geheimnisvoller

Weise auf unsere Kinder und zwingt auch sie in den Bannkreis der Sünde hinein. Was du Böses getan hast, hast du getan für alle Zeiten. Die Spuren davon werden niemals untergehen. Die Sündenschuld von Jahrtausenden lastet auf uns, und deshalb kommen wir nicht empor. Grausam und unerträglich hart liegt das Joch der Sünde auf der Menschheit. Unschuldige leiden für die Taten der Schuldigen, Kinder um der Sünde der Eltern willen. Wahrlich, es ist kein totes Dogma, wenn die protestantische Kirche lehrt: Der Mensch ist schon vor seiner Geburt ein verlorener, verdammter Sünder! Es ist eine bittere Lebenserfahrung, die jeder machen kann, der Augen hat, die Dinge zu sehen, wie sie wirklich sind. Ein alter Arzt sagte mir einmal: Gott vergibt vielleicht Sünden; die Natur vergibt nie etwas, denn mit naturgesetzlicher Notwendigkeit müssen auf jede Handlung ihre guten oder schlechten Konsequenzen folgen. Er hatte recht; die Beobachtung lehrt uns alle Tage, daß diese Notwendigkeit als Verhängnis auf der Menschheit lastet. Wir würden aber über die Sünde spotten können und spielend mit ihr fertig werden, wenn nicht ein unbegreifliches Geschick uns in eine Welt gestellt hätte, wo jene drei Gesetze unerbittlich gelten. So ist dafür gesorgt, daß die Sünde ihre Strafe in sich trägt. Seelenmörderisch wirkt sie fort von Geschlecht zu Geschlecht. Das schleichende Gift zersetzt die besten und edelsten Kräfte der Menschheit. Die Welt ist krank, todeskrank, verloren. Gibt es für sie überhaupt noch eine Rettung?

Hilfesuchend blickt der in den Tiefen der Seele geweckte Geist aus seiner Knechtschaft zum Gottesgeiste empor. Der große Schöpfergeist, der unsere Seelen im Innern berührt, — kann er uns nicht befreien? Wissen die Religionen kein Hilfsmittel? Freilich, in allen Religionen wird von der Seligkeit in Gott und von der Vergebung der Sünden geredet. Aber wer den ganzen Umfang des sündigen Verderbens überschaut, dem hilft das Bewußtsein der Nähe Gottes nicht mehr. Denn wir haben nun Gott von einer ganz neuen Seite kennen gelernt.

Das, was man den lieben Gott nennt, zerrinnt uns hoffnungslos unter den Händen. Gott ist ja der große Schöpfergott, der die Natur ins Leben rief. Die Gesetze der Welt sind seine Gesetze. Dann aber ist er der Urheber jener grausamen Ordnung, die uns Menschen knechtet und bindet! Dann ist es ja sein Wille, daß die Menschheit in ihren Sünden ersticke und verloren gehe! Wir wissen jetzt, daß Gott ein grausamer, harter Herrscher ist, über alles Verstehen hart und grausam. Er läßt den Gerechten statt der Ungerechten büßen. Er bürdet unschuldigen Kindern die Lasten der Eltern auf und straft sie für das, was sie nicht begangen haben. Er läßt die Völker um der Sünde einzelner willen leiden und einzelne wegen der Sünde ihres Volkes. Er häuft Leid über Leid auf seine Kreatur und läßt sie kraftlos dahinsinken in Sündennot und Todeselend. Wahrlich, wenn es einen Gott gibt, so ist er ein zorniger, unbegreiflicher Gott. Jetzt verstehen wir, was es heißt, wenn die Religionen sagen, der Zorn Gottes laste auf der Welt. Gottes Zorn ist kein blinder Affekt wie der Menschenzorn. Er ist die harte, eiserne Folgerichtigkeit, mit der Gott die sündige Tat sich bis in ihre äußersten Konsequenzen auswirken läßt. Von diesem Gott sollen wir Hilfe erwarten? Was hilft dem verzweifelnden Sünder der Glaube an das Dasein Gottes? Er vermag ja an ihn nur als an den richtenden, verdammenden, zornigen Gott zu glauben. Tröstet man ihn mit den üblichen Wendungen, daß Gott dennoch barmherzig und die Liebe ist, so wird ein Mensch, der ein voll entwickeltes Sündenbewußtsein in sich trägt, gequält aufschreien: Aber so zeigt mir doch seine Barmherzigkeit! Seht ihr denn die harte, strafende Hand Gottes nicht? Der Gott, der solch ein Geschick auf die Menschheit legte, vergibt nicht. Wenn es auch immer wieder behauptet wird, so kann und vermag ich nicht daran zu glauben. Wir unseligen Menschenkinder sind verdammte und verlorene Sünder und ich der größte unter ihnen!

Diese Krisis der Seele ist hart und schwer. Sie geht auf Leben und Tod. Alle Binden sind von den Augen gefallen, die

Seele sieht die Wirklichkeit in ihrer ganzen Härte und Abscheulichkeit. Das Spiel aller nichtchristlichen Religion ist gegenüber einer solchen Vertiefung des Sündenbewußtseins verloren. Ihre Trostmittel versagen, wenn sie solchen Seelenzuständen gegenübertreten. Eine Seele, die die Sünde gesehen hat, wie sie wirklich ist, läßt sich nicht mehr in sorglosen Schlummer wiegen. Für sie gibt es nur zwei Auswege aus der Krisis. Der eine führt zur Verzweiflung. Betritt die Seele diesen Weg, so lehnt sie sich trotzig gegen den harten Gott auf und lebt verstockt ihr Sündenleben weiter. Wenn Gott es so gewollt hat, so mag es denn sein. Wir wollen dann bewußt und frech die Sünder sein, zu denen uns Gottes grausame Führung gemacht hat. Das sind die unheimlichsten Exemplare des sündigen Menschengeschlechts. Sie sind die ruhelosen, dämonischen Geister der Verführung, die nicht ruhen, bis sie alles, was noch rein dasteht, in den Kot hinabgezogen haben. Es gibt aber noch einen einzigen anderen Weg. Und dieser Weg führt zur Rettung.

Hier erst, solchen Zuständen gegenüber zeigt sich Jesus Christus in seiner ganzen Größe. Wo alle anderen nichts mehr können, bringt er die Heilung. Durch ein einfaches Mittel. Es klingt fast trivial, so gewohnt sind wir in christlicher Umgebung davon sprechen zu hören. Es ist aber in Wirklichkeit die tiefste und am schwersten zugängliche Erfahrung des Menschengeschlechts. Jesus heilt die zerrissene Seele, indem er ihr die Sünde vergibt. In Jesu Christo und um Jesu Christi willen ist der grausame, zornige, richtende Gott dennoch der barmherzige Gott der Liebe, der die Menschenseele immer noch sucht, ihr die Sünden vergibt und sie zu unvergänglichem Leben erneuert.

Aber wie denn? Ist das nicht auch wieder eines von den vergeblichen Trostmitteln, die wir eben zurückwiesen? Trotz allem ist Gott barmherzig, — das haben andere auch gesagt. Warum weisen wir jene zurück und halten dennoch Christi Botschaft für die Erlösung? Was hat denn Jesus vor den anderen voraus,

daß wir ihm mehr glauben als den übrigen? Er hat es vielleicht ergreifender und schöner gesagt als seine Vorgänger; aber er sagt doch, wie es scheint, nichts wesentlich anderes. Warum hat er recht, die anderen aber nicht?

Bei Erwägung dieser Frage ist zunächst folgende Tatsache zu berücksichtigen. Kein Prophet oder Religionsstifter hat ein so feines und tiefes Verständnis für die Sünde gehabt wie Jesus. Niemand sah die verborgenen und versteckten Wurzeln der Sünde in den Tiefen des Herzens wie er. Er hatte ein volles Verständnis für die Größe des sündigen Verderbens, er wußte sich gerade zu den Verlorenen und Sündern gesandt. Trotzdem wagt er es, den Gott der Liebe durch Wort und Tat zu predigen. Er sieht offenen Auges die Verwüstungen, welche die Sünde angerichtet hat, und hält dennoch die Welt für eine Arbeitsstätte der Güte Gottes und die Menschen für Kinder des himmlischen Vaters. Ich glaube, wenn die anderen Helden der Religion so tief in das Wesen der Sünde hineingesehen hätten wie er, so wäre ihnen der Mut vergangen, den barmherzigen Gott zu predigen. *Jesus ist der einzige, der bei klarem Verständnis für den Umfang und die Bedeutung der Sündenschuld den barmherzigen, liebevollen Gott predigt.* Dadurch allein schon unterscheidet er sich stark von allen seinen Vorgängern.

Aber darin liegt noch nicht seine ganze, ihm allein eigentümliche Größe. Fragt man ihn, woher er denn das Recht hat, den barmherzigen Gott zu verkündigen, so behauptet er, daß der Rechtsgrund hierfür in seiner eigenen Person liegt. *Er bedarf keiner Beglaubigung und Bestätigung, sondern von sich aus vergibt er die Schuld, aus eigener Vollmacht.* Denn einerseits trägt er den großen Gott Himmels und der Erde als lebendigen Besitz in sich und weiß, daß der richtende Gott, mit welchem er völlig eins ist, dem Menschengeschlechte Liebe und Barmherzigkeit entgegenbringt. Andererseits hat er das stolze Selbstbewußtsein, daß er die Welt durch sein Werk erlöst. Er braucht keine Vollmacht, denn er schafft und bewirkt die

Sündenvergebung. Er behauptet, daß in geheimnisvoller Weise durch sein Blut der Zorn Gottes gestillt und das Gericht über den Sünder aufgehoben wird. Man kann diesen Anspruch maßlos und phantastisch finden. Besonders werden es solche tun, deren Sündenbewußtsein nicht sehr tiefgehend ist. Aber wenn der Mensch hineingestellt ist in jenen härtesten Seelenkampf, wenn er sich wirklich verloren weiß: dann ist der Augenblick gekommen, wo Jesus seinen Anspruch wirksam geltend macht. Es ist sein Geheimnis, wie er diese rätselhafte Macht über die Herzen gewinnt; Tatsache ist, daß es geschieht. Wenn er vor die durch Sündenlast gebeugte Seele tritt und zu ihr spricht: Ich vergebe dir deine Sünde, dann löst sich der Bann. Die Seele gewinnt Vertrauen zu ihm und neues Leben wächst aus ihren Tiefen empor.

In einem solchen Augenblicke erscheint er dem Herzen unfaßlich groß. Er wagt es, als barmherziger Gott vor uns hinzutreten und uns zu sagen, daß er uns noch liebt, und daß folglich Gott uns liebt. Er weist uns nicht etwa hin auf die Spuren des gütigen Vatergottes im Weltgeschehen. Sondern wenn uns Gottes Liebe ungewiß wird und wir nach der Tatsache fragen, in welcher wirklich die Liebe Gottes zu sehen ist, weist er uns auf sein Leiden und Sterben hin. Wir sehen das Entsetzlichste, was auf Erden geschehen ist: Jesus am Kreuz! Auch er ein Opfer des auf der Welt lastenden Zornes! Und dieser Anblick befreit. Gerade hier zeigt er sich als der liebende Sünderheiland, der die Welt durch sein Leiden erlöst. Er trägt das Schwerste und fährt dennoch fort, in seiner ganzen Person der sichtbare Liebeswille Gottes zu sein. In Christus ist der barmherzige Gott wirklich auf Erden zu sehen. An die Tatsache, daß diese einzigartige Person für uns lebte und für uns starb, klammert sich das zerrissene Herz, und die Sündenlast weicht. Jesus ist so groß, daß wir aus seiner Hand die Vergebung der Sünden dankbar entgegennehmen und ihm zu glauben vermögen, wenn er uns die Liebe und Gnade Gottes zuspricht.

Nun empfangen wir wieder zurück, was uns im Sündenkampfe verloren ging: die fröhliche Gewißheit, daß der unsere Seele tragende Gott der Gott der Liebe ist. Zuerst war es unser Glück und Stolz, daß wir Gott im Innern nahe sein durften. Dann wurde es unser Unglück und unsere Verzweiflung. Denn wir verspürten die Heiligkeit Gottes und empfanden unsere Sündhaftigkeit. Wir fühlten uns von Gott verstoßen und waren verdammt und verloren. Jesus nimmt dieses quälende Bewußtsein durch seine Vergebung von uns, und nun dürfen wir uns wieder getrosten Mutes des Verkehrs mit dem ewigen Gottesgeiste freuen. Er stellt zugleich auch unerwarteterweise das normale Verhältnis unserer Seele her, indem er unserem besseren Selbst die prinzipielle Vorherrschaft verschafft. Nichts stärkt die Kraft im Kampfe gegen die Sünde so sehr wie die Erfahrung, daß unsere Sünde von uns genommen ist und uns nicht zugerechnet wird. Die Sünde fällt durch diese Erfahrung in sich zusammen. So unwahrscheinlich es auch klingt, es ist dennoch richtig: die Sünde büßt einen großen Teil ihrer dämonischen Werbekraft ein, wenn man weiß, daß Gott sie vergibt. Zudem wirkt die von Christo empfangene Liebe als der stärkste Impuls zur Entfaltung innerer Kraft und sittlicher Energie. Er hat uns zuerst geliebt, wie sollten wir ihn nicht wiederlieben? So geschieht es, daß wir wirklich durch Jesu Vergebung neue Kraft bekommen und häufiger und sicherer über die Sünde siegen als zuvor. Es geht vorwärts mit dem sittlichen Leben, wenn es auch noch oft Schwankungen und Rückfälle gibt. Aber darauf bauen wir unser Seelenheil nicht, sondern einzig auf die Zusage der gewaltigen Person Jesu Christi. Wir wissen, daß am Ende des Kampfes mit der Sünde ohne Christi Beistand und Vergebung nur sittliche Ohnmacht und Verzweiflung zu finden sind.

Wie steht nun die Gestalt Jesu Christi vor uns? Zu welch göttlicher, himmlischer Größe ist sie vor unseren Augen durch die tiefsten Erfahrungen unseres Innenlebens gewachsen! Wer ist der Mann, der solche Macht hat über unsere Herzen, daß er

uns das Tiefste erleben läßt, dessen wir fähig sind? Wer ist er, der durch sein Wort die Seelen gesund und uns zu normalen Menschen macht, obgleich wir verloren und todeskrank waren? Wer ist er, der uns zu gleicher Zeit richtet und begnadigt, zur Hölle der Verdammnis erniedrigt und zu den lichten Höhen himmlischen, ewigen Lebens emporführt?

8. Nächstenliebe

Dreimal schon haben wir dieselbe Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und dabei immer wieder neue Seiten ins Auge gefaßt. Noch ein viertes und letztes Mal soll die Geschichte der allmählichen Vertiefung der Seele nebst den verschiedenen Weltauffassungen, die die einzelnen Stufen dieses Prozesses mit sich bringen, an uns vorüberziehen. Diesmal sollen als letzte und abschließende Seite des Vorgangs die Veränderungen in der Stellung zur umgebenden Außenwelt, insbesondere zu den Mitmenschen, unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken. Je nach dem erreichten Grade der Vertiefung denkt der Mensch über seine Umgebung anders, und dem Wechsel der Gedanken entspricht auch ein Wechsel des Tuns. Verfolgen wir diese Schwankungen in der Haltung der Menschen und suchen wir zu begreifen, wie mit zwingender Notwendigkeit aus einer Veränderung in der Beschaffenheit der Seele auch eine veränderte Weltstellung hervorgeht.

Beginnen wir wieder mit einem gewöhnlichen Alltagsmenschen, der die Tiefen seiner Seele nie deutlich gespürt hat. Wenn er ein intelligenter, tatkräftiger Mensch ist, so wird er ein nüchterner, praktischer Realist sein, der sich ehrlich müht, die Dinge so zu nehmen, wie sie wirklich sind. Er wird sich hüten, dem anheimzufallen, was er und seinesgleichen poetische Illusionen und unpraktischen Idealismus nennen. Die Welt und der Mensch sind leider beide nicht sehr ideal, der Wirklichkeitssinn rät daher

von einer allzu optimistischen Beurteilung beider ab. Andererseits würde unser Realist eine allzu finstere, pessimistische Auffassung der Welt auch als übertrieben und einseitig ablehnen. Ganz gemein und bestialisch ist der Mensch denn doch nicht. Wenn man es nur versteht, mit ihm umzugehen, so läßt sich das Dasein ganz erträglich gestalten. Man muß die Menschen nehmen, wie sie im gewöhnlichen Leben wirklich sind. Wenn man den Durchschnittsmenschen bei seinem Tun und Lassen genau beobachtet, wird man bald über die wahren Triebfedern seines Handelns unterrichtet sein. Kennt man sie erst, dann wird es möglich sein, in der Welt solche Zustände zu schaffen, die allen billigen Anforderungen genügen.

Es ist interessant zu erfahren, was denn ein solcher nüchterner Beobachter als Grundtriebfeder der menschlichen Handlungen zu entdecken meint. Jene Klasse von Menschen hat es so oft in Wort und Schrift verkündet, daß es nichts weniger als ein Geheimnis ist. Sie nennen den Egoismus die Grundlage alles menschlichen Handelns. Der Mensch tut das, was ihm nützt, d. h. was ihm im Sinne der Alltagswelt nützlich und angenehm ist. Will man den Menschen Verkehrsformen schaffen, die ihren Bedürfnissen entsprechen, so muß man den Egoismus und den praktischen Nutzen zur Basis seiner Pläne machen. Wechselseitige „Interessen" und Machtverhältnisse sind in der großen und in der kleinen Politik schließlich doch das Ausschlaggebende.

In der Tat, jene klugen Beobachter haben unbestreitbar recht. So wie die Menschen jetzt sind, d. h. nach jener radikalen Veränderung ihres normalen Wesens, deren wir im vorigen Kapitel gedachten, herrscht der Egoismus überall in der Welt. Will man bei den Menschen etwas erreichen, so erlangt man das Gewünschte in der Regel, wenn man bei seinen Manövern den Eigennutz des Egoisten als ausschlaggebenden Faktor richtig in Rechnung stellt. Der Egoismus ist so unbestreitbar das Grundprinzip des Durchschnittsmenschen, daß er selbst bei innerlich vertieften, seelisch reich entwickelten Persönlichkeiten oft noch lange die praktisch

herrschende Norm ihres Handelns bleibt, obgleich sie — häufig ohne sich dessen klar bewußt zu sein — im Prinzip längst mit ihm gebrochen haben. Wie sehr er uns allen in Fleisch und Blut übergegangen, können wir auch daraus entnehmen, mit welcher Selbstverständlichkeit wir unseren Verkehr nach egoistischen Grundsätzen regeln. Menschen, die uns angenehm sind, suchen wir auf und schätzen wir. Andere, deren Auftreten uns unsympathisch berührt, meiden wir nach Möglichkeit, besonders wenn wir unabhängig von ihnen sind und weder Förderung noch Schädigung von ihnen zu erwarten haben. Unser ganzer sozialer Verkehr ruht auf den beiden Gesetzen der Antipathie und Sympathie einerseits, des gesellschaftlichen Ansehens, d. h. der Macht zu nützen oder zu schaden, andererseits. Beides sind durchaus egoistische Grundsätze. Wer nicht besonders dazu angeleitet wird, über diese Frage nachzudenken, wird es sicher ganz selbstverständlich finden, daß die Menschen so handeln. Sieht er doch tagtäglich, wie alle, mit Ausnahme einiger weniger, die man aber meist Sonderlinge schilt, in der angegebenen Weise verfahren.

Man muß nun nicht denken, daß der Egoismus an sich etwas ganz Gemeines und Niedriges ist. Das Wort „Egoismus" hat im Schlagwortgetümmel mit Unrecht einen stark verächtlichen Beigeschmack gewonnen. In der Hitze der Polemik bezeichnete man mit diesem Namen eine habgierige, brutale Geistesrichtung, ohne zu bedenken, wie unbestimmt und allgemein der Ausdruck ist. Er meint zunächst nichts weiter als eine Gesinnung, bei der das eigene Wohl und Wehe den Ausgangspunkt für die Beurteilung und Behandlung aller Dinge bildet. In diesem Sinne ist aber nicht bloß die brutale Begehrlichkeit Egoismus. Es gibt vielmehr auch einen liebenswürdigen, sympathischen Egoismus. Mit Egoisten lebt es sich ganz angenehm, wenn man das Glück hat, in ihren Kreisen Beifall und entgegenkommende Sympathien zu finden. Wenn wir den Egoisten etwas bieten können, was ihnen genußreich und wertvoll ist, so werden sie uns aufs zuvorkommendste behandeln und auch einige Opfer

nicht scheuen, um sich das Angenehme, das wir ihnen bringen, zu erhalten. Wenn wir ihre Kreise nicht stören, so werden sie uns auch in Ruhe lassen. Ein angeregter, freundlicher, herzlicher Verkehrston ist zwischen Erzegoisten vollkommen möglich, er ist sogar das Gewöhnliche.

Es gibt auch eine Art von egoistischer Nächstenliebe. Der Egoist ist fähig, mit hingebender Sorgfalt für andere zu sorgen, wenn sein Herz ein reges Interesse an ihnen nimmt. Er sorgt für sie keineswegs um ihrer selbst willen, sondern weil ihr Wohlergehen zu seinen persönlichen Interessen gehört. Ihm selbst würde etwas an der Behaglichkeit fehlen, wenn jene Menschen, die er lieb hat, aus seiner Umgebung verschwänden oder in eine jammervolle Lage gerieten. Zuneigung und Sympathie sind angenehme Gefühle, die der Egoist sorgfältig pflegen wird, um sein Dasein glücklich und inhaltreich zu gestalten. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn man die Ehe einen Egoismus zu zweien genannt hat. Gewiß ist es nicht immer so. Vielmehr ist die Ehe oft die hohe Schule der Selbstlosigkeit und Aufopferungsfähigkeit. Aber etwas Wahres liegt dennoch in jenem Worte. Für sehr viele Ehen ist es zweifellos die einzig zutreffende Bezeichnung. Statt daß jeder für sich egoistisch ist, tut man seine Interessen zusammen und wahrt sie mit größerem Erfolge gemeinsam. Das erweitert sich dann später zu einem Egoismus der Familie. Nun sind es die Interessen der Kinder, die die Eltern zu den ihrigen machen und genau so egoistisch vertreten wie ihre eigenen. In demselben Sinne gibt es einen Standesegoismus, Nationalegoismus und so fort. Man sieht hieraus, wie unzulänglich es ist, den Egoismus als ein eigensinniges Isolieren der eigenen, persönlichen Interessen eines einzelnen Individuums anzusehen. Das ist nur eine besonders auffallende und anstößige Form des Egoismus. In milderen Formen sind wir alle mehr oder weniger Egoisten, ohne daß jemand daran Anstoß nimmt. Insbesondere die verschiedenen Erscheinungsformen des Kollektivegoismus sind heute durch

die öffentliche Meinung gleichsam offiziell anerkannt. Die Verkehrsformen der großen Politik bewegen sich mit unverhohlener Offenheit in egoistischen Bahnen. Man hält das allgemein für schlechterdings notwendig. Wer anders denkt, gilt als ein unpraktischer idealistischer Schwärmer, den man in der praktischen Politik nicht brauchen kann.

Die seltsamste Form der Nächstenliebe des Egoismus ist die egoistische Mitleidsmoral. Mitleid und Egoismus, wie reimt sich das zusammen? Das sind ja zwei unvereinbare Gegensätze! Sehen wir aber näher zu, so werden wir bald erkennen können, daß der Gegensatz nicht unüberbrückbar ist. Erstens sind Elend und Unglück ein widerwärtiger Anblick. Kein Menschenherz ist so hart, daß es fremdes Elend ganz teilnahmlos anzusehen vermag. Es ist zum mindesten unangenehm, zerlumpte oder leidende Menschen zu sehen. Folglich muß dafür gesorgt werden, daß solch ein Anblick uns nicht stört. Das ist dauernd aber nur durch geschickt organisierte soziale Fürsorge zu ermöglichen. Daher bleibt dem Egoisten nichts übrig, als sich Bestrebungen dieser Art anzuschließen, wenn er vom widerwärtigen Anblick befreit sein will. Zweitens sind Mitleid und Teilnahme von Natur angenehme Gefühle. Wir würden sie sonst nicht so gerne im Theater oder anderswo in gemilderten, ästhetisch verfeinerten Formen in uns hervorrufen lassen. Um diesen natürlichen Zug zum Mitleid zu betätigen und dadurch eine Reihe angenehmer Gefühle zu erlangen, pflegt so manche egoistische Seele mitleidige Regungen. Drittens sagt sich der egoistische Mensch, daß er selbst auch vom Unglück getroffen werden könnte. Wer wird ihm dann helfen? Vorsorglich beteiligt er sich an der Begründung von Pflegestätten, Altersheimen und dergleichen, um selbst für alle Fälle gesichert zu sein. Viertens endlich hat Mitleid zuweilen eine seltsame und häßliche Begleiterscheinung. Eine Stimme im Inneren freut sich ganz leise darüber, daß wir selbst es nicht so schlecht haben. Das ist allerdings ein so niedriger Charakterzug, daß ihn viele nicht wahrhaben wollen. Die meisten bekämpfen ihn

schonungslos, sobald sie ihn in sich entdecken. Indessen braucht nur ein ganz geringer Grad von Abstumpfung des Gewissens einzutreten, so wird sich jene Stimme deutlich geltend machen. Vielen ist es ein Genuß, mitleidig zu sein, weil sie dadurch erst zum vollen Bewußtsein ihres eigenen Besitzes an Glücksgütern gelangen. Man sieht, es gibt viele Verbindungslinien zwischen dem Egoismus und dem Mitleid.

Diese merkwürdige Kombination von Mitleid und Egoismus kann man historisch an einer der größten Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens studieren. Im Buddhismus, dessen schöne altruistische Moral jedermann fesselt und innerlich bewegt, lassen sich die egoistischen Motive noch sehr deutlich erkennen. Bezeichnend hierfür ist die berühmte Erzählung über die Motive, um derentwillen der Buddha seine Heimat verließ und nach einer Erlösung vom Leide zu suchen begann. Als ihm das erste Mal Not, Krankheit und Tod in erschütternder Weise vor Augen traten, war ihm fortan die Freude an der Welt vergällt. Er fragte sich: Wie kann ich froh sein, wenn das Leid mich jeden Augenblick überfallen kann? Deshalb ging er hin und suchte nach einem Mittel, das vom Leide befreit oder doch wenigstens dem Leid seine Schrecken nimmt. Dementsprechend ist auch die ganze Moral, die er schuf, von egoistischen Motiven durchsetzt. Er schreibt strenge Askese und harte Entsagung vor. Aber im letzten Grunde geschieht das doch nur, um größeren Übeln zu entgehen. Lieber trägt er den gleichmäßigen Schmerz der Entbehrung, dem durch innere Seelenruhe einigermaßen der Stachel genommen werden kann, als den wilden Schmerz des Leides, der den begehrlichen Menschen auf Schritt und Tritt überfällt. So vermag also der Egoismus sogar eine edle, entsagungsvolle Weltanschauung hervorzubringen, wenn er von einer edlen, vornehm veranlagten Persönlichkeit vertreten wird. Wenn man mit der Vieldeutigkeit des Wortes Egoismus spielt, so kann man das paradox auch so ausdrücken: der egoistische Mensch wird durch das Leben in Lagen gebracht, in denen er aus Egoismus nicht egoistisch handelt.

Fassen wir den Begriff des Egoismus im weitesten Sinne des Wortes, so ist er die Gesinnung, die dem „natürlichen" Menschen am nächsten liegt und als völlig selbstverständlich gilt. Der Egoismus ist daher unwiderlegbar, solange der Mensch in seinem „natürlichen", d. h. in seinem durch lange Degeneration gewordenen Seelenzustande beharrt. Für Seelen ohne Tiefe wird der Egoismus stets die einleuchtendste und natürlichste Moral sein. Ihnen wird man nichts Durchschlagendes vorhalten können, wenn man sie von ihrem Egoismus befreien will. Denn dazu ist Bekanntschaft mit Seelenregungen nötig, die jenen Seelen zunächst noch fremd sind. Alle Gegengründe des Idealismus werden daher wirkungslos abprallen, da eine Grundlage für ihr Verständnis hier überhaupt nicht vorhanden ist. Das einzige, was sich in dieser Umgebung tun läßt, ist eine Verteidigung des edlen Egoismus gegen den brutalen und eine Bekämpfung der gemeinen egoistischen Motive durch die höherstehenden. Es wäre schon viel gewonnen, wenn der Egoismus überall in verfeinerten, liebenswürdigen Formen auftreten wollte. Viel Leid und Elend würde dadurch aus der Welt geschafft werden.

Das Bild wird ein völlig anderes, sobald die erste große Vertiefung der menschlichen Seele stattgefunden hat, d. h. sobald der Mensch erkannt hat, daß ein geheimnisvolles geistiges Selbst, das nicht nur zum bequemen Genuß der üblichen Lebensfreuden bestimmt ist, in ihm lebt. Wir Menschenkinder haben die sonderbare Eigentümlichkeit, daß wir an unseren Mitmenschen nur das verstehen, schätzen und anerkennen, wovon wir selbst ein wenig besitzen. Wer unmusikalisch ist, kann nicht verstehen, was für einen Genuß man an ernster Musik finden kann. Wer gänzlich irreligiös ist, kann nicht begreifen, was die Menschen immer wieder zur Religion hintreibt. Was wir an uns selbst gar nicht erfahren haben, weckt sogar unser Mißtrauen, wenn wir es an anderen sehen. Lasterhafte Menschen wollen nicht glauben, daß es reine Menschen gibt. Teils um sich selbst zu entschuldigen, teils weil sie sich wirklich nicht vorstellen können, wie es möglich ist, daß

ein Mensch die Herrschaft über seine niederen Triebe gewinnt, behaupten sie: Wenn die sogenannten Reinen völlig aufrichtig wären und ihre Laster nicht heuchlerisch verbergen wollten, so würde man sehen, daß sie ebenso schlecht sind wie alle anderen. Oder weitere Beispiele. Wer selbst nicht treu ist, wird stets der Treue anderer mißtrauen. Wer seine Pflicht nicht pünktlich erfüllt, wird es ganz natürlich finden, daß andere es auch nicht tun und mißtrauisch ihre Arbeit überwachen; er kann gar nicht glauben, daß jemand auch ohne das seine Pflicht tun wird. So kommt es, daß der Egoist an anderen auch nur den Egoismus sieht und versteht. Geschieht einmal eine Tat aus reiner Hingebung, ohne jede Beimischung egoistischer Motive, so wird der Egoist dem verständnislos gegenüberstehen. Er wird nicht eher ruhen, als bis er ein egoistisches Motiv entdeckt hat, aus dem jene Tat entsprungen sein könnte. Alsdann wird er kategorisch behaupten, daß dies der eigentliche Grund zur Handlung war. In vielen Fällen wird er wirklich die Bestätigung seines „scharfen" Beobachtungsblickes erhalten, da ja in der Tat der Egoismus die gewöhnliche Triebfeder der Handlungen ist. Das bestärkt ihn dann wieder in seiner Ansicht, daß der Egoismus, den er an sich selber kennt, die einzige und ausschließliche Triebfeder des Handelns ist. Nun verstehen wir, was es bedeutet, wenn in einer Menschenseele sich ein neues, verborgenes Innenleben regt. Jetzt werden ihr die Augen aufgetan, daß sie es auch an anderen sieht und versteht. *Die Vertiefung der eigenen Seele führt zur Entdeckung der Seelentiefen in anderen.* Hat man den ersten Grad der Vertiefung erlebt und ist man selbst zu einer geistigen Persönlichkeit geworden, so erwartet man von anderen eine ähnliche Vertiefung.

Hieraus entspringt zunächst eine *Anerkennung der Rechte der Persönlichkeit*, d. h. dessen, was man seit dem Zeitalter der Aufklärung allgemeine Menschenrechte zu nennen pflegt. Wer den Wert der Entwicklung zur Persönlichkeit kennt und weiß, daß nur freie, selbständige Entfaltung der eigenen Seelenkräfte

wirklich persönbildend wirkt, muß notwendig zwei Forderungen als allgemeines Menschenrecht ansehen. Erstens müssen die Lebensverhältnisse der Menschen so gestaltet werden, daß Raum für die Entstehung von Persönlichkeiten geschaffen wird, mag auch das egoistische Interesse darunter leiden, wie z. B. durch Abschaffung der Sklaverei und dergleichen. Starke, edle Persönlichkeiten sind stets für die Rechte anderer eingetreten, selbst dann, wenn ihre eigenen Interessen empfindlich geschädigt wurden. Zweitens ist zu fordern, daß jede knechtende Bevormundung in der Entfaltung der Persönlichkeit beseitigt werde. Wer selbst eine Überzeugung frei errungen hat, achtet sie beim anderen und schützt die Freiheit in der Entwicklung der Persönlichkeit, auch wenn sich die Entwicklung nicht ganz in den gewünschten Bahnen vollzieht. Wenn der Geist sich wirklich frei entfaltet, d. h. wenn die Seele wächst und sich vertieft, so kann das Resultat vielleicht anders sein, als wir es wünschen, schlecht und verabscheuungswürdig wird es nie sein. Schlechtes entsteht nur, wenn die Seele von ihrem Urquell isoliert bleibt. Was aus den Tiefen des Geistes kommt, ist immer gut, mag es mit noch so vielem Bösen und Gemeinen gemischt zutage treten.

Die Achtung der Rechte der Persönlichkeit ist aber noch nicht alles, was aus unserer Vertiefung zu Persönlichkeiten folgt. Auch in dem Maßstabe, nach dem wir unsere Mitmenschen wertschätzen und lieben, vollzieht sich eine bemerkenswerte Änderung. Dem Egoisten sind Menschen so weit liebenswert, als sie Sympathiegefühle in ihm auslösen und im Verkehr etwas Angenehmes zu bieten vermögen. Hat man entdeckt, daß die Seele noch eine Geheimgeschichte und eine verborgene Innerlichkeit haben kann, so werden uns mit einem Male auch unsympathische, abstoßend wirkende Menschen interessant. Wer weiß, vielleicht haben sie eine verborgene Tiefe, die sie unendlich viel liebenswerter macht als die unzähligen oberflächlichen Schwätzer? Fortan forscht man nach dem unsichtbaren Menschen im Inneren und richtet je nachdem, was man von

ihm weiß, errät oder ahnt, seine Wertschätzung ein. Nun lieben wir die Menschen nicht nur um dessentwillen, was sie uns sind, sondern um dessentwillen, was sie selbst sind. In diesem tieferen Sinne kann man einen Menschen aufrichtig lieb haben, von dem man weiß, daß er im Verkehr uns nie etwas Erfreuliches bieten wird. Erst auf dieser Basis taucht die entfernte Möglichkeit auf, alle Menschen liebenswert zu finden. Wer weiß, wenn wir die Geheimgeschichte der menschlichen Herzen offen lesen könnten, — vielleicht gibt es kein einziges darunter, das unserer Teilnahme, Achtung und Liebe unwürdig wäre?

Was hier nur als Möglichkeit am Horizonte erscheint, gewinnt greifbarere Gestalt, sobald ein weiterer Grad der Vertiefung, die Wendung zur Religion, vollzogen wird. Wenn die Seele die gewaltige Erfahrung gemacht hat, daß sie aus Gott ist, daß ihre Wurzeln in den ewigen Allgeist hinabreichen, dann geht uns ein neues Licht über unsere Mitmenschen auf. Derselbe Urgrund, in dem mein Geist wurzelt, umfaßt auch die Wurzeln jeder anderen Seele. Es gibt keine einzige Seele, die nicht aus dem Gottesgeiste stammte und seinen Hauch in sich trüge. Wie nah sind uns mit einem Male die Menschen gerückt! Bisher gingen wir gleichgültig neben den Mitmenschen und hielten sie für fremde Wesen neben uns. Jetzt entdecken wir ein starkes Einheitsband in den Tiefen der Seele. Der Gottesgeist, der in mir wohnt, ist zugleich die Wurzel des Geistes meiner Mitmenschen. Wir sind durch Gott untrennbar zu einer Einheit verbunden! Die alten Inder drückten diese Entdeckung durch das schlichte Wort aus: „Das bist du auch!“ Das heißt, du bist in gewissem Sinne dasselbe wie dein Mitmensch, denn er ist eine Ausprägung des göttlichen Allgeistes und seine Kreatur, ebenso wie du es bist. Ist es dann aber noch möglich, einen Menschen zu hassen und ihm in unversöhnlicher Feindschaft gegenüberzustehen? Gibt es dann in der ganzen Welt einen einzigen Menschen, der uns fremd und gleichgültig sein könnte? Wenn ich den Allgeist liebe und verehre, dann muß ich auch alle

Menschen lieben und verehren, weil ihre Seelen aus dem Gottesgeiste hervorgehen. Wer Gott liebt, kann die Menschenseele, in der sich Gottes Bild spiegelt, nicht hassen.

Selbst dann nicht, wenn unsere Mitmenschen feindselig und gefahrdrohend uns gegenübertreten. Wehren muß ich mich gegen den Angriff der Mitmenschen. Gott hat mir meine Kräfte gegeben, damit ich die Glücksgüter, die er mir gab, erhalte, schütze und mehre. Aber ich brauche meinen Gegner nicht zu hassen, kann ihn vielmehr als eines der Werkzeuge und eine der Ausprägungen des Willens Gottes aufrichtig verehren und lieben, obgleich ich mit ihm ringen und kämpfen muß. Freilich würde viel Kampf und Streit entbehrlich werden und für immer verschwinden, sobald diese Gesinnung allgemein herrschen würde und alle Menschen das deutliche Bewußtsein hätten, in dem einen Allgeiste zu untrennbarer Einheit verbunden zu sein. Aber auch dann würde die Welt vielleicht nicht ganz ohne Kampf bleiben. Gottes Kreatur ist so mannigfaltig, daß Gegensätze stets möglich bleiben. Dem Kampfe wäre aber der Stachel genommen, wenn die Gegner auf dem Boden gegenseitigen Vertrauens und aufrichtiger Liebe ihren Gegensatz ausfechten würden. Starkes religiöses Empfinden führt mit Notwendigkeit zu einer solchen Gesinnung. Das Gebot der Feindesliebe, das Christus so gewaltig verkündigte, ist dem Grundsatze nach in jeder tiefgehenden religiösen Regung enthalten. Christus hat der Menschheit kraft der genialen Tiefe seiner Anschauung zum Bewußtsein gebracht, was sie in ihrer religiösen Anlage schon lange besaß, ohne daß sie sich darüber völlig klar werden konnte. Darum liegt in der Forderung der Feindesliebe noch nichts spezifisch Christliches. Das Christentum bringt hier nur zum Abschluß, was in der gesamten religiösen Entwicklung der Menschheit erstrebt wurde. Der Gedanke der Feindesliebe kann von jeder echt und tief empfundenen Religion höherer Ordnung in sich aufgenommen werden. Nur die niederen Religionen, in denen die „Götter" dämonische, übermächtige

Einzelwesen neben anderen sind und die Erkenntnis des Allgeistes fehlt, können die Wendung zur Feindesliebe nicht vollziehen.

Das Christentum bringt aber eine andere Vertiefung der Seele und mit ihr eine Umwandlung des Verhaltens zum Mitmenschen, die in der Geschichte der Religion nur hier zu finden ist. Erinnern wir uns an das, was im vorigen Kapitel besprochen wurde. Dort sahen wir, wie das Christentum den Menschen zur vollen Erkenntnis der Sünde der Welt führt. Schauerliche Tiefen der Sünde taten sich vor uns auf, und wir sahen die entsetzliche Verkehrung, die mit den Menschen vor sich gegangen ist. Wir sahen das vergebliche Ringen des Menschen mit der Sünde, seine kraftlosen, schmerzlichen Niederlagen im Kampfe um das bessere Selbst. Wir vergegenwärtigten uns, wie der Jünger Jesu Christi durch das Vorbild seines Meisters zu dem Bekenntnis genötigt wurde: Ich bin ein verlorener und verdammter Sünder! Schließlich zeigte sich in der Gnade Jesu Christi das Heilmittel, durch welches dem Menschen Frieden und Vertrauen zu Gott wiedergegeben werden.

Wer die dort beschriebenen Erfahrungen mit Sünde und Schuld gemacht hat, für den zeigt sich seine Umgebung wieder in einem neuen Lichte. Vorher konnte er verächtlich auf seine Mitmenschen hinabsehen. In wie vielen von ihnen ist der Gottesgeist elend geknechtet! Wie viele haben ihren Menschenberuf verfehlt und alles Göttliche in sich ausgerottet! Da regt sich leicht ein pharisäischer Hochmut, und man dankt Gott, daß man nicht so ist wie andere Leute. Selbst die Überzeugung, daß alle Seelen vom Allgeiste getragen werden, kann den Hochmut nicht ganz brechen. Wir werden auf Grund dieser Überzeugung die Mitmenschen — und zwar Freunde und Feinde in gleicher Weise — lieben, soweit wir sie wirklich als würdige Gestaltungen des Allgeistes anerkennen können. Aber begegnen wir einem heruntergekommenen, ekelerregenden Menschenkinde, in dem alles Göttliche erstorben zu sein scheint, so ist trotz allem Mitleid gleich ein hochmütiges Verdammungsurteil fertig. Das wird anders,

wenn der Mensch sich selbst einmal verloren und verdammt gefühlt hat. Damit ist alle Selbstüberhebung für immer zerschlagen. Wen kann der Christ verachten? Er war ja selbst einst ebenso verächtlich, ja vielleicht noch elender und verworfener als seine verlorenen Mitbrüder. Wer erfahren hat, daß Gott ihn begnadigte und ihn trotz aller Schuld doch noch mit väterlichem Erbarmen annimmt, — kann der irgend jemanden von der Gnade ausschließen?

Das unterscheidet den Christen von anderen religiösen Menschen, daß er eine barmherzige Gnade kennt, die den Elenden und Verlorenen rettet und ihm neues Leben schenkt. Deshalb gibt es für ihn keine hoffnungslos verlorenen Sünder auf Erden. Denn Christus hat uns mit Wort und Tat gezeigt, daß niemand so elend ist, daß er nicht gerettet werden könnte. Auch wo die rettende Hand Gottes zurückgewiesen wird, hört die suchende Liebe Gottes nicht auf. Die Heruntergekommenen und Religionslosen stehen vielleicht Gott näher als so mancher „religiöse" Mensch, der stolz und hochmütig von der Höhe seiner seelischen Kultur auf die „leblosen und toten Geister" hinabblickt. Der Christ kennt keine Ausnahmen in der Nächstenliebe. Seine Nächstenliebe hat eine tiefere Quelle als die Nächstenliebe anderer Menschen, sie ist daher auch umfassender und tiefer. Er ist gegen den Nächsten barmherzig, weil er selbst Barmherzigkeit erfahren hat. Er richtet nicht, weil er selbst gerichtet wurde und dennoch Gnade empfing. Wem zehntausend Pfund geschenkt wurden, der kann um hundert Groschen nicht hadern. Der Christ kennt eine allgewaltige Liebe, mit der er aus seinem Sündenelend herausgeliebt worden ist. Seine Nächstenliebe ist ein Widerschein dieser starken Gottesliebe und wächst aus ihr täglich neu hervor. „Darin besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt hat und hat seinen Sohn gesandt als Sühne für unsere Sünden" (1 Joh 4 10).

Erst auf dieser Basis kann es zu richtiger Demut und Selbstverleugnung kommen. Hier erst wird der Egoismus

an seiner Wurzel gefaßt und ausgerottet. Wer kann als Christ noch stolz sein auf das eigene Ich? Es war ja verloren und weggeworfen; es war unbrauchbar für Gottes Zwecke in Gottes Welt. Wenn es gilt, ein fremdes Leben zu fördern und zu erhalten, so wird der Christ gern bereit sein, sein eigenes Leben dafür einzusetzen. Denn was liegt an seinem verlorenen Sünderleben? Kein anderes Leben ist so gering, daß es sich nicht lohnte, das eigene Leben dafür zu opfern. Es liegt etwas Großes darin, sich selbst einmal ganz verloren zu haben, oder wie Paulus es ausdrückt, mit Christus zusammen gestorben zu sein. Man muß nur wirklich Ernst damit machen, so ist die ganze Welt verwandelt. Sämtliche Werte sind umgewertet; die Rangordnung der Welt gilt nichts mehr. Es gibt dann keinen Menschen, den wir hochmütig als unter uns stehend ansehen können. Wir werden froh bereit sein, jedem, der unseren Lebensweg kreuzt, nach Kräften zu dienen, mag er in den Augen der Welt auch noch so gering sein. Denn dazu sind wir in der Welt, um die Liebe, die die vergebende, suchende Gnade unseres Heilandes in uns weckte, in die böse, lieblose Welt auszustrahlen. Aus einem echten Christenherzen soll warme Liebe strahlen und leuchten, die das Böse durch das Gute überwindet. Daß wir durch Sünder und Elende selbst leiden müssen, daß unsere Mitbrüder mit harter, feindlicher Hand uns schlagen, was kümmert's uns? Wir lieben sie unverändert weiter, denn wir wissen, trotz der Niedrigkeit ihrer Gesinnung bleiben sie Gottes Kinder, wenn auch verlorene Kinder. Sie sind ein Werkzeug in der Hand des allmächtigen Gottes, und sie werden uns nichts zufügen, als was er uns bestimmt hat. Wir müssen es daher geduldig tragen. Sie sind eine Prüfung der Liebeskraft, die Jesus in unsere Herzen gelegt. Was ist stärker, ihr Haß oder unsere Liebe? Oft machen unsere feindlichen Brüder es uns schwer genug, sie nicht zu hassen. Aber wenn es auch immer wieder bitter aufwallt im Herzen, — um so sieghafter leuchtet die alles überwindende

Liebe, die die Bitterkeit tilgt und dem Bruder mit offenem Herzen die Hand zur Versöhnung reicht.

Paradox und widerspruchsvoll ist die Stellung des Christen zu der Welt. Er haßt die Welt, weil sie die Welt der Sünde ist; und dennoch liebt er sie, weil sie aus Gottes Geist geborene Seelen in sich trägt und eine Stätte des Wirkens der unerschöpflichen Gottesliebe ist. Er hat mit der Welt gebrochen und grundsätzlich auf sie und ihre Güter verzichtet, um in einer anderen, höheren Geisteswelt ewig leben zu können; und dennoch lebt er gern auf dieser Erde, denn sein geistiges Leben kann nur entstehen und wachsen, wenn der Strom des Lebens es überflutet, und wenn im Kampf mit dem Bösen die siegreiche Kraft des Guten erprobt und gefestigt wird. Die Welt ist dem Christen ein Jammertal voll Sünde, Elend und Tod, — am liebsten würde er ganz aus ihr fliehen, um in seiner ewigen Heimat bei Gott zu leben; und dennoch weiß er sich von Gottes Hand in die Welt gestellt und weiß, daß sein irdischer Beruf Gottesdienst ist; er sieht die Welt als einen Garten Gottes an, voll köstlicher, reiner Güter und Freuden, die nur durch die Sünde entstellt und verdorben, dem reinen Herzen aber noch heute rein und keusch genießbar sind. Das sind Widersprüche, die jedem Nichtchristen unvereinbar scheinen. Aber wer durch Sündenerfahrungen hindurchgegangen ist, wie wir sie beschrieben haben, muß notwendigerweise so widerspruchsvoll über die Welt denken. „Die da Weiber haben, seien, als hätten sie keine; und die da weinen, als weineten sie nicht; und die sich freuen, als freueten sie sich nicht; und die da kaufen, als besäßen sie es nicht; und die mit der Welt verkehren, als hätten sie nichts davon; denn die Gestalt dieser Welt vergehet“ (1 K 7 29/31). — Diese Auffassung der Welt ist bitterernst, denn sie macht sich keine Illusionen und kennt die schaurigen Abgründe des Sündenlebens. Dennoch ist sie nicht finster und weltflüchtig, wie viele meinen. Der Christ allein kennt die Freude der Welt in ihrer ganzen ernsten Schönheit. Er sieht die Krank-

heit der Welt ernster an als jeder andere. Aber er kennt auch die Liebe, die die Kranken erlöst und die Sünde überwindet. Deshalb ist es ihm eine Lust, in dieser Welt der Liebe zu leben und sich ihrer Güter zu freuen. Seine Welt kennt eine Freudensonne, in deren Lichte all das unsagbare Elend seinen bitteren Schmerz verliert und durch eine höhere Macht überwunden wird. Einzig auf dieser Grundlage ist es möglich, sich des Lebens wirklich zu freuen, ohne leichtfertig oder kurzsichtig zu sein. Froh und getrost steht der Christ in der Welt, die ihm als Arbeitsstätte gegeben ist, in ihr zu leben und zu wirken.

Alles Gesagte ist denen, die unter christlicher Erziehung aufwuchsen, wohlbekannt. Es gibt viele begeistert lobpreisende Schilderungen der Liebe, die Jesus in den Menschenherzen weckte. Inmitten der Kulturvölker gibt es kaum einen, der nicht schon häufig Ähnliches gehört oder gelesen hätte. Bei vielen stellt sich aber, wenn sie wieder etwas derartiges hören, unwillkürlich die bittere Frage ein: Warum redet man so viel von christlicher Liebe, und warum sieht man im Leben so wenig davon? Warum sind die Jünger Christi — und darunter eifrige Christen, d. h. fleißige Kirchgänger und gesinnungstüchtige Bekenner — in der Regel so entsetzlich egoistisch? Was sie von der Liebe zum Nächsten reden, ist wunderschön; was sie tun, ist meist kleinlich und niedrig. Also ist die christliche Darstellung der Nächstenliebe nur ein Idealbild, das der Wirklichkeit nicht entspricht. Wer wäre auch imstande, ein solches Ideal in Wirklichkeit umzusetzen? Wo findet man einen Menschen, der fähig ist, seinen Gegner, der ihn vernichten will, aufrichtig zu lieben? Das Ideal der christlichen Nächstenliebe hält man in diesen Kreisen einfach für unrealisierbar. Ist es aber nicht realisierbar, so ist es nur eine schöne Redensart, eine hohle Phrase.

Dem gegenüber ist zunächst zu sagen, daß das Ideal seine Bedeutung und seine Geltung nicht verliert, wenn es in der Wirklichkeit nirgends realisiert wird. Wenn die Wirklichkeit auch nirgends so ist, wie das Ideal fordert, so

bleibt es doch wahr, daß sie so sein sollte. Wie herrlich und schön wäre das Leben in der Welt, wenn die christliche Nächstenliebe Wirklichkeit werden würde! Das Ideal bleibt daher richtunggebend für unsere sittliche Entwicklung. Wer für aufopfernde Nächstenliebe Sympathie gewinnt und sich für die Schönheit solchen Tuns begeistert, wird unwillkürlich in seinen Handlungen dadurch beeinflußt werden. Mag der Egoismus bei den „Christen" auch noch kraftvoll herrschen, er ist doch eingeschränkt und gemildert durch das Ideal der Nächstenliebe. Viele egoistische Taten, die der Naturmensch sorglos begehen würde, werden dem Namenchristen unwillkürlich anstößig sein. Viele andere Taten, die der Namenchrist ohne Gewissensbisse begeht, werden dem vom Christentum innerlich Erfaßten unmöglich sein, oder er wird wenigstens vor sich selber erröten, wenn er sie begeht. So wirkt das Ideal jedenfalls veredelnd und verklärend auf die Menschheit. Überall weckt es Liebe in den Herzen, mag es auch nur eine kraftlose Liebe sein. Bei einigen wenigen aber hat das Christentum wirklich starke, aufopfernde Liebe geweckt. Es ist einfach nicht wahr, wenn man behauptet, daß im Leben der heutigen Christen nichts von Liebe zu spüren ist. Es gibt heute ebenso wie zu allen Zeiten Helden der Nächstenliebe, die sich für die Mitmenschen aufopfern, ohne darüber ein Wort zu verlieren. Freilich, solche Heldentaten werden meist in der Stille verrichtet. Nur selten dringt ein christliches Liebesopfer an die Öffentlichkeit, wie es z. B. bei der Begründung der äußeren und inneren Mission geschah und in ihrer Arbeit noch heute bisweilen geschieht. In der Verborgenheit, bei der stillen Arbeit in Haus und Familie oder an den Armen und Elenden haben wir die Menschen zu suchen, in deren Herzen echte christliche Liebe wohnt. Oft haben wir sie näher, als wir ahnen, es fehlt nur das Auge, sie zu sehen und in ihrem Tun zu begreifen.

Freilich, vollkommen wird diese Liebe in einem Menschenherzen nie sein. Auch wo sie stark und echt ist, bleibt doch noch

immer ein kleiner Rest von Egoismus nach. Wir Menschenkinder können den Erdenstaub von unseren Füßen in dieser Welt nicht loswerden. Nur einmal ist das Ideal der Nächstenliebe wirklich vollkommen zur Tat geworden. In Jesu Gestalt war das Ideal volle, echte Wirklichkeit. Hier stand ein Mann einer Welt gegenüber, die ihn haßte und verfolgte. Er hat es dennoch nicht übers Herz gebracht, den Haß zu erwidern. Bis ans Ende liebte er seine Verfolger, sie waren ja auch Kinder seines himmlischen Vaters. In seiner Liebe konnte ihn nichts irre machen. Sein Volk, das ihn verwarf, liebte er unverändert weiter. Als sie ihn töteten, da konnte er noch am Kreuze für sie beten. Es ist also möglich, in dieser Welt zu leben und dennoch das Ideal der Nächstenliebe zu verwirklichen. Wie in allem anderen, so hat uns auch hierin Jesus ein unübertreffliches Vorbild hinterlassen, an dem wir lernen können, was wahre Nächstenliebe ist. Wo das Evangelium Christi lebensvoll verkündigt wird, steht dies Vorbild in leuchtender Schönheit vor den Augen der Hörer.

Aber auch hier gilt, was früher schon in anderem Zusammenhange gesagt wurde. Jesus ist mehr als ein Vorbild. Er hat nicht nur Liebe, sondern weckt sie auch in anderen. Die Kunde von seiner Liebe hat herzbewegende, gewinnende Macht. Unter ihrem Einfluß erhalten verstockte und harte Herzen wieder Kraft zu Regungen der Liebe. Viel Schönes und Großes läßt sich von Jesus sagen; das Größte und Packendste ist doch immer wieder die Liebesfülle, die in seinem Herzen wohnte. Die Gestalt des leidenden Heilandes, der seine Verfolger mit betender Liebe umschließt und nicht schmähte, als er litt, wirkt wunderbar ergreifend auf die Seelen der Menschen. Ein schönes Beispiel dafür, das als typisch für viele Fälle angesehen werden darf, hat Fritz Reuter dem Leben abgelauscht. Er erzählt von einem Mädchen, das vor der Kirchentür von einer Nachbarin grundlos beleidigt und beschimpft wird. Das Herz des Mädchens wurde so schwer, daß ihr der Kirchgang verleidet war.

Sie lief nach Hause und gab sich dort ihrem grenzenlosen Kummer hin. Da kam ihr der Einfall, Trost in der Bibel zu suchen, und glücklicherweise schlug sie gerade die Stelle auf, wo erzählt wird, wie Jesus unschuldig litt.

„Im Anfang was't ehr wild un wirr,
Sei kunn nicht mal de Baukstaw seihn;
Un all ehr Sinn gung in de Irr;
Doch as sei les': ‚Sie spott'ten sein
Und schlugen ihn ins Angesicht';
Dunn würd in ehre Nacht dat Licht,
Un stille, sel'ge Tranen flöten
Ut ehre säuten Ogen dicht,
Un lösten sei ut allen Nöten.
Un rauhig gung sei an ehr Dagwark wedder."

Sie vermochte später derselben Nachbarin einen großen Liebesdienst zu erweisen, ohne an die erlittene Schmach zu denken.

Das ist eines von den zahllosen Beispielen der tröstenden und belebenden Wirkung der Gestalt Jesu Christi. Diese Wirkung setzt sich ununterbrochen fort, wo von Jesus erzählt wird. Seine Liebe wirkt über die Jahrtausende hinweg bis in die Gegenwart hinein. Schon das wäre groß, wenn Jesus nur seine Zeitgenossen in seiner unvergleichlichen Weise geliebt hätte. Er kann aber noch weit mehr als das. Er vermag den Eindruck zu machen, als ob er jeden einzelnen, der von ihm hört oder liest, persönlich geliebt hätte. Er erscheint dem empfänglichen Herzen nicht nur als eine große Gestalt der Vergangenheit, sondern durch seine unermeßliche Liebe wird er zeitlos und zu einer gegenwärtigen Lebensmacht. Hier ist wieder ein rätselhaftes Element jenes geheimnisvollen Prozesses, in dem Jesus aus der Reihe der menschlichen Gestalten hinausrückt und vor dem Auge der gläubigen Seele sich in eine himmlische, ewig lebendige Person verwandelt. Bei näherer Bekanntschaft mit Jesus entsteht früher oder später die feste Überzeugung, daß Jesu Liebe nicht nur die Volksgenossen

seiner Zeit, sondern ein jedes suchende und kämpfende Menschenherz umfaßt. Der Ruf: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!“ galt nicht nur für Jesu Lebenszeit. Wer ihn heute im Kampfe um Gott und das eigene Ich hört, kann nicht anders als ihn auf sich persönlich beziehen. Kommen wir mühselig und beladen zu dem großen Heilande der Vergangenheit, so fühlen wir uns von ihm geliebt. Wir spüren, daß von ihm eine Liebeskraft ausgeht, die unsere Nöte kennt und auch für uns sorgt. Wir können dann gar nicht zweifeln, daß wir ein Recht haben, zu Jesus in ein solches persönliches Verhältnis zu treten. Er kam in die Welt, um die Verlorenen zu suchen. Er kam auch zu uns und überwältigte uns durch die Glut der Liebe, die aus seinem Herzen quoll. Er liebte uns und weckte dadurch heiße Gegenliebe und neue, vergebende Bruderliebe in unseren Seelen. Weil er das kann, halten wir ihn für die Verkörperung der ewigen Gottesliebe, die lebendig, allgegenwärtig und unvergänglich ist. Hier ist mehr als ein ergreifendes Stück Geschichte. Hier ist Leben, das keinen Tod kennt, hier ist Gottes Liebe offenbar im Fleisch. Mit dem Dichter sprechen wir:

„Ich bete an die Macht der Liebe,
Die sich in Jesu offenbart.
Ich geb' mich hin dem freien Triebe,
Mit dem ich Wurm geliebet ward.
Ich will, anstatt an mich zu denken,
Ins Meer der Liebe mich versenken.“

Ins Meer der Liebe, die heute, nach bald zweitausend Jahren, jugendfrisch und stark ist wie am ersten Tag.

*

Wir stehen am Schlusse eines größeren Abschnittes unserer Betrachtungen. Blicken wir zurück und vergegenwärtigen wir uns noch einmal, was die letzten Kapitel brachten. Wir sahen, wie je nach dem Umfange und der Tiefe des Seelenlebens das

Leben und die Welt von verschiedenen Köpfen sehr verschieden aufgefaßt wird. Wir sahen ein neues, verborgenes Innenleben in der menschlichen Seele aufsteigen und sich entfalten. Wir beobachteten, wie im Kampfe allmählich, unter steter Gefahr, an der Oberfläche festgehalten zu werden, jene tiefe Bewegung der Seele entsteht, die den Menschen zur Religion führt und ihn zu einem innerlich lebendigen Jünger Jesu Christi macht. Wer das durchlebt hat, was wir beschrieben, der hat sich einen köstlichen Schatz erworben: er ist ein Christ geworden, der ewiges Leben in seiner Seele trägt. Das persönliche Christentum, dessen Entstehung wir von verschiedenen Seiten betrachtet haben, ist für alle, die es so erlebt haben, ein wertgeschätzter, unaufgebbarer Besitz. Es ist ein Stück mühsam erkämpfter seelischer Eigenart, das sich niemand durch theoretische Argumente nehmen lassen wird. Mehr wird man die praktischen Feinde, die Oberflächlichkeit und die Sünde, zu fürchten haben. Wir wissen, daß hier Kräfte vorhanden sind, die die Seele wirklich töten. Aber wir kennen auch die ewigen Quellen, aus denen die Bewegung stets neu gestärkt werden kann, und glauben daher fest an den schließlichen Sieg des Guten in unseren Seelen.

Die überlieferte Kirchenlehre hat verschiedene Schemata, in denen sie jenen großen Veränderungsprozeß der Seele zur Darstellung bringt. Man spricht von Wiedergeburt und Bekehrung oder von Erweckung und Erneuerung. Auch als Entstehung eines neuen Menschen im Gegensatze zum alten Adam, der durch tägliche Reue und Buße ersäuft werden muß, wird der von uns dargestellte Prozeß häufig bezeichnet. Andere geläufige Schemata sind die Begriffe Rechtfertigung, Erlösung und Versöhnung oder auch die Vorstellung einer Ausgießung des Heiligen Geistes. Was wir besprochen haben, kann unschwer in eine dieser Formen gebracht werden. Es handelt sich hier immer nur um verschiedene Namen für ein und dieselbe Sache. Absichtlich ist aber die Anlehnung an

eines der gebräuchlichen Schemata vermieden worden. Jene Begriffe leiden alle darunter, daß sie in der Schulsprache allmählich abgenutzt und trivial geworden sind. Sie sind so häufig gedankenlos nachgesprochen worden, daß weite Kreise meinen, man könne sich überhaupt nichts dabei denken. Sobald jene Schlagworte fallen, glauben daher viele, der Pflicht des Aufmerkens enthoben zu sein. Deshalb sollte das Innenleben der christlichen Seele hier völlig unabhängig von den kirchlichen Schlagworten beschrieben werden. Wir besitzen eine ganze Reihe moderner psychologischer Schablonen, die allgemein geläufig und verständlich, aber noch nicht trivial und abgenutzt sind. Sie sind bei der Darstellung nach Möglichkeit verwandt worden, damit der Mensch von heute in seiner Sprache von den großen Dingen zu hören bekommt, die Gott an der Seele wirkt. Was gesagt wurde, sollte keine Formel, sondern Wirklichkeit, erlebbare, die Seele bewegende Wirklichkeit sein. Die Verknüpfung mit der üblichen Formel vollzieht wohl jeder mühelos selber, wenn er erfährt, daß in jenen alten Formeln das geschilderte Seelenleben ausgedrückt werden sollte.

Nur an ein altes Schema möchte ich zum Schluß selbst meine Darlegungen anlehnen, weil es das klassische Schema unserer evangelischen Kirche ist. Wir Protestanten leiten unsere Rechtfertigung aus dem Glauben ab. Glaube und Liebe ist für uns der kürzeste Ausdruck unseres seelischen Besitzes. Nun, die letzten Kapitel haben in ihrer Art zum Ausdruck bringen wollen, was es heißt, Glauben und Liebe haben. Wie Glaube und Liebe entstehen, — das war das Thema, das uns hier beschäftigt hat.

Wenn das der Wirklichkeit entspricht, was wir beschrieben haben, so können wir ein verbreitetes Mißverständnis des Begriffes „Glaube" leicht beseitigen. Glauben heißt nicht das Auswendiglernen einer Lehre oder das Fürwahrhalten bestimmter geschichtlicher oder ungeschichtlicher Erzählungen. Das sind für den christlichen Glauben Vorstufen und Vorbedingungen. Denn

wie soll man von Christus Einwirkungen empfangen, wenn man von ihm nie etwas erzählen hört? Oder wie soll man gläubiger Christ werden, wenn man der Meinung ist, daß die ganze biblische Geschichte eitel Erfindung und Lüge sei? Ohne „Lernstoff" und ohne ein gewisses Maß von Vertrauen zur Richtigkeit der historischen Überlieferung kann christlicher Glaube nicht entstehen. Dennoch ist der christliche Glaube ebenso wie jeder andere religiöse Glaube seinem Wesen nach etwas ganz anderes. Glauben heißt ein neues Innenleben bekommen. Der Glaube ist Aufgeschlossenheit für die Einwirkungen des großen Gottes Himmels und der Erde. Wenn die Seele die Berührung des ewigen Gottesgeistes erfährt und vertrauend ihre Wurzeln in den überirdischen Grund des Geisteslebens senkt, dann hat sie Glauben. In diesem Sinne gibt es Glauben überall, wo es Religion gibt. Glaube und lebendige Herzensreligion sind geradezu Wechselbegriffe. Wo in diesem Sinne geglaubt wird, quillt aus dem Glauben selbstverständlich die Liebe. Wer offen ist für Gott und seine Liebe, hat auch ein Herz für Gott und seine Kreatur, besonders für das irdische Ebenbild Gottes im Menschen.

Der christliche Glaube hat ein besonderes Merkmal, das ihn von verwandten Erscheinungen deutlich unterscheidet. Im christlichen Sinne glauben heißt: ein Herz haben für das, was Christus uns bringt. Wer sein Herz den Einwirkungen Jesu Christi öffnet und ihn dort sein Werk verrichten läßt, der darf sich einen gläubigen Christen nennen. Wir sahen, wie Jesus Christus solchen Herzen Eigenartiges und Einzigartiges zu bringen hat. Er vollendet und vertieft zunächst die Bewegung, die die Religion unabhängig von ihm im menschlichen Herzen begann. Wer schon Glauben besitzt, dem mehrt er den Glauben. Dann gibt er auch Seelenregungen, die nur er zu wecken versteht. Die Religionen haben den Menschen vertieft und veredelt. Sie haben ihn gelehrt, die Mitmenschen zu achten und zu lieben. Eines haben sie nicht vermocht: sie konnten den Egoismus nicht völlig

entwurzeln. Sie waren nicht stark genug, den Menschen ganz zu zerbrechen, daß er sich selbst verlor und nur noch aus Gottes Hand lebte. Einem egoistischen, selbstsüchtigen Menschen ein Herz voll hingebender, aufopfernder Nächstenliebe zu schenken; die Selbstüberhebung und den Stolz gänzlich zu vertreiben und den Hochmütigen zum demütigen, verlorenen Sünder zu machen; den verlorenen Sünder aus der Gnade Gottes neu aufleben zu lassen, daß er sich als Gottes Kind weiß, obgleich er nichts als Sünde und Schuld um und in sich sieht, — dies große Wunder vermag nur Jesus Christus allein.

III.

Das Dogma der Kirche

Statt über den wunderbaren metaphysischen Scharfsinn des griechisch-orientalischen Geistes, welcher in Sätzen und Definitionen, die unserem plumperen Verstande bedeutungslos erscheinen, die Symbole der wichtigsten geistlichen Realitäten sah, zu spotten, ist es vielmehr unsere Pflicht, dem Schicksal zu danken, daß gerade zur Zeit, da sie gebraucht wurden, sich Männer fanden, die für uns das taten, was wir für uns nie selbst tun konnten, und uns als köstliches, wahrhaft mit dem Herzblut ihres Geschlechts bezahltes Erbteil eine Metaphysik hinterließen, die zugleich christlich und wissenschaftlich ist. Jeder Versuch, dieselbe zu vervollkommnen, hat sich bisher vergeblich erwiesen. Charles Kingsley.

Unser Wissen ist Stückwerk. 1 K 13⁹, vgl. ¹⁰, ¹².

Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus. Philipp Melanchthon.

9. Die Person Jesu Christi

Unsere Erörterungen hielten sich bisher unabhängig von den üblichen Formen der geltenden Kirchenlehre. Die historischen Probleme der Entstehungsgeschichte des Christentums untersuchten wir nach streng historischen Grundsätzen. Das, was wirklich geschehen war, suchten wir nach historisch-kritischer Methode festzustellen. Die offenen Fragen, Lücken und strittigen Punkte wurden als solche angedeutet. Der zweite Teil unserer Erörterungen beschrieb eine Anzahl persönlicher, seelischer Erfahrungen, an deren Wirklichkeit nicht gezweifelt werden kann. Sie werden so, wie sie dargestellt wurden, von vielen erlebt. Man kann über den Wert und die Bedeutung des Erlebten verschiedener Meinung sein. Der Ungläubige wird das, was wir Vertiefung

nannten, als Illusion bezeichnen, und das, was wir als Oberflächenkultur darstellten, für die einzig reale Wirklichkeit halten. Ausschlaggebend wird für ein solches Urteil, wie wir sahen, die Kraft und Eigenart des persönlich Erlebten sein. Indessen, man urteile, wie man wolle, an der Tatsache, daß solche Zustände im Bannkreise des christlichen Einflusses vorhanden sind, kann nicht gerüttelt werden. Ein Innenleben ähnlicher Art wird es überall geben, wo immer die Bibel gelesen und das Ev. vom Christus verkündigt wird.

Die Tendenz der beiden ersten großen Abschnitte war, ein verhältnismäßig sturmfreies Gebiet zu schaffen, auf dem gegenseitiges Verständnis und gemeinsame Arbeit der verschiedenen Parteien möglich ist. Strittiges gibt es auch hier freilich genug. Die Erörterung der historischen Probleme ist in ständigem Fluß, und die Darstellung der psychischen Erlebnisse wird unwillkürlich durch das subjektive Erleben des Darstellenden so stark gefärbt, daß er trotz des Strebens nach Objektivität weder alles sehen, noch das Gesehene völlig unparteiisch darstellen kann. Dennoch kann die Erörterung der bisher behandelten Probleme einen ruhigen, akademischen Charakter behalten. Wir bewegten uns durchweg auf dem Gebiete der irdischen, jedermann zugänglichen Wirklichkeit. Die besprochenen inneren Zustände wird vielleicht nicht jeder persönlich durchleben, an anderen kann sie aber jeder aufmerksame Beobachter sehen. Unsere historischen Behauptungen können an dem objektiven Quellenfunde kritisch geprüft werden. Die empirische Wirklichkeit ist die allen Forschern gemeinsame, übergeordnete Autorität, der sich die bisherigen Erörterungen rückhaltlos unterwerfen. Wenn etwas ihr nicht entspricht, so muß es korrigiert werden. Ich bin daher der Meinung, daß man sich in diesen Fragen schließlich auch mit Andersdenkenden verständigen kann, wenn auf beiden Seiten der unbedingte Respekt vor den Tatsachen vorhanden ist. Wenn beide Teile ehrlich bestrebt sind, nur das zu sehen, was wirklich da ist, so müssen sie schließlich dasselbe sehen.

Nun ist aber der Punkt gekommen, an dem sich eine völlige Scheidung vollzieht. Sie ist schon in der vorhergehenden Darstellung angebahnt worden. Das Eigentümliche der religiösen Bewußtseinszustände war, daß in ihnen ein neues Verhältnis zur unsichtbaren Geisteswelt entsteht. Aus einer Reihe bestimmter Vorgänge in den Tiefen der Seele erwächst die Überzeugung, mit dem ewigen, überirdischen Gott und seiner übersinnlichen Welt in Verkehr zu stehen. Es tut sich also in ihnen ein weites Feld überempirischer, metahistorischer Wirklichkeit, oder mit einem geläufigeren Ausdruck bezeichnet, eine transzendente, übersinnliche Welt auf, in der der „Gläubige", d. h. derjenige, der die entsprechenden Seelenbewegungen erlebt hat, heimisch ist. Diese Welt bleibt den „Ungläubigen" verschlossen. Bei der Aussprache hierüber können sie nicht mehr mittun. Die Seelenregungen, in denen der Gläubige den Zugang zur Überwelt findet, sind noch irdisch-empirische Größen, die der allgemeinen Beobachtung unterliegen; die Offenbarung der Überwelt, die sich in ihnen vollzieht, nicht mehr. Wenn wir nun dazu fortschreiten, die wichtigsten Erkenntnisse der übersinnlichen Welt, die aus dem religiösen Erleben des Gläubigen entspringen, festzustellen, so wenden wir uns fortan hauptsächlich an solche, bei denen die nötigen psychischen Voraussetzungen gegeben sind. Wo das Innenleben sich in anderer Richtung entwickelt hat, muß das volle Verständnis für die folgenden Ausführungen fehlen.

Wir treten damit hinaus auf das umstrittenste Gebiet in dem Geisteskampfe der Gegenwart. Zunächst besteht hier der große Gegensatz zwischen denen, die die Realität einer übersinnlichen Geisteswelt rundweg leugnen, und denen, die sie trotz aller scharfsinnigen Gegenbeweise unentwegt weiter behaupten. Auf diese Fehde brauchen wir nicht mehr einzugehen, da wir die psychischen Wurzeln, aus denen sie entspringt, zur Genüge kennen gelernt haben. Wir verstehen, wie mit einer gewissen Notwendigkeit die einen die Existenz der transzendenten Welt leugnen, die anderen sie schwankend und zweifelnd anerkennen,

die dritten sie kräftig bejahen und aus ihr leben müssen. Damit ist der vielgestaltige Streit aber noch keineswegs erledigt, sondern bei denen, die gemäß ihrem Innenleben entschieden an die Überwelt glauben und auch starke christliche Einflüsse empfangen haben, gibt es noch eine weitere sehr verwickelte Streitfrage. *Wie steht es mit dem Dogma der Kirche?* Wächst es aus dem christlichen Glaubensbewußtsein unmittelbar hervor, oder ist es ein Fremdkörper, der aus anderen Quellen in das Christentum eindrang? Bekanntlich ist „undogmatisches Christentum" heute ein weitverbreitetes Schlagwort. Das christliche Seelenleben mit seiner wunderbaren Kraft und Tiefe wollen heute alle haben, die unter dem Einfluß Jesu Christi gekommen sind. Aber das Dogma der Kirche lehnen viele von ihnen als etwas Fremdartiges und Unverständliches ab. Ich stelle die zu beweisende These an die Spitze: *das alte kirchliche Dogma ist auch für die Gegenwart ein brauchbarer Ausdruck der dargelegten seelischen Erfahrungen.* Wer alles durchlebt hat, was in den vorigen Kapiteln besprochen wurde, kann das kirchliche Dogma unschwer in seinen grundlegenden Hauptpunkten annehmen. Denn er besitzt die religiösen Wurzeln, aus denen es erwuchs, müßte also, wenn das Dogma nicht vorhanden wäre, es selbsttätig aus sich heraus neu bilden. Wohlverstanden, das gilt nur für die *Hauptpunkte des Dogmas, nicht für alle Einzelheiten.* Das Dogmengebäude der Kirche ist ein komplizierter Bau, an dem es viel überflüssigen Zierat und manche entbehrliche Türmchen gibt. Nur die Grundpfeiler lassen sich nicht fortnehmen, ohne daß das Gebäude stürzt. Diese Grundpfeiler werden aber niemals beseitigt werden können, weil die Grundwahrheiten der Kirchenlehre mit Notwendigkeit aus dem Innenleben des Christen hervorgehen und sich von dorther unaufhörlich erneuern. Die Richtigkeit dieser Behauptung soll nun an den wichtigsten Begriffen des Dogmas nachgewiesen werden.

Beginnen wir zuerst mit der *kirchlichen Lehre von der Person Jesu Christi.* Damit stehen wir gleich vor der Kern-

frage des modernen Christentums, der Frage nach der Gottheit Jesu Christi. Das kirchliche Dogma lehrt: Jesus Christus ist Gott. Der paradoxe Satz: der Lehrer von Nazareth war zugleich der allmächtige Gott, steht im Mittelpunkte der kirchlichen Verkündigung. Mit ihm steht und fällt das kirchliche Dogma. Hier heißt es sich entscheiden: entweder — oder. Entweder kann dieser Satz noch in irgendeinem Sinne festgehalten werden, — dann läßt sich auch noch über die weiteren Aufstellungen des Dogmas reden. Oder der Satz gilt nicht mehr, — dann ist es auch mit dem gesamten kirchlichen Dogma nichts.

Wie entstand die Lehre, daß Christus Gott sei? Zunächst ist festzustellen, daß das Erdenleben Jesu nicht die einzige Quelle hierfür war. Wenn seine Geschichte mit dem Tode geendigt hätte und nachher nichts weiter geschehen wäre, so würde der Glaube an seine Gottheit nicht existieren. Erst Ostern und Pfingsten haben den Glauben an die Gottheit Jesu Christi geschaffen. Die ungeheure Tatsache, daß die Jünger den Auferstandenen sahen und mit ihm redeten, und die Geistesausgießung, die die Jünger der Macht des erhöhten Herrn zuschrieben, haben sie veranlaßt, ihren Meister als Herrn und Gott zu verehren. In diesen wunderbaren Ereignissen sahen sie die feierliche Legitimation seiner göttlichen Herkunft, von der sie schon während seines Lebens etwas ahnten, ohne daß ihr Glaube genügende Kraft und Klarheit erlangen konnte. Fortan ist Jesus den Jüngern ein überirdisches Wesen, ein himmlischer König. Ja noch mehr, sie verehren in ihm die Erscheinung Gottes im Fleisch.

Hatten die Jünger recht, wenn sie solches behaupteten? Waren ihre Visionen und Ekstasen ein wirklicher Verkehr mit dem Auferstandenen? Besaß Jesus wirklich göttliche Kraft, so daß er nach seinem Tode den Jüngern erscheinen konnte? Diese Fragen begegneten uns schon einmal am Schluß unserer historischen Erörterungen. Dort blieben sie eine offene Frage. Jetzt haben wir das Material in der Hand, sie zu beantworten. Wer

mit Jesus durchlebt hat, wovon die letzten Kapitel berichteten, wird glauben, daß die Jünger wirklich mit dem Auferstandenen in Verkehr gestanden haben. Nicht weil er genau dasselbe erlebt hat wie die Jünger. Die Christuserscheinungen der Osterzeit sind einmalige Ereignisse, die sich nicht mehr wiederholen. Aus unseren Erlebnissen mit der Person Jesu Christi folgt nicht, daß er den Jüngern erschienen ist. Das erfahren wir nur aus den historischen Berichten des Urchristentums. Wohl aber erleben wir, daß Jesus mehr ist als ein genialer Mensch. Seine übermenschliche Majestät kann noch heute erfahren werden. Wer sie erfahren hat, der ist bereit, der Verkündigung der Jünger Glauben zu schenken. Was dem Durchschnittsmenschen höchst unglaubwürdig erscheint, wird von denen bereitwillig geglaubt werden, die Jesus in seiner alles Menschliche weit überragenden Größe kennen gelernt haben. Wenn Jesus an unserer Seele sein Werk völlig verrichtet hat, werden wir keinen Augenblick zögern, ihm so Gewaltiges zuzutrauen, wie die Berichte von Ostern und Pfingsten erzählen. Glauben wir aber den Berichten der Jünger, d. h. gewinnen wir wirklich die Überzeugung, daß sie den Auferstandenen lebendig vor sich sahen und mit ihm verkehrten, so wissen wir, daß wir ihn mit den Jüngern als Sohn Gottes, als unseren Herrn und Gott verehren dürfen. Aus der Zusammenwirkung des Zeugnisses der ersten Jünger mit der persönlichen Lebenserfahrung entstand und entsteht der Glaube an die Gottheit Christi. Das Zeugnis der Jünger steht unveränderlich für alle Zeiten geschrieben. Wo es mit der wechselnden Lebenserfahrung nicht harmonisch zusammenklingt, kann der Glaube an die Gottheit Christi sich nicht entfalten. Wo die Lebenserfahrung aber auf den rechten Ton gestimmt ist, da fließt das Zeugnis der Apostel zu einem brausenden Akkord mit ihr zusammen. Aus der Tiefe der Seele ringt sich dann das Bekenntnis empor: Jesus unser Herr und Gott!

Vielleicht dünken manchem diese Schlüsse etwas vorschnell? Gewiß erleben wir Großes an Jesus. Aber ist es wirklich so groß, daß wir ihm göttliche Würde beilegen können? Ist bei der Argumentation gründlich erwogen, wie Ungeheures wir Jesus zutrauen, wenn wir glauben, daß er das Grab sprengte und in himmlischer Glorie den Jüngern entgegentrat? Dieser Einwurf hat meine Gedanken oft anhaltend beschäftigt und mir oft bittere Sorgen gemacht. Aber zuletzt zerrinnt er doch unter dem Eindrucke der Person Jesu Christi. Jesus vermag der Lebenserfahrung so Gewaltiges zu bringen, daß es nicht vorschnell ist, wenn man das Vermessenste von ihm aussagt. Wir haben die einzelnen Erfahrungen geschildert, die man an ihm macht. Fassen wir die einzelnen Beobachtungen zu einem Gesamtbilde zusammen und vergegenwärtigen wir uns noch einmal kurz, wie Großes an ihm geschaut und erlebt werden kann.

Viererlei ist es, wenn man es übersichtlich gruppieren will. Zum ersten ist Jesu menschlich-historische Erscheinung übermenschlich groß. Wenn wir ganz objektiv und nüchtern betrachten, was wir von dem Nazarener wissen, so finden wir ein Charakterbild, das die Grenzen der Menschheit nicht recht innehalten will. Seine barmherzige Liebe, seine Sündlosigkeit, seine stahlharte Energie, sein weiches Kindergemüt, — das alles zusammen ergibt ein überwältigendes Bild menschlicher und doch wieder übermenschlicher Seelengröße. Je länger und je vertrauter man mit ihm bekannt wird, desto mehr steigert sich der Eindruck des Übermenschlichen. Zum zweiten sind die Wirkungen, die er über die Jahrhunderte hinaus auf die Seele ausübt, wunderbar groß. Das läßt sich deutlich sehen, wenn man die Wirkungskraft Jesu an der Wirkung anderer historischer Persönlichkeiten mißt. Wem sonst ward in der Geschichte eine so lang andauernde und so ausgebreitete Wirksamkeit beschieden? Kein einziger hat hierin Jesus annähernd erreicht. Niemand hat in ähnlicher Weise Arme und Reiche, Vornehme und Geringe, Alte und Junge fesseln können. Niemand hat dem Wechsel des Zeitgeistes

so unverwüstlich standgehalten. Jesus allein vermochte, jedem Stande und jeder Nation in jedem neuen Jahrhundert wieder die gleiche unerschöpfliche Gabe zu bieten, indem er die sündigen Seelen in den Tiefen bewegte und neu schuf. Das sind objektive Tatsachen. Hierzu tritt noch der merkwürdige subjektive Eindruck, daß die schöpferische Kraft und die barmherzige Liebe, die von Jesus ausgehen, gegenwärtige, lebendige Kräfte sind. Wir fühlen uns gesucht und geliebt, uns mit unseren persönlichen Fragen und Nöten, wenn wir mit Jesus in Berührung treten. Wie schön paßt dieser Eindruck zu der Lehre der Jünger, daß der Auferstandene unsichtbar allezeit bei seinen Jüngern ist, sie durch seine lebendige Gegenwart tragend und erneuernd! Müssen wir nicht eine ähnliche Lehre aufstellen, um jene Wirkungskraft zu erklären?

Zum dritten rückt er durch seine sündentilgende Kraft vollends aus den Grenzen der Menschheit hinaus und stellt sich an den Ort, den im religiösen Leben sonst nur Gott einnimmt. Wir sahen, wie Jesus die Sündenerkenntnis vertieft. Erst unter seinem Einfluß eröffnet sich der Einblick in das ganze Sündenelend der Menschheit. Er bringt die Menschen so weit, daß sie sich selbst von Gott ihre Sünde nicht mehr vergeben lassen wollen, sondern nur noch den heiligen, zürnenden Gott fühlen. Dann vergibt Jesus aus seiner Vollmacht die Sünde und nimmt sie weg. Er selbst ist die sündentilgende und gnadenspendende Macht. Wo er so erlebt wird, kann er nicht mehr als Mensch angesehen werden. Von einem Menschen wollen wir uns die Sünde nicht vergeben lassen. Wenn er dem Sünder seine Schuld vergibt, so wird er als der menschgewordene barmherzige, liebende Gott erlebt.

Zum vierten endlich tritt in der Gebetserfahrung des Christen eine mystische Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn ein, aus der der Gläubige die feste Überzeugung der fortdauernden, lebendigen Gegenwart Christi erhält. Wenn er uns beten lehrt und seine Kraft und Sündenvergebung die Seele er-

neuen, so werden wir bald zur Anbetung Jesu Christi geführt. Er verwächst dann so sehr mit den tiefsten Regungen des religiösen Lebens und wirkt so einmütig mit dem Gottesgeiste im Inneren zusammen, daß uns deutlich wird, wie er und der Vater eins sind. Als menschliche Verkörperung des Gottesgeistes, der im Gebet die Herzen berührt, tritt er dann vor uns. Wir wissen aber, daß dieser Gottesgeist ewig, unvergänglich und bei den Betenden stets gegenwärtig ist. Ein Gleiches müssen wir daher auch von Jesus sagen.

Wer das alles wirklich erlebt hat, kann der noch glauben, daß die Erscheinungen der Jünger bloße Halluzinationen waren? Das Wunder der Person Jesu Christi und ihre Wirkungen auf die Menschenseele ist so groß, daß wir ihm leicht etwas schlechthin Beispielloses und Einzigartiges zutrauen können. Wer an der eigenen Seele gespürt hat, wie Jesus die Seele vertieft, wie er neues Leben in ihr schafft, wie er sie so umgestaltet, daß sie oft kaum wiederzuerkennen ist, wer als verlorener Sünder vor Jesu Richtstuhl stand und begnadigt von dannen ging, — kann der an der Osterbotschaft ernstlich zweifeln? Ich meine, sein ganzes Herz schlägt der Kunde: Christ ist erstanden! entgegen. Ja, die Jünger haben recht: er ist der Auferstandene und Lebendige. Er ist erhöht zu göttlicher Majestät und weilt heute noch unsichtbar mitten unter den Seinen. Wir können nicht anders, wir müssen ihn mit den Jüngern als Gott verehren. Er ist durch unsere tiefste Lebenserfahrung unser Heiland und unser Gott geworden. Wir müssen daher mit einstimmen in das Bekenntnis der Kirche: „Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren."

So weit entwickelt sich unser Gedankengang verhältnismäßig einfach. Die Lebenserfahrungen, die zu ihm führen, sind freilich sehr kompliziert und häufig schwer zu erringen. Es dauert oft lange und kostet viel innere Kämpfe, bis die Seele die Beschaffenheit gewinnt, die ihr die Anerkennung der Gottheit Christi ermöglicht. Aber insofern sind die dargelegten Gedanken

einfach, als sie sich aus den beschriebenen Lebenserfahrungen klar und unzweideutig ergeben. Kein anderes Bekenntnis sagt genug von Jesus als das Bekenntnis, daß er Gott ist. Ist man aber so weit, daß dieser Satz einleuchtet und als Resultat praktischer Lebenserfahrung gewiß ist, so erheben sich ungeheure Denkschwierigkeiten für den grübelnden Verstand. Wie kann jemand zugleich Mensch und Gott sein? Das spricht den einfachsten Gesetzen der Logik Hohn. Es gehört zum Begriffe Mensch, daß er nicht Gott ist, und zum Begriffe Gott, daß er nicht Mensch ist. Wie reimt sich beides in einer Person zusammen? Der „gesunde Menschenverstand" sträubt sich gegen die Anerkennung einer solchen paradoxen Formel. Dennoch kann sie ihm nicht erspart werden. Unsere Lebenserfahrung an Jesus zwingt uns, gerade in dieser widerspruchsvollen Formel das Erlebte auszudrücken. Also heißt es wählen zwischen dem klaren Verstande und den mystischen Lebenserfahrungen in der Tiefe der Seele?

Das ist ein fatales Entweder-oder, aus dem man jedenfalls irgendwie hinauskommen muß. Ein solcher Zwiespalt im Denken ist auf die Dauer schwerlich zu ertragen. Die Arbeit der christlichen Dogmatik aller Zeitalter hat ihren Mittelpunkt an diesem schwierigsten aller dogmatischen Probleme. Es gibt eine reiche Blütenlese von Versuchen, der Denkschwierigkeiten Herr zu werden und zu zeigen, wie man sich Gottheit und Menschheit in eins vereint denken könne. Unsäglich viel Scharfsinn und Fleiß ist zur Lösung dieser dogmatischen Quadratur des Zirkels verwandt worden, leider mit völlig negativem Erfolge. Wir sind bisher keinen Schritt weiter gekommen. Auch den scharfsinnigsten Denkern gelang es nicht, die Gottheit und Menschheit in eins zu denken. Irgendwo blieb stets eine Lücke. Das soll in Kürze an den wichtigsten Versuchen in der christologischen Frage gezeigt werden. Doch verzichten wir hierbei auf eine eingehende historische Darlegung einzelner Lösungsversuche und begnügen uns mit einer Erörterung der wich-

tigsten Gedankenschemata, mit denen das christologische Problem bisher bearbeitet worden ist. Dieselben großen Gedankenreihen kehren schließlich überall wieder. Sie wiederholen sich endlos in feineren individuellen Variationen, die aber, soviel ich sehen kann, das Problem in keiner Weise vorwärts bringen.

In den ersten Jahrhunderten der Geschichte des Christentums hat ein Lösungsversuch viel Staub aufgewirbelt und die Kirche in feindliche Parteien zerspalten, der als Vorstufe für die späteren Erörterungen von Interesse ist, heute aber wohl schwerlich wieder in lebensfähiger Gestalt erneuert werden kann. Daß in Christus etwas Göttliches war, darin waren damals wie heute alle, die mit dem Christentum innere Fühlung hatten, einig. Aber man fragte sich, welches Göttliche in Christus Mensch geworden sei? War es der himmlische Gott selbst oder ein Göttliches zweiter Ordnung, eine Art Zwischenwesen zwischen Gott und Welt? Vielleicht war Christus nur ein Halbgott? Das war zu Beginn der Geschichte des Christentums eine brennende Frage, denn viele dachten sich eine ganze Stufenreihe von halbgöttlichen Wesen zwischen Gott und Welt. Die Philosophie jener Zeit hatte in dem Begriffe des Logos (vgl. oben S. 91) ein eigentümlich vieldeutiges Mittelwesen zwischen Gott und Welt geschaffen. Bald wird die göttliche Seite des Logos betont, und er wird ganz nahe an das hohe göttliche Sein selber herangerückt. Bald wird stark betont, daß der Logos doch nicht Gott selbst, sondern etwas Niedrigeres sei, so daß er sogar als Geschöpf Gottes bezeichnet werden kann. Mit Hilfe dieses Mittelwesens schien sich die christologische Frage vortrefflich lösen zu lassen. Denn die Paradoxie im Glauben an die Gottheit Christi liegt ja darin, daß der eine alles umfassende und tragende Gott mit seiner ganzen Fülle in ein einzelnes menschliches Individuum eingegangen sein soll. Von einem Zwischenwesen, das nur teilweise göttliche Eigenschaften besaß, ließ sich das schon eher denken. Trefflich fügte sich in diesen Rahmen auch die Geschichte Jesu ein. Es wurde begreiflich,

daß er einerseits überirdische Herrlichkeit besaß, andererseits aber doch zu dem himmlischen Vater beten konnte. Wir verstehen daher den Zauber, der von dieser Lehre ausging und die klügsten und gebildetsten Männer der ersten Jahrhunderte mehr oder weniger stark in die Bahnen solcher Denkweise zwang. Es war jener große Geisteskampf, aus dem ein kleiner Ausschnitt unter dem Namen „Der arianische Streit" allgemein bekannt ist. Gemäß dem damaligen Stande der Bildung war es nur natürlich, wenn der „Arianismus", d. h. die Lehre, daß das Göttliche in Christus niedriger als der Vater sei, in der Kirche fast siegte. Dennoch hat die Kirche mit richtigem Takt diese Lehre nach langem Schwanken zuletzt als ketzerisch verworfen. Ausschlaggebend war die religiöse Schätzung der Person Jesu Christi. Man konnte sich nicht entschließen, nur ein Göttliches zweiter Ordnung in ihm zu finden, weil man an ihm und in ihm den großen Gott Himmels und der Erde erlebte. An der Kraft und Tiefe des Eindruckes der Person Jesu Christi scheiterte die Idee, daß er ein Halbgott sei. Heute muß man urteilen, daß es in der Tat nicht möglich war, anders zu entscheiden. Damals waren „Halbgötter" noch ein diskutabler Begriff. Heute ist dieser Gedanke völlig unmöglich geworden. An überirdische Zwischenwesen, die zeitweilig Mensch werden, glauben wir nicht mehr. Entweder erschien Gott selber in Christus, oder Jesus war eben ein gewöhnlicher Mensch wie wir anderen auch.

Eine Vorfrage war also in diesem ersten Stadium des christologischen Streits glücklich gelöst und ein Seitenweg für immer abgeschnitten. Die ganze, wahre Gottheit sollte Jesus zugeschrieben werden. Damit traten aber dann auch die ungeheuren Schwierigkeiten dieser Forderung in ihrer ganzen Schärfe vor die Augen der Dogmatiker. Alsbald schickte man sich frischen Mutes zur Lösung der Schwierigkeiten an. Damals war der spekulative Geist des philosophierenden Theologen noch nicht durch so viele Mißerfolge entmutigt wie heut-

zutage. Zwei Wege waren zur Lösung des Problems gangbar. Sie wurden alsbald beschritten, und auf ihnen gelangte man zu den beiden Hauptschemata für das dogmatische Verständnis der Person Jesu Christi. Entweder stellte man sich entschlossen auf den Boden der Menschheit Jesu Christi und suchte nun irgendwie das Göttliche in diesen Rahmen einzuspannen oder hinzuzukonstruieren. Oder man stellte sich entschlossen auf den Boden der Gottheit Christi und suchte, so gut es ging, das Menschliche in diesem Rahmen unterzubringen oder hinzuzukonstruieren. Je nach den verschiedenen Perioden der Entwicklung des allgemeinen philosophischen Zeitgeistes hat bald das eine, bald das andere Schema vorgeherrscht. Gegenwärtig hat das erste zweifellos das Übergewicht. Doch ist es vielleicht nur eine Frage der Zeit, daß das zweite — das übrigens auch unter den Theologen der Gegenwart noch Vertreter hat — wieder mehr Verbreitung und Anerkennung findet. Auf beiden Wegen läßt sich eine Christologie erreichen, die die Glaubensinteressen der Kirche so weit vertritt, daß sie sich offizieller Duldung und Anerkennung erfreuen kann. Die Vorzüge und Mängel der beiden Schemata wollen wir durch ein kurzes Verweilen bei ihnen ins Licht zu setzen versuchen.

Wenn man von der vollen und unverkürzten Menschheit Jesu ausgeht und bestrebt ist, das Göttliche hinzuzufügen, so liegt am nächsten, das gegenseitige Verhältnis als eine Art Inspiration zu denken. Jesus ist nach dieser Auffassung ein Mensch, der von Gott erleuchtet und mit Geist erfüllt ist. Ebenso wie die Propheten und andere Gottesmänner vom göttlichen Geiste inspiriert wurden, so auch Jesus Christus. Er empfing den Geist in besonders hohem Maße. Das Göttliche trat mit ihm in innigere Verbindung als mit jenen anderen Geistesbegabten. Dem Wesen nach ist es aber derselbe Vorgang. Der Inspirationsprozeß führte zuletzt zu einer ungewöhnlichen Verklärung und Vergeistigung der irdischen Gestalt Jesu, so daß das Grab ihn nicht halten konnte und er nach seiner Auf-

erweckung zu göttlicher Würde erhöht wurde. Die Kirche hat mit Recht diese Anschauung stets als besonders ketzerisch bekämpft. Es ist kein Wunder, daß die Erneuerung solcher Theorien durch Schüler Ritschls viel Beunruhigung und Widerspruch in orthodoxen Kreisen hervorgerufen hat. Denn nach dieser Auffassung bildet das Göttliche nur einen ganz äußerlich angehängten Zusatz zum Menschlichen. Christus ist im Grunde nur Mensch und nichts weiter. Von anderen unterscheidet er sich dadurch, daß er stärkere Einwirkungen von Gott empfing. Das hebt ihn natürlich nicht aus den Grenzen der Menschheit hinaus. Das Göttliche beeinflußt wohl seine Person, gehört aber nicht wesentlich zu ihr. Diese Auffassung ist mit den von uns gesammelten Erfahrungstatsachen unvereinbar, denn nach ihnen muß das Göttliche als ein persönlicher Besitz Jesu gedacht werden. Jene Christologie ist daher nur auf Grund abweichender Erfahrungen möglich.

Es läßt sich aber nach einem ähnlichen Schema noch eine andere Christologie gewinnen, die sich mit den kirchlichen Anforderungen einigermaßen befriedigend abfinden kann. Das Schema der Inspiration wird erweitert und der Verkehr des Göttlichen und Menschlichen in Christo als ein beständiges Inbeziehungstehen, als eine fortwährende Berührung und Beeinflussung des Menschlichen durch das Göttliche und umgekehrt aufgefaßt. Der göttliche Faktor in der Person Jesu Christi, auf dessen persönliche Selbständigkeit gegenüber dem Vatergotte solche Theorien Wert zu legen pflegen, hat sich mit dem Menschen Jesus von Nazareth zu unauflöslicher Einheit verbunden. Diese Einheit besteht aber nicht in einer Verschmelzung des Göttlichen und Menschlichen, sondern in beständiger Wechselwirkung. Der eine Teil tut nichts ohne den anderen. Christologien dieser Art vermögen scheinbar die volle Gottheit Jesu Christi aufzunehmen. Sie haben daher häufig in großem kirchlichen Ansehen gestanden. Ihr Fehler besteht darin, daß die Einheit beider Teile wohl

behauptet, aber nicht einleuchtend gemacht wird. In Wirklichkeit bestehen nach diesem Schema zwei Personen, ein göttlicher und ein menschlicher Christus, die zwar in gegenseitiger Willensübereinstimmung handeln und unauflöslich aneinander gekettet sind, aber dennoch im Wesen völlig selbständig bleiben. Dieser Umstand ist bedenklich, weil dadurch die bereitwillig anerkannte Gottheit Jesu Christi hinfällig wird. In der geschichtlich-empirischen Wirklichkeit steht wiederum nur der Mensch Jesus von Nazareth, der von göttlichen Kräften beeinflußt wird. Damit wären wir bei dem Schema der Inspiration, das ja vermieden werden sollte, wieder angelangt. Also kommen wir auch mit dieser Variation nicht weiter. Jede Christologie, die mit der vollen und selbständigen Menschheit Jesu Ernst macht, wird an derselben Klippe scheitern. *War Jesus voller Mensch, so kann seine Gottheit nur künstlich hinzukonstruiert werden.*

Diesem Bedenken Rechnung tragend, versuchte man es mit dem *anderen möglichen Wege*, auf dem sich allerdings diese Schwierigkeit völlig vermeiden läßt. *Man ging hierbei von dem göttlichen Faktor in Christus aus und stellte zuerst seine völlige Gottgleichheit und absolute persönliche Selbständigkeit fest.* Von dieser Grundlage aus suchte man dann auch die Menschheit Jesu zu verstehen und irgendwie zu zeigen, wie der Gott Christus Mensch werden konnte, ohne doch aufzuhören, Gott zu sein. Sein eigentliches Wesen bleibt für diese Auffassung die Gottheit; aber *Gott ward in Christo Fleisch und wandelte in Menschengestalt auf Erden.* Der Vorzug der Christologien, die dieses Schema verwenden, ist, daß sie wirklich eine einheitliche, in sich geschlossene Erlöserpersönlichkeit gewinnen. Wenn man die Theorien rein abstrakt-theoretisch, ohne Berücksichtigung der historischen Wirklichkeit konstruieren dürfte, so würde sich tatsächlich eine logisch korrekte, widerspruchsfreie Anschauung auf dieser Grundlage gewinnen lassen. Der unüberwindliche Fehler solcher Christologien ist aber, daß sie die rein menschliche Ge-

stalt Jesu Christo zerstören und infolgedessen mit dem, was nun einmal historisch unanfechtbar bezeugt ist, in Widerspruch geraten. Nach Theorien dieser Art ist Jesus kein Mensch mehr. Er ist seinem Wesen nach von allen anderen Individuen unterschieden und die Menschheit nur ein Schein, ein mehr oder weniger gleichgültiges Gewand seiner göttlichen Person.

Dieser Mangel findet sich an allen Variationen des sehr verschiedener Gestaltungen fähigen Schemas. Klar und deutlich ist er an den Christologien zu sehen, die Jesus in einem Scheinleibe auf Erden wandeln lassen. Hier ist der Mangel so stark, daß die Kirche einmütig diese Theorien als ketzerisch verworfen hat, obgleich sie viel weniger empfindlich gegen die Verminderung des Menschlichen als gegen eine Verkürzung der Gottheit zu sein pflegt. Nach einer anderen Variation wird das Menschliche in Jesus allmählich in das Göttliche aufgesogen. Das Menschliche verschwindet in der Gottheit wie ein Tropfen im Meer. Hier ist es auch offensichtlich, daß Jesu Menschheit nur ein Anhängsel ist, was mit der geschichtlichen Wirklichkeit gar nicht stimmt. Auch diese Theorie ist gelegentlich verketzert worden, erfreut sich aber dennoch einer weitgehenden Duldung und Anerkennung. Eine der feinsten Variationen bieten die altorthodoxen protestantischen Dogmatiker in Anlehnung an bedeutende Vorgänger in der kirchlichen Tradition. Nach ihrer Lehre nahm Christus einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele an, aber keine menschliche Persönlichkeit. Die organisierende Kraft, die seine gesamten Seelenkräfte beherrschte und zu lebendiger Persönlichkeit gestaltete, war seine göttliche Person. Christus besaß demnach eine vollkommen menschliche Natur, aber eine unpersönliche. Das Personbildende in ihr war die Gottheit. Auch diese Theorie beschneidet die Menschheit Jesu in unstatthafter Weise. Eine „unpersönliche" menschliche Seele ist überhaupt keine Menschenseele mehr. Gerade die echt menschliche Persönlichkeit Jesu ist eines der anziehendsten Elemente in den Berichten der Evv. Jesus tritt uns vor allem durch sein

Leiden, Kämpfen und Sterben nahe. Wie kalt und abstrakt wird das alles, wenn man hört, daß es gar kein Mensch war, der strebte und litt, sondern eine inkarnierte transzendente Person! Das Wertvollste im Menschen ist seine Persönlichkeit. Sie erst gibt seiner Erscheinung Eigenart und Charakter. Wenn man Christus die menschliche Persönlichkeit abspricht, so nimmt man ihm das, was den Menschen erst zum Menschen im vollen Sinne des Wortes macht. Es hilft auch nichts, wenn man, um dieses Schema dem modernen Zeitbewußtsein schmackhafter zu machen, darauf hinweist, daß in jeder Seele göttliche Kräfte persönbildend wirken. Die stete Fühlung mit der Gottheit wirkt gewiß fördernd und gestaltend auf das Innenleben. Sobald der Einfluß des Göttlichen aber einen solchen Umfang annimmt, daß die menschliche Persönlichkeit gesprengt wird, tritt uns an Stelle des Menschen ein Halbgott entgegen.

Es erweist sich also, daß beide angegebenen Wege nicht zum Ziele führen und unfähig sind, das Zusammenbestehen des Göttlichen und Menschlichen in Jesu Person befriedigend zur Anschauung zu bringen. Sollte nicht eine Verbindung beider Wege möglich sein? Eine solche liegt tatsächlich im kirchlichen Dogma vor. Auf dem Konzil zu Chalcedon wurde festgesetzt: in dem einen Christus sind zwei Naturen vereint, die göttliche und die menschliche. Sie sind unauflöslich und untrennbar verbunden, bleiben aber unvermischt, jede für sich selbständig. Es ist nur eine Person Jesu Christi vorhanden, aber beide Naturen nehmen gleichen Anteil an der Persönbildung. Wenn wir von dem nicht ganz glücklich gewählten Ausdruck „Natur" absehen, so kann zugestanden werden, daß in der Tat volle Menschheit und volle Gottheit hier gewahrt sind. Aber infolgedessen ist das Dogma keine Lösung des christologischen Problems. Das ist ja gerade das Rätsel, wie Göttliches und Menschliches in Jesus bei aller Selbständigkeit zu persönlicher Einheit verbunden sein können. Das Dogma formuliert den paradoxen Erfahrungstatbestand

richtig. Es erklärt aber nicht das Geringste, denn es lehrt: zwei unvereinbare Dinge sind eins geworden, aber bleiben unvermischt und getrennt.

Eine Verbindung beider möglichen Wege ergibt also immer wieder nur das Problem und keine Lösung. Erst recht keine Lösung ergibt sich aus den Mischformen der großen christologischen Typen. Es gibt Christologien, die eine Reihe einzelner Denkmotive der Hauptschemata geschickt miteinander verknüpfen und so wieder neue Variationen schaffen, die sich keinem der beschriebenen Typen zwanglos unterordnen. Als ein Beispiel einer solchen Mischchristologie wollen wir hier die Theorie der Selbstentäußerung Christi oder, wie sie in der Terminologie der dogmatischen Schule heißt, die Lehre von der Kenose Christi, kurz besprechen. Sie ist neueren Datums und hat in der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts bedeutende, kirchlich hochangesehene Vertreter gehabt. Christus konnte nach ihr Mensch werden, weil er sich einer Reihe von göttlichen Eigenschaften freiwillig entäußerte. In der Erhöhung durch Auferstehung und Himmelfahrt erhielt er das Aufgegebene wieder. Wir erkennen unschwer das Denkmotiv, das einst die Idee eines Halbgottes so verführerisch erscheinen ließ. Wenn die Gottheit eingeschränkt wurde, konnte man sich eine Vereinigung des rein Menschlichen mit ihr leichter denken. Daneben wirkt dann noch das Interesse, die Gottheit zum festen Ausgangspunkte zu machen. Sie soll ungeschmälert das personbildende Prinzip der Gestalt Jesu Christi sein. Durch die Idee der Selbstentäußerung wird sie so weit beschränkt gedacht, daß die Grenzen der Menschheit nicht zerstört werden. Der Gedanke empfiehlt sich auch dadurch, daß er biblisch ist. Kurz, es scheint fast, allen Teilen ist geholfen. Die Menschheit wird rein und ungestört bewahrt, die Gottheit bleibt im wesentlichen unvermindert, und die Einheit von Göttlichem und Menschlichem wird anschaulich vorstellbar. Aber es scheint doch nur so. Die Idee der Selbstentäußerung ist ein wirkungsvolles und anschauliches Bild, wenn sie die

grenzenlose Fülle der Liebe in Christo illustrieren und erbaulich dem Gemüte nahe bringen soll. In diesem Sinne und zu diesem Zwecke wird sie vom Apostel Paulus im zweiten Kapitel des Philipperbriefes gewaltig und herzbewegend gepredigt. Ganz anders liegt die Sache aber, wenn die Idee mit dem Anspruche auftritt, eine befriedigende theoretische Lösung des christologischen Problems zu sein. Dazu ist sie schlechterdings ungenügend. Denn entweder macht man Ernst mit dem Gedanken der Selbstentäußerung und denkt sich, daß Jesus wirklich göttliche Eigenschaften aufgab. Dann war er aber während seines Erdenwandels nicht Gott, sondern im besten Falle ein Halbgott. Oder man sucht den Gedanken der Selbstentäußerung zu mildern und denkt sich, daß Jesus nur auf den Gebrauch von göttlichen Eigenschaften zeitweilig verzichtete, obgleich er sie stets in unverminderter Fülle besaß. Dann ist aber seine Menschheit ein täuschender Schein. In Wirklichkeit war er dann etwas anderes als in seiner historischen Erscheinung. Nur uns erscheint er als Mensch, während er seinem wahren Wesen nach Gott blieb. Also ist es auch mit dieser Christologie nichts. Der harte Widerspruch im Denken bleibt weiter bestehen. Die Geschichte der Christologie bietet das tragische Schauspiel vergeblichen Ringens. Die Christologie steht heute noch im wesentlichen auf demselben Fleck, auf dem sie zu allen Zeiten gestanden hat. Aller Tiefsinn und alle Dialektik scheitern an dem großen logischen Widerspruche, der in der Formel liegt: Der Mensch Jesus war zugleich wahrhaftiger Gott.

Hieraus ergibt sich eine klare Alternative für die weitere Behandlung des christologischen Problems. Entweder ist die Forderung einer logisch einwandfreien, rationalen Christologie berechtigt: dann wird man von einem Bankerott der bisherigen Arbeit der Dogmatik an diesem Problem reden dürfen und auf jede Art von dogmatischer Christologie verzichten. Oder es ist möglich, die Forderung einer logisch einwandfreien, rationalen Christologie als verfehlt nachzuweisen und für dieses Problem

sozusagen die Logik so weit außer Kraft zu setzen, daß es möglich wird, eine widerspruchsvolle Formel beizubehalten. Dann fallen die Bedenken gegen die christologische Grundformel in sich selber zusammen und gelten nur gegen solche christologische Versuche, die eine logisch einwandfreie rationale Lösung des Problems bieten wollen.

Auf den ersten Blick scheint alles *für die erste Möglichkeit* zu sprechen. Die zweite, die ich freilich möglichst paradox und abstoßend formuliert habe, klingt dem modernen Menschen so fremdartig wie möglich, denn niemand will sich ohne Widerstand die Gesetze der Logik für einen Teil seiner Erfahrung suspendieren lassen. Damit wäre ja, scheint es, jedem Aberglauben und Unsinn Tür und Tor geöffnet! Sehen wir uns daher die Lösung des christologischen Problems nach der ersten Formel näher an, und probieren wir, wie weit wir damit kommen.

Diese Lösung ist in der gegenwärtigen protestantischen Theologie weit verbreitet und hat mancherlei für sich anzuführen. Sie entspricht vor allem ganz dem spekulationsfeindlichen Geiste der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Seit die großen spekulativen Systeme in der Mitte des Jahrhunderts zusammenbrachen, ist man aufs äußerste mißtrauisch gegen jede Theorie geworden, die die Erfahrung irgendwie zu überschreiten sucht. Zu dieser „positivistischen" Grundstimmung paßt es gut, wenn man sich in der Christologie auf eine Schilderung der Wirkungen beschränkt, die von der *menschlichen* Person Jesu Christi ausgehen, denn hier bewegt man sich innerhalb der Grenzen von Tatsachen und Erkenntnissen, an deren Wirklichkeit niemand mit Recht zweifeln kann. Alles, was über diesen Rahmen hinausgeht — und die ganze christologische Arbeit der kirchlichen Theologie geht weit über die *empirisch* erkennbaren Tatsachen hinaus —, wird einfach als unerkennbar abgelehnt. Man meint mit dieser Position den Geist der Kantischen Philosophie am treuesten wahren zu können, da letztere die Un-

möglichkeit jeder dogmatischen metaphysischen Erkenntnis für alle Zeiten dargetan haben soll. Aber auch religiös sei diese Position ein Fortschritt gegenüber der bisherigen Theologie. Erstens ist sie frei von unnötigen metaphysischen Problemen, an denen der Zweifel immer wieder Nahrung findet. Zweitens treten die unmittelbar lebendigen Werte der Religion plastischer und anziehender zutage, wenn sie von metaphysischen und Weltanschauungsmotiven gereinigt sind. Drittens endlich bleibt alles Wesentliche und Wirksame der christlichen Religion erhalten. Die Tat ist das Entscheidende im religiösen Leben. Es ist genug, sich durch Jesu Glaubens- und Liebeskraft zu einem neuen persönlichen tatkräftigen Leben in Wahrhaftigkeit, Glaubensmut und Nächstenliebe erwärmen zu lassen. Gewinnen wir das durch Christus, — was kümmern uns dann die dogmatischen Formeln? Es ist, meint man, kein Unglück, wenn der kritische Verstand das Dogma auflöst, so daß allmählich ein Stück der alten Dogmatik nach dem anderen verloren geht. Den Geist der Liebe und der Tatkraft kann uns doch niemand durch Verstandeskritik nehmen, da er eine Realität des Lebens ist.

Ich habe versucht, dem Wahrheitsgehalt dieser Auffassung durch die Art der Anlage der beiden ersten Hauptteile meiner Ausführungen gerecht zu werden. Ich weiß es dieser dogmatischen Richtung Dank, daß sie die Theologie gelehrt hat, weit schärfer als bisher die spekulativen Elemente der Dogmatik von der Darstellung unmittelbar erlebbarer religiöser Lebenswerte zu trennen. Es entspricht auch durchaus dem Wortlaut und dem Geiste der schönsten Worte Jesu Christi, daß das Tun des Willens Gottes die Hauptsache ist und dem Bekenntnis zur Formel übergeordnet werden muß. Trotzdem halte ich die beschriebene „positivistische" Theologie für undurchführbar und ungenügend und habe schon bei der Darstellung der christlichen Lebenswerte Gedanken aufgenommen, die von anderen Theologen als „Spekulation" und „falsche Metaphysik" abgelehnt zu werden pflegen. Zu diesem Verhalten bewegen mich folgende Gründe.

Es entspricht nicht den Tatsachen, wenn man annimmt, daß sich ein höheres geistiges Leben, wie es das neue Innenleben des Christen ist, rein gefühlsmäßig, rein willensmäßig oder rein instinktiv, d. h. mit völligem Ausschluß der formulierten Gedanken, entfalten kann. Animalische Lebenswerte können so zustande kommen, geistige aber nicht. Jede geistige Lebensbewegung schafft notwendigerweise Reflexionsprodukte, in denen sie sich einen Ausdruck schafft und zum klaren Bewußtsein ihrer selbst kommt. Sie bedarf deren zu ihrem gedeihlichen Wachstum, um aus einer flüchtigen Regung ein beständiges Gebilde zu werden, das die Herrschaft im geistigen Leben erlangt. Wenn die moderne Theologie auch mit Recht vor der Überschätzung der dogmatischen Formel warnt, so muß doch ebenso dringend vor der Unterschätzung klar formulierter Gedanken gewarnt werden. Ein nebelhafter Gefühlsschwall oder ein unklares Sehnen und Streben oder richtungslose Impulse des persönlichen Wollens sind nun einmal nicht dasselbe wie die christliche Religion. Sie sind gewiß in ihrer Art anerkennenswert und bedeutsam. Aber „christlich" im eigentlichen Sinne des Wortes werden sie doch erst dann, wenn die christlichen Ideale in klarer gedanklicher Formulierung als richtunggebende Gesichtspunkte das Ganze beherrschen. Alles andere ist nur Vorstufe oder im besten Falle „latentes" Christentum. Daher genügt es nicht, einfach nur „inneres Leben" oder „persönliches Leben" zu besitzen. Geist und Eigenart dieses Lebens müssen einen ihnen gemäßen Ausdruck und feste Richtpunkte haben, an denen sie sich selber orientieren und sich mit verwandten oder feindlichen Strömungen auseinandersetzen können. Sobald solche geschaffen werden, dann erweist es sich sehr oft, daß das entstandene Leben etwas ganz anderes ist als das alte Christentum. Es tritt dann ein neues Dogma einem alten gegenüber, und eine Verwechselung ist nur so lange möglich, wie das neue Dogma noch unformuliert im Helldunkel der inneren Gefühlsbewegung schlummert.

Das christlich religiöse Leben drängt, wie ich im zweiten Hauptteile dieses Buches zu zeigen versucht habe, immer wieder zu Formeln, die in altbekannte dogmatische Formeln einmünden. Woran liegt es, wenn die dogmatische Arbeit der gegenwärtigen protestantischen Theologie so oft diesen Zusammenhang nicht findet, der doch im Wesen der Erlebnisse selber tief begründet ist? Nach Meinung jener „positivistischen" Theologie liegt es daran, daß in den alten dogmatischen Formeln die religiösen Gesichtspunkte mit veralteten Denkmitteln ausgedrückt und durch eine schlechte Metaphysik verunstaltet wurden. Mit um so größerer Spannung wird man jede klare Herausarbeitung der rein religiösen Gesichtspunkte ohne schlechte Metaphysik erwarten und prüfen, denn es ist sehr schwer, über die neue christliche Frömmigkeit, die ebenbürtig oder besser sein will als ihre Vorgänger, klar zu urteilen, solange sie sich noch keine dogmatischen Formulierungen geschaffen hat oder gar jede dogmatische Formulierung grundsätzlich ablehnt. Wo eine Formulierung gelegentlich versucht worden ist, sind leider oft Formeln aufgetaucht, die bedenklich an alte stoische, mystisch-schwarmgeistige und andere wohlbekannte historische Formeln erinnern, die einstmals erbitterte Feinde des Christentums waren, nun aber merkwürdigerweise als neueste Umgestaltung und Fortentwicklung des Christentums auftreten. Das wird auf die Dauer schwerlich durchführbar sein. Früher oder später muß es zu einer klaren Scheidung der Geister kommen. Diese kann durch Ablehnung jeder dogmatischen Formulierung höchstens verzögert, aber nicht verhindert werden. Unformulierte Frömmigkeit ist nur in Übergangszeitaltern, in denen sich neue Bewegungen vorbereiten, für weitere Kreise möglich. Einzelne Individuen werden sich vielleicht dauernd dem Zwang der Formelbildung entziehen können. Große geistige Bewegungen können es nicht, ohne zu versanden oder ihre Widerstandskraft gegen feindliche Geistesströmungen zu verlieren. Es ist nicht erstaunlich, daß dem Zeitalter des „undogmatischen Christentums" ein Zeitalter gefolgt

ist, in dem energisch neue „christliche" Formeln und Dogmen geprägt und verkündigt werden, deren Gegensatz zu einem großen Teil der christlichen Tradition, z. B. zum paulinischen Christentum, sich immer deutlicher herausgestaltet hat.

Daher genügt es wissenschaftlich nicht, sich auf ein formelloses, tatkräftiges Christentum zurückzuziehen. Sondern der Paradoxie und Einzigartigkeit des Erlebens entspricht auch eine paradoxe und einzigartige Formel. Will man das Leben festhalten und denkend vor sich rechtfertigen, so darf man auch vor der Formel nicht zurückschrecken, die dieses Leben richtig ausdrückt. Zeitweilig läßt es sich vielleicht durchführen, mit dem „Herzen" ein Christ, mit dem „Kopfe", d. h. im wissenschaftlichen Denken, ein Heide zu sein. In Perioden des inneren Sturmes und Dranges mag man vielleicht alle christlichen Dogmen kritisch auflösen und auf sie verzichten müssen und dennoch an den Gemütswerten der Religion weiter Wohlgefallen finden. Auf die Dauer ist dieser Zwiespalt unmöglich. Sind die alten Formeln nicht dauernd aufrecht zu erhalten, so muß auch in dem Leben, aus dem sie stammen, etwas Fehlerhaftes und Unberechtigtes liegen. Habe ich stark und kräftig Christi göttliches Leben empfangen, so muß ich, will ich klar und konsequent sein, ihm auch die Prädikate des Göttlichen geben. Sind die Prädikate eine Illusion, dann ist es auch eine Einbildung, daß göttliche Kräfte von ihm auf uns übergegangen sind, und alles Pochen auf den Erlebnischarakter der von ihm ausgehenden Wirkungen kann da nicht herüberhelfen. Wir stehen hier vor dem tiefen und tragischen Lebenskonflikt zwischen dem rationalen Denken und der religiösen Lebenserfahrung. Wer die religiöse Lebenserfahrung bejaht, setzt damit Lebenswerte als Wirklichkeit, die über die menschliche Vernunft und ihre Erkenntnisse hinausgehen. Wenn wir dazu nicht berechtigt sind, so ist eben unser Glaube eitel. Deshalb werden wir uns nicht mit der ersten Möglichkeit unserer Alternative begnügen können, sondern mit aller Energie

danach streben müssen, eine Lösung nach der anderen Seite hin zu suchen.

Hiermit betreten wir einen Weg, der zunächst durch seine Paradoxie erschreckt, aber im übrigen eine gute Tradition für sich hat. Schon im allerersten Stadium der Auseinandersetzung des Christentums mit der griechischen Wissenschaft und Philosophie mußte Paulus betonen, daß die Weisheit, die er verkündigte, nicht eine „Weisheit dieser Welt", vielmehr, am Maßstabe der gewöhnlichen Weisheit gemessen, eine Torheit sei (1 K 1, 2). Diese Erkenntnis ist den theologischen Denkern der Christenheit niemals ganz verloren gegangen. An irgendeiner Stelle bricht in den glattesten rationalen Systemen christlicher Denker doch das Irrationale und Geheimnisvolle kraftvoll durch. Am schroffsten und paradoxesten hat es sich in der berüchtigten mittelalterlichen These von der doppelten Wahrheit formuliert, wonach in der Theologie wahr sein kann, was in der Philosophie mit richtigen Vernunftgründen einwandfrei als falsch und unsinnig bewiesen ist. Diese Überspannung wird man schwerlich gutheißen dürfen. Die Wahrheit ist nur eine, und mit dem Apostel Paulus wird man stets behaupten müssen, daß nur scheinbar die christliche „Weisheit" eine Torheit sei. In Wirklichkeit ist und bleibt sie Weisheit, freilich eine Weisheit, die man mit dem kurzsichtigen Auge einer rein rationalen Weltweisheit nicht erschauen kann. Sieht man aber von der Übertreibung ab, so tritt an der paradoxesten Formel vielleicht am temperamentvollsten das richtige Bestreben zutage, die Selbständigkeit und Eigenart des religiösen Erkennens gegenüber der Vernunfterkenntnis zu wahren. Hierauf kann keine Theologie verzichten, die der Meinung ist, daß man in der Religion aus dieser zeitlichen, anschaulichen Welt sich tastend und ahnend in ein ewiges, jetzt noch unvollkommen begreifliches Leben in einer verborgenen Welt des Geistes erhebt. Auch die kantianisierende Theologie der Gegenwart hat sich dieser Erkenntnis nicht verschlossen. Sie hat oft scharf betont, daß die Religion mit ratio-

nalen Maßstäben nicht zu meistern sei, daß das religiöse Erkennen ein Erkennen ganz anderer Art sei als das naturwissenschaftliche Welterkennen. Daher ist es für das theologische Denken weder neu noch unerhört, wenn man versucht, dem religiösen Denken eine Wurzel im Irrationalen nachzuweisen und eben damit die Logik bis zu einem gewissen Grade für das religiöse Erkennen aufzuheben oder, weniger schroff ausgedrückt, das logische Denken in die ihm gebührenden Schranken zu verweisen.

Was dem Theologen so von jeher geläufig ist, läßt sich aber auch vom Standpunkte des wissenschaftlichen Denkens der Gegenwart aus überraschend gut begründen. Stellen wir zunächst als Leitmotiv zwei Worte von Goethe voran: „Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme der Welt zu lösen, wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in der Grenze des Begreiflichen zu halten." „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren." Die Mehrzahl der hervorragenden Forscher der Gegenwart wird diese Worte uneingeschränkt zu den ihrigen machen können. Es gibt in der Entwicklung der Wissenschaft Perioden, in denen man satt und zufrieden bewundert, wie herrlich weit man es gebracht habe, und wie man eigentlich schon alle wesentlichen Grundelemente einer richtigen Naturerklärung besitze. Es ist dafür gesorgt, daß durch neue Entdeckungen dieser Wahn zerstört werde und das Unerforschliche in seiner ganzen geheimnisvollen Größe wieder zum Bewußtsein komme. Unter den hervorragenden wissenschaftlichen Denkern ist stets nur eine Minderzahl extremer Rationalisten zu finden, die den Wahn haben, daß unsere rationalen Denkmittel zur Meisterung der Wirklichkeit jemals restlos ausreichen könnten. Die ganz Großen wissen, wie gering menschliches Können im Verhältnis zum Unerforschten und Unerforschlichen ist. Wie schön und lebensvoll hat Goethe in den Gestalten von Wagner und Faust diese beiden Typen

einander gegenübergestellt! Zwar haben die großen Forscher alle etwas von Faust und Wagner an sich. Das Vorurteil, daß alles vernünftig erklärbar sei, ist als Forschungsgrundsatz und heuristisches Prinzip für jede wissenschaftliche Arbeit unentbehrliche Voraussetzung. Als letztes Ziel alles wissenschaftlichen Denkens und Begreifens ist es von gewaltiger und begeisternder Größe. Allein wie kleinlich und lächerlich wird das Streben nach „vernünftigen" Erklärungen, sobald es nicht bloß als eine ins Unendliche fortschreitende und niemals ganz erfüllbare Aufgabe auftritt, sondern mit den plattesten und unzulänglichsten Erklärungen vorlieb nimmt, um nur die gegenwärtig erreichte Erkenntnis für die endgültige und unumstößliche ausgeben zu können! Das ist ein Geist, der dem Geiste der echten wissenschaftlichen Forschung stracks zuwiderläuft. Der exakten Forschung der Gegenwart haftet eher ein etwas skeptischer, zurückhaltender Zug an als dieser Dogmatismus. Sehr oft können wir in naturwissenschaftlichen Erörterungen heute lesen, daß unsere Naturgesetze nur auf Widerruf gelten, solange keine Tatsachen bekannt geworden sind, die ihnen widersprechen. Wer so denkt, braucht keineswegs gering über den sicheren und stetigen Fortschritt wissenschaftlichen Forschens zu denken, sondern kann mit Freude und Ehrfurcht das Große, das wir erreicht haben, bewundern. Allein er wird niemals vergessen, wie gering das Erreichte im Vergleich zu dem Unerforschten zu bewerten ist. Damit ist aber der Glaube an die Allmacht des logischen wissenschaftlichen Denkens an einem sehr wichtigen Punkte aufgehoben. Was außerhalb der Grenzen des jeweilig erreichten Wissens möglich oder unmöglich ist, läßt sich mit rationalen Gründen weder entscheidend begründen noch widerlegen.

Diese Einschränkung der Vernunfterkenntnis ist aber für unsere Zwecke noch nicht ausreichend. Jeder wird gern zugeben, daß es zwischen Himmel und Erde noch viele Dinge geben mag, von denen sich die jetzige Wissenschaft nichts träumen läßt. Aber daraus folgt nicht, daß man in Erkenntnissen, die

doch irgendwie als erreichbar gelten müssen, da man es wagt, darüber sichere Aussagen zu machen, widerspruchsvolle Formeln gebrauchen darf. Wenn die Religion in eine dem menschlichen Erkennen unzugängliche Sphäre führt, so folgt daraus nur, scheint es, daß es keine wissenschaftlich unanfechtbare religiöse Erkenntnis gibt. Soweit wie die religiöse Erkenntnis überhaupt Erkenntniswert hat, muß sie in irgendwelchen psychologischen und logischen Formen auftreten, die sich der Kontrolle durch andere Erkenntnisse nicht entziehen dürfen. Wir stehen damit vor der wichtigen erkenntnistheoretischen Frage, ob auch innerhalb der Grenzen des Erkennbaren das logische Denken begrenzt ist oder nicht. Gibt es auf allgemein anerkannten Gebieten des wissenschaftlichen Erkennens irrationale, d. h. logisch unbegründete oder gar logisch widerspruchsvolle Erkenntnisse, die als bewiesen angesehen werden und zum festen Inventar wissenschaftlicher Begriffe gehören?

Es lassen sich solche in der Tat in großer Zahl anführen, sobald man erst diese gern übersehenen Elemente des wissenschaftlichen Denkens zu beachten gelernt hat. Gerade der Empirismus der Gegenwart hat die Alleinherrschaft des logischen Denkens am wirksamsten bekämpft. Die großen Systeme des philosophischen Rationalismus glaubten fest an die Allmacht des logischen Denkens und meinten, wenn eine Gedankenkette nur logisch fehlerfrei konstruiert sei, so müsse sie notwendig der Wirklichkeit entsprechen. Diese Auffassung ist zusammengebrochen, seit die Beobachtung als ausschlaggebendes Erkenntnismittel in das wissenschaftliche Denken eingeführt wurde. Was die kühnsten logischen Gedankenketten nicht erraten konnten, ja sogar solche Dinge, die man auf Grund abstrakter Erwägungen für unmöglich hielt, erwiesen sich vor dem scharfen Auge des mit verbesserten Hilfsmitteln versehenen Beobachters als wirklich. Umgekehrt erwiesen sich Begriffe, die man logisch nicht widerlegen konnte, als reine Phantasien, die der Wirklichkeit gar nicht entsprachen. Es wird nicht überall mit der erforder-

lichen Energie und Klarheit geltend gemacht, daß die Beobachtung als Erkenntnismittel einen schlechthin irrationalen Faktor enthält: die gegebene Tatsache. Nur diejenigen Gegenstände des Denkens sind schlechthin rational und logisch völlig begreiflich, die das Denken selbsttätig hervorbringt und setzt. Die in der Wahrnehmung vorgefundenen Tatsachen muß das Denken einfach als gegeben hinnehmen, auch wenn es gar nicht begreift, wie diese Tatsachen möglich sind. An diesem „Problem der Gegebenheit" wird ein Erkenntnisweg sichtbar, der zu erfaßbaren Tatsachen führt und doch das Rationale mit dem Irrationalen verbindet.

Weiter ist auf die Axiome und die logischen Grundgesetze des wissenschaftlichen Denkens hinzuweisen. Sie sind die Voraussetzung alles rationalen Denkens, können aber selber nicht logisch bewiesen werden, weil jeder logische Gedanke sie schon voraussetzen muß, um beweiskräftig zu sein. Sie sind auch sozusagen vorgefundene Tatsachen: das Urinventar menschlichen vernünftigen Denkens, das das Denken in sich vorfindet und sich nur zum Bewußtsein erhebt, ohne es frei schöpferisch zu setzen. Axiomatische Grundbegriffe können wohl aufgewiesen und klar dargestellt, aber nicht ihrerseits weiter abgeleitet und bewiesen werden. Der absolute Skeptiker kann auch sie anzweifeln und an jeglicher Möglichkeit einer einwandfreien wissenschaftlichen Erkenntnis verzweifeln, ohne logisch entscheidend widerlegt werden zu können. So steht also schon an der Urwurzel alles menschlichen Erkennens wiederum ein eigentümliches Ineinander von logischer Rationalität und Irrationalität.

Es gibt freilich ein Erkenntnismittel, das den absoluten Skeptiker zwar nicht logisch widerlegen, aber praktisch überwinden kann. Das ist der praktische Erfolg des richtigen wissenschaftlichen Denkens. Die richtige Naturerkenntnis erringt vor allem dadurch den Sieg über die falsche, daß sie Fortschritte in der Naturbeherrschung ermöglicht. An diesem Maßstabe sind schon viele falsche Hypothesen zusammengebrochen

und viele anfangs verachtete Erkenntnisse zu Ehren gekommen. Das ist heute, im Zeitalter der Technik und der sofortigen praktischen Ausnutzung eines jeden Erkenntnisfortschrittes, jedermann ohne nähere Ausführung bekannt und geläufig. Dieser praktische Erfolg erscheint auf den ersten Blick als Triumph des rationalen Denkens. Was theoretisch auf Grund kühner Schlüsse erdacht war, das erweist sich dann praktisch durch den gelungenen Versuch als richtig. Und doch enthält dieser praktische Beweis einen irrationalen Faktor, ja beweist sogar stärker als alle anderen Argumente die Ohnmacht der bloß logisch richtigen Theorien. Denn der praktische Erfolg beweist oft die Richtigkeit von Erkenntnissen, für deren theoretische und logische Begründung uns noch jegliche Anhaltspunkte fehlen. Umgekehrt erweist sich die schönste logische Konsequenz oft als trügerisch, wenn sie nicht an praktischen Versuchen kontrolliert und richtig befunden wird. Es ist daher natürlich und richtig, daß jene spezifisch moderne Erkenntnistheorie, die einseitig den praktischen Erfolg als alleiniges Erkenntnisprinzip proklamiert hat, der „Pragmatismus", zu einer starken Betonung des irrationalen Faktors im menschlichen Erkennen gelangte.

Bisher hielten wir uns an die Grundbegriffe und grundlegenden Prinzipien alles menschlichen Erkennens. Gehen wir weiter zu den Einzelbegriffen, mit denen das wissenschaftliche Denken die Wirklichkeit darzustellen und zu begreifen sucht. Auch in ihnen sind wir auf Schritt und Tritt von dem Irrationalen umgeben.

Ich erinnere zunächst an die zahlreichen Fälle, in denen die Mathematik mit Größen operiert, die sie selber als „irrationale" bezeichnet, und an die allgemein bekannten wissenschaftlichen Fiktionen, wo bewußt mit unwirklichen, unmöglichen oder gar falschen Begriffen gearbeitet wird, um irgendeinen Gedankengang klarer zu gestalten und zu einem bestimmten Resultate zu gelangen. Man hat erst in neuester Zeit begonnen, die große erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Operationen

genügend zu beachten und daraus eine neue Philosophie, die „Philosophie des Als ob", abzuleiten. Wer sie sorgfältig studiert, wird staunen, in wie hohem Maße alles Erkennen unaufhörlich von irrationalen Seitensprüngen Gebrauch machen muß, um zu rationalen Erkenntnissen zu gelangen.

Ganz ebenso sind auch die grundlegenden Begriffe unseres naturwissenschaftlichen Erkennens oft mit einem irrationalen Faktor ausgestattet, der zu vielen fruchtbaren Hypothesen Anlaß gegeben hat. Hierauf ist man schon lange aufmerksam geworden. Als Beispiel nenne ich den Begriff des Atoms. Dieser sollte ursprünglich die letzte Einheit des Wirklichen darstellen, einen Körper, der noch räumlich ausgedehnt, aber unteilbar ist. Ein schöneres Beispiel eines vollendeten logischen Widerspruchs kann man sich gar nicht denken. Unteilbar ist nur der gänzlich unausgedehnte mathematische Punkt. Alles räumlich Ausgedehnte ist noch weiter teilbar. In der Tat hat der Atombegriff in der modernen Physik sehr lehrreiche Umgestaltungen erfahren. Man redet jetzt ganz ruhig von zerfallenden Atomen und hebt damit die Unteilbarkeit auf, die doch ursprünglich gerade das Wesen des Atombegriffs war. Jetzt sind es andere letzte Einheiten, denen man nach wie vor die widerspruchsvollen Prädikate der räumlichen Ausgedehntheit und der Unteilbarkeit zuspricht. Ist der Atombegriff deshalb etwa wissenschaftlich unfruchtbar gewesen, weil er diesen Widerspruch ruhig in sich beherbergt hat? Hier läßt es sich fast mit Händen greifen, daß logische Widerspruchsfreiheit keine unentbehrliche Forderung für wissenschaftlich fruchtbare und auf die Wirklichkeit anwendbare Begriffe ist.

Ähnliche Entdeckungen kann man überall machen, wo in der modernen Physik versucht wird, einen der bisher gangbaren Grundbegriffe zu modifizieren oder ganz auszuschalten, z. B. den Begriff der Materie ganz durch den Begriff der Energie zu ersetzen. Sehen wir genau zu, so zeigt sich bei jeder Fortentwicklung der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, daß die

alten Begriffe keineswegs unfruchtbar waren, obgleich sie weder logisch noch sachlich unanfechtbar richtig gebildet waren, da sie umgebildet werden mußten. Dasselbe kann man auch an komplizierten Einzelproblemen studieren. Bisweilen können auf Grund falscher Theorien richtige Beobachtungen, ja sogar richtige Berechnungen gemacht werden, die eine Voraussage zukünftiger Ereignisse gestatten und oft ganz unabhängig von den Theorien, auf Grund deren sie entdeckt wurden, gelten. Als Beispiel nenne ich die Tatsache, daß man lange vor der kopernikanischen Theorie und unabhängig von ihr Sonnenfinsternisse vorausberechnen konnte. Es ist daher einseitig, nur die rationale Seite des Erkennens zu beachten. Das menschliche Erkennen ist nirgends nur rational, sondern stets eine Synthese von Rationalem und Irrationalem.

Wenn das schon für die exakten Wissenschaften gilt, die sich mit dem Leblosen beschäftigen, so ist es nicht erstaunlich, daß der irrationale Faktor immer deutlicher wird, je komplizierter die Gegenstände werden, mit denen sich das wissenschaftliche Denken befaßt. Die heutige Biologie ist erfüllt von einem lebhaften Streit um die Frage nach der Ableitbarkeit und Erklärbarkeit des Lebens. Hierbei darf man feststellen, daß das Leben bisher jedem Versuche einer vollständigen rationalen Erklärung widerstanden hat. So groß auch die Fortschritte sind, die man in dem richtigen Verständnisse der physikalischen und chemischen Bedingungen der Lebensprozesse gemacht hat, so ist doch klar, daß einstweilen noch niemand weiß, was das Leben seinem Wesen nach ist. Und doch lösen wir alle praktisch das Lebensrätsel, denn wir leben; und doch umgibt uns das Leben allenthalben in beobachtbaren und wissenschaftlich untersuchbaren Formen.

Vollends wenn wir zu den Vorgängen des Geisteslebens aufsteigen, so häufen sich die Lücken des Erkennens und die unausgleichbaren Widersprüche. Ich will hier nur ganz Weniges, allgemein Bekanntes andeuten. Man denke etwa an Kants berühmte Lehre von den Antinomien der Vernunft. Er

hat klar erkannt, wie die Vernunft bei der denkenden Bearbeitung der Wirklichkeit in eine Reihe unlösbarer Widersprüche gerät. Sowohl die These als auch die Gegenthese lassen sich aus der gegebenen Wirklichkeit beweisen. Unter den Widersprüchen, die er feststellt, verdienen besonders zwei unsere Beachtung. Er zeigt sehr richtig, wie es dem wissenschaftlichen Denken ebenso notwendig ist, die Freiheit des Willens zu leugnen wie zu behaupten, und wie das Denken bei jeder gegebenen Größe nach ihrer Ursache fragt und so die Kausalreihe bis ins Unendliche fortsetzt — und dennoch den Faden willkürlich abreißen muß, um den paradoxen Begriff einer letzten Ursache zu setzen, die ihrerseits nicht mehr verursacht ist. Beleuchten wir diese beiden Antinomien noch etwas, indem wir ihren gemeinsamen Grundgedanken noch einheitlicher zusammenfassen. Es handelt sich hier um den großen Streit zwischen deterministischer und indeterministischer Weltanschauung, um die Frage nach der Existenz eines schöpferischen Prinzips in der Entwicklung der Welt und des Geistes. Klar und konsequent rational sind hier nur die Weltauffassungen, die einseitig eine von den beiden Seiten betonen. Allein sie sind undurchführbar. Bin ich Determinist und erkläre ich alles bloß für Durchgangspunkte, die durch ihre Ursachen restlos bestimmt sind, so muß ich, wie besonders lehrreich das Spinozistische System zeigt, mindestens die göttliche Ursubstanz oder die Gott-Natur als Unbedingtes und Unverursachtes setzen, da die Annahme einer Welt von lauter Durchgangspunkten einfach absurd ist. Irgendwoher müssen doch schließlich die Durchgangspunkte stammen, und irgendetwas sind sie doch wohl selber, denn sonst könnten sie nicht einmal Durchgangspunkte sein. Außerdem ist der absolute Determinist in der fatalen Lage, alles, was groß ist in der Welt des Geistes, für eine leere Einbildung zu erklären. Die Verantwortlichkeit, die schaffende Produktivität, die neue Werte setzende Persönlichkeit, — das alles ist nur Schein, wenn jene trostlose Lehre richtig ist, daß wir in allen geistigen Prozessen nur fälschlich zu schieben meinen,

während wir tatsächlich geschoben werden. Aber auch der Indeterminismus ist unhaltbar. In vielen Fällen ist es nachweisbar, daß wir geschoben werden, während wir zu schieben meinen. Eine absolute Freiheit ist in der ganzen Wirklichkeit nirgends anzutreffen, sondern nur immer eine relative Freiheit, die auf Grund einer gegebenen Anlage und gegebener Verhältnisse ihr schöpferisches Werk verrichtet. Daher ist jede Weltanschauung nur ein Kompromiß zwischen verschiedenen, einander widersprechenden Denkrichtungen, und es gibt keine einwandfreie rationale Lösung des Weltproblems. Wer sich an der Kantischen Antinomienlehre geschult hat, wird ein großes Vergnügen daran finden, die Selbstwidersprüche aufzudecken, in die sich jedes rationale philosophische System letztlich verwickelt. Es ist höchst amüsant zu beobachten, wie der strenge Determinist an irgendeinem wichtigen Punkte aus der Rolle fällt, ohne daß er es selber bemerkt, und wie der strenge Indeterminist sehr bald über irgendeine der zahllosen Abhängigkeiten stolpert, die er beseitigen zu können vorgibt. Ebenso ist es auch mit dem Verhältnis von Rationalismus und Irrationalismus. Diese feindlichen siamesischen Zwillinge bekämpfen sich und können doch nicht voneinander los, da keiner von beiden sein System zu Ende bringt ohne Anleihe beim anderen.

Noch von einer anderen Seite her läßt sich ein irrationaler Faktor aufweisen, der mitten durch alles wissenschaftliche Erkennen hindurchgeht. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise generalisiert. Das einzelne Exemplar ist ihr nur eine Verkörperung eines allgemeinen Gesetzes; es ist ein einzelner Fall einer überall sich gleich wiederholenden Regel. Diese Auffassung der Gegenstände muß aber stets an ihnen etwas unbeachtet beiseite lassen: die individuelle Ausprägung im gegebenen Falle. Jedes Atom Sauerstoff hat dieselben Eigenschaften wie das andere. In Berechnungen und in der Technik kann daher eines das andere vertreten. Und doch sind beide nicht ganz dasselbe, sondern jedes Atom ist eben nur dies bestimmte Individuum

und kein anderes. Die Bewegung einer Maschine ist ihrer naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit und ihrem technischen Effekte nach heute genau dieselbe wie gestern. Allein beide unterscheidet eine verschiedene Beziehung zur Zeit. Die gestrige Bewegung ist vergangen, die heutige ist eine Wiederholung und nicht schlechthin dasselbe wie die gestrige. Das scheint zunächst Kleinigkeitskrämerei zu sein, ist es aber durchaus nicht. Auf dem Gebiete der leblosen Natur sind solche Unterschiede niemals von wesentlicher Bedeutung für die wissenschaftliche Erfassung der Gegenstände. Sobald man aber zur denkenden Bearbeitung des Verhaltens lebender Organismen oder geistiger Funktionen schreitet, gewinnen diese unscheinbaren Betrachtungen eine ungeahnte Bedeutung. In der geisteswissenschaftlichen oder „kulturwissenschaftlichen" Betrachtungsweise ist das Individuum, d. h. die eigenartige Einzelpersönlichkeit und ihre einmaligen, unwiederholbaren geschichtlichen Taten das Wesentliche, oft viel wesentlicher als die gesetzmäßigen Wiederholungen, die am Leben der Individuen zu beobachten sind. Auch hier zeigt sich ein eigentümlicher irrationaler Faktor des Erkennens, der nur aufgewiesen, aber niemals mit völlig befriedigendem Erfolge generalisiert und rationalisiert werden kann. Was ist wichtiger an Napoleon, das was er mit allen anderen Exemplaren der Gattung Mensch gemeinsam hat, oder sein individuelles Genie, das ihn von allen anderen Menschen unterscheidet und jeglicher „Erklärung" spottet? Die geschichtswissenschaftliche Betrachtungsweise macht im weitesten Umfange von solchen irrationalen Begriffen wie Genie, Einfall, schöpferische Tat, einzigartige Persönlichkeit usw. Gebrauch, die zu ihrem geläufigsten Inventar gehören. Von diesem Punkte aus ergeben sich sehr interessante neue philosophische Ansätze, die entweder die Selbständigkeit des „historischen" wissenschaftlichen Erkennens gegenüber dem naturwissenschaftlichen, oder die ungeheure Bedeutung der niemals umkehrbaren Zeit und der Einmaligkeit alles individuellen Geschehens in geistreicher Weise geltend gemacht haben, wo-

durch so manche verbreitete rationalistische Vorurteile überwunden werden.

Endlich wollen wir unsere Aufmerksamkeit noch einem letzten wichtigen Punkte zuwenden. Eine sehr rätselhafte Eigenschaft unseres Verstandes ist es, daß er in Symbolen denken kann. Wir arbeiten im wissenschaftlichen Denken immer wieder mit Zeichen und Begriffen, die selbst durchaus nicht das sind, was sie bedeuten. Unsere ganze Sprache ist auf dieser merkwürdigen Fähigkeit aufgebaut. Das Wort ist nicht selber der Gedanke, sondern es bedeutet ihn bloß, wovon man sich leicht überzeugen kann, wenn man ein mit bekannten Lettern gedrucktes Buch in einer Sprache liest, die man nicht versteht. Die Worte kann man lesen, aber der Sinn bleibt völlig dunkel. Diese Verschiedenheit zwischen dem Symbol und dem damit gemeinten Sinne ist erkenntnistheoretisch von großer Wichtigkeit. Sehr oft trifft die Kritik einer Formel nur die Formel, aber nicht den rein herausgestellten Sinn, der mit dieser Formel gemeint ist. Es sind nun sehr mannigfaltige Abstufungen in dem Verhältnis zwischen der Formel und dem Sinne möglich. Oft ist das Symbol so gebaut, daß alle wesentlichen Bestandteile des damit ausgedrückten Gedankens klar herausgearbeitet sind und das Gemeinte eindeutig bestimmt ist. Es gibt aber auch andere Symbole, wo der Inhalt des Symbols und der damit ausgedrückte Gedanke ganz weit voneinander abliegen, wo das Symbol nur eine ganz schattenhafte Ahnung von dem wirklichen Sachverhalte erwecken kann. Diese Art der Bildersprache kommt besonders ausgiebig und vielgestaltig an den Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit zur Geltung. Es gibt viele Grenzbegriffe, sowohl gelehrt-abstrakte als auch anschaulich-bildliche, die uns gestatten, noch ein wenig über die Grenzen des klar formulierbaren und allseitig ausgestalteten Denkens hinüberzuschauen. Daß hier das Irrationale in konzentriertester Form sich geltend macht, versteht sich von selbst. Von dem Festlande der gesicherten rationalen Erkenntnis aus werfen wir einige

spähende Blicke auf das Meer des Unendlichen und Ewigen. Und dieser Blick ist nicht gänzlich erfolglos. Er verschwindet nicht hoffnungslos im Dunklen, sondern tastend, ahnend und unsicher vermag man so manche Konturen dort aufsteigen zu sehen.

Sehr verschieden ist die Bedeutung des Geschauten. Oft werden in kühner Intuition Erkenntnisse vorweggenommen, die später ganz hell erleuchtet und rational gemacht werden können. Ein anderes Mal bleiben es trübe Grenzlinien, die ein tieferes Eindringen des Blickes nicht gestatten. Darf man an diese letzten und weitesten Ausblicke die Forderung strengster schulgerechter Rationalität stellen? Das ist natürlich unmöglich, denn es ist dort so manches vorausgeahnt und vorausgedacht, was noch kein menschliches Auge erschaut hat. Wir stehen hier vor den Geheimnissen des Wirklichen, die größer sind als unser jetziges Denken. Kein Wunder, daß wir uns in Widersprüche und Unklarheiten verwickeln, wenn wir stammelnd nach einem Ausdruck dafür suchen. Aber der stammelnde Ausdruck ist besser als gar keiner, und er bildet die Wirklichkeit richtiger ab als die kühl überlegene rationale Ablehnung der gebrauchten Formel. Etwas überschwenglich, aber doch schön und richtig sagt F. H. Jacobi: „Wer so zu irren nicht vermag, der vermag auch nicht höhere Wahrheiten in Besitz zu nehmen. Mit dem Verstande, in dem bloßen Wege Rechtens, werden diese nicht erworben: Die Vernunft muß sie erobern, indem sie über den Gesichtskreis des Verstandes weissagend sich emporschwingt. Ja sie dichtet, — wenn du so das nur im Geiste sehen nennen willst, — aber sie dichtet Wahrheit!"

Ziehen wir die Summe. Es ist weder beschränkt noch vernunftwidrig, wenn man dem Glauben an die Allmacht des rationalen Denkens entschlossen den Abschied gibt und dort, wo wir tastend und ahnend in die Offenbarung einer Wirklichkeit eindringen, die über alle Vernunft ist, sich gern mit einer widerspruchsvollen Formel zufrieden gibt, wenn sie nur das Leben, das wir erfahren haben, und die Umrisse, die wir in stillen

Stunden erschaut haben, richtig wiedergibt! Von diesem Standpunkte aus ergibt sich eine befriedigende Auffassung des Denkproblems, das die Lehre von der Gottheit Christi der Dogmatik stellt. Es ist auch hier so, daß die in der Person Jesu Christi vorliegende Wirklichkeit so groß und irrational ist, daß sie nur in einer widerspruchsvollen Formel vollständig beschrieben werden kann. Einerseits müssen wir die Gestalt Jesu dem Schema irdischer Menschlichkeit völlig unterordnen, da nur so die zarten, rein menschlichen Züge seiner Gestalt voll zum Ausdruck kommen. Andererseits ist es unbedingt notwendig, ihn als ein göttliches, überirdisches Wesen, als den im Fleische offenbaren Gott zu denken, damit die Fülle überirdisch-göttlicher Macht, die von ihm ausgeht und an seiner Person geschaut werden kann, ihren einzig zutreffenden Ausdruck findet. Daß beides sich nicht reimt, wissen wir wohl, aber es braucht uns nicht anzufechten. Wenn schon die anderen Geheimnisse des Daseins nur durch widerspruchsvolle Gedankenreihen wissenschaftlich formuliert werden können, wieviel mehr dies Geheimnis aller Geheimnisse. Denn was kann es Unbegreiflicheres geben als die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Gestalt Jesu Christi? Wir wollen uns freuen, daß Gott uns tatsächlich in der Geschichte als der in Christo Mensch Gewordene entgegentritt, und uns bescheiden begnügen, wenn wir diese Tatsache schauen und glauben dürfen, ohne begreifen zu wollen, wie das Unbeschreibliche geschah.

Hierzu werden wir um so mehr berechtigt sein, als das Geheimnis der Person Jesu Christi nur der Kulminationspunkt des großen Grundgeheimnisses aller Religion ist. Daß Gott in der ganzen Welt und in der Seele gegenwärtig wirkt, und daß nicht das Geringste geschehen kann ohne seine Mitwirkung und seinen Willen, das ist die große Grunderkenntnis aller Religion. Wie fängt er es an, in allen Dingen wirksam zu sein, ohne doch in irgendeinem der Dinge auf-

zugehen? Wie eint sich Gott mit der Seele? Da haben wir dasselbe große Grundproblem, das niemand lösen kann. Könnten wir die mystische Vereinigung der Seele mit dem allwaltenden Gott rational begreiflich machen, so könnten wir auch das christologische Problem rational lösen. Umgekehrt läßt sich daher sagen: Die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Jesus ist nicht wesentlich geheimnisvoller und schwieriger für das Denken als die Berührung der einzelnen frommen Seele mit Gott. Darf ich sündiger Mensch in und mit Gott leben, so kann es mir nicht erstaunlich sein, daß der Mensch Jesus ganz in Gott lebte und ganz Gott war, — Gott selber im Fleische erschienen. Ich werde mich nur bescheiden müssen und nicht erwarten dürfen, hierfür jemals eine ausreichende rationale Formel zu finden.

Wenn wir so stehen, so können wir auch den *christologischen Versuchen der christlichen Dogmatik einen schönen und tiefen Sinn abgewinnen*. Sie verlieren das „Scholastische", spitzfindig-abstrakt Übersinnliche, wenn man sie nicht als vollgültige wissenschaftliche Bewältigung des Problems ansieht, sondern als das, was sie wirklich sind: *als Annäherungswerte und Symbole*, in denen der menschliche Geist das Undenkbare so weit zu denken und zu veranschaulichen sucht, wie es ihm möglich ist. Dann gewinnen die scharfsinnigen Deduktionen der Dogmatiker sogar ein bedeutendes Interesse. Wir brauchen irgendeinen Ausdruck für das Geheimnis der Person Jesu Christi und werden daher trotz aller Mängel der vorhandenen Formulierungen *uns doch an eine derselben anlehnen müssen*. Wir werden nur frei sein von der Überhebung, die die eigenen christologischen Formeln als vollkommene Lösung des Problems ansieht. Während die Dogmatiker früher meist der Meinung waren, die göttlichen „Personen" und „Naturen" klar zu durchschauen, haben die Neueren schon weit mehr Verständnis dafür, daß auch der offenbare Gott noch seine Geheimnisse vor den Gläubigen hat. Je mehr der moderne wissenschaftliche Geist den Menschen die Unerforschlichkeit und Unaus-

denkbarkeit der sinnlichen und übersinnlichen Welt zum Bewußtsein bringen wird, desto unergründlicher werden uns die Tiefen der Gottheit erscheinen. Ich hoffe, die zudringliche Vielwisserei unserer protestantischen orthodoxen Dogmatik, die genau über die Art und Weise der Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem in Christo Auskunft gab, ist für immer dahin. Wir bilden uns nicht mehr ein, mit unseren kleinen, menschlichen Gedanken die Geheimnisse des Gottesgeistes so vollkommen meistern zu können, daß wir jeden, der in irgendeiner Einzelheit anders denkt, als verworfenen und verdammten Ketzer ansehen. Die Christologie der Zukunft steht unter dem Zeichen des Spruches: „Kündlich groß ist das gottselige Geheimnis: Gott ist offenbaret im Fleisch!“ (1 Tim 3 16.)

10. Der Gott Jesu Christi

Als der Naturmensch über die Dinge der Welt nachzudenken begann und nach Ursachen für das Geschehen in seiner Umgebung suchte, dachte er sich zuerst alles, was ihn umgab, lebendig und beseelt. Jeder Baum, jeder Stein, der murmelnde Quell, der unermeßliche Himmel über ihm —, sie galten ihm alle als Träger verborgenen seelischen Lebens. Nach seiner Vorstellung wohnten in ihnen unsichtbare Geister, die die Ursache der sonderbaren Veränderungen waren, die er an ihnen so oft wahrnehmen konnte. Wenn der Donner rollte, so meinte er die Stimme eines lebendigen Wesens zu hören. Wie selbstverständlich und naheliegend solche Gedanken dem erwachenden menschlichen Verstande sind, können wir noch heute an Kindern reichlich beobachten. In einem gewissen Lebensalter behandeln sie in der Regel die Dinge als beseelt und ihresgleichen. Wer selbst zu den wenigen Ausnahmen gehört hat, wird sich dennoch durch Beobachtung kindlicher Spiele leicht von der Richtigkeit dieser Behauptung überzeugen können. Lebhafte Kinder ver-

wandeln im Spiel die toten Gegenstände in lebendige Phantasiegestalten und behandeln sie als Kameraden, mit denen man sich unterhalten kann. Alles erscheint ihnen lebendig, und nichts ist ihnen natürlicher, als alle Gegenstände der Umgebung personifiziert und mit geheimnisvollem Leben erfüllt zu denken. Ebenso war es auch in jenen Zeiten, da der erwachsene Mensch noch nichts anderes als ein Kind im Denken war. Überall, wo die Kultur das primitive Stadium noch nicht überschritten hat, vermenschlicht man die Natur und versucht die Naturprozesse als Wirkungen lebendiger Wesen zu verstehen.

Bei dieser Auffassung konnte es aber nicht lange bleiben, wenn der grübelnde Verstand erst einmal erwacht war und nach einer befriedigenden Erklärung des Weltgeschehens zu suchen begann. *Fortschreitendes Denken und sorgfältigere Beobachtung mußten einem solchen primitiven Weltverständnis bald ein Ende bereiten.* Jene Geister blieben stets verborgen hinter und in den Dingen. Es gab Menschen, die behaupteten, die Geister gesehen zu haben, aber für gewöhnlich war und blieb der Baum ein gewöhnlicher Baum, der Stein eine tote Masse, der sprudelnde Quell ein rastlos bewegter lebloser Stoff. Man konnte daher mit Recht an der Existenz der niemals deutlich wahrnehmbaren Geister zu zweifeln beginnen. Statt an sie zu glauben, hielt man sich lieber an das Sichtbare und Greifbare. Machte man dieses zum Ausgangspunkte der Beobachtung, so fand man, daß die Welt nur aus materiell stofflichen Dingen bestand, die teils als belebte, teils als unbelebte Wesen wahrgenommen wurden. Das Leben erschien der Beobachtung nicht mehr als Äußerung eines in dem toten Stoffe verborgenen, unsichtbaren Geistes, sondern der Stoff schien selbst die merkwürdige Eigenschaft zu besitzen, daß er Leben hervorbringen konnte und Leben in sich trug. In diesem Stadium des Denkens entstand die naturwissenschaftliche Weltbetrachtung, die es unternahm, das Sichtbare aus dem Sichtbaren zu erklären. *Man suchte nun nicht mehr nach verborgenen*

geistigen Ursachen des Geschehens, sondern suchte in etwas sinnlich Wahrnehmbarem den Urstoff, aus dem alles geworden. Zuerst geschah das in naiver Weise. Wasser, Luft, Feuer und Erde mußten alle der Reihe nach als der Weltstoff gelten, der den verschiedenen Erscheinungen des irdischen Lebens zugrunde liegt. Mit der Zeit erdachte man sich verfeinerte Theorien. Heute sind es die sogenannten chemischen Elemente, die als letzte Grundstoffe angesehen werden. Doch ist das sicher noch nicht das abschließende Wort. Seit es gelungen ist, einige Elemente in zwei andere zu zerlegen, hat sich die Hoffnung neu belebt, daß man einst alle chemischen Elemente werde auf eine Urform zurückführen können. Man sieht, die Arbeit, die in den Zeiten primitiven Denkens begonnen wurde, hat ihr Ende noch nicht erreicht. Man ist fort und fort auf der Suche nach dem sinnlich wahrnehmbaren Urstoff der Welt. Ob die Bemühungen der Wissenschaft einst hierin von Erfolg gekrönt sein werden? Kein Mensch kann es voraussagen. Vielleicht stehen wir unmittelbar vor der Entdeckung des Weltstoffes, vielleicht aber ist das Sichtbare wirklich aus verschiedenen Elementen aufgebaut, die sich nicht mehr auf eine Einheit reduzieren lassen.

Indessen sieht man der endgültigen Lösung dieses Problems heute mit geringeren Hoffnungen entgegen als zur Zeit der ersten Anfänge menschlicher Wissenschaft. Hätten die ersten griechischen Philosophen unsere chemischen Kenntnisse besessen und wäre ihnen die exakt-wissenschaftliche Feststellung des „Urstoffes" gelungen, so hätten sie zweifellos geglaubt, das Welträtsel ohne Rest gelöst zu haben. Es gibt auch heute unter den naturwissenschaftlich Geschulten, wie es scheint, nicht ganz wenige, deren Denken auf jener primitiven Stufe festgebannt geblieben ist. Ein kraftbegabter, lebenzeugender, sinnlich wahrnehmbarer Stoff würde allen Anforderungen genügen, die sie an den Urgrund der Welt zu stellen haben. Den meisten Gebildeten wird aber eine so harmlose Stellung zu den Welträtseln nicht mehr gegenügen. Das philosophische Denken hat seit seinen ersten An-

fängen so gewaltige Fortschritte gemacht und die Kompliziertheit der Welträtsel so deutlich aufgewiesen, daß jene Stellung nur bei Nichtbeachtung der tiefsten und wahrsten philosophischen Gedanken möglich ist. Gleich zu Beginn der philosophischen Gedankenarbeit regten sich Zweifel, ob die letzte Grundlage der Welt überhaupt unter den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gesucht werden darf. Die weitere Entwicklung der Philosophie führte zu dem sicheren Resultate, daß nichts sinnlich Wahrnehmbares in der Beschaffenheit, wie es uns erscheint, die letzte Grundlage der Welt sein kann. Selbst wenn die Chemie den Triumph erleben sollte, daß ihr die Herstellung des Urelements gelingt, so würden wir der Lösung des Welträtsels fast ebenso fern stehen wie vorher. Denn das Sichtbare ist nicht das letzte, wahre Wesen der Dinge, sondern in der sinnlichen Wahrnehmung treten wir in Beziehung zu einem geheimnisvollen Urgrunde der Dinge, dessen letzte Tiefen wissenschaftlich unerforschlich sind. Die Dinge der Außenwelt sind die Erscheinung einer Wirklichkeit, die in den wissenschaftlichen Begriffen niemals adäquat zu Ende gedacht werden kann, — das ist eine These, die die Philosophie in jahrhundertelanger Arbeit, wie mir scheint, endgültig bewiesen hat. Ist das aber so, dann ist es für die Weltanschauung keine Frage allerersten Ranges, ob die Gegenstände der Außenwelt aus einem oder aus vielen sinnlich wahrnehmbaren Stoffen zusammengesetzt sind. Dem heutigen Denker erscheint die streng wissenschaftliche Erforschung der Sinnenwelt zwar interessant und wertvoll, — auch ganz abgesehen von dem bedeutenden praktischen Nutzen der modernen wissenschaftlichen Errungenschaften, — aber er hofft nicht mehr, auf diesem Wege zur Entschleierung des grundlegenden Geheimnisses des Daseins zu gelangen.

Vergegenwärtigen wir uns kurz die Gedanken und Beobachtungen, die die Philosophie allmählich zu ihrer soeben dargelegten These führten und die den Beweis für die wissenschaftliche Unerforschbarkeit des Weltgrundes bilden.

Den ersten Anstoß zu tiefergehendem Nachdenken gaben die Sinnestäuschungen und die Traumbilder. Man mußte bei genauerer Beobachtung bald bemerken, wie häufig Sinnestäuschungen stattfinden. Zunächst lag darin nichts Auffallendes. Man war ja glücklicherweise nicht nur auf eine einzige Art von Wahrnehmungen angewiesen und konnte die falschen Aussagen des einen Sinnes durch den anderen korrigieren. Indessen, wenn man bedachte, daß sämtliche Sinne mitunter Täuschungen unterworfen sind, so mußte man sich fragen: Wodurch wissen wir, daß der kontrollierende Sinn, dem wir ohne weiteres eine richtigere Auffassung zutrauen, in diesem Falle keiner Täuschung unterworfen ist? Vielleicht ist die Täuschung bisweilen so vollendet, daß wir unfähig sind, sie zu durchschauen? Solche Gedanken wurden verstärkt durch den Vergleich mit den Bildern, die uns der Traum vorgaukelt. Wenn wir träumen, so wissen wir nicht, daß das Geschaute nur Schein ist. Die wahrgenommenen Dinge erscheinen uns als wirklich, und erst das Erwachen zeigt, daß es ein Traum war. Kann es nicht mit der sogenannten Wirklichkeit des Lebens ebenso sein? Vielleicht ist unser ganzes Leben nur ein Traum, über dessen Nichtigkeit uns kein Erwachen belehrt? Wo ist das objektive, unparteiische Kriterium, das die Grenzen zwischen Traum und Wirklichkeit unfehlbar zieht? Der Hinweis auf die untrügliche objektive Wahrnehmung vermag nichts zu helfen, denn gerade die „untrügliche" sinnliche Wahrnehmung ist es, die uns im Traum bunte Scheinbilder vorführt und uns sogar im „wachen" Zustande mitunter Halluzinationen sehen läßt, an deren objektive Realität wir unmöglich glauben können.

Durch solche Erwägungen wurde die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung ernstlich in Frage gestellt. Die weitere Verfolgung dieser Gedanken führte zu einer großen Entdeckung: man wurde sich des subjektiven Faktors in der sinnlichen Wahrnehmung bewußt. Zunächst hat man ohne weiteres die von den Sinnen dargestellte Welt als objektiv real

angesehen. Die Wahrnehmung galt als ein genaues Bild des Wirklichen. Nun wurde man sich darüber klar, daß zwei sehr wichtige subjektive Faktoren mit im Spiel waren. Erstens ist der Zustand des Wahrnehmens ein subjektiver Prozeß. Auf Anlaß des äußeren Reizes produziert die Seele selbsttätig das Erlebnis, das wir sinnliche Empfindung nennen. Sowie dieser Tatbestand richtig aufgefaßt ist, muß man fragen: Inwiefern kann ein psychischer Prozeß Abbildung eines materiellen Gegenstandes sein? Zweitens mußte die fortschreitende Forschung entdecken, daß zwischen den objektiven Dingen und den subjektiven Wahrnehmungen die Sinnesorgane eingeschaltet sind, die die von der Außenwelt ausgehenden Reize aufnehmen und verarbeiten und dann erst ihrerseits die Veranlassung zu den wahrnehmenden Funktionen der Seele sind. Alle sinnliche Wahrnehmung muß durch dieses Medium hindurch. Inwieweit wirkt es umgestaltend und verändernd auf das Bild der Wirklichkeit? Wieviel kommt auf Rechnung der objektiven Reize und wieviel auf Rechnung der organischen Prozesse in den Sinneswerkzeugen? Man sieht unschwer, daß durch diese Entdeckungen der Zweifel an der objektiven Richtigkeit des alltäglichen Weltbildes erheblich verstärkt wird. Freilich, von der Furcht vor Sinnestäuschungen und Halluzinationen wird man durch solche Beobachtungen befreit. Sie bieten eine genügende Erklärung der bloß subjektiven Wirklichkeit vieler Wahrnehmungen. Krankhafte Entartungen oder zufällige spontane Bewegungen innerhalb der Sinnesorgane müssen natürlich notwendig zu Wahrnehmungsbildern führen, die mit der objektiven Wirklichkeit gar nicht zusammenhängen. Es wird also verständlich, daß eine sinnliche Wahrnehmung ohne äußeren Einfluß durch selbsttätige Funktion der entsprechenden Nervenelemente entstehen kann. Auch die Sinnestäuschungen lassen sich entweder als fehlerhafte Funktion der Aufnahmeorgane oder als Ergebnis einer mangelhaften Zusammenwirkung der vielen komplizierten Reizvorgänge verstehen. Daß die Bilder der Sinneswahr-

nehmungen reiner Schein sind, wird man demnach nicht mehr befürchten. Wohl aber wird man einsehen, wie schwierig hier Irrtum und Wahrheit zu trennen sind. Denn nun steht man vor der Grundfrage aller philosophischen Weltbetrachtung: *Wie weit deckt sich das subjektive Anschauungsbild mit der objektiven Wirklichkeit?* So viel ist schon auf Grund des Dargelegten klar, daß erhebliche Unterschiede bestehen müssen. In den Sinnen malt sich nur eine Welt *für uns*, die als Reaktion der Sinneswerkzeuge und der Seele gegen den Einfluß der Außenwelt entsteht. Wir sehen die Welt daher stets nur so, wie sie unseren Sinnen erscheint, nie wie sie *an sich* ist. Inwieweit ist das Bild der Welt für uns ein getreues Abbild dessen, was die Welt an sich ist?

. War man gegenüber der objektiven Richtigkeit des Wahrgenommenen skeptisch geworden, so richtet sich das Mißtrauen zunächst gegen die *Eigenschaften der Dinge, die nur durch einen Sinn bezeugt werden.* Die Farben, die Töne, der Geschmack, der Geruch und die Wärme erweckten zuerst den Verdacht, daß sie nur subjektives Produkt der Sinne und kein richtiges Abbild der Wirklichkeit seien. Man sagte sich, daß man alle diese Eigenschaften aus dem Geschehen in der Welt fortdenken könne, ohne daß deshalb die Dinge aufhörten zu existieren. Wenn jene „subjektiven" Qualitäten in das wahrnehmende Subjekt verlegt wurden, so blieben die Dinge ihrem Wesen nach dennoch, als was sie uns erschienen, nämlich räumlich ausgedehnte, sichtbare, greifbare Dinge. Merkwürdigerweise sind diese Gedanken, die sich zuerst auf Grund allgemeiner Erwägungen einstellten, durch die physikalische Einzelforschung der Gegenwart in vollem Umfange bestätigt und sichergestellt worden. Wir wissen jetzt, daß es außer uns keine Farben gibt, sondern nur Lichtwellen von verschiedener Bewegung. Trifft eine solche Bewegung ein empfängliches Auge, so entsteht dort die subjektive Wahrnehmung von Licht und Farbe. Ebenso gibt es außerhalb des Ohres keine Töne, sondern nur Schallwellen.

Ganz analog existieren auch die Qualitäten der anderen Sinne nicht objektiv außer uns, sondern die Dinge sind der Ausgangspunkt eines Prozesses, der zur Veranlassung der subjektiven Geschmacks-, Geruchs- oder Wärmeempfindung wird, wenn er das betreffende Sinnesorgan trifft und dort die entsprechenden inneren Vorgänge auslöst.

Das Weltbild verwandelt sich eigentümlich, wenn man versucht, diese Erkenntnisse darauf anzuwenden. Die objektive Welt ist dann ein großer Haufe rhythmisch bewegter, räumlich ausgedehnter Stoffteilchen. Mit dieser Annahme meinen viele, das letzte, wahre Wesen der Dinge ergründet zu haben. Die durch mehrere Sinne bezeugten Eigenschaften, d. h. räumliche Ausdehnung, räumliche Bewegung und das Geschehen in der Zeit, werden meist als die letzten Grundpfeiler der Wirklichkeit angesehen, weil mit ihnen die Dinge selbst verschwinden würden.

Indessen, es ist doch durchaus fraglich, ob diese Grenzregulierung zwischen Wahrheit und Irrtum im sinnlichen Weltbilde haltbar ist. Dieselben Gründe, die die objektive Wirklichkeit der Farben, Töne usw. fraglich machten, lassen sich auch gegen die objektive Realität von Raum und Zeit ins Feld führen. Es sind keine neuen Sinne, die uns die räumlich-zeitliche Grundlage des Weltbildes vermitteln, sondern dieselben Wahrnehmungen, deren Zeugnis sich in bezug auf die anderen Eigenschaften der Dinge als trügerisch erwies, werden zur Veranlassung der Vorstellungen von Raum und Zeit. Mit welchem Rechte nehmen wir für sie eine besondere Bedeutung in Anspruch? Wenn alle anderen Qualitäten der Sinneswahrnehmung nur subjektive Realität haben, so auch Raum und Zeit. Es ist für sie schlechterdings kein Grund zu einer Ausnahmestellung ausfindig zu machen. Daß die Dinge der Außenwelt dadurch aufgehoben werden, kann uns nicht irre machen. Denn es verschwinden nur die Dinge, wie sie uns erscheinen. Die objektive Wirklichkeit selbst bleibt

natürlich unverändert bestehen, wir müssen uns nur an den Gedanken gewöhnen, daß sie ihrem Wesen nach etwas völlig anderes ist, als wie sie in der Wahrnehmung erscheint. Für Raum und Zeit gilt dasselbe wie für die einfachen Qualitäten der einzelnen Sinne. Objektiv außer uns gibt es nicht etwa Raum und Zeit, sondern ein gewisses Etwas, das unsere Sinne so beeinflußt, daß wir die Raum- und Zeitvorstellung bilden müssen. Demnach ist auch das physikalische Weltbild noch nicht ein völlig zutreffender Ausdruck der Wirklichkeit. Wellenbewegungen, Kräfte, Stoffe, — das sind Vorstellungen, die der sinnlichen Wahrnehmung entstammen und daher subjektiv sind. Sie haben ihren Wert und ihre volle Berechtigung als ein Versuch, die Welt innerhalb der Grenzen sinnlicher Wahrnehmung wissenschaftlich zu begreifen, und kommen der tatsächlichen Wirklichkeit sicher ein gut Teil näher als das naive Weltbild des Alltags. Aber ein absolut zutreffendes Bild der Außenwelt vermögen auch sie nicht zu bieten. Die wirkliche Welt ist nicht räumlich und zeitlich, sondern sie ist die Veranlassung zur Bildung der Raum- und Zeitvorstellung. Raum und Zeit sind nur Symbole der Wirklichkeit, nicht die Wirlichkeit selbst. Die wirkliche Welt haben wir uns raumlos und zeitlos zu denken.

Vertieft sich der grübelnde Verstand in diese Gedankenreihe und sucht er mit forschendem Blicke den Abgrund des Seienden in seiner wirklichen Gestalt zu überschauen, so wird uns schwindlig zumute. Die Gedanken verlieren sich in nebelhafte, unermeßliche Fernen, wo wir nichts Konkretes mehr wahrnehmen können. Eine raum- und zeitlose Welt! Kann man sich dabei noch etwas Bestimmtes denken? In der Tat, man muß offen eingestehen, daß der Faden, der zur Lösung des Geheimnisses des Daseins führen sollte, hier ins Unendliche entgleitet, wohin wir mit unserer Fassungskraft nicht mehr folgen können. Wer sich je mit diesen Gedanken ernstlich beschäftigte, hat etwas von der Unbegreiflichkeit des Daseins gefühlt. Das Geheimnisvolle

und Unergründliche der Welt tritt hier lebendig vor die Seele. Schwindelerregend und ehrfurchtgebietend steht die unermeßliche und unausdenkbare Wirklichkeit in ihren gigantischen Konturen vor uns. Dennoch ist mit dem Gedanken der Raum- und Zeitlosigkeit keineswegs etwas ausgesagt, wobei man sich gar nichts mehr denken kann. Der menschliche Verstand hat die merkwürdige Fähigkeit, das Unbegreifliche und Unvorstellbare durch Symbole und Analogien wenigstens annähernd zur Darstellung zu bringen. Diese letzten Grenzbegriffe beanspruchen nicht, die volle Wirklichkeit des Übersinnlichen zu erreichen, wir sind aber dennoch überzeugt, daß wir mit ihnen der absoluten Wirklichkeit näher kommen als durch das exakte wissenschaftliche Begriffsmaterial. In diesem Sinne lassen sich sowohl die Raumlosigkeit als auch die zeitlose Ewigkeit des Weltengrundes durch Bilder und Analogien veranschaulichen.

Für die erstere bietet die Musik eine passende Analogie. In einem Akkorde sind mehrere getrennte Töne zu einer Einheit verbunden, die nicht räumlich ist. Der Akkord bietet ein Nebeneinander einzelner Bestandteile, das dem Beisammensein der Dinge im Raume analog und doch raumlos ist. Von hier aus eröffnet sich die Möglichkeit, eine Ordnung der wirklichen Dinge zu ahnen, in der alles, was in der Welt ist, zu einem großen raumlosen Akkord zusammenfließt, ohne daß die Getrenntheit der einzelnen Dinge aufgehoben wird. Die menschliche Anschauung vermag die Mannigfaltigkeit der Welt nur aufzufassen, wenn sie räumliche Schemata in Anwendung bringt und den Erfahrungsstoff perspektivisch ordnet. Wir können aber begreifen, daß eine Anschauung, die anders organisiert ist als die menschliche, ohne solche Schemata auskommen kann. Die oben dargelegten Gründe machen die Annahme, daß die objektive Wirklichkeit tatsächlich in eine raumlose Ordnung gegliedert ist, unvermeidlich. Der Weltengrund darf daher nicht als räumlich ausgedehnt, sondern nur nach Analogie des raumlosen

Akkordes gedacht werden. Er wird uns dadurch schlechthin unbegreiflich, denn in das Gebiet der raumlosen, allgegenwärtigen Anschauung vermögen wir Menschenkinder gemäß der unveränderlichen Organisation unseres Geistes nicht zu gelangen. Aber wir ahnen etwas davon, wie Gewaltiges ein Geist zu schauen vermag, der jene Sphärenharmonie so wahrnimmt, wie sie wirklich ist.

Die Zeitlosigkeit des Weltengrundes ist dem menschlichen Verstande weit schwerer vorstellbar zu machen. Unsere psychische Innenwelt ist frei von den Fesseln der räumlichen Perspektive, die die Anschauung der Außenwelt so tyrannisch beherrscht. Die Prozesse des Seelenlebens sind raumlos, weswegen es uns verhältnismäßig leicht ist, eine raumlose Ordnung der Dinge zu denken. Anders ist es mit der Zeit. Nicht nur die Außenwelt erscheint uns dem Gesetze der Zeit unterworfen, sondern auch unser psychisches Eigenleben verläuft in demselben Rhythmus zeitlichen Geschehens. Um ein zeitloses Weltbild zu schauen, müssen wir uns in höherem Maße von uns selbst befreien, als für die Raumlosigkeit erforderlich war. Doch gibt es auch hier eine veranschaulichende Analogie. Der menschliche Geist hat die Fähigkeit, in der Erinnerung größere Zeitabschnitte in einen Moment zusammenzufassen. Er vermag das, was in langer Zeit geschah, gleichsam wie ein großes, auf einer Fläche aufgetragenes Bild auf einmal vor dem Geiste erscheinen zu lassen. Davon kann jeder an sich selbst eine Probe machen, indem er die wichtigsten Ereignisse seines Lebens zurückblickend zu einem Gesamtbilde vereint. In bedeutend größerem Maßstabe wird dieselbe Funktion beim Studium der Geschichte ausgeübt. Der Historiker vermag schließlich Jahrhunderte, ja Jahrtausende mit einem Blick zu übersehen. Das ist gerade eine von den anziehendsten Seiten der Geschichtswissenschaft, daß sie das Zeitliche über sich selbst hinaushebt und das Längstvergangene in gegenwärtigen, lebendigen Besitz verwandelt. Freilich ist diese geistige Gegenwärtigkeit der Vergangenheit nur in sehr engen Schranken zu verwirklichen. Bei dem Überblicke muß das Einzelne

entschwinden, und nur die großen Grundlinien der Geschichte bleiben sichtbar. Aber je reicher und stärker der Geist ist, der in solcher zeitloser Betrachtung die Vergangenheit mit einem Blicke überschaut, desto mehr Einzelheiten versteht er in dem Gesamtbilde festzuhalten. Daraus ergibt sich der gewaltige Gedanke einer idealen Ausübung dieser Funktion. Wir können uns zwanglos einen Geist denken, dem das gesamte historische Geschehen zeitlos und in jedem Augenblicke gegenwärtig vor Augen steht. Von hier aus ergibt sich der schwindelerregende Ausblick auf eine Weltordnung, in der die Zeit aufgehoben ist, obgleich die zeitliche Aufeinanderfolge der Dinge bestehen bleibt. Es läßt sich denken, daß in der Wirklichkeit alles in zeitloser Aufeinanderfolge vor sich geht. Nur unserem begrenzten Verstande ist es versagt, die einzelnen Vorgänge anders als zeitlich auseinandertretend anzuschauen. In Wirklichkeit mögen die Dinge so geordnet sein, daß die einzelnen Prozesse geschieden bleiben, obgleich sie sich zeitlos in schlechthiniger Simultaneität abspielen. „Gott sieht die Zeit nicht nur der Länge nach, sondern auch in die Quere." Fassen wir diese „zweite Dimension" der Zeit richtig auf, dann gewinnen wir eine Vorstellung davon, was es heißt, daß der Weltengrund zeitlos oder, wie man es mit einem anderen Worte bezeichnen kann, ewig ist. Denn ewig sein heißt nicht: in ununterbrochener Zeitfolge fortexistieren. Wer die Ewigkeit anschauen will, kommt ihr nicht näher, wenn er die Jahre zählt und kein Ende findet. Ewig sein heißt zeitlos sein oder richtiger: über die Schranken der Zeit erhaben sein. Der ewige Geist kennt keine Trennung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern alles Geschehen ist in ihm gleich gegenwärtig. So haben wir uns auch die Ordnung der absoluten Wirklichkeit zu denken: in unveränderlicher, zeitloser Ruhe alles auf einmal umfassend und dennoch die ganze Fülle des Daseins, die wir uns in dem Schema der Zeitordnung zur Anschauung bringen, unvermindert und unvermischt in sich beschließend.

Vielen scheint es, daß der philosophische Gedanke in zügelloser Willkür dahinjagt, wenn er derartigen Spekulationen nachgeht. Es mögen ja ganz artige Betrachtungen für ein müßiges Spiel der Phantasie sein, wenn man solche und ähnliche Gedankenreihen zum Zeitvertreibe an seinem Geiste vorübergleiten läßt. Ist es aber nicht zu viel behauptet, wenn man für sie auch objektive Geltung in Anspruch nimmt? Woher wissen wir, daß die letzte Wirklichkeit gerade so und nicht noch ganz anders beschaffen ist? Nach welchem Maßstabe sollen Wahrheit und Irrtum in solchen Gedankenketten, die den festen Boden der Empirie völlig zu verlassen scheinen, geschieden werden? In der Tat, wir werden uns hüten müssen, in den alten Erbfehler aller Philosophen zu verfallen, die ihre Gedankenbilder für einen vollendeten Ausdruck der Wirklichkeit hielten. Der Wert solcher Spekulationen liegt vielmehr darin, daß an ihnen die unerforschliche Tiefe der Welt klar zum Bewußtsein gelangt. Wir verlassen mit den dargelegten Gedanken keineswegs völlig den Boden der empirischen Beobachtung. Es gibt doch zu denken, daß sich ähnliche Gedanken auch bei den besonnensten Forschern in vorsichtiger Form immer wieder erneuern. Wenn ein Zeitalter glaubte, sie für immer ausgerottet zu haben, so war das stets nur die Vorbereitung für ein verstärktes, der neuen Situation angepaßtes Wiederaufleben der uralten philosophischen Bildersprache. In der empirischen Wirklichkeit muß also wohl etwas liegen, was immer wieder auf jenes von uns entworfene Bild einer raum- und zeitlosen Wirklichkeit hinweist. Die empirische Sinnenwelt trägt für den denkenden Beobachter deutliche Spuren dessen, daß sie nicht die letzte, absolute Wirklichkeit ist, an sich. In ihren Widersprüchen und unerklärlichen Rätseln weist sie unmißverständlich auf ein anderes, umfassenderes Sein hin, das in der sinnlichen Anschauung nur unvollkommen und zum größten Teile gar nicht zur Erscheinung kommt. Hinter dem Schleier der Sinnenwelt sehen wir Gestalten sich regen, die wir nicht deutlich er-

kennen können. Wir können sie nur beschreiben, wie wir sie sehen. Was sie an sich, ihrem Wesen nach sind, vermögen wir zu ahnen, aber nicht zu wissen. So verhält es sich auch mit der raum- und zeitlosen Ordnung der Dinge. Durch den Schleier der raum-zeitlichen Anschauung hindurch erkennen wir deutlich eine raum- und zeitlose Wesenheit der Welt. *Wir wissen gewiß, daß der Urgrund der Welt nicht zeitlich und räumlich ist.* Wir wissen gewiß, daß die empirische Sinnenwelt nur ein schwacher, vielfältig gebrochener und getrübter Widerschein des blendenden Lichtes ist, das die Welten belebend und schaffend durchflutet. Aber sollen wir Positives über den Urgrund der Welt aussagen, so vermögen wir es nicht. Hinter den Dingen liegt die unerforschliche Tiefe des Seins, die dem Menschenauge in dieser Welt für immer verborgen ist.

Die europäische Philosophie ist von jeher gewohnt gewesen, die letzte Grundlage der Wirklichkeit, die sie durch ihre Spekulationen erreichte, mit dem Namen „*Gott*" zu bezeichnen. So war es schon zu Beginn der griechischen Philosophie. Der Urstoff wurde damals ohne weiteres Gott genannt. So ist es auch weiter geblieben. Die Philosophie lernte Neues und Tieferes über den Weltgrund denken, aber der alte Name blieb. So ist denn auch der heutige Philosoph gewohnt, *jenes letzte unfaßbare Etwas, das den Erscheinungen der Sinnenwelt zugrunde liegt, Gott zu nennen.* Aus den dargelegten Gedankengängen läßt sich etwas Wichtiges für den philosophischen Gottesbegriff lernen. *Gott ist raum- und zeitlos*, oder positiv ausgedrückt: er ist *allgegenwärtig*, d. h. die raumlose Ursache der gesamten räumlichen Erscheinungswelt, und *ewig*, d. h. die zeitlose Ursache aller Erscheinungen in der Zeit. Klar ist auch, daß ein allgegenwärtiger und ewiger Gott keinen anderen Gott neben sich haben kann.

Aber dieser philosophische Gott ist ein recht fremdartiges Wesen, das zu uns Menschenkindern in einem äußerst kühlen Verhältnis steht. Freilich, er trägt auch uns, wie alle anderen

Dinge. Aber der raum- und zeitlose Urgrund der Welt ist so wenig anschaulich vorstellbar, daß wir mit ihm nicht viel anfangen können. Wenn wir von Gott nichts mehr als das aussagen dürfen, so ist er für uns ein interessanter abstrakter Gedanke ohne praktische Bedeutung. Er ist in dieser Gestalt ein wertgeschätzter Gast in der Studierstube des grübelnden Denkers, im Strome des Lebens ist er völlig bedeutungslos. *Indessen ist der beschriebene Gottesbegriff nicht das letzte Wort der Philosophie in dieser Sache.* Bisher betrachteten wir die räumlich-zeitliche *Außenwelt*, die uns von den Sinnen gemalt wird. Wenn man von ihr ausgeht, so gelangt man allmählich zu der Vorstellung eines unerforschlichen, raum- und zeitlosen Weltgrundes. Dieses abstrakte und inhaltsleere Schema läßt sich erheblich erweitern, wenn wir einen anderen philosophischen Ausgangspunkt wählen und uns in die Wunder des *psychischen Innenlebens* versenken. Letzteres ist auch ein Bestandteil der empirischen Wirklichkeit. Der unsichtbare menschliche Geist mit seinem Denken und Streben gehört ebenso zur Empirie wie die leblose Materie und die mannigfachen sichtbaren Dinge um uns herum. Eine philosophische Betrachtungsweise, die diesen Faktor aus dem Spiele läßt, ist daher notwendigerweise einseitig und kann die Fülle der Wirklichkeit nicht erschöpfen. Schon die alten Philosophen haben den Satz aufgestellt: Wenn du die Welt erkennen willst, so erkenne zuvor dich selbst. Das klingt merkwürdig. Wir Modernen sind so sehr gewohnt, die objektiven Tatsachen als entscheidend in Fragen des Weltverständnisses anzusehen, daß wir den Satz eher umkehren würden: Erst erkenne die Welt, d. h. beobachte nüchtern die objektiven Tatsachen und erforsche ihre Gesetze, dann wirst du vielleicht auch dich selbst erkennen können. Indessen, wir sind soeben diesen Weg gewandelt und haben uns überzeugt, daß er zu keiner befriedigenden Auffassung, sondern zu lauter Rätseln führt. Dabei haben wir bemerkt, in wie hohem Maße unsere Anschauung von rein subjektiven Faktoren abhängig ist.

Das Weltbild wird uns durch die Sinne vermittelt und von unserer empfindenden und wahrnehmenden Seele aufgebaut. Es ist daher niemals rein objektiv, sondern besteht zunächst aus psychischen Elementen. Es kann daher auch nicht vom Standorte der „objektiven" Außenwelt befriedigend erklärt werden. Wenn überhaupt, so kann es vielleicht durch weise Selbsterkenntnis der Seele richtig gedeutet und verstanden werden. Jene Regel der Alten enthält daher eine tiefe und unvergängliche Wahrheit. *Sehen wir zu, was die Philosophie über den Weltengrund auszusagen hat, wenn sie sich auf den Boden des geistigen Innenlebens stellt.*

Wenn menschliche Intelligenz und menschliches Geistesleben in der Welt als ein nicht zu übersehender Faktor der Wirklichkeit existieren, so ist sicher, daß im Weltengrunde eine genügende Ursache für diesen Tatbestand zu finden sein muß. Die Tatsache, daß der Mensch eigenartiges, intelligentes und zwecksetzendes Geistesleben besitzt, ist stets der stärkste Gegengrund gegen eine Mechanisierung des Weltganzen gewesen. Der Weltengrund ist imstande, Intelligenz und Geistesleben aus sich hervorzubringen. Folglich kann er nicht völlig intelligenzlos sein, sondern *irgendetwas, was dem menschlichen Geiste wesensverwandt ist, muß in ihm enthalten sein.* Dieser Gedanke verknüpft sich mit einer weiteren Erwägung. Bei der Beobachtung der „objektiven" Außenwelt stellten wir fest, daß sie uns trotz aller eindringenden Untersuchung immer nur die Außenseite eines schlechterdings verborgenen Seins bleibt. Soweit auch die wissenschaftliche Forschung vordringt, stets ist sie vor „Erscheinungen" gestellt. Ins innere Wesen der Dinge, wie es an sich ist, dringen Mikroskop und Seziermesser nicht ein, weil sie stets nur neue Erscheinungen der Sinnenwelt zutage fördern. Wenn man doch irgendwie sich von der sinnlichen Wahrnehmung befreien und die Dinge innerlich anschauen könnte, wie sie unabhängig von den Vorgängen in unseren Sinnesorganen sind! Die Größten unter den Philo-

sophen haben behauptet, daß es möglich sei. *Sie finden im menschlichen Geiste den Schlüssel zu dem Rätsel.* Der Mensch hat die Eigenschaft, sowohl Erscheinung als auch Ding an sich zu sein. Von außen betrachtet ist er räumlich ausgedehnter Körper. Von innen betrachtet erlebt er sich als menschliche Seele, als empfindenden, fühlenden, denkenden und strebenden Geist. Hierin liegt sein inneres, eigentümliches Wesen, das hinter der körperlichen Erscheinung verborgen ist. Der Mensch als Ding an sich ist Geist. Wenn es sich beim Menschen so verhält, dann liegt der Schluß nahe, daß es bei den übrigen Dingen der Außenwelt nicht anders ist. Auch sie erscheinen in der Sinnenwelt als räumlich ausgedehnte Körper. In Wirklichkeit sind sie aber Geist in demselben Sinne, in dem der Mensch Geist ist. Der Mensch ist der komplizierteste und höchststehende Körper in der Erscheinungswelt, der als inneres Äquivalent das feinste und komplizierteste Seelenleben besitzt, das es in der Welt gibt. Die Körper niederer Ordnung sind entsprechenderweise die Außenseite einer psychischen Wirklichkeit niederer Ordnung. Das verborgene Wesen der Welt scheint sich nun tatsächlich zu entschleiern. *Alles ist Geist, immaterielle, psychische Wirklichkeit.* Die einzelnen Bestandteile dieser Wirklichkeit wirken so aufeinander, daß der Geist höherer Stufe, der die Fähigkeit sinnlicher Anschauung besitzt, eine räumlich geordnete Körperwelt vor sich sieht. Draußen, außer uns, gibt es unzählige geistige Energiezentren, Monaden, oder wie man sie sonst nennen will, die auf unsere Sinnesorgane so einwirken, daß in uns das Bild der alltäglichen Sinnenwelt entsteht.

Diese Schlußfolgerungen dürften im großen und ganzen bündig und unwiderlegbar sein. Es sind auf dieser Grundlage eine Reihe sehr verschiedener Weltanschauungen möglich, je nachdem, was man sich über die Beschaffenheit des menschlichen Geistes oder der menschlichen Seele für Vorstellungen macht. Sieht man im Willen die Grundfunktion des Geisteslebens, so wird man sich das verborgene Wesen der Dinge als Willen

denken. Andere stellen die Intelligenz, das Vorstellen oder sonstige psychische Funktionen an denselben Platz. Auf die nähere Ausgestaltung solcher Weltbilder wollen wir uns hier nicht einlassen. Uns interessiert nur der kühne Eroberungszug in den innersten Kern der Wirklichkeit als Großes und Ganzes. Von ihm muß man, wie mir scheint, zunächst urteilen, daß er geglückt ist. Es ist merkwürdig, wie sich dem Menschengeiste immer wieder Gedanken dieser Art aufdrängen. Man studiere irgendeinen vielgenannten Philosophen eines beliebigen Zeitalters, dessen Philosophie nicht im Skeptizismus stecken blieb. Man wird finden, daß er auf dem beschriebenen Wege zu der Erkenntnis vordringt, daß der Weltgrund dem Menschengeiste gleicht und daß der Geist das verborgene Geheimnis der Sinnenwelt ist. Die wenigen Ausnahmen bestätigen nur die Regel. Spekulationen dieser Art werden sich immer wieder erneuern, weil hier wirklich ein neuer tiefer Einblick in das Wesen der Dinge möglich wird. *Nun gewinnt der Gottesbegriff, wie es scheint, Inhalt, Farbe und Leben.* Wenn es möglich ist, Eigenschaften des menschlichen Geistes auf den Weltengrund zu übertragen, was hindert uns, ihm Fühlen, Wollen und Denken zuzuschreiben? Eine reiche Fülle lebensvoller Eigenschaften lassen sich dann von ihm aussagen. Als lebendige, geistige Persönlichkeit können wir ihn uns denken oder als logische, zweckesetzende Intelligenz. Der kalte und fremde Weltengrund scheint plötzlich näher gerückt zu sein, und wir verspüren Geist von unserem Geiste, Art von unserer Art in ihm.

Indessen bei näherer Betrachtung erweist es sich, daß der Abstand, der uns von der Erkenntnis der Gottheit trennt, doch noch immer unermeßlich groß ist. Mag man sich Gott so menschlich denken, wie man will, eines bleibt dabei unzweifelhaft: *unser Geist und der Gottesgeist sind nicht identisch.* Wir sind nicht imstande, die ganze Welt zu tragen und zu bewegen, wie der Gottesgeist es tut. Wir sind an subjektive Vorstellungsweisen gebunden, die für den Weltgeist nicht existieren

können. Unser Innenleben ist in die Fesseln der Zeit gespannt, die den Weltengrund nicht umschließen. Gott ist also bei aller Verwandtschaft erheblich anders als unser Geist. Wir können ihn uns nur nach dem Bilde unseres Geistes denken. Er muß Eigenschaften besitzen, die unseren geistigen Fähigkeiten analog sind, aber wir können nicht sagen, wieweit die Analogie reicht. Damit rückt er plötzlich wieder in die Ferne. Alles Menschliche, das wir ihm zuschreiben, verwandelt sich in ein Symbol für etwas schlechthin Unaussagbares und Unerforschliches. Der Weltgrund ist letztlich doch nicht unser Geist, sondern er bleibt uns fremd und unbegreiflich. In seine äußersten Tiefen dringen wir nicht ein, sondern je weiter wir in der Erkenntnis fortschreiten, desto rätselhafter und unergründlicher erscheint uns sein Wesen. Jener kühne Eroberungszug ins Übersinnliche ist demnach geglückt und doch nicht geglückt. Geglückt, — denn er sagt etwas Neues und Großes von den Tiefen der Welt, nämlich, daß sie dem Menschengeiste wesensverwandt sind. Mißglückt, — denn er entschleiert doch nicht, wie man anfänglich hoffte, das letzte verhüllte Geheimnis der Gottheit. Es bleibt eine offene und auf philosophischem Gebiete unlösbare Frage, in welchem Grade sich der Weltgeist vom Menschengeiste unterscheidet.

Dieser Unterschied ist aber von größter praktischer Bedeutung. Wir wollen gerne wissen, ob Gott ein persönliches Interesse an uns hat, ob sein Ohr für unsere Bitten und Wünsche offen steht. Mit anderen Worten, die praktisch wichtigste Frage ist, ob ein Verkehr mit der Gottheit möglich ist und ob wir Gott in unsere Menschenschicksale mit hineinziehen dürfen. Darüber gibt der philosophische Gottesbegriff keine bestimmte Auskunft. Wenn wir uns Gott ganz nach Menschenart denken dürften, so wäre es sicher, daß er lebhaften Anteil an unseren Schicksalen nimmt. Da er aber jedenfalls anders ist als wir, läßt sich nicht sicher sagen, ob er Menschliches ebenso menschlich beurteilt wie wir. Gott bleibt ein unbekannter, ferner Gott, solange wir uns bloß auf dem Boden des abstrakten Denkens

bewegen. Er ist auch in seiner vollkommensten philosophischen Gestalt kaum mehr als ein abstraktes Gedankending, dessen Bedeutung im praktischen Leben der Sinnenwelt nicht sehr hoch einzuschätzen ist. Dazu kommt dann noch, daß die Schlußfolgen, mit denen der Philosoph zu einer Beschreibung des Weltengrundes gelangt, zwar klar und bündig, aber doch nicht absolut unanfechtbar sind. Unanfechtbare wissenschaftliche Erkenntnis gibt es nur auf dem Gebiete der Einzelwissenschaften, soweit ihre Probleme schon exakt behandelt werden können. Sobald die Gedanken des Philosophen sich mühen, über die exakte Erkenntnis einzelner Tatsachengruppen hinaus vorzudringen und über die letzten Gründe des Seins etwas zu sagen, werden sie mehr oder weniger hypothetisch und schwankend. Eine unanfechtbare Beweiskraft der Schlüsse ist hier nicht zu erreichen, obgleich man im allgemeinen genügenden Grund hat, an die Richtigkeit der dargelegten Erwägungen zu glauben. So bleibt es denn trotz allem dabei, daß die philosophische Gotteslehre zwar interessante und nützliche Gedanken über Gott vorzubringen hat, daß er aber durch sie dem menschlichen Geiste nicht nahegebracht und wirklich lebendig gemacht werden kann.

Jetzt ist es Zeit, sich daran zu erinnern, daß die Philosophie den Namen „Gott" nicht selber geprägt hat. Sie hat ihn nur geborgt und auf ihre Gedankengebilde übertragen. Lange vor der Entstehung philosophischer Weltbetrachtung war die Gottesidee in der Religion heimisch. Von hier entlehnte die Philosophie den Gottesnamen, um ihre neuen Gedankengebilde in alte, bekannte Formen einzukleiden. In der Religion erhält die Gottesidee ihren Inhalt durch ein eigentümliches inneres Erleben. Man fühlte, daß die Seele von geheimnisvollen, tiefen Kräften berührt wurde. Man spürte das Eingreifen einer dunklen, fremden Macht, die die Seele überwältigte und sie ihre schlechthinige Abhängigkeit vom Urgeiste empfinden ließ. Als zum ersten Male eine empfängliche Seele

dieses Mysterium der Gegenwart göttlichen Geistes im Herzen erlebte, als sie das erste Mal unter der Berührung göttlichen Odems erschauerte, — da nannte sie das Wesen, das ihr unsichtbar nahe war, Gott. Seitdem gibt es lebendige Religion und einen religiösen Gottesbegriff auf Erden.

Wo jenes grundlegende Erlebnis sich wiederholt, gewinnt der Gottesgedanke Inhalt und Kraft. Gott ist dann nicht mehr der ferne, fremde Gott, sondern eine reale geistige Macht, die mit der Seele in Verkehr tritt. Der religiöse Mensch kann, solange er von philosophischen Grübelfragen unbeeinflußt bleibt, Gott nur als einen persönlichen, lebendigen Gott denken. Erst nachträgliche Reflexion läßt ihn an der Richtigkeit dieser Deutung seines Erlebnisses irre werden. Wer beobachten gelernt hat, wie vielen Selbsttäuschungen die Seele preisgegeben ist, wird auch der Religion gegenüber mißtrauisch und fragt sich, ob er es hier mit Wirklichkeit oder Einbildung zu tun hat. Darin aber sind alle religiös empfänglichen Menschen einig, daß ihre Eindrücke so beschaffen sind, als ob eine persönliche, lebendige Macht von ihrer Seele Besitz ergreife und in Verkehr mit ihr trete. Wo der Eindruck stark genug ist, werden ihm skeptische Bedenken auf die Dauer nur wenig anhaben können. Das Stück erlebter geistiger Wirklichkeit läßt sich, wenn es echt ist, weder fortinterpretieren noch wegdisputieren. Infolgedessen hat die Gottesidee in der Religion eine andere und günstigere Stellung als in der Philosophie. Sie bedeutet hier nicht mehr einen abstrakten Gedanken, der als mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese aus der Beobachtung der Erscheinungswelt erschlossen wird, sondern sie ist Ausdruck tiefster Glaubenserfahrung und ruht auf den Einwirkungen einer lebenzeugenden, mächtigen Geisteskraft.

Wenn Gott in der Religion so erlebt wird, so folgt daraus noch nicht gleich, daß der Geist, der die Seele berührt, der eine, allwaltende Gott Himmels und der Erde ist. Das elementare religiöse Erleben garantiert

nur die Lebendigkeit und Geistigkeit Gottes. Alles Weitere bleibt eine offene Frage. Man kann etwa an Dämonen denken, die sich der Seele nahen und von ihr Besitz ergreifen. Man kann sich Gott als einen starken Geist denken, der einen Teil der Erde beherrscht, etwa als einen Landesgott oder Nationalgott. Bekanntlich haben die primitiven Stufen der Religion eine Fülle derartiger Gottesvorstellungen produziert.

Dieses Stadium der Religion wurde durch zwei mächtige Faktoren überwunden. Der eine Faktor war die Entwicklung des philosophischen Denkens. Wo die philosophische Gedankenarbeit so weit fortgeschritten war, daß sie die oben wiedergegebenen Schlüsse über das Wesen des Weltengrundes vollzogen hatte, mußte sie bedeutenden Einfluß auf die Religion gewinnen. Polydämonistische und polytheistische Gedanken über Gott wurden durch sie unmöglich gemacht. Das Schlußproblem der Philosophie war der geheimnisvolle, geistige Weltengrund, der alle Dinge erhält, bewegt und trägt. Die Philosophie war durch die ganze Entwicklung ihres Denkens genötigt, seine Einheit und Einzigkeit zu behaupten. Wenn diese Gedanken sich mit der Gotteserfahrung der primitiven Religionen verbanden, so mußte daraus die Vorstellung des einen Gottes Himmels und der Erde entstehen. Die Annahme mehrerer begrenzter göttlicher Mächte vertrug sich nicht mit einem stark entwickelten philosophischen Denken. Infolgedessen sehen wir in der Geschichte überall mit dem philosophischen Geiste auch den Monotheismus in die Religionen einziehen. Eine monotheistische Deutung paßte ebensogut zu dem primitiven religiösen Erlebnis wie eine polytheistische. Es war daher nur selbstverständlich, daß die Religionen unter dem Einfluß der Philosophie auf den Polytheismus verzichteten und allmählich den Übergang zum Monotheismus vollzogen.

Diese Verknüpfung von Philosophie und Religion gereichte der Religion aber nicht nur zum Segen. Einerseits bedeutete die Einführung des philosophischen Gottesbegriffes zweifellos

einen Fortschritt. Der Fortschritt hatte aber eine Kehrseite, die unter Umständen gefährlich werden konnte. Die ganze Abstraktheit und Wesenlosigkeit des philosophischen Gottesbegriffes lastete nun auch auf dem religiösen Gottesbegriff. Wenn die Philosophie sich mit einer Religion verband, in der das Innenleben nur schwach entfaltet war, konnte sie geradezu ertötend wirken. War der erlebte Gott persönlich oder unpersönlich? War er ein Gott, der sich um Menschen kümmert und zu dem man beten kann? Diese Fragen, die für das religiöse Bewußtsein ursprünglich nicht existierten, legten sich jetzt schwer und erkältend auf die Gemüter der Frommen. Wo die Religion nicht ungewöhnlich viel Herzenswärme und tief bewegtes Innenleben besaß, gewann die Philosophie die Oberhand, und dann wurde der religiöse Gottesbegriff ebenso weltfremd, abstrakt und leblos wie der philosophische. Freilich, eine kleine Spur warmen Lebens mußte auch nach der Verschmelzung übrig bleiben. Aber in der Regel war es doch nur eine mehr oder weniger starke religiöse Färbung des philosophischen Gottesbegriffes. Die Philosophie erwies sich fast überall als Tyrannin. Ihr Gottesbegriff gewann meist die unbedingte Vorherrschaft und wurde durch die Frömmigkeit nur wenig verändert. Historisch können wir diesen Vorgang an einigen Stadien der Entwicklung der indischen Religion und der spätgriechischen Philosophie studieren. In beiden Fällen verband sich eine hochentwickelte Philosophie mit einem verhältnismäßig schwach entwickelten religiösen Innenleben. Es geschah zum größten Nachteile der Religion. Letztere war nicht imstande, das ungeheure abstrakte Begriffsmaterial, das ihr aufgebürdet wurde, innerlich zu erwärmen, und deshalb gab es sowohl in Indien als in Griechenland ein Stadium der Entwicklung, wo die Religion nichts weiter als eine religiös gefärbte Philosophie war. Man war stark im Denken geworden, aber schwach im Erleben Gottes.

Indessen braucht es nicht mit absoluter Notwendigkeit so zu gehen. Wenn das religiöse Leben stark genug ist, so kann sich

auch das Umgekehrte ereignen, daß der religiöse Gottesbegriff den philosophischen als Färbung und Modifikation in sich aufnimmt, ohne doch an seiner Lebendigkeit und Wärme Schaden zu leiden. Das hervorragendste Beispiel hierfür ist die Entwicklung des Gottesbegriffes der christlichen Kirche. Auch hier hat manchmal das Philosophische das Religiöse überwuchert und erstickt. Aber die Regel ist es nicht. In den Glaubenssystemen christlicher Denker ist häufig religiöse Innigkeit und Lebendigkeit mit großem philosophischem Tiefsinn gepaart.

Das war hier deshalb möglich, weil sich in der Entstehungsgeschichte des Christentums der andere Faktor kräftig geltend gemacht hatte, der die Religion über die primitive Stufe hinaushebt. Eine Reinigung und Vertiefung der Gottesidee ist nicht nur durch philosophisches Denken zu erreichen, sondern weit wirkungsvoller und lebendiger durch Steigerung und Ausgestaltung des religiösen Verkehrs mit der Gottheit. Diesen Faktor hat der menschliche Wille nicht zu seiner freien Disposition, sondern er muß hier dankbar mit offenem Herzen entgegennehmen, was die Gottheit ihm an Zuwachs religiösen Innenlebens zuteil werden läßt. Wenn es Gott gefällt, sich dem Menschen klarer zu offenbaren und ihn tiefer in seine Geheimnisse hineinblicken zu lassen, als die durchschnittliche Religiosität der Menschheit und vernünftige, kluge Beobachtung vermögen, so muß eine Fortentwicklung der Gottesidee die Folge sein. Ein einziges Volk der Welt ist von Gott so geführt worden. Das war die providentielle, weltgeschichtliche Bedeutung des Volkes Israel. Die Israeliten besaßen so wenig philosophischen Geist wie kaum ein zweites Volk der Erde. Dennoch haben sie ohne Zuhilfenahme philosophischer Erwägung einen monotheistischen Gottesbegriff geschaffen, weil die Fülle der Offenbarung über sie ausgeschüttet wurde.

Sie haben anfangs wahrscheinlich nicht viel anders über Gott gedacht als die Nachbarvölker. Der durchschnittliche, reli-

giöse Israelit älterer Zeit sah seinen Gott schwerlich als den einen Gott Himmels und der Erde an, sondern verehrte ihn als einen Nationalgott, der in besonders engem Verhältnis zum Volkstum Israels stand. Im AT sind reichliche Spuren dieser Anschauung vorhanden. Der Gott Israels galt lange Zeit hindurch vielen als ein Gott neben anderen Göttern. Israel hielt natürlich seinen Gott für den stärksten, und sein Gesetz verbot, anderen Göttern neben ihm zu dienen. Dasselbe dachten aber andere Nationen von ihren Göttern auch. Hierin liegt keine spezifische Eigentümlichkeit der israelitischen Religion. Was Israel einzig und allein besaß, war etwas anderes. Das waren seine großen Offenbarungsträger, die gewaltigen Sprecher Gottes, die Gott nur diesem Volke geschenkt hat.

Es ist uns Epigonen schwer, ja unmöglich, die gewaltigen Erlebnisse dieser großen Geister in vollem Umfange nachzuempfinden. Wir sehen, daß in ihrem Inneren der Quell der Offenbarung reicher sprudelt als in uns. Aber wie das war, was sie erlebten, können wir nur ahnen, nicht klar durchschauen. Für sie war zunächst ein gewisser ekstatischer, visionärer Zug charakteristisch. Gesichte und Stimmenhören sind ihnen allen eigentümlich. Rücken sie hierdurch in bedenkliche Nähe zu den Irren und Gestörten unserer Tage, so verliert sich doch dieser Eindruck wieder, wenn wir sehen, wie dieselben Männer eine großartige politische Wirksamkeit entfalteten, der es an nüchternem Wirklichkeitssinn wahrlich nicht fehlte. Dazu sind sie meist geniale Poeten, die in klassischer Vollendung die Sprache ihres Volkes meisterten und in tiefempfundenen Dichtungen ihre Gedanken über Gott, Welt und die Schicksale ihres Landes niederlegten. Hierin treten sie uns in so schlichter menschlicher Größe nahe, daß wir klar sehen: das waren keine „pathologischen" Gestalten. Ihr „ekstatisches" Wesen hat eine andere Ursache. Sie erleben etwas schlechthin Überwältigendes, Einzigartiges in ihrer Seele. Das religiöse Innenleben steigert sich bei ihnen aus einem mystischen, un-

aussprechlichen Erlebnis zu einer klaren, mit Worten zu beschreibenden Offenbarung. Der Geist kommt über sie, und sie müssen reden. Es gibt für sie keinen Widerstand, sie müssen sprechen und dem Volke Gottes Willen verkündigen. Gott berührt sie in den Tiefen der Seele anders und stärker als die übrigen Menschen. Sie wissen, fühlen und hören, daß Gott ihnen etwas Neues und Unerhörtes zu sagen hat, und geben ihre Botschaft weiter mit Worten, die aus Geist und göttlicher Kraft geboren sind. Ihre Seele war so sehr auf diesen Mittelpunkt ihres religiösen Lebens konzentriert, daß sie freilich im Leben oft einen geistesabwesenden, gestörten Eindruck gemacht haben mögen. Die menschliche Seele ist eben zu klein, um ohne Störungen ihrer „normalen", d. h. alltäglichen Funktionen ein Gefäß der Offenbarung Gottes zu sein.

Israel hat viele solche Männer besessen. Propheten nennt man sie nach dem griechischen Ausdruck, der sich in unserer deutschen Bibelübersetzung eingebürgert hat. Sie haben die Religion Israels zu der gewaltigen Geistesmacht gestaltet, die sie in der Geschichte der Menschheit ist. Auf Grund tiefer religiöser Erfahrung, ohne alle philosophischen Erwägungen kamen sie bald zu der Erkenntnis, daß es nur einen Gott in der Welt gibt, den Gott, der mit so unwiderstehlicher Macht in ihre Seelen eingriff. Die anderen Götter schrumpften neben ihm zu einem Nichts zusammen. Die Propheten spotteten über die Verehrung der Götzen neben dem einen Gott Himmels und der Erde. Der Gott, der sich ihnen offenbarte, konnte nichts Göttliches neben sich dulden. Er mußte auch der Gott anderer Völker sein. Er hat Israel zu einem besonderen Gnadenbunde erwählt, es steht ihm aber völlig frei, Israel zu verwerfen und ein anderes Volk zu erwählen. Nach seinem freien Willen schaltet er in der Welt. In einer großartigen Unbekümmertheit um die Frage nach der Möglichkeit einer schrankenlosen Willkürherrschaft Gottes verkünden die Propheten auf Grund der ihnen zuteil gewordenen Offenbarung den Gott, dem nichts

unmöglich, dem alles in der Welt schlechthin unterworfen ist. Das war freilich ein anderer Gottesbegriff, als die Philosophie auf Grund ihrer behutsamen Erwägungen lehrte. Der Gott der Propheten ist ein verzehrendes Feuer, ein mächtiger unwiderstehlicher Herrscher. Er ist aber zugleich der Gott der Barmherzigkeit, der im Menschenherzen Wohnung macht und durch den Mund seiner berufenen Sprecher seinen Gnadenbund verkündigen läßt. So erlebten ihn die Propheten im innersten Herzen, und so zeugten sie von ihm. Sie sammelten den Schatz reiner Gottesoffenbarung, den das Volk Israel in seiner geschichtlichen Tradition besitzt.

Den Höhepunkt der Offenbarung bildet der letzte und größte aller Propheten. Das Volk Israel war dazu berufen, das menschliche Gefäß größter und reinster Gottesoffenbarung hervorzubringen, den Propheten von Nazareth. Er überragt seine Brüder um Haupteslänge. In keinem floß der Strom göttlichen Wortes so kristallklar und unerschöpflich wie in ihm. Die besten und tiefsten Traditionen der altisraelitischen Prophetie erneuerte er. Er predigte den Gott der Propheten, weil er das gleiche tiefe Innenleben besaß wie die Gottesmänner der Vergangenheit. Mit unerreichbarer und unübertrefflicher Klarheit schaute sein Blick in die göttlichen Geheimnisse hinein. Er wußte für sie Bilder und Begriffe zu finden, in denen er das Gesehene auch den blöden Augen veranschaulichte. In der ganzen Geschichte hat es keinen zweiten so wirkungsvollen Prediger Gottes gegeben wie ihn. An seinen Worten lernt die Welt noch heute, was sie von Gott weiß. Unermüdlich, in immer neuen Wendungen lehrte Jesus sein Volk den himmlischen Vater kennen. Er ist weit von allen abstrakten, philosophischen Erwägungen entfernt. Was er redet, hat er erlebt und gesehen. Er redet aus dem vollen Besitze der Gegenwart Gottes. Den himmlischen Vater kennt er als den über alle Welt erhabenen Gott Himmels und der Erde. Dennoch predigt er ihn als den nahen Gott, als den liebenden Vater der

kleinsten Dinge auf Erden. Der unermeßliche, ewige, weltferne Gott kennt nach Jesu Lehre jeden Sperling und zählt die Haare auf dem Haupte des Menschen. Das Kleinste und das Größte erfreut sich der gleichen liebenden Fürsorge. Allerdings predigt Jesus nicht nur von der Liebe und Gnade. Er weiß auch vom richtenden und zürnenden Gott zu zeugen, der den Sünder straft und sein Volk zu verstoßen vermag. Starr und unerbittlich steht Jesus den Feinden des Reiches Gottes gegenüber. Der Grundton seiner Verkündigung ist aber doch die Botschaft vom gnädigen Gott, der durch ihn das Verlorene sucht. Von Gottes unendlicher Liebe und Barmherzigkeit hat niemand so durch Tat und Wort gezeugt wie Jesus.

Wir würden aber Jesu Bedeutung völlig mißverstehen, wenn wir ihn nur als einen Propheten auffassen würden, der eine verbesserte Lehre von Gott und seinem Willen schuf. Er war zweifellos ein Prophet. Als solcher muß er zunächst verstanden werden. *Aber darüber hinaus muß man zu dem Eigentümlichen seiner Offenbarung fortschreiten*, das ihn von allen anderen Propheten spezifisch unterscheidet. *Dieses liegt*, wie wir schon so oft gesehen, *in seiner unvergleichlichen Persönlichkeit. Er predigte und lehrte nicht nur von Gott, sondern er war selbst Gott.* Deshalb ist seine Offenbarung so unvergleichlich wirkungskräftig. Deshalb ist sie schlechthin einzigartig und unwiederholbar. In ihm ward der ewige Gottesgeist Mensch. Gott kann nun in Jesu Gestalt angeschaut werden. Wer wissen will, wie Gott ist, der schaue Jesus an, und in seiner Person wird ihm Gott menschlich verkörpert entgegentreten.

Allerdings ist das Gewand der Menschheit in mancherlei Beziehung kein genügendes Darstellungsmittel des Göttlichen. Gottes Ewigkeit und Allgegenwart, seine schlechthinige Geistigkeit und seine alles Weltliche weit hinter sich lassende Wesensfülle können an einer menschlichen Gestalt nicht geschaut werden. Hierzu brauchen wir nach wie vor die philosophischen Hilfs-

begriffe, in denen wenigstens eine annähernde Vorstellung von diesem Tatbestande erlangt werden kann. Jesus muß in dieser Hinsicht aus dem Irdischen in das Transzendente übersetzt werden, wenn wir an ihm lernen sollen, was Gottes Wesen sei. In anderer Hinsicht aber ist gerade die Menschlichkeit Jesu das einzig vollkommene Darstellungsmittel für die tiefsten und wertvollsten Seiten des Wesens der Gottheit. Das, was der Gottheit Leben verleiht und sie für Menschenherzen praktisch bedeutsam macht, konnte gar nicht vollendeter und überzeugender dargestellt werden als durch eine Menschwerdung des Göttlichen. Wie gleichgültig ist uns im praktischen Leben ein ewiger, geheimnisvoller Weltgrund, der uns nie deutlich sichtbar wird, und den wir nicht fassen und begreifen können! Wie belebt sich dagegen der Gottesgedanke, wenn wir erfahren, daß Gott unsere Sünde straft, oder daß er liebend für unser Ergehen sorgt. Dies beides bildet aber den Kernpunkt der Offenbarung Jesu Christi. Gottes Heiligkeit und Gottes Liebe treten uns in Christo verkörpert und anschaubar entgegen. Die ungeheure Paradoxie im Wesen Gottes, daß er die Sünde der Menschheit unbarmherzig straft und verfolgt und daß er dennoch dem reuevollen Sünder barmherzig Sünde vergibt, hat in Jesus greifbare Gestalt gewonnen. Alle Religionen haben etwas von dieser Eigentümlichkeit Gottes geahnt. Jesus hat sie nicht nur klar und deutlich gelehrt, sondern uns anschaulich vorgelebt.

Er brauchte nicht viel Worte zu verlieren, um die Menschen zu lehren, was Heiligkeit ist, denn er war rein und heilig. Wer ihn kennen lernt, weiß, daß Gott vollkommene Reinheit von uns fordert, und wir sahen, wie von Jesu Person das schärfste und tiefgehendste Gericht über die Sünde der Menschheit ergeht. In derselben tatkräftigen Form zeigte er, wie tief und unerschöpflich Gottes Liebe sei. Er trat mitten in die Menschheit und liebte mit der ganzen Macht seines unergründlichen

Herzens, — da wußten die Menschen, was Gottes Liebe ist. Wie Christus sich freundlich dem Verlorenen naht, wie er seine Feinde auf betendem Herzen tragen konnte, — so ist Gottes Barmherzigkeit und Gnade beschaffen. Viel schöne Gedanken über Gottes Heiligkeit und Liebe hat Jesus uns geschenkt. Wir danken ihm dafür. Aber sie verblassen und werden entbehrlich, wenn man daran denkt, was seine bloße Existenz und sein persönliches Auftreten lehrten. *Gott ist so, wie Jesus war, so heilig und streng und doch so unsagbar barmherzig und liebevoll!* Wem der lebendige Gott zu entschwinden droht, wem durch philosophische Abstraktionen und verwickelte Zweifelfragen die Gewißheit des richtenden und begnadigenden Gottes ins Wanken gerät, der fliehe zur Gestalt Jesu Christi und schaue tief in sie hinein. Diese grenzenlose Reinheit und diese unermeßliche Liebe waren einst wirklich! Sie waren echte, unanfechtbare historische Wirklichkeit! Kannst du da noch zweifeln, daß Reinheit und Liebe in dieser Welt etwas Wirkliches sind? Kannst du zweifeln, daß Gott heilige Liebe ist, wenn du die Gottesliebe menschgeworden vor dir siehst? Wahrlich, hier ist der Himmel offen, und hier blicken wir hinein in Gottes Herz. Ob wir uns Gott denken können oder nicht, was tut's? Sein Herz ist uns bekannt. Seinen Liebeswillen hat er uns klar und unmißverständlich offenbart. Mögen zahllose unlösbare Rätsel uns rings umgeben, an diesem einen wichtigsten Punkte können wir volle Gewißheit haben. Gott hat an dieser Stelle den Schleier vom Antlitz gezogen und uns seine heilige Liebe unverhüllt sehen lassen. *In diesem Hauptstücke ist die Offenbarung Gottes vollendet, und wir schauen Gott, wie er wirklich ist.* Demütig und geduldig warten wir, bis er uns von den Banden der Sinnlichkeit befreit, die es uns verbieten, sein sonstiges Wesen zu schauen, wie es an sich beschaffen ist. Vertrauensvoll harren wir, bis es ihm gefällt, die Binde von unseren Augen zu nehmen und seine ganze Herrlichkeit zu offenbaren.

Bis dahin gibt es manches unlösbare Denkproblem in bezug auf die Gottheit. Insbesondere die Gestalt Jesu Christi stellt dem Denken des Christen eine schwierige Frage, auf die zum Schluß noch mit einigen Worten eingegangen werden muß. Wenn wir an die Gottheit Jesu Christi glauben und bekennen, daß Gott in ihm Mensch ward, so fragt unser Denken: Wie verhält sich der Gott in Christo zu dem Vatergotte, den Jesus während seines Erdenlebens betend anrief? Die Kirche hat hierauf mit der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes geantwortet. Es gibt drei göttliche Personen und doch nur einen Gott. Was haben wir von dieser Lehre zu halten? Ist sie, wie viele behaupten, hoffnungslos veraltet? Oder läßt sich ihr noch heute ein Sinn abgewinnen? Viele meinen, die Trinität ohne weitere Diskussion ablehnen zu müssen, weil sie zu klar aller vernünftigen Überlegung widerspricht. Drei Personen sind nicht eine Person, und ein Gott kann nicht drei Götter auf einmal sein. Indessen haben wir jetzt schon Gründe in der Hand, die dieses Bedenken hinfällig machen. Wir sahen, daß der logische Widerspruch kein absolut entscheidender Grund gegen eine Behauptung ist. Die Wirklichkeit ist komplizierter als unsere logischen Gedankenverknüpfungen. Es ist daher möglich, daß die Beobachtung in der Wirklichkeit Tatsachen aufweist, die uns in logischem Widerspruch zu stehen scheinen. Ferner sahen wir, daß Gott für menschliche Weisheit unerforschlich ist. Wir fanden in der Gottheit eine Wirklichkeit, die wir nicht verstandesmäßig begreifen konnten. Unter solchen Umständen eröffnet sich die Möglichkeit, daß ein widerspruchsvolles Bild dennoch geeignet sein kann, die Tiefe und den Reichtum des göttlichen Wesens treffend zur Darstellung zu bringen. Wir können daher nicht so leichten Kaufes auf die Trinitätslehre verzichten, sondern haben uns ernstlich die Frage zu stellen, ob sie sich mit Notwendigkeit aus dem dargelegten Glaubensstandpunkte ergibt. Ist das der Fall, so werden wir sie trotz des in ihr enthaltenen Widerspruches beibehalten müssen.

Die Theologen unterscheiden Offenbarungsdreieinigkeit (ökonomische Trinität) und Wesensdreieinigkeit (ontologische oder immanente Trinität). Unter ersterer versteht man die Mannigfaltigkeit der Offenbarungsweisen Gottes in der Heilsgeschichte, unter letzterer die spekulative Deutung der Mannigfaltigkeit durch die Annahme einer wirklichen Dreiheit von Personen im inneren Leben der Gottheit. Die Offenbarungsdreieinigkeit bietet kein Problem. Wer überhaupt an einen persönlichen Gott glaubt, wird nicht bezweifeln, daß das Göttliche sich den Menschen in sehr verschiedenen Formen offenbart hat. Gott wird geahnt in der Anschauung der Natur und wird gefühlt in den Regungen des religiösen Gemüts. Wo immer in der Welt etwas hiervon erlebt wurde, hat man an die Existenz des himmlischen Vaters geglaubt. Neben diese grundlegende Form der Offenbarung tritt die schlechthin einzigartige Gestalt Jesu Christi. Hier zeigt Gott Seiten seines Wesens, die vorher noch nicht enthüllt waren. In seinem Sohne hat Gott der Menschheit also eine neue Stufe der Offenbarung geschenkt. Endlich hat Gott von seinem Sohne ein mächtiges Innenleben ausgehen lassen, wie es die Welt in dieser Weise bisher nicht gekannt hatte. Es kam ein Wehen göttlichen Geistes über die Seelen derer, die Christus nachfolgten, und gestaltete ihre Seelen um. Damit war wieder eine neue Seite göttlichen Wirkens und Wesens erschlossen. Die Christenheit erhielt die Offenbarung des Heiligen Geistes. Diesen unanfechtbaren historischen Tatbestand hat die Kirche zu der Formel zusammengefaßt: Der eine Gott hat sich als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart. Damit ist zunächst noch nichts über verschiedene Personen in Gott ausgesagt, sondern einfach das, was in der Geschichte allen Augen sichtbar vorliegt, zu einem bequemen Schema zusammengefaßt. In diesem Sinne wird jeder, der nur so weit im Bannkreise des Christentums steht, daß er in ihm göttliche Offenbarung findet, die Dreieinigkeit Gottes anerkennen können. Es ist vielleicht nicht unwichtig zu konstatieren, daß der Wortlaut des

vielumstrittenen Apostolikums nicht mehr als die Offenbarungsdreieinigkeit festlegt. Genauere Angaben über die Art und Weise, in der die verschiedenen Erscheinungsformen des Göttlichen sich zueinander verhalten und im Wesen Gottes begründet sind, finden sich nur im Nicänum und Athanasianum.

Auch das Neue Testament geht nicht weit über den Rahmen der Offenbarungsdreieinigkeit hinaus. Versteht man unter „Trinität" bloß die Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn und Geist in einer Formel, so ist das NT durch und durch trinitarisch. Sehr oft begegnen uns dreigliedrige und neben ihr zweigliedrige Formeln (vgl. als Beispiele Mt 28^{19}, 2K 13^{13}, 1K 12$^{4/6}$ 8^{6}). Sie leuchten bisweilen auch an versteckten Stellen als eine Art verborgener Disposition auf. Versteht man dagegen unter „Trinität" Aussagen über das Wesen des Sohnes und des Geistes und ihr Verhältnis zum Vater, so sind die Aussagen schon weniger reichhaltig. Dem Sohne werden außer den schon besprochenen göttlichen Prädikaten deutlich persönliche Präexistenz bei Gott in göttlicher Seinsweise (J 1$^{1/3, 14, 18}$ 3^{13} 10$^{30\,ff}$ 14^{23} 17^{5}, 1K 8^{6}, 2K 8^{9}, Ph 2$^{5\,ff}$, K 1$^{15/17}$ 2^{9}, Hb 1^{2}) und Unterordnung unter den Vater (1K 15^{28} 11^{3}, R 8^{32}, G 4^{4}, Mt 11^{27}) zugeschrieben. Der Hebräerbrief nennt ihn einen Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck des Wesens Gottes (Hb 1^{3}, vgl. 2K 4^{4}, K 1^{15}). Der Geist wird nur an sehr wenigen Stellen deutlich als Person bezeichnet (J 14$^{16\,f, 26}$ 16$^{7\,ff}$) und an einer Stelle als Selbstbewußtsein Gottes mit dem menschlichen Selbstbewußtsein in Parallele gestellt (1K 2$^{10\,f}$). Wie das alles näher zu denken sei, wird aber nicht ausgeführt. Die Ausleger des NT haben daher diese Stellen sehr verschieden deuten können. Versteht man vollends unter „Trinität" Reflexionen darüber, wie Vater, Sohn und Geist trotz ihrer Dreiheit eins sind, oder wie die verschiedenen Einzelangaben zu einem einheitlichen System zusammenzufassen sind, so sucht man vergeblich im ganzen NT nach einer einzigen trinitarischen Stelle. Dieses Problem scheinen sich die ntl. Autoren gar nicht im einzelnen gestellt zu haben.

Die Schlagworte des späteren Dogmas, in denen die griechischen Theologen die Lösung dieses Problems fanden, nämlich das eine Wesen und die drei Personen oder Hypostasen, sind im NT überhaupt nicht zu finden.

Man kann daher nicht behaupten, daß die altkirchliche Dreieinigkeitslehre ohne weiteres biblisch sei. Sie ist vielmehr eine spekulative Weiterbearbeitung der biblischen Grundlagen. Hieraus folgt doch wohl unwiderleglich, daß für den christlichen Glauben eine spekulative ontologische Trinitätslehre kein unentbehrliches Erfordernis ist. Denn sonst müßte das NT an irgendeiner Stelle näher darauf eingehen. Es ist daher durchaus möglich, sich einfach auf die biblischen Aussagen zurückzuziehen, die Verschiedenheit und Einheit des Vaters, Sohnes und Geistes nur innerhalb des Rahmens der Schriftaussagen zu lehren und jede weitere gedankliche Bearbeitung des Problems für überflüssig zu erklären, ohne daß dieses Verhalten von der Basis des Glaubens aus wesentlich angefochten werden kann.

Indessen fragt es sich doch, ob nicht das Denken hier weitertreibt und mehr oder weniger stark zu einem spekulativen Abschluß der Trinitätslehre nötigt. Es ist doch eine etwas gewaltsame Begrenzung des Gedankenfortschritts, wenn man einfach „positivistisch" bei den biblischen Aussagen stehen bleibt, ohne sie zu deuten und ohne sie in ein System zu bringen. Ein anderer Weg scheint einfacher und konsequenter zu sein. Ist man sich darüber klar, daß man nicht mehr als die Offenbarungsdreieinigkeit anerkennen und lehren will, so ist es nicht allzu schwierig, dieser Erkenntnis einen theoretischen Abschluß zu geben. Man lehnt dann die ontologische Trinität einfach als irreführende Spekulation ab und nimmt für das innere Leben der Gottheit den Gedanken der Einheit Gottes zum leitenden Gesichtspunkt. Dann rücken die Verschiedenheiten von Vater, Sohn und Geist ganz auf die Seite der menschlichen Anschauung und der geschichtlichen Offenbarungsstufen. Es ist nur die Mannigfaltigkeit menschlicher Anschauungsformen und Erlebnisse, die die

Dreiheit bedingt. In Wirklichkeit ist es immer nur der eine Gott, der in verschiedenen Formen sich offenbart, „in verschiedenen Rollen auftritt", wie ein altkirchlicher Theologe sich in naiver, aber plastischer Terminologie ausdrückte. Diese Lehre, die man theologisch den „Modalismus" (Modus = Erscheinungsweise) genannt hat, hat in den trinitarischen Streitigkeiten stets eine große Rolle gespielt. Sie ist ein extremer Standpunkt, der notwendig oft wiederkehren muß, weil er die rationalste Lösung des trinitarischen Problems ermöglicht.

Die Kirche hat diesen Standpunkt aber verworfen, weil sie der Meinung war, daß in dieser Lehre ein wichtiges Glaubensinteresse rational verkürzt wird. Solange das trinitarische Problem offen bleibt und man nur „positivistisch" jede nähere Aussage außer den biblischen darüber verweigert, bleiben die biblischen Aussagen über Präexistenz und Gottheit des Sohnes unverkürzt in Kraft. Sobald man eine modalistische Trinitätslehre vertritt, so gelten sie nicht mehr im eigentlichen Sinne des Wortes. Außerdem wird die Bedeutung der persönlichen Selbständigkeit Jesu bedenklich beschnitten. Bei der Durchführung des Modalismus gibt es nur zwei Möglichkeiten, die menschlich-geschichtliche Person Jesu dem Grundbegriffe anzupassen. Entweder ist die persönliche Selbständigkeit des menschlichen Erlösers Gott gegenüber nur ein Schein. Eine solche Verkürzung des Menschlichen ist aber, wie wir im vorigen Kapitel sahen, nicht annehmbar. Oder man beschränkt die Selbständigkeit auf die menschliche Persönlichkeit Jesu. Dann wird das Göttliche und Menschliche in Jesus auseinandergerissen und die ganze Lehre von der Auferstehung, Erhöhung und Fortwirkung des Menschen Jesus, die doch der Mittelpunkt des Christentums ist, in Frage gestellt. Wer in der christlichen Religion nur die menschliche Seite des Erlösers während des irdischen Lebens Jesu in Betracht zieht, wird mit dem Modalismus auskommen können. Uns drängen der vom Modalismus nicht genügend gewürdigte biblische Tatbestand und die geschilderten Glaubenserfahrungen an der Person

Jesu Christi über den Rahmen dieser allzu rationalen Trinitätslehre hinaus. Sowie man mit der Annahme der Gottheit Christi wirklich Ernst macht, kann man der Konsequenz, daß im Wesen Gottes mehrere Persönlichkeiten enthalten sind, nicht aus dem Wege gehen. Jesus Christus ist, wie wir sahen, eine neue persönliche Gestaltung des Göttlichen. Mit allen anderen Erklärungen des Göttlichen in ihm konnten wir uns nicht einverstanden erklären. Dann steht aber der persönliche Gott Jesus Christus dem persönlichen Vatergotte als zweite Persönlichkeit gegenüber, und es bleibt nichts übrig, als Gott doppelpersönlich zu denken. An diesem Punkte hat naturgemäß der Streit um das trinitarische Dogma am schärfsten eingesetzt. War es der Kirche erst einmal deutlich zum Bewußtsein gekommen, daß Christus wahrer Gott war, so war die entsprechende Ausgestaltung des trinitarischen Dogmas unvermeidlich.

Eigentümlich ist es hierbei mit der Lehre vom Heiligen Geist gegangen. Ihretwegen hat es nur wenig Streit gegeben. Als die Doppelpersönlichkeit Vater und Sohn feststehender Glaubenssatz geworden war, zog man ohne Zaudern die gleichen Konsequenzen für den h. Geist. War dies Verfahren berechtigt? Zunächst konstatieren wir, daß es notwendig ist, die Geistesmitteilung als Wirkung eines persönlichen Gottes zu denken. Es ist schwer, ja unmöglich, sich den göttlichen Geist als unpersönlich vorzustellen. In diesem Falle wäre er eine Art von überirdischem, unsichtbarem Fluidum, das mechanisch-magisch in die Seelen einströmt. So grob substanziell wird sich heute wohl niemand mehr die Sache vorstellen wollen. Persönliches Innenleben entzündet sich nur an persönlichem Leben. Das religiöse Bewußtsein macht von dieser Regel keine Ausnahme. Wenn der h. Geist als Ursache des christlichen Innenlebens gedacht werden soll, so muß er jedenfalls eine Persönlichkeit sein. So weit liegt die Sache einfach. Aber nun erhebt sich die schwierige Frage, ob der Geist notwendig eine neue Person in Gott sein muß? Genügen nicht die Personen des Vaters und des Sohnes,

um den persönlichen Charakter der Geistwirkungen zu erklären?

In der Tat muß zugestanden werden, daß die Annahme einer dritten Persönlichkeit in Gott aus der Glaubenserfahrung jedenfalls nicht mit schlechthiniger Notwendigkeit folgt. Hier steht die Sache anders als bei der Person Jesu Christi. Für die selbständige Persönlichkeit des Göttlichen in Jesus zeugen die Schrift und der lebendige Glaube der Gegenwart gemeinsam. Für die Selbständigkeit der Person des h. Geistes können wir uns nur auf geschichtliche Gründe stützen. Um der Persönlichkeit des h. Geistes willen hätte sich die Kirche schwerlich in alle die Denkschwierigkeiten gestürzt, die durch die Annahme mehrerer Personen in Gott bedingt werden. Aber da diese Schwierigkeit schon sowieso vorhanden ist, gewinnt die Frage einen anderen Charakter. Ist erst einmal der Unterschied von Person und Person in Gott an einer Stelle angenommen, so wird man an ihn auch dort denken dürfen, wo weniger zwingende Gründe dafür vorhanden sind. Solche sind für die Lehre von der selbständigen Persönlichkeit des h. Geistes tatsächlich anzuführen. Erstens ist negativ festzustellen, daß die Glaubenserfahrung der Annahme einer besonderen Persönlichkeit des h. Geistes in keiner Weise widerspricht. Zweitens legt uns die Offenbarungsgeschichte eine solche Annahme nahe. Die Apostel empfanden die Ausgießung des h. Geistes als eine neue Offenbarung Gottes. Sie besaßen die Offenbarung Christi, wurden aber zu Pfingsten mit einer Macht bekannt, die Jesu Wort an ihren Herzen ganz anders wirksam machte wie bisher. Damals wurde der Unterschied zwischen den Wirkungen Jesu und dem, was der Geist brachte, stärker empfunden wie jetzt, wo die Wirkungen der historischen Überlieferung von Jesus und der Einzug des göttlichen Geistes zu einer untrennbaren Einheit zusammenfließen. Die Jünger haben daher keinen Augenblick Bedenken getragen, den h. Geist als dritte koordinierte Größe neben Vater und Sohn zu stellen. Wenn sie ihn auch selten als Person bezeichnen und sich oft nach atl.

Tradition über seine Wirkungen so ausdrücken, daß ein unpersönliches Fluidum zu ihrer Beschreibung fast besser zu passen scheint, so ist doch sicher, daß sie dem „unpersönlichen" Fluidum höchst persönliche Wirkungen, nämlich ein neues sittliches Leben zuschrieben. Auch nennen sie ruhig den Geist neben dem Vater und dem Sohne in gemeinsamer Formel, ohne irgendeinen prinzipiellen Unterschied anzugeben, der darauf hinwiese, daß der dritte koordinierte Faktor weniger persönlich sei als die anderen. Drittens endlich sind nach dem Berichte des NT die Jünger von Jesus selbst zu der trinitarischen Formel angeleitet worden (Mt 28 19). Die Geschichtlichkeit dieser Nachricht ist kritisch angefochten worden. Einen historisch zuverlässigen Kern muß sie aber dennoch haben, denn die Urchristenheit hätte schwerlich die trinitarischen Formeln so einmütig und sicher gehandhabt, wenn sie nicht irgendwie auf die Offenbarung Jesu Christi zurückgehen würden. Das alles zusammen läßt es als berechtigt erscheinen, wenn die Kirche bei der Ausgestaltung des Dogmas den Geist analog der Person Jesu Christi behandelte. Sobald an die Selbständigkeit der göttlichen Person Jesu Christi fest geglaubt wurde, stellte sich der Glaube an die selbständige Person des Geistes von selber ein. Und dabei wird es wohl auch für die Zukunft sein Bewenden haben.

Ziehen wir diese Konsequenzen mit voller Naivität, so verfallen wir aber in eine Denkweise, die die christliche Kirche wiederum als unerträglich verworfen hat. Wir haben dann nicht mehr den einen Gott, sondern mehrere Götter. Das widerspricht aber sowohl den Erkenntnissen der Heilserfahrung als auch dem atl. und ntl. Offenbarungszeugnis als auch den ständig wiederkehrenden Grundmotiven der philosophischen Spekulation. Alle drei führen zu dem Gedanken der Einheit Gottes als zu einem unveräußerlichen Grundsatze. Es hat von Zeit zu Zeit Theologen gegeben, die die Trinitätslehre allen Ernstes im Sinne des Tritheismus zu lösen suchten. Sie haben aber

niemals in weiteren Kreisen und für längere Zeit sich durchsetzen können, denn das Christentum ist allzu unverkennbar monotheistisch, als daß es eine derartige polytheistische Auffassung dulden könnte.

Zwischen diesen beiden Extremen hat sich die kirchliche Trinitätslehre stets hin- und herbewegt. Bald nähert sie sich mehr dem Modalismus, bald mehr dem Tritheismus. Wir haben hier eine genaue Analogie zu dem christologischen Problem. Auch hier sind es zwei einander widersprechende Tendenzen, die gleichzeitig im trinitarischen Dogma befriedigt werden müssen. Einerseits ist der monotheistische Charakter des Christentums festzuhalten, andererseits ist die Selbständigkeit des Göttlichen in Christus zur Geltung zu bringen. Deshalb kann es auch keine rationale Trinitätslehre geben, ebensowenig wie es eine rationale Christologie geben kann. Sondern wir müssen uns mit einem widerspruchsvollen Annäherungswert und Grenzbegriff des christlichen Denkens begnügen, wenn wir an der ontologischen Trinität festhalten wollen.

Was dürfen wir in diesen Grenzbegriff für Bestimmungen aufnehmen, und wie grenzen wir die zulässigen Aussagen gegen unzulässige ab? In einigen Grundlinien wollen wir die Lösung dieses sehr schwierigen erkenntnistheoretischen und spekulativen Problems wenigstens andeuten, wenn man hier von einer „Lösung" überhaupt reden darf. Als festen Ausgangspunkt haben wir einerseits die biblischen Formeln und die geschichtlich gegebenen Offenbarungsstufen, andererseits die Tatsachen, daß noch heute die wirksame Gottheit Jesu Christi erlebt wird und daß noch heute Christenherzen des h. Geistes teilhaftig werden. Die erste und wichtigste Regel ist, daß das trinitarische Problem niemals losgelöst von dieser Basis rein spekulativ behandelt werden darf. Wir haben nicht spekulativ zu fragen, wie die inneren Verhältnisse der Gottheit an sich beschaffen sein mögen, und was es dort für logische Möglich-

keiten und Unmöglichkeiten gibt, sondern wir haben uns nur an das zu halten, was Gott uns tatsächlich über sein Wesen offenbart hat. Hierdurch werden Spekulationen der sonderbarsten Art an der Wurzel abgeschnitten, wie z. B. die von hervorragenden Kirchenlehrern sehr ernst erwogene Frage, ob das Göttliche nicht noch mehr Hypostasen habe als die drei gewöhnlich genannten. Die Offenbarungsgeschichte kennt nur diese drei Stufen, und die biblischen Formeln haben nur diese drei Glieder. Woher sollten uns denn wohl weitere Erkenntnisse über die innergöttlichen Verhältnisse kommen, die der Kritik auch nur halbwegs standhalten? Wir müssen hier lernen, uns mit dem zu bescheiden, was uns Gott in seiner Offenbarung dargeboten hat.

Als zweite Regel stellen wir auf, daß die trinitarische Spekulation berechtigt ist, die in der Offenbarungsgeschichte klar vorliegenden Unterschiede des göttlichen Tuns auf faktisch vorhandene, reale Unterschiede in dem inneren Leben der Gottheit zurückzuführen. Das ist keine verstiegene, wirklichkeitsfremde Spekulation, sondern nur eine Formulierung dessen, was uns in der Offenbarung wirklich zugänglich ist. Wenn die Offenbarung uns überhaupt nicht über menschliches Wähnen und Meinen führt, so ist sie für uns wenig wert. Wer sein Leben auf die Offenbarung Gottes hin einsetzt und glaubt, mit Gott wirklich in Gemeinschaft getreten zu sein, kann niemals zugeben, daß die verschiedenen Seiten göttlichen Wirkens, die geschichtlich hervorgetreten sind und die wir heute als lebendig wirksam erfahren, nur unsere Auffassungsweisen des Göttlichen sind. Sondern wir sind überzeugt, daß wir an den für uns wesentlichen Hauptpunkten Gott wirklich kennen und glaubend wissen, was er mit uns will, und wie er mit uns handelt. Tritt uns das Göttliche geschichtlich in Form mehrfachen Personseins entgegen, so haben wir keinen genügenden Grund, das nur für unsere Auffassungsweise zu halten. Wir werden sagen dürfen,

daß die Fülle des einen Gottes so groß ist, daß sie in sich nach verschiedenen Richtungen persönliches Leben setzen kann. Wir werden uns freilich bescheiden müssen, wenn wir Einblick gewinnen wollen, wie das Göttliche das anfängt, seine Fülle in den verschiedensten einzelnen Beziehungen auszuleben und doch das Eine, Ganze, Unteilbare zu bleiben. Diese Erkenntnis ist den endlichen Geistern versagt.

Die vollzogene eigentümliche Verknüpfung von Rationalem und Irrationalem, von Setzung der Erkenntnis und Verzicht auf volle und letzte Erkenntnis, ist weder analogielos noch unvernünftig. An vielen Stellen des wissenschaftlichen Denkens verfahren wir genau ebenso. Überall, wo die Elemente sich zu höheren Einheiten zusammenschließen, entsteht dasselbe Problem, sobald die Synthese nicht bloß eine Summe der Elemente oder ein Aggregat, sondern eine qualitative Veränderung und Neuschöpfung ist. Auch hier versagt das menschliche Begreifen oft genug und führt zu merkwürdig widerspruchsvollen Formeln, um den beobachteten Tatbestand überhaupt ausdrücken zu können, wie an vielen Beispielen aus der heutigen Biologie und Psychologie gezeigt werden könnte. Ich erinnere nur an Wundts viel diskutierten Begriff einer „schöpferischen Synthese". Noch deutlicher werden die Analogien, sobald man den Blick auf das Ganze der Welt richtet. Wie die Vielheit der Einzeldinge zu einer Einheit zusammenzubringen sei, ist eines der ältesten und rätselhaftesten philosophischen Probleme. Bis heute stehen sich Pluralismus und Monismus unausgeglichen gegenüber. Beide sind notwendige Denkweisen zur vernünftigen Betrachtung des Weltalls, auf die nicht verzichtet werden kann. Sie lassen sich aber nicht ohne logische Härten miteinander verbinden. Dieser Umstand hat noch keinen Philosophen gehindert, die logischen Schwierigkeiten auf sich beruhen zu lassen und das Auseinanderstrebende dennoch in einer Gesamtanschauung zu vereinigen, die sowohl das Eine als auch das Mannigfaltige enthält. Darf man nicht vielleicht sagen: Was der Philosophie recht ist,

das ist der Trinitätslehre billig? Die Einheit Gottes darf doch jedenfalls nicht allzu abstrakt und mathematisch gedacht werden. Gott trägt die ganze Lebensfülle des Weltalls mit ihrer Mannigfaltigkeit in sich. Folglich muß in ihm Raum für starke Differenzierungen sein, obgleich er der eine Gott ist und bleibt.

Als dritte und letzte Regel ist schließlich zu betonen, daß derartige Sätze, wie sie über die ontologische Trinität aufgestellt werden, niemals als abgeschlossene, eindeutige Sätze gelten dürfen. Es ist dies die alte klassische Regel Augustins, daß er die Formel „drei Personen" nicht als eigentliche Lehre vortragen wolle, sondern nur, um auch über diesen Grenzbegriff wenigstens etwas zu sagen (dictum est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur). Wer etwa seine spekulative trinitarische Formel dogmatisch als einzig möglich hinstellen wollte, ist noch nicht bis zu der Erkenntnis vorgedrungen, daß diese letzten Grenzbegriffe menschlichen Denkens vorsichtig einen Tatbestand formulieren, der uns nur zum geringeren Teil bekannt und durchsichtig, zum größeren Teil aber unbekannt und undurchsichtig ist. Wir werden daher der Formel eine gewisse Elastizität und Vieldeutigkeit wahren müssen und uns niemals auf eine der subtilen philosophischen „Lösungen" des Problems festlegen dürfen. In dem praktischen Gebrauch der Frömmigkeit, im Gebet und in der Liturgie, wird naturgemäß die Mannigfaltigkeit der Beziehungen stärker hervortreten und sich oft naiv tritheistischen Formeln annähern. Der spekulative Denker kann aber schwerlich anders, als die Einheit stärker zu betonen und sich dem Modalismus so weit zu nähern, wie es die Tatsachen der Offenbarungsgeschichte und der Heilserfahrung irgend gestatten. Bei diesem Verfahren haben wir zwei der größten Theologen aller Zeiten auf unserer Seite. Augustin und Luther verfuhren ebenso, daß sie praktisch unbefangen in der Mannigfaltigkeit der Offenbarungsweisen Gottes lebten, aber als theoretische Denker die Einheit stärker betonten. Auch hatten sie beide ein starkes und richtiges

Empfinden dafür, wie gering und ungenügend das, was wir Menschen über Gott aussagen dürfen, gegenüber der Wesensfülle des Göttlichen ist. Luther bekennt treuherzig: „Dreifaltigkeit ist ein recht böse Deutsch, denn in der Gottheit ist die höchste Einigkeit. Etliche nennen es Dreiheit; aber das lautet allzu spöttisch..... Dreifaltigkeit lautet abenteuerlich, und ich kann ihm keinen rechten Namen geben." Keine christliche Theologie darf vergessen, daß der offenbare Gott immer noch der Unergründliche und über alles menschliche Denken Erhabene bleibt. „Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr. Sondern so viel der Himmel höher ist als die Erde, so viel sind auch meine Wege höher als eure Wege und meine Gedanken als eure Gedanken" (Jes 55 8f).

Mir scheint, daß bei Beachtung dieser Regeln die Denkschwierigkeiten ihre Anstößigkeit verlieren und daß man von hier aus der Dreieinigkeitslehre eine wichtige Bedeutung zuschreiben kann. Sie ist ein volltönender, wertvoller Abschluß der christlichen Gotteslehre. Sie ist eine kräftige kurze Zusammenfassung dessen, was die Fülle der geschichtlichen Offenbarung bietet. Wenn die Formel: Vater, Sohn und h. Geist gebraucht wird, klingt in der Seele des Gläubigen immer etwas mit von der Freude am Großen, das auf Golgatha, zu Ostern und zu Pfingsten geschah.

11. Das Werk Jesu Christi

„Viele suchen jetzt nach Gott, und manche schreiben und erzählen, daß sie nun Gott gefunden. Ich lese das.

Aber der eine kann dem anderen nicht helfen in dieser Sache Und es geht ihnen zu leicht. Und sie schreiben zu gut. Und schreiben. Wir glauben so wenig an Worte . . . Mein Bruder hat recht; Taten müssen reden.

Doch auch an Taten glauben wir nicht. Mein Bruder hat Taten vollbracht. Aber die Leute gehen nur und fragen sich, was darunter versteckt liegen kann und was er mit diesen Taten erreichen will. Sein Leben müßte der hergeben, dem wir glauben sollten; und auch da glaubten wir noch nicht, sofern als nur ein Gedanke da war, daß sein Opfer in die Zeitung kommen konnte.

Sein Leben mußte er geben, doch so, daß es niemand wußte; ja, er selbst mußte nicht wissen, daß er etwas Hervorragendes tat. Im geheimen mußte er bluten, mit Scherz auf der Zunge und Lächeln auf den Lippen; und sein Haar mußte er salben und sein Antlitz mußte er waschen, so daß niemand merkte, daß er blutete, sondern alle sich die Augen nach dem Tollkopf ausrenkten und sagten: ‚Wer die Welt so leicht nehmen könnte wie der!'

Da würden wir, wenn es eines Tages auftäme, glauben, daß hier auf der Welt etwas Hohes gewesen."

So Arne Garborg in seinem Büchlein vom „verlorenen Vater". Vieles davon paßt gar nicht auf das Thema unseres Kapitels. Aber an einige wertvolle Gedanken können wir anknüpfen, wenn wir verstehen wollen, warum das Lebenswerk Jesu Christi jedem Unbefangenen, schon rein menschlich betrachtet, so groß erscheint. Jesus besaß erstens jene stille ruhige Heiterkeit und Freudigkeit, die dem Fernerstehenden nichts von den Schmerzen der Seele verrät. Seinen Jüngern gab er die Regel, daß sie das Fasten in der Stille betreiben mögen, wo es niemand sah. Nach außen sollten sie dabei fröhlich erscheinen, ihr Antlitz waschen und sich nichts merken lassen. Dieselbe Regel hat er selbst in seinem Leben stets befolgt. Wenn er beim Festmahl der Sünder saß, hat ihm niemand angesehen, was er in stillen Stunden litt. Nur seine vertrautesten Freunde hat er bisweilen in das unermeßliche Leid, das die Verständnislosigkeit seiner Umgebung ihm brachte, hineinblicken lassen. Aber auch in ihrem Kreise verstand er, seine Schmerzen zu verhüllen. In seinen Abschiedsreden liegt eine göttliche Ruhe und Freudigkeit, obwohl er damals bereits wußte, daß er in den Tod ging. Bei allem Ernste

der Abschiedsfeier ruhte auf ihr der Zauber eines heiteren Seelenfriedens in so hohem Maße, daß keiner der Jünger imstande war, den unmittelbar folgenden Gebetskampf in Gethsemane vorauszuahnen und in seiner ganzen Schwere mitzuempfinden.

Dazu kommt als zweites, daß Jesus völlig frei war von dem Wunsche, „in die Zeitung zu kommen", oder sagen wir richtiger: er war frei von jeglicher Eitelkeit und Selbstüberhebung. Nie hat er etwas um des Beifalls willen getan. Er tat vielmehr schlicht und selbstverständlich das Gute, das er als Gottes Willen erkannt hatte. Daß er sich seines inneren Wertes und seiner übermenschlichen Größe klar bewußt war, versteht sich von selbst. Wie sollte er, der die Fülle der Gottesliebe und Offenbarung in sich trug, nichts davon wissen? Seinem Selbstbewußtsein fehlt aber trotzdem gerade jener Zug, der die edlen Taten dem Skeptiker verdächtig macht. Jesus wußte, daß er mehr war als andere, er wußte, welche gewaltige Bedeutung sein Werk hatte, und er war dennoch nicht „groß in seinen eigenen Augen". Er hat sicher in den Stunden stiller Selbstbetrachtung nicht an seine Größe und seinen Ruhm gedacht, sondern einzig an die Schwere der Verantwortung für seinen Beruf. Weil Jesus so frei von jeglicher gekünstelten Pose ist, weil er so unvergleichlich schlicht, klar und einfach, und dabei doch so wunderbar tief ist, deshalb glaubt man diesem einen Menschen mehr als anderen.

Drittens endlich das Größte. Sein ganzes Leben war ein Dienst an seinen Brüdern. Jeden Tag opferte er sich selbst für sie in stillem, wortkargem Gehorsam gegen seine Aufgabe. Er sah nirgends nur das Seine und erwog nicht mehr die Fülle von Lebensmöglichkeiten, die auch ihm hätten blühen können, wenn er einen anderen Lebensweg gewählt hätte. Das alles war in der Zeit der Versuchung überwunden. Jetzt lernt er jeden Tag entsagen, verzichten auf wohlfeilen Ruhm, verzichten auf berauschenden Erfolg, verzichten auch auf die Freundschaft der Nächsten, wenn nur sein großes Werk, das Kommen des Reiches

Gottes, gefördert wird. Er tut das alles aber nicht in verdrossener Pflichterfüllung, sondern mit einem frohen, mutigen Herzen. Denn ihn treibt die Liebe zu diesem Dienst. Liebe für das Verlorene, das nach Erlösung sich sehnt. Diese Liebe trägt sein ganzes Leben und ist das Motiv seiner Hingabe. Auch das schwerste Opfer wurde ihm nicht erspart. Er mußte sein Leben für seinen Beruf lassen. Er ging für alle die, die ihn so mißverstanden hatten, die ihn verfolgt hatten, die seiner nicht wert waren, in den bittersten, qualvollsten Tod. Als das eines Tages „aufkam", da ward es eine Botschaft, die die damalige Welt aus ihren Fugen hob und eine geistige Neugeburt der ganzen Menschheit bewirkte. Wer das nachempfindend anschaut, weiß, daß in der Welt nie etwas Heldenhafteres und Höheres dagewesen ist.

Doch die Wirkungen des Lebenswerkes Jesu gehen weit über das hinaus, was wir rein menschlich als groß an ihm empfinden. Nicht nur ein bewundernswertes Vorbild vollendeter Sittlichkeit findet der Fromme in Jesu Taten, sondern ein neues Verhältnis zu Gott. Der Sünder, dem nichts anderes mehr helfen kann, wird von Jesus doch noch erlöst, empfängt von ihm Vergebung der Sünden und einen Zugang zu dem gnädigen Gott. Wie ist das möglich? Warum hat Gott gerade diesen sonderbaren Weg der Versöhnung erwählt? Warum hat das Werk Christi sühnende Macht? Wie ist es zu erklären, daß von der Gestalt Jesu solche einzigartige Kräfte der Vergebung ausgehen? Die Fragen klingen vermessen genug, denn der Verstand verlangt hier nicht mehr und nicht weniger als eine Aufklärung über die geheimnisvollen Pläne Gottes. Er wünscht zu begreifen, was nur für Gott begreiflich ist. Kein Wunder daher, daß hier einige der schwersten Probleme des christlichen Denkens auftauchen.

Die klassische Theorie der evangelischen Kirche in dieser Frage ist die Lehre vom stellvertretenden Strafleiden Christi. Christus ist nach ihr das Sühnopfer für die

Sünde der Welt. Die Welt war verdammt, und Gottes gerechter, heiliger Zorn lastete auf ihr. Da kam Christus und nahm die Strafe und den Zorn auf sich. In seinem Leiden summieren sich alle Strafen der Sünden, die Gottes gerechtes Gericht während des ganzen Weltenlaufes verhängt. Zwischen den Strafen, die die Sünder leiden mußten, und den Strafen, die Christus erlitt, besteht genaue Äquivalenz. Selbst die Höllenstrafen hat Christus zwar nicht „extensiv", wohl aber „intensiv" erlitten. Dadurch, daß Christus die gesamte Sündenlast der Welt trug, hat er die Strafe aufgehoben. Gottes Zorn ist gestillt, und seiner Gerechtigkeit ist genug getan, denn die Strafen, die er verhängte, sind in vollem Umfange verbüßt. Gottes strafende Gerechtigkeit hat also kein Anrecht mehr auf den Sünder, den Jesus annimmt. Jesus darf die Sünden vergeben und Gottes Liebe verkünden. Außerdem hat Jesus das Gesetz Gottes vollkommen erfüllt. Diese aktive Gerechtigkeit wird ebenso wie die passive Abbüßung der Sündenstrafen auf den Sünder übertragen und ihm zugerechnet. Die Sünder dürfen fröhlich und getrost zu Gott kommen und sich auf Christi Verdienst berufen, wenn sie in Gott neben der barmherzigen Liebe seine heilige, strafende Gerechtigkeit spüren.

Der Vorzug dieser Theorie ist, daß sie in vollem Umfange der Sündenerfahrung, wie wir sie schilderten, gerecht wird. Aber das vernünftige, natürliche Denken nimmt starken Anstoß an ihr. Deshalb ist der Widerspruch gegen sie von der Zeit ihrer Entstehung an nicht verstummt und heute stärker denn je. Fragt man einen der Feinde des Christentums oder einen der Unkirchlichen, was er denn für das Unvernünftigste und Unannehmbarste im orthodoxen Lehrsystem halte, so wird man in der Regel die Antwort erhalten: die Lehre vom stellvertretenden Strafleiden Christi. Sehen wir uns die Hauptgründe an, die man gegen diese Lehre vorgebracht hat. Wir finden sie schon im wesentlichen bei den Sozinianern und in unzähligen Wiederholungen, Variationen und Fortbildungen bei den Späteren.

Beginnen wir mit einem sehr leicht zu beseitigenden Einwand. Mit dem lateinischen Fremdworte bezeichnet, heißt die Lehre vom stellvertretenden Leiden Christi die Satisfaktionstheorie. In den Darstellungen der alten Dogmatiker tritt der Gedanke, daß durch Jesus der beleidigten Ehre Gottes genug getan wird, stark in den Vordergrund. Das Wort „Satisfaktion" hat aber gegenwärtig für viele Ohren einen unangenehmen Klang. Von Jahr zu Jahr wächst die Bewegung, die den überkommenen Satisfaktionsbegriff, der heute bekanntlich noch die Grundlage des Duellwesens bildet, völlig ausrotten will. Wenn man nicht einmal für die Regelung menschlicher Privatverhältnisse mehr den Gedanken der Satisfaktion gelten läßt, um wieviel unerträglicher ist er in einer Theorie, die das Verhältnis Gottes zum Menschen veranschaulicht! Auch diejenigen, die für menschliche Privatverhältnisse den üblichen Ehrbegriff unverändert beizubehalten wünschen, werden zugeben, daß es nicht angeht, ihn auf Gott zu übertragen. Gott darf man sich doch nicht als beleidigten Privatmann denken, der seine Ehre rächend zu wahren sucht. Ein beleidigter Gott, der von den Menschen Satisfaktion verlangt, ist für modern denkende Menschen eine unmögliche Vorstellung. Man kann auf diese Vorstellung aber bereitwillig verzichten, ohne daß die Theorie des stellvertretenden Strafleidens sich wesentlich ändert. Das Wort „genugtun" behält einen guten Sinn, wenn man jene Stimmung, die vom ritterlichen Duell allmählich hineinkam, wieder fortnimmt und ihm seine ursprüngliche Bedeutung wiedergibt. In diesem Sinne ist es oben gebraucht und die Lehre vom Strafleiden Jesu Christi ohne Bezugnahme auf eine Beleidigung Gottes dargestellt worden, wodurch der zu rügende Fehler schon im voraus verbessert ist.

Etwas schwieriger ist ein zweites Bedenken. Es ist ein unangenehmer Gedanke, daß Jesus unter dem Zorne Gottes stehen soll. Der einzige Mensch, der untadelig vor Gott war und folglich Gott vollkommen wohlgefällig sein mußte, konnte doch unmöglich zugleich Gottes Zorn erregen. Gott mußte,

wenn überhaupt einen Menschen, so Christus lieben. Dementsprechend heißt es auch: Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Wie soll gleichzeitig göttlicher Fluch und Haß auf dem Sohne ruhen? Außerdem scheint in dem Worte „Zorn" doch noch etwas von der beleidigten Ehre nachzuklingen, die gerächt werden soll. — Dies Bedenken schwindet, wenn wir mit den Worten „Gottes Zorn und Haß" richtige Vorstellungen verbinden. Hier müssen wir uns daran erinnern, daß sie nur ein dem menschlichen Seelenleben entnommenes Bild für Eigenschaften Gottes sind. Gottes Zorn und Haß sind nicht leidenschaftlich und wild wie Zorn und Haß schlechter Menschen. Wir verstehen darunter Gottes unbeugsame, heilige und gerechte Konsequenz, mit der er auf die Sünde die Strafe folgen läßt. Wenn wir für sie die beiden ungenügenden Bilder beibehalten, so geschieht es nur, weil wir ausdrücken wollen, daß Gott nicht kalt und fühllos die Strafe über die Sünder verhängt. Er ist kein starres, teilnahmloses Fatum, sondern empfindend nimmt er Stellung zu den Menschen. Aber sein Zorn und seine Liebe sind ruhiger und überlegter als die menschlichen Affekte. Deshalb ist es möglich, daß er seinen Zorn auch auf denen lasten läßt, die andererseits Gegenstand seiner innigsten Liebe sind. Das Verhältnis eines strengen, aber liebevollen menschlichen Vaters zu seinen Kindern bietet uns eine treffliche Analogie hierzu. Letzterer wird die volle Strenge seines Zornes auf den Kindern lasten lassen, wenn in ihrer Mitte etwas Schlechtes begangen ist. Er wird auch die Unschuldigen mit darunter leiden lassen, damit sie die Bedeutung der Sünde voll ermessen können. Trotzdem wird er dabei alle Kinder, auch das Schuldige, herzlich lieb behalten. Wenn etwa eines der unschuldigen Kinder aus gutem Herzen dem Schuldigen einen Teil der Strafe abnehmen sollte, so wird er den ganzen Ernst seines strafenden Zornes auf das stellvertretend eintretende Kind übertragen, und dennoch wird er es in diesem Augenblicke gewiß doppelt lieb haben und bei passender Ge-

legenheit seine Liebe deutlich spüren lassen. Nach dieser Analogie läßt sich das angeführte Bedenken erledigen. Auf dem sterbenden Heilande konnte Gottes Zorn lasten, und dennoch hat ihn Gott sicher nie mehr geliebt als gerade damals, wo die Strafe auf ihm lag.

Zu den durchschlagenderen und wirklich schwerwiegenden Gründen gegen die orthodoxe Versöhnungslehre gelangen wir erst mit einem dritten Bedenken. Die ganze Lehre hat eine fatale Ähnlichkeit mit einem juristisch genau formulierten Kaufkontrakt. Es wird sorgfältig gerechnet auf beiden Seiten: bei den Menschen soviel Sündenstrafen, bei Christus ebensoviel Sündentilgung. Ist ein solches Rechenexempel der großen Sache würdig? Ist es wirklich möglich, die zarten Beziehungen der vergebenden Gnade Gottes in juristisch-gesetzliche Formeln zu fassen? Bekanntlich versagt der Buchstabe des Gesetzes gegenüber allen feineren sittlichen Beziehungen der Menschen. Das Recht kann nur einen verhältnismäßig groben äußeren Rahmen für sie festlegen. Der innere Wert eines sittlichen Verhältnisses kann unmöglich nach juristischen Kategorien erschöpfend betrachtet und richtig berechnet werden.

Man könnte versuchen, der Wucht dieses Angriffes dadurch auszuweichen, daß man die hohe Bedeutung rechtlicher Verhältnisse betont. Es ist doch etwas Großes um das Bewußtsein, für sein Recht kämpfen oder leiden zu müssen. Ein klares und starkes Gefühl für Gerechtigkeit ist eine der edelsten Tugenden. Von hier aus läßt sich vielleicht verstehen, daß die Theologie vor allem Gottes Gerechtigkeit betont und sich das Verhältnis Gottes zum Sünder als ein Rechtsverhältnis denkt. Indessen ist das nur eine Umgehung des angeführten Tatbestandes. Es fällt keinem Gegner der orthodoxen Lehre ein zu behaupten, daß Recht und Gerechtigkeit etwas Geringes seien, und auch die unleugbaren Vorzüge juristischen Denkens wird niemand bestreiten wollen. Nur gerade an dieser Stelle sind sie aus dem oben angegebenen Grunde unzulänglich. Auf

der Stufe der Gesetzesreligionen ist das juristische Schema passend und bedeutet einen Fortschritt über die primitiveren Formen der Religion. Aber das Christentum war ja gerade die grundsätzliche Überwindung der jüdischen Gesetzesreligion. Im Reiche Gottes soll eine neue Gerechtigkeit gelten, die nicht nach juristischen Kategorien gemessen wird, sondern innerhalb der Grenzen der reinen Gnade, der Liebe Gottes und der Gegenliebe der Menschen sich bewegt.

Außerdem ist es für die Theorie nicht ganz ungefährlich, gerade die Gerechtigkeit zu betonen. Denn wenn sie sich allzu stark auf das Rechtsbewußtsein stützt, kommen die Gegner mit einem weiteren, vierten Bedenken, das das allerschwerwiegendste ist. Angeblich soll die Gerechtigkeit Gottes das Strafleiden Christi unvermeidlich machen. Diese sogenannte Gerechtigkeit ist aber, wenn man sie an dem Maße dessen mißt, was in der Welt gemeinhin Gerechtigkeit genannt wird, schreiende Ungerechtigkeit. Eine merkwürdige Gerechtigkeit, die den Unschuldigen für die Schuldigen leiden läßt! Es spricht ja im Gegenteil den elementarsten Grundsätzen des Rechtsbewußtseins Hohn, wenn dem einzigen Sündlosen die Sündenstrafen der ganzen Welt aufgebürdet werden. Stellvertretungen und Übertragungen sind nur in solchen Sachen zulässig, die einen dinglichen Charakter haben und nicht unter den Gesichtspunkt der persönlichen sittlichen Tat zu stellen sind. In allen sittlichen Leistungen, die ihrem Wesen nach an die Person gebunden sind, kann man sich nicht vertreten lassen, sondern muß selber vollbringen, was das Gesetz fordert.

Damit sind die Einwände gegen die kirchliche Versöhnungslehre leider noch keineswegs erschöpft. Als fünftes Bedenken schließt sich die Beobachtung an, daß die Satisfaktionstheorie genau genommen die Vergebung der Sünde aufhebt. Gott vergibt die Sünde gar nicht, sondern wird durch das Sühnopfer Christi abgefunden, so daß er keinen Rechtsanspruch mehr auf den Sünder hat. Ja, genau genommen, wird Gott doppelt

bezahlt, denn einerseits tilgt Christus die Sünden durch sein Strafleiden, andererseits wird auch seine aktive Lebensleistung dem Sünder zugerechnet. Sechstens fragt man sich, wozu denn dieser ganze komplizierte Sühneapparat überhaupt nötig war? Ein edler Mensch darf doch Sünde vergeben, ohne ungerecht zu sein, sobald er sich von der bußfertigen Gesinnung seines Widersachers überzeugt hat. Sollte das Gott unmöglich sein? Warum vergibt er nicht ohne weitere Umstände dem reuigen Sünder seine Schuld? Siebentens endlich wirft man der kirchlichen Versöhnungslehre vor, daß sie sittlich bedenklich sei. Es wird aus ihr nicht ersichtlich, warum der begnadigte Sünder fortan Gutes tun soll. Christus hat ja alle Sündenstrafen getragen, der Sünder braucht also seinerseits nichts zu tun und nichts zu fürchten. Buße und Bekehrung werden, genau genommen, durch diese Lehre entbehrlich gemacht. Es ist interessant, daß dieses alte Bedenken gegen die Lehre von der alleinseligmachenden Gnade in Christo, das einst schon Paulus entgegengehalten wurde und eines von den klassischen Kampfmitteln der katholischen Kirche gegen Luthers Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben war und ist, auch in protestantisch erzogenen Kreisen Eingang gefunden hat. Die kirchliche Versöhnungslehre ein Freipaß zum Sündigen, — unter dieses Schlagwort lassen sich die „sittlichen" Bedenken gegen die Satisfaktionstheorie am kürzesten zusammenfassen.

Die altorthodoxe Fassung der Versöhnungslehre muß offenbar einige schwere Fehler haben, wenn diese Einwände, die bisher noch niemals ausreichend widerlegt worden sind, gegen sie erhoben werden konnten. Wir besitzen eine Fülle von Versuchen, das altorthodoxe Schema durch ein besseres zu ersetzen oder so weit zu mildern, daß die Gegengründe hinfällig werden. Ist das berechtigt? Darf man wirklich der rational-logischen Kritik in diesen Fragen eine so ausschlaggebende Bedeutung beimessen? Was wollen einige rationale Schwierigkeiten gegenüber der Fülle der Gottesoffenbarung besagen! Wir könnten

hier ja dasselbe Verfahren anwenden, das wir bei der Frage nach der Person Jesu Christi und nach der Trinität benutzt haben. Das Heilswerk Jesu Christi ist zweifellos ebenso wie seine Person und seine innergöttliche Größe im letzten Grunde etwas schlechthin Irrationales. Man könnte daher die angeführten Gründe einfach unerledigt liegen lassen, indem man sich auf die Irrationalität der Offenbarung zurückzieht. Man könnte meinen, hierbei wieder den Apostel Paulus auf seiner Seite zu haben, der ja gerade beim Probleme des Kreuzes Christi aufs stärkste betont, daß es der Weltweisheit eine Torheit, den Erlösten aber eine Gotteskraft und Weisheit sei (1 K 1 18 2 6).

Allein diesmal liegt die Sache weit schwieriger als in den beiden letzten Kapiteln. Wäre die altorthodoxe Versöhnungslehre wirklich identisch mit dem Neuen Testamente, so würde ich keinen Augenblick Bedenken tragen, sie trotz ihrer rationalen Schwierigkeiten anzuerkennen. Je länger je mehr muß ich mich aber davon überzeugen, daß die altorthodoxe Lehre gerade an den Punkten schweren rationalen Bedenken unterliegt, wo sie von der Bibel abweicht und einen der Bibel fremden Geist in die Auffassung des Werkes Christi gebracht hat. Es ist Hofmanns großes Verdienst, daß er die Erörterung der Versöhnungslehre auf biblischer Grundlage neu gestaltet hat. In einer sorgfältigen Einzeluntersuchung, die stets den Geist des Ganzen und die durchschlagenden Hauptgesichtspunkte der Schriftlehre mit berücksichtigte, kam er zu einer Auslegung der wichtigsten Stellen, in der vieles, worauf die Orthodoxie Wert legte, gar nicht mehr vorkommt. Im großen Stile ist dieselbe Arbeit auch von A. Ritschl geleistet worden, der ebenfalls seine Versöhnungslehre auf ein neues Schriftverständnis aufbaute. Diese bahnbrechende Arbeit hat den Bann der dogmatischen Befangenheit in der Exegese gründlich beseitigt und die Theologen daran gewöhnt, daß nicht ohne weiteres das altorthodoxe Schriftverständnis das richtige ist. Mag an Hofmanns und Ritschls Exegese auch vieles anfechtbar gewesen sein, ja, mögen viel-

leicht sogar ihre Einzellehren heute meist veraltet und überwunden sein, — in die Bahnen der altdogmatischen Exegese ist die Schriftwissenschaft trotzdem nicht mehr zurückgebogen. Auf der theologischen Rechten leben Hofmanns Gedanken über die Versöhnung heute noch kraftvoll fort, wie unter anderem die Arbeiten der beiden Brüder Seeberg beweisen. Ritschl ist freilich schon oft totgesagt worden, lebt aber doch noch weit stärker in der zweiten Generation seiner Schule fort, als die vielen Gegner wahrhaben wollen.

Die religionsgeschichtliche Auslegung der Gegenwart (vgl. S. 103 ff) hat freilich antike Sühnemotive mit abergläubischer Färbung reichlich als Parallelen zur biblischen Versöhnungslehre herangezogen und an der Hand dieser Analogien oft die einschlägigen Stellen in einem Sinne gedeutet, der der altorthodoxen Auffassung näher steht als Hofmanns und Ritschls Auslegung. Aber dabei pflegt doch meist betont zu werden, daß es sich hier um unterchristliche Motive handelt, die an den Höhepunkten des NT prinzipiell überwunden sind. Deshalb ist es auch meist sehr schwierig, den stichhaltigen Beweis dafür zu erbringen, daß die Analogien wirklich zu einer Ausdeutung der Stellen im Sinne der antiken Blutsühnegedanken und Stellvertretungsideen berechtigen. Denn wenn der Geist des Christentums, als Ganzes betrachtet, klar im Gegensatz zu dem Aberglauben des Judentums und Heidentums steht, wird man bei der Benutzung der Analogien zum mindesten sehr vorsichtig sein müssen und oft die spiritualistischere Auslegung der massiv abergläubischen vorziehen dürfen. Ich kann immer wieder den Eindruck nicht loswerden, daß die Analogien sehr häufig zu offenkundigen Eintragungen bei der Auslegung führen. Weil man in den jüdischen und heidnischen Parallelen in der Tat viele Gedanken findet, die der bedenklichen Seite der altorthodoxen Theorie geistesverwandt sind, so wittert man sie in vielen Stellen, wo sie tatsächlich nicht stehen, wenn man den Text ganz unbefangen und unabhängig von allen Parallelen

lieſt. Mir iſt hierfür beſonders beweiskräftig und lehrreich, daß die pietiſtiſchen und bibliziſtiſchen Theologen, die mehr als andere mit ihrem praktiſchen Leben und theologiſchen Denken im Schriftganzen wurzeln, häufig andere Sühnetheorien aufgeſtellt haben als die Orthodoxie. Als zwei beſonders angeſehene bibliziſtiſche Theologen aus der Gegenwart nenne ich Kähler und Schlatter, die beide vom orthodoxen Typus weit abweichen, obgleich ſie die bibliſchen Grundlagen ſchön und unverkürzt zur Geltung bringen.

Wir wollen zunächſt die Abweichungen des orthodoxen Lehrtypus von den bibliſchen Grundlagen noch näher beſtimmen. Dadurch heben wir aus der langen Reihe der geltend gemachten kritiſchen Bedenken das Berechtigte und Bleibende hervor, während die übrigen Schwierigkeiten durch eine Umgeſtaltung der Verſöhnungslehre beſeitigt werden können. Um drei Begriffe gruppieren ſich die Abweichungen. Erſtens iſt der Gedanke nicht bibliſch, daß Gott erſt durch das Opfer ſeines Sohnes gnädig geſtimmt und abgefunden werden mußte, ſo daß er ſich entſchloß, ſeinen Zorn fallen zu laſſen und die Sünde zu vergeben. Im ganzen NT weiß ich keine einzige Stelle, in der das geſagt wäre. Sondern ausnahmslos in allen Stellen, wo überhaupt des Anteils Gottes an der Verſöhnung gedacht wird, iſt Gott der Urheber der Verſöhnung und das Werk Chriſti eine Tat Gottes durch Chriſtus. Gott ſelber will die Verſöhnung und bewirkt ſie durch Chriſtus (vgl. z. B. R 3^{25f} $8^{3,32}$, G 4^{4}, 2 K 5^{19ff}, K 1^{13} 2^{13f}, J 3^{16}, 1 J 4^{9f}). Von einer Verſöhnung Gottes durch Chriſtus iſt überall nur in dem Sinne die Rede, daß Gottes Liebestat freilich in einer Weiſe ſich vollziehen mußte, die dem Ernſte der Sündenſchuld gerecht wurde und Gottes gerechtes und unbeſtechliches Urteil über die Sünde uneingeſchränkt gelten läßt (R 1^{18}—3^{20}). Allein dadurch wird nur die Form der Verſöhnung beſtimmt. Gottes Entſchluß zur Tat wird nirgends als davon abhängig bezeichnet. Als Urſache der Verſöhnungstat

werden stets nur die freie Liebe Gottes und seine vergebende Gnade genannt. Auch die altorthodoxe Theorie hat im Grunde diesen Sachverhalt immer zugegeben und anerkannt. Aber sie hat die Akzente so verschoben, daß dieser Gedanke nicht mehr die ihm gebührende fundamentale Stellung behalten konnte.

Zweitens ist an keiner einzigen ntl. Stelle von einer dinglichen, unpersönlichen Übertragung des Verdienstes Christi die Rede. Schon der Ausdruck „Verdienst" ist im NT nirgends für das Werk Christi gebraucht. Man nehme etwa die Calwer Konkordanz und schlage unter „Verdienst" nach: man wird vergeblich nach einer Stelle suchen, wo der Verdienstbegriff auf das Leben Christi angewandt wird. Gewiß ist dieser Befund, der sich nur auf die Übersetzung Luthers bezieht, nicht ausschlaggebend, da eine Untersuchung des griechischen Textes allein maßgebend ist und da ja das Wort „Verdienst" fehlen, der Sache nach aber der Verdienstbegriff sehr wohl im NT enthalten sein kann. So viel wird aber doch schon aus diesem Tatbestande klar, daß es sich hier nicht um einen Zentralbegriff handeln kann, um den sich alles andere dreht. Man nehme zum Vergleich etwa das katholische Lehrsystem, in dem der Begriff des Verdienstes ein Zentralbegriff geworden ist. Eine Konkordanz der katholischen Lehrbücher der Dogmatik würde in jeder beliebigen Übersetzung zweifellos ein ganz anderes Resultat ergeben.

Aber nicht nur dem Wortlaut, sondern auch der Sache nach fehlt der dingliche Verdienstbegriff im NT. Der stärkste Ausdruck nach dieser Richtung ist die Bezeichnung des Todes Christi als ein Lösegeld. „Loskaufen" oder „ein Lösegeld zahlen" sind Begriffe, die gewiß eine gänzlich unpersönliche Übertragung des Verdienstes ausdrücken können. Soviel ich sehe, sind diese Ausdrücke aber an keiner der in Betracht kommenden Stellen in diesem Sinne gemeint. Keine der Stellen bezeichnet Gott als die Instanz, an die das Lösegeld gezahlt wird, vielmehr wird ausdrücklich gesagt, daß wir von Jesus für Gott los-

gekauft sind (Off 5^9, vgl. R 7^4, 1 K 6^{19} f 7^{23} f). Es werden immer nur die dunklen dämonischen Mächte der Sünde und des Todes genannt, wenn angegeben wird, wer durch das Leiden und Sterben Jesu Christi abgefunden und bezwungen werden mußte (R 6^{10} ff 7^{24}, 1 K 15^{24} ff, K 1^{13} ff 2^{15}). Auch das Gesetz und der Fluch des Gesetzes sind solche dunkle Mächte, von denen uns Christus loskaufen mußte (G 3^{13} 4^5, R 7^6, K 2^{14}). Daraus werden wir schließen dürfen, daß dort, wo nicht gesagt wird, von wem uns Christus erlöst hat und wer der Empfänger des Lösegeldes ist, niemals Gott gemeint ist, sondern stets irgendwelche finstere Mächte, die mit der Sünde zusammenhängen. An einigen dieser Stellen tritt außerdem der sittliche, persönliche Charakter der Tat Jesu Christi deutlich hervor (z. B. Mt 20^{28} = Mk 10^{45}).

Ein anderer Gedankenkreis, der ebenfalls leicht als magische oder mechanische Deutung des Verdienstes Jesu Christi aufgefaßt werden kann, verbindet sich mit dem Begriffe der Erlösung durch das Blut Jesu Christi (vgl. z. B. R 3^{25} 5^9, E 1^7, K 1^{20}, Hb $9^{12,14}$ 10^{19}, 1 J 1^7, Off 1^5 5^9 7^{14} 12^{11}, 1 P 1^{19}; die Abendmahlsworte). An Stellen dieser Art sucht die Umbiegung des Erlösungswerkes Christi ins Unpersönliche meist in erster Linie Rückhalt und Rechtfertigung. Aber wenn wir näher zusehen, so finden wir in den meisten Stellen ganz deutlich sittliche Wirkungen des Blutes Jesu Christi beschrieben, die man in die Sphäre des Persönlichen einreihen muß. An keiner der Stellen ist eine magische oder unpersönliche Wirkung des Blutes Christi ausdrücklich ausgesagt. Im Unterschiede zu den heidnischen und jüdischen Parallelen, in denen das abergläubische, unpersönliche Moment oft genug klar zum Ausdruck kommt, ist hier nirgends auf Motive dieser Art näher eingegangen. Daher meine ich, daß man den Ausdruck „Blut" in diesen Stellen, wenn sie nicht ganz aus dem Rahmen der sonstigen Gedanken des NT fallen sollen, als eine der Opfersprache entnommene Symbolik deuten darf, die hier mit ganz

neuem Inhalt erfüllt ist. Das Blut Jesu Christi sühnt in anderer und vollendeterer Weise als das jüdische oder heidnische Opfer. Das Neue und Eigenartige besteht gerade in der Aufhebung der vorbereitenden atl Opferordnung durch ein neues Opfer, das nicht mehr wiederholt zu werden braucht, weil es auf sittlichen, persönlichen Werten gegründet ist. Besonders in den Stellen aus dem Hebräerbrief scheint mir diese Deutung die einzig mögliche zu sein. Aber auch in keiner der anderen Stellen vermag ich entscheidende Gründe gegen eine derartige Auslegung zu finden. Ich gestehe allenfalls zu, daß dabei das NT vielleicht etwas einseitig nur aus der höchsten in ihm erreichten Stufe ausgelegt wird. Es geht den ntl Autoren nicht anders als allen Männern, die eine vorhandene Richtung im geistigen Kampfe innerlich überwunden haben. Der Gegner wird zwar widerlegt, färbt aber doch mehr als nötig mit seinen Problemstellungen und Gedanken auf das Eigene und Neue ab. In diesem Sinne kann man sagen, daß ein gewisser Erdgeruch jüdisch-heidnischer Opferanschauung und Blutsühneempfindung über dem NT lagert. Daraus wird denn auch verständlich, wie sich der Katholizismus in Anlehnung an das NT entwickeln konnte, indem er diese Seite zu den Vorstellungen vom Meßopfer und anderen massiven Gebilden verdichtete. Die Kritik der Reformatoren hat aber schon richtig erkannt, wie gering die Anhaltspunkte für diese Auffassung im NT sind. Sie sind eben nur Reste einer vom NT selber grundsätzlich überwundenen Entwicklungsstufe.

Drittens endlich ist an keiner Stelle des Neuen Testamentes der Begriff einer Äquivalenz zwischen den Sündenstrafen Christi und den Sündenstrafen der Menschen ausgesprochen. Sehr oft steht da, daß Christus „für uns" gehandelt und gelitten habe. Demnach ist irgendeine Art der Stellvertretung zweifellos im NT überall vorausgesetzt. Allein nirgends findet sich die spezielle Form der Stellvertretung, die die altorthodoxe Theorie erfordert. „Für uns"

ist eine vieldeutige Formel. Sie hat in vielen Stellen einfach die Bedeutung: „Uns zugute, zu unseren Gunsten." Daß dann nicht von einer genauen Äquivalenz die Rede sein kann, versteht sich von selbst. Die Formel kann an anderen Stellen bedeuten: „An unserer Stelle, statt unser." Dann bleibt es aber immer noch eine offene Frage, wie die Stellvertretung genauer zu verstehen ist, da es sehr verschiedene Arten und Grade der Stellvertretung gibt. Wenn Christus an unserer Stelle oder statt unser gestorben ist, so braucht das nicht gerade den Sinn zu haben, daß in ihm sich sämtliche Sündenstrafen der Menschheit summierten. Ich weiß keine Stelle des NT, in der von einer solchen Summation der Sünden deutlich die Rede wäre. Die vier stärksten Stellen nach dieser Richtung enthalten bei genauerer Untersuchung jedenfalls diesen Gedanken nicht. Luthers Übersetzung von J 1^{29}: „Siehe, das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt," ist nach der philologisch genaueren Übersetzung: „das der Welt Sünde hinwegnimmt" zu interpretieren, wodurch die scheinbare Äquivalenz in Fortfall kommt. 2 K 5^{21} heißt es: „Gott hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm." Die Stellvertretung ist hier ganz deutlich, ebenso, daß Jesu Leiden durch unsere Sünde bedingt wurde. Unsere Sünde brachte Jesus in die Stellung eines bestraften Sünders, der erdulden mußte, was er nicht verdient hatte. Aber mit keiner Silbe ist von einer Summation der einzelnen auf den Sündern lastenden Strafen und ihrer Aufhebung durch Abbüßung die Rede. 1 P 2^{24}: „Der unsre Sünden selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz, damit wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben mögen," spricht allerdings von den Sünden in der Mehrzahl, drückt aber keine genaue Äquivalenz aus, sondern stellt nur einen Zusammenhang zwischen unseren Sünden und dem Leiden Christi am Kreuze fest, ohne näher anzugeben, worin er besteht. An dieser Stelle liegt die altorthodoxe Interpretation wenigstens sehr

nahe. Trotzdem können wir die Stelle auch ungekünstelt im Sinne einer anderen Art von Stellvertretung deuten, z. B. im Sinne des paulinischen Lieblingsgedankens, daß Christus den Tod eines Sünders starb, damit wir mit ihm der Sünde sterben können (R 6^{1-11}). Schließlich sagt Hb 9^{28} (vgl. 7^{27} 10^{12}): „Christus wird, nachdem er einmal dargebracht ist, um die Sünden vieler aufzuheben (hinaufzutragen), zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen denen, die auf ihn warten, zum Heil." Daß man diese Stelle im Sinne der Äquivalenz deuten kann, wenn man sie aus dem Zusammenhange reißt, wird zuzugeben sein. Die Stelle behält aber ihren vollen Wortsinn, wenn das Sündopfer Christi in anderer Art sühnend wirkte als gerade durch die Abbüßung der summierten Sündenstrafen. Der Hebräerbrief als Ganzes vertritt sonst nicht den Gedanken, daß in den Opferhandlungen des alten und neuen Bundes der Strafvollzug die Hauptsache war, sondern betont mehr den Gedanken der gehorsamen Hingabe, der Reinigung und Weihung durch das Opfer. Das Blutvergießen ist kein äquivalenter Strafersatz, sondern nur eine Vorbedingung für die Sündenvergebung, die die Sünde erst wirklich tilgt. „Wo aber Sündenvergebung ist, da gibt es kein Sündopfer mehr" (Hb 10^{18}).

An den erörterten drei Punkten ist daher die altorthodoxe Lehre zu korrigieren und umzubauen. Damit kommen aber gerade ihre charakteristischen Grundbegriffe in Fortfall. Ist ein solcher Umbau überhaupt möglich, ohne daß auch die berechtigten religiösen Interessen der alten Lehre mit beschädigt werden? Es wäre nicht möglich, wenn die bisher beschriebene Theorie die ganze Lehre der alten Dogmatiker über das Werk Jesu Christi wäre. Allein wir müssen jetzt feststellen, daß die Satisfaktionstheorie nur ein Bestandteil ihrer Versöhnungslehre ist, der durch heftige Angriffe und leidenschaftliche Verteidigung unberechtigterweise stärker in den Vordergrund gerückt worden ist als die anderen Gedanken, die weniger angefochten und weniger beachtet nebenherliefen. Die altortho-

doxen Dogmatiker stellen das Werk Jesu Christi in dem Schema eines dreifachen Amtes dar. Christus ist erstens der Prophet, der Gottes gnädigen Willen verkündigt und offenbart. Zweitens ist er der Hohepriester, der die Menschen mit Gott versöhnt. Unter diesem Titel bringen die alten Dogmatiker die besprochene Satisfaktionstheorie. Aber auch in dieser Unterabteilung ist sie nur die eine Hälfte. Sie schildert das hohepriesterliche Werk Christi, soweit es von ihm in seinem irdischen Leben und in seinem Opfertode vollbracht worden ist. Die zweite Hälfte umfaßt die hohepriesterliche Tätigkeit des auferstandenen und erhöhten Heilandes, der uns vor Gottes Thron vertritt. Drittens endlich schildern die Dogmatiker unter dem Titel des königlichen Amtes Christi die Weltregierung des erhöhten Heilandes in göttlicher Vollmacht. Er macht die Welt den Zielen der Versöhnung dienstbar und leitet sie zu dem herrlichen Reiche der Vollendung. Das ist nun freilich eine volltönendere und reichere Lehre als die Satisfaktionstheorie in ihrer Isoliertheit. Sie entspricht auch weit besser den biblischen Grundlagen, denn dort ist es stets der ganze Christus, der sterbende und der lebendige, der irdisch-menschliche und der zu göttlicher Macht erhöhte, der die Erlösung bewirkt. Diese Seite der altorthodoxen Lehre ist daher mit Recht in der neueren Dogmatik immer wieder hervorgeholt worden. Das Satisfaktionsproblem darf die anderen wertvollen Bestandteile nicht überwuchern und verdrängen, wenn man das Werk Christi den biblischen Grundlagen gemäß darstellen will. Es ist daher vor allem ein übergeordneter Gesichtspunkt zu finden, der die richtige Perspektive auf das Satisfaktionsproblem gestattet.

Fragt man, welches der allgemeinste Gesichtspunkt ist, unter den das NT das Werk Jesu Christi stellt, so gibt es nur einen Gedanken, der umfassend genug ist, alle verschiedenen Einzelangaben in sich zu beschließen: Christus ist dazu gekommen, um Christusgemeinschaft zu begründen. „In Christus sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen" (K 2[3]).

„Aus Gott habt ihr das Sein in Christus Jesus, der uns geworden ist Weisheit von Gott, Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung, damit es geschehe, wie geschrieben steht: Wer sich rühmet, rühme sich des Herrn" (1 K 1^{30f}). „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist neu geworden" (2 K 5^{17}). Die Formel: „In Christus" ist der Zentralgedanke der paulinischen Theologie. „In Christus sein" heißt: in engster, mystischer Lebensgemeinschaft mit ihm stehen, in ständiger Verbindung mit ihm aus seiner Kraft und Gegenwart leben. Mit dieser Formel kann daher Paulus jede Seite des Christentums zum Ausdruck bringen und das ganze Wesen des Christentums zusammenfassen. Die Formel ist ohne Mühe auch auf die Gegenwart anwendbar. Denn übersehen wir alles, was wir bisher vom Wesen des Christentums dargestellt haben, so lief es immer wieder auf Weckung, Pflege und Entfaltung lebendiger Berührung und Gemeinschaft mit Jesus Christus heraus. Ohne sie kann es kein Christentum geben.

Die Christusgemeinschaft entfaltet sich nach drei Richtungen und gewinnt dadurch konkreten Inhalt und praktische Lebensbeziehungen.

Erstens setzt sie uns in ein neues Verhältnis zu Gott, das Christus neugeschaffen hat und das nur in ihm und durch ihn vorhanden ist. Wir werden versetzt in das Reich des Sohnes Gottes, in dem nicht mehr das Gesetz, sondern die Liebe und die Gnade herrschen. Christus ist Stellvertreter Gottes uns gegenüber und unser Stellvertreter Gott gegenüber. Diese doppelte Repräsentation folgt ohne weiteres aus der gleichzeitigen Gemeinschaft Christi mit uns und mit Gott, da die Gemeinschaft ohne eine gewisse Solidarität gar nicht denkbar ist. Als Jünger Jesu Christi gehören wir vor Gott mit Christus zusammen. Daher gilt Gottes Urteil über ihn auch für uns. Damit ist eine bloß mechanische und unpersönliche Übertragung ganz unmöglich gemacht, denn die Übertragung wird erst durch die Christusgemeinschaft möglich.

Wer nicht in dem persönlichen Verhältnis der Solidarität und Nachfolge zu Jesus steht, kann nicht erwarten, daß irgendetwas von Christi Vorzugsstellung auf ihn übertragen wird. Stehen wir aber in Liebes- und Lebensgemeinschaft mit ihm, so ist die Übertragung ganz natürlich und selbstverständlich. Wie in jeder Liebesgemeinschaft einer des anderen Last trägt, so auch hier.

Um dieses neue Verhältnis zu ermöglichen und zu schaffen, sind Tod und Leben Jesu Christi gleich notwendig und wichtig. Sein Tod hat die Bedeutung, daß Jesus den Fluch der Sünde und ihre Folgen auf sich nahm und auch in diesem schwersten und drückendsten Zuge unseres Lebens unser Bruder wurde. Er hatte keine Sünde und litt und starb doch so, als ob er ein Sünder wäre. Er nahm geduldig die Strafe auf sich, die er nicht verdient hatte. Es war unsere Sünde, die ihn ans Kreuz brachte, unsere Schuld hat er mitgetragen. Dadurch macht er unser Joch leicht. Wir lernen dadurch, uns zu beugen unter Gottes Gericht und Strafe und geduldig zu leiden. Auch der Tod ist uns nicht mehr schrecklich in der Gemeinschaft mit ihm. Wenn Christus unschuldig leidend die Sünde seiner Mitmenschen und das Übel tragen konnte und mußte, so wird es dem schuldigen Sünder möglich, dasselbe Leiden mit Freuden zu tragen. Die erbarmende Liebe Jesu Christi ist nirgends zarter und inniger als in dieser Leidensgemeinschaft. Er, der Freude hätte haben können, zog es vor, aus Liebe unser Bruder im Leiden zu werden. Diese Liebe hilft aber nicht nur tragen, sondern sie siegt auch über den Tod. Durch das Leben des Auferstandenen entsteht erst der volle Segen der Leidensgemeinschaft. Denn er lebt, und wir dürfen mit ihm leben, wenn wir mit ihm gelitten haben und mit ihm gestorben sind. Er hat den Tod überwunden, und wer mit ihm lebt, hat die Gemeinschaft mit dem Todesüberwinder und steht deshalb unter Gnade und Leben und nicht mehr unter dem Fluche der Sünde, obgleich sein Sündenleib dem irdischen Tode verfallen bleibt.

Die Christusgemeinschaft bewirkt zweitens eine restlose Tilgung unserer Sündenschuld durch Vergebung der Sünden. Diese Seite der Wirksamkeit Jesu mißversteht man gründlich, wenn man sie als Ersatzleistung für unsere Sünden durch mechanische Übertragung des Verdienstes Jesu Christi zu verstehen sucht. Für die große Mehrzahl der Sündenschulden gibt es keine Ersatzmöglichkeiten. Ein Mord kann durch Gebete und Wallfahrten nicht ungeschehen gemacht werden; die Wirkungen der Härte und Lieblosigkeit lassen sich nicht durch kompensierende Leistungen gegenüber anderen Personen aus der Welt schaffen. Sie können daher nur durch Vergebung getilgt werden. Infolgedessen sind Gnade und Sündenvergebung die alles beherrschenden Leitmotive des Handelns Christi mit dem Sünder, die im NT überall erklingen, wo überhaupt von dem Werke Christi ausführlicher geredet wird. Christi Tun ist aber außerdem so beschaffen, daß es als Sühne unserer Sünde verstanden werden kann, die die Vergebung ermöglicht und garantiert. Die Vergebung ist sittlich kraftlos und ein pädagogischer Fehler, wo sie nicht mit dem richtenden Ernste einer gerechten Beurteilung der tatsächlichen Verhältnisse gepaart ist. Das zeigt uns die Beobachtung des Alltagslebens auf Schritt und Tritt. Wer etwa seine Kinder verwöhnen wollte, indem er ihnen bedingungslos und stets vergibt, ohne daß dabei der Ernst der sittlichen Forderung geltend gemacht wird, würde bald in seinem Hause nur Zank und Streit sehen. Wer jedem verzeihen wollte, der nur das Wort „Verzeihung" bittend im Munde führt, wird sehr bald überall an Achtung verloren haben und würde Verwirrung und Gewalttat herbeiführen helfen. Nur dort ist Vergebung der Schuld sittlich zulässig und möglich, wo ernste Reue und Buße geweckt ist und zugleich die Form der Vergebung dem Ernste der Schuld entspricht. Diese allgemeinen Gesetze des praktischen Lebens gelten auch für die Versöhnung der Menschen mit Gott, wie sie in Jesus Christus vollzogen ist. Gott hat auch hier in einer Form vergeben, die

durch geeignete erzieherische Maßnahmen dem Ernst der sittlichen Forderung genug getan hat. Indem der Heiland die Sündenstrafe freiwillig übernimmt, erkennt er damit die Gerechtigkeit des Todesurteils über die Menschheit an. Die Jünger Jesu Christi können daher nicht anders Gemeinschaft mit dem Tode Christi haben, als wenn sie auch das Todesurteil Christi als für sich gültig anerkennen. Die Gemeinschaft des Sünders mit Christus garantiert Gott dafür, daß keiner seiner Jünger die Vergebung empfängt, ohne innerlich grundsätzlich mit der Sünde gebrochen zu haben. Dadurch wirkt sie sühnend, denn sie hält trotz der Vergebung die sittliche Forderung aufrecht, auf die Gott nicht verzichten kann und soll. Umgekehrt garantiert Jesu Leiden uns die volle Realität der Sündenvergebung. Denn er litt durch unsere Sünden und mußte ihre bitteren Folgen reichlich schmecken, indem er durch die Sünde der Menschen an das Kreuz geschlagen wurde. Und dennoch ist er unser Bruder geblieben. Dennoch hat seine Liebe standgehalten und die Gemeinschaft mit dem Sünder nicht verschmäht.

Auch hierfür ist nicht nur das Sterben, sondern auch das Leben Jesu Christi von ausschlaggebender Bedeutung. Zunächst gilt das schon für das irdische Leben Jesu. Denn in ihm ist die sittliche Forderung Gottes wenigstens einmal in dieser Welt lückenlos erfüllt und damit als ein unaufgebbares Ideal und als fortreißende und Nachahmung weckende Wirklichkeit aufgerichtet worden. Noch wichtiger ist aber das Leben des Erhöhten und die Gemeinschaft mit ihm. Denn nun regiert er selber mit Gott und an Gottes Seite die Welt. Seine Vergebung gilt daher so gewiß seinen Jüngern, als er göttliche Vollmacht besitzt. In dem Maße, wie wir Christus von Gott trennen, muß uns seine Vergebung unsicher werden. Niemand kann uns sagen, wieweit Christi Sinn und Christi Vergebung mit Gottes Stellungnahme identisch sind, wenn es nicht Gott selber ist, der in Christus handelt und vergibt. Ist aber Christus der Lebendige und Gottgleiche, so ist uns die Vergebung der

Sünden so gewiß wie seine menschliche Liebe, die ihn für uns in den Tod trieb. „Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein? Der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? Wer will klagen wider Auserwählte Gottes? Gott ist da, der gerecht spricht. Wer wird verdammen? Christus Jesus ist da, der gestorben ist, ja vielmehr, der auferweckt worden ist, der zur Rechten Gottes sitzt, und er tritt für uns ein" (R $8^{31/34}$).

Drittens endlich entfaltet die Christusgemeinschaft ihre schönsten Früchte in der sittlichen Erneuerung der Gläubigen. Das ist keine Bedingung der Vergebung und auch keine Bedingung der Christusgemeinschaft, wohl aber die natürliche, organische Wirkung des Verbundenseins mit Christus. Sittlich erneuernd wirkt die Gemeinschaft mit seinem Todesleiden. Denn wer mit Christi Tod Gemeinschaft hat, lernt täglich von neuem die große Kunst, sein ganzes fleischliches Leben mit Christus in den Tod zu geben. Christi Leiden war das größte und schönste Opfer, das die Liebe auf Erden je gebracht. Die Gemeinschaft mit dieser Tat kann gar nicht anders wirken, als daß sie den Opfermut weckt und zur völligen Selbstüberwindung hinführt. Es gibt keine ernstere Bußpredigt als die ständige Mahnung an den Ernst des Lebensausgangs, die in dem unaufhörlichen Gedenken des Todes Jesu liegt. Deshalb kann hier alles ertötet werden und allmählich sterben, was schlecht und fleischlich am Menschen ist. Es verliert seinen Wert und bricht in sich zusammen, sobald es unbarmherzig mit dem Ernst des Todesleidens konfrontiert wird. Nur die Werte behalten Geltung, die ewig und unvergänglich sind und daher am Kreuze Christi kein Todesurteil empfangen. Reinigt so das Sterben Christi von unseren Sünden, so wirkt andererseits die Gemeinschaft mit dem Lebendigen positiv erneuernd. Diese Gemeinschaft ist es, die den Geist gibt, den Geist Jesu Christi. Was kann es nun aber Vollkommeneres geben, als wenn der

Geist Jesu Christi, seine Gesinnung, sein Vorbild und seine Liebe in uns täglich lebendiger werden? Aus dieser Gemeinschaft geht ein neues Leben in Liebe, Frieden und Freude, in Reinheit und guten Werken mit Sicherheit hervor, — wenn wir nur an der Quelle bleiben und die Gemeinschaft nicht unterbinden, die uns wachsen und zunehmen läßt in allem Guten.

Dieses Wachstum wird nicht nur in den einzelnen Individuen gewirkt, sondern in der Gemeinde der Jünger Jesu Christi. Der einzelne tritt hier in ein reiches und vielgestaltiges Gemeinschaftsleben ein. In geheimnisvoller Weise baut Christus sein unsichtbares Reich, seinen Leib, an dem er das Haupt und wir die Glieder sind. Unsichtbare Liebesbande halten alle Brüder und Schwestern miteinander umschlungen. Es wächst und wird so eine neue Menschheit Gottes, die in der Welt lebt und doch nicht mehr von dieser Welt ist, ein Liebesbund, von dem wir ahnen und hoffen, daß sein Wachstum ein unbegrenztes ist. In ihm erzieht uns Jesus zu neuen Menschen und macht uns zu neuen Kreaturen. Einst sollen alle trennenden Schranken fallen, daß wir ganz untereinander und mit dem Haupte in Liebe geeint sind. Jetzt hemmen uns die Schranken des zeitlichen und irdischen Lebens. Jetzt hemmt das Fleisch mit seinem sündigen Haß und Mißtrauen. Das alles überwindet die Liebe Jesu Christi in steigendem Maße. Wo aber die Liebe waltet und gesiegt hat, gibt es nur noch Vergebung, Friede und Freude.

Herz und Herz vereint zusammen
sucht in Gottes Herzen Ruh,
lasset eure Liebesflammen
lodern auf den Heiland zu:
er das Haupt, wir seine Glieder,
er das Licht und wir der Schein,
er der Meister, wir die Brüder,
er ist unser, wir sind sein.

12. Christliche Hoffnung

Hast du schon einmal am Sterbebette eines geliebten Menschen gestanden, an dem dein ganzes Herz hing? Es ist ein bedeutungsvoller Augenblick, wenn das zum ersten Male geschieht. Der Gedanke an den Tod ist uns nichts Fremdes. Von Jugend auf wissen wir, daß wir sterben müssen. Täglich sehen wir, wie alles in der Natur wieder vergeht. Der Anblick von Toten ist den meisten nicht unbekannt. In der Regel pflegt selbst das Kindesalter von Eindrücken dieser Art nicht verschont zu bleiben. Aber es ist doch etwas anderes, wenn ein Mensch stirbt, den wir sehr lieb hatten. Wenn jemand hingerafft wird, den wir hochstellten und der in unserem Leben etwas bedeutete, dann erst tritt uns das Problem des Todes in seiner ganzen furchtbaren Größe entgegen. Ist es ein Abschied für immer? Oder dürfen wir auch für die Gestorbenen noch hoffen? Welch schauerliches Rätsel ist der Tod in solchen Augenblicken! Erwägungen dieser Art überfallen nicht nur die Ungläubigen und Oberflächlichen. Ich glaube, daß auch Menschen mit starkem Glauben, die im Christentum gefestigt sind, an den Särgen ihrer Lieben solche Fragen immer wieder stellen und kummervoll empfinden werden, wie wenig wir hierüber wissen. Solche Todesfälle sind die Proben auf die Tragkraft unserer Weltanschauung. Der bittere Ernst des Todes hat so manchen Trugschluß zerrissen und die Menschen gelehrt, die Welt zu sehen, hart und rätselhaft, wie sie ist. Die Schranken unseres Wissens werden an den Gräbern geliebter Menschen schmerzlich fühlbar. Viel Halbglauben ist durch bittere Todesfälle in fanatischen Unglauben verwandelt worden. Aber auch viel Unglaube verschwand vor der Majestät des Todes. So mancher hat erst an den Gräbern derer, die er liebte, gelernt, daß wir glauben müssen.

Sehen wir zuerst, was uns unbefangene Beobachtung der Wirklichkeit und gewöhnliches menschliches

Wissen über die Rätsel des Todes sagen. Das jugendliche Denken der primitiven Völker schuf die Lehre, daß im Menschen ein zweites Wesen, die Seele, lebe, die im Tode den Körper verläßt und unverändert selbständig weiter existiert. Die Einmütigkeit und Sicherheit, mit der die Völker der Menschheit, solange ihr philosophisches Denken auf einer unentwickelten Stufe blieb, jenen Glauben aussprachen, beweisen, daß in der Wirklichkeit starke Anhaltspunkte für ihn vorliegen müssen. In der Tat, es ist keine Frage, daß die Annahme einer selbständigen Existenz der Seele die Rätsel des Todes und des Lebens völlig lösen würde. Sie würde sowohl das rätselhafte Erscheinen als auch das plötzliche Verschwinden der Lebensfunktionen befriedigend erklären. Sie hat den Vorzug, daß sie genau dem empirisch erlebten Verhältnis des Seelischen zum Materiellen entspricht. Der Mensch erlebt in sich die psychische Wirklichkeit, die etwas anderes ist als die physische Wirklichkeit, die er in der Außenwelt vor sich sieht. Dem unbefangenen Beobachter drängt sich daher stets als erster und natürlichster Ausdruck seiner Erfahrungen die Behauptung auf, daß neben den toten, körperlichen Dingen eine Welt psychischer, lebendiger, immaterieller Wesen bestehe. Wie stark das Denken zu einer solchen Annahme durch die Beobachtung der alltäglichen Wirklichkeit genötigt wird, kann man an der Widerstandsfähigkeit des Geisterglaubens ersehen. Er besteht unausrottbar fort, obgleich philosophische Aufklärung und naturwissenschaftliche Kritik schon seit Jahrtausenden damit aufzuräumen gesucht haben. Der Unsterblichkeitsglaube ist schon unzähligemal als abergläubisch und unwissenschaftlich verspottet worden. Er existiert aber trotzdem sogar in seiner rohesten Form unbeirrt weiter, was man am Spiritismus und Volksaberglauben unserer Zeit deutlich sehen kann.

Die Wirklichkeit muß aber offensichtlich auch andere Elemente enthalten, die dem Unsterblichkeitsglauben erhebliche Schwierigkeiten bereiten. Denn sonst wäre es unbegreiflich, wie der weit

verbreitete Widerspruch gegen ihn entstand. Zunächst ist fatal, daß die angeblich fortexistierenden Seelen niemals in Erscheinung treten. Die zahllosen Berichte über Geistererscheinungen lösen sich bei näherer Untersuchung meist völlig in Nebel auf und ergeben niemals einen greifbaren Kern, der zur Grundlage eines „wissenschaftlichen" Unsterblichkeitsglaubens gemacht werden könnte. Auch der Spiritismus ist mit soviel offenkundigem Humbug und Betrug belastet, daß seine an sich schon bizarren und abstoßenden Verkehrsmethoden mit der Geisterwelt keine genügende Erfahrungsgrundlage für die Behauptung einer Fortexistenz der Seele liefern können. Daß die Geister der Toten nicht wiederkehren und in dieser irdischen Welt unserer wissenschaftlichen Beobachtung völlig entzogen sind, kann auf Grund der empirischen Beobachtung absolut sicher behauptet werden. Diese Erfahrungstatsache nötigt zwingend zu der Frage, *ob die Seelen überhaupt fortexistieren?* Man kann sich nicht wundern, daß diese Frage von allen, deren Weltanschauung völlig auf dem empirischen Weltbild der Sinne aufgebaut ist, mehr oder weniger energisch verneint wird.

Besonders in der jüngsten Vergangenheit hat die Leugnung einer Fortexistenz der Seele durch die materialistische Färbung des naturwissenschaftlichen Weltbildes größere Verbreitung und kräftigere Begründung gefunden. Wenn die Welt ausschließlich als ein Wirbel materieller Atomkomplexe verstanden wird, so ist in ihr kein Platz für die Seele, geschweige denn für die Unsterblichkeit. Wie stark das heutige naturwissenschaftliche Denken dem Glauben an die Fortexistenz der Seele entgegenarbeitet, illustriert lehrreich die Gestalt des großen Psychologen Wilhelm Wundt. Er hatte sich in langer, mühsamer Arbeit an der Erforschung der psychischen Wirklichkeit von vielen materialistischen Vorurteilen seiner Jugend befreit, aber es dennoch niemals gewagt, an individuelle Unsterblichkeit zu glauben. Wenn es den Großen so geht, dann ist es nicht erstaunlich, daß kleinere Geister mit

größerer Unbefangenheit denselben Pfad wandeln. Für viele Menschen genügt schon die Erkenntnis der engen Verknüpfung des Seelenlebens mit dem materiellen, vergänglichen Gehirn zur Beseitigung des Unsterblichkeitsglaubens. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die Mehrzahl der naturwissenschaftlich Gebildeten heute nicht mehr an die individuelle Fortexistenz der Seele glaubt. Instruktiv hierfür ist, wie selbstverständlich naturwissenschaftlichen Schriftstellern die Leugnung des Unsterblichkeitsglaubens erscheint. Der Pariser Professor Metschnikoff z. B., in seinen „Studien über die Natur des Menschen", behandelt den Glauben an eine Fortexistenz der Seele nach dem Tode als ein albernes Vorurteil. Der Tod sei an sich nichts Schreckliches, er erscheine nur so, weil der Lebensinstinkt sich gegen Auflösung und Vergehen sträubt. Er meint, dieser Zustand sei unnatürlich, und eigentlich bilde ein gewisser Instinkt zum Sterben, ein Auflösungstrieb, den normalen Abschluß des menschlichen Lebens. In seltenen Fällen sei er auch wirklich beobachtet worden. Metschnikoff meint allen Ernstes, wenn die Medizin so große Fortschritte mache, daß sie vorzeitiges Sterben und krankhafte Degeneration des Organismus beseitigen könne, so würde der Instinkt zum Tode ein allgemein verbreiteter Lebensabschluß werden. Die Menschen würden über hundert Jahre alt werden und lebenssatt gern sterben. Man sieht deutlich, daß diesem Forscher jegliches Verständnis für die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens abhanden gekommen ist.

So stehen sich also zunächst zwei verschiedene Thesen schroff gegenüber. Mit der größten Zähigkeit behauptet die eine Partei: die Seele besteht nach dem Tode selbständig weiter. Die andere behauptet ebenso kategorisch, daß die Seele im Tode sich auflöse und vergehe. Beide berufen sich auf die empirische Wirklichkeit. Beide wollen mit dem Tatsachenmaterial der Wissenschaft in vollster Übereinstimmung stehen.

Bei diesem Tatbestande liegt der Verdacht nahe, daß beid Parteien mehr behaupten, als die Wissenschaft tat

sächlich beweisen kann. So ist es wirklich in diesem Falle. Es liegt klar zutage, daß beide die Grenzen menschlichen Wissens überschreiten und keine entscheidenden Beweisgründe haben. Es ist unmöglich zu beweisen, daß die Seele nach dem Tode weiterlebt, denn wir erfahren nichts mehr von den Seelen der Gestorbenen und können sie daher nicht beobachten. Man kann wohl eine Reihe von Tatsachen geltend machen, die ein günstiges Vorurteil für den Unsterblichkeitsglauben wecken und als Wahrscheinlichkeitsgründe einigermaßen passieren können, — genügende Beweisgründe stehen uns aber nicht zur Verfügung, solange die Geister der Verstorbenen der sinnlichen Wahrnehmung entzogen sind. Aber auch die, die behaupten, nach dem Tode sei es aus mit der Seele, sagen mehr, als Menschen wissen können. Woher wissen sie denn so genau, daß die seelischen Funktionen nicht ohne körperliches Substrat weiter bestehen können? Haben sie vielleicht selber den Tod durchlebt, daß sie wissen, was die Seele in dieser Stunde empfindet? Oder ist ihnen etwa die menschliche Seele sichtbar geworden, daß sie ihr Entstehen und Vergehen an wissenschaftlichen Apparaten beobachten können? Beides ist nicht geschehen und daher die Behauptung eines Untergangs der Seele im Tode unbewiesen. Klar und offenkundig ist nur, daß die psychischen Funktionen nach dem Tode nicht mehr den Organismus beleben. Sie treten dann nicht mehr durch Ausdrucksbewegungen organischer Körper in Erscheinung und können nicht beobachtet werden. Aber ob sie völlig verschwunden sind, oder ob es noch eine unsichtbare, untastbare, unmeßbare, unwägbare Wirklichkeit gibt, in der das Seelenleben, unserer Erfahrung entzogen, fortbesteht, — wer vermag das zu sagen? Die Wissenschaft versagt die Antwort, da sie sich die Aufgabe stellt, die sinnliche Wirklichkeit zu erforschen. Für das, was jenseits der Sinnenwelt liegt, hat sie nur ein ehrfurchtsvolles Schweigen und leugnet weder noch behauptet, was sie beim besten Willen nicht wissen kann. Die Antwort

der Wissenschaft auf das Rätsel des Todes ist also Schweigen. Das Resultat der streng empirischen, für jeden Menschen verbindlichen, wissenschaftlichen Forschung ist ein Verzicht auf Erkenntnis in dieser Frage. Wer in Fragen der Weltanschauung nur das glauben und anerkennen will, was strenge empirische Wissenschaft lehrt, kann über den Tod gar nichts glauben und muß notgedrungen zu einem resignierten Positivismus gelangen.

Die Sachlage gestaltet sich wesentlich anders, sobald wir uns entschließen, über den engen Rahmen streng wissenschaftlicher Weltbetrachtung hinauszugehen und die reichen Schätze menschlich-geistigen Innenlebens für die Weltanschauung nutzbar zu machen. Verfolgen wir die verschiedenen Stadien der Auffassung des Todes, die sich entsprechend der fortschreitenden Vertiefung des Innenlebens neu gestalten.

Wenn die schlummernden Tiefen der Seele erwachen, so ist das erste, was der Mensch gewinnt, ein erhöhtes Selbstbewußtsein. Unter den seichten Bewegungen des Alltags verborgen und durch die starken Fesseln sinnlicher Leidenschaften niedergehalten, sieht er geheimnisvolle, edle, geistige Tiefen der Seele. Er erlebt mit freudigem Staunen, daß in seiner Seele noch ein besseres, reineres Selbst wohnt, ein zweites, geistiges Ich. Wo diese geheimnisvollen, tieferen Schichten zu starkem Leben gelangen, da gewinnt der Mensch das stolze Bewußtsein, Geist aus Geist geboren zu sein. Er stellt sich kühn über alles Materielle und Nichtgeistige in der Welt und fühlt sich als geistige, ihrer selbst bewußte Persönlichkeit. Schmerzlich kommt ihm dann zum Bewußtsein, daß sein besseres Teil an eine niedrige, sinnliche Welt gebunden ist. Unreinheit und tierische Leidenschaft sieht er den breitesten Raum in der Seele einnehmen. Aber darunter sieht er etwas Besseres und Edleres, das frei vom Vergänglichen ist. Er erlebt in sich das Wunder, daß sein Geist zum Leben erwacht, und weiß fortan, daß jede menschliche Seele unendlichen Wert in sich trägt.

Von hier aus ergibt sich eine veränderte Stellung zu dem Probleme des Todes. Die neue Erfahrung tritt kraftvoll auf die Seite des Unsterblichkeitsglaubens. Die geistigen Grundlagen der Persönlichkeit können im Tode nicht untergehen. Sie sind über Sterben und Vergehen erhaben, sie gehören einer Sphäre an, in der diese Worte keinen Sinn mehr haben. Je kräftiger der Glaube an das eigene Selbst und das verborgene Innenleben in den Tiefen der Seele ist, desto stärker wird auch der Glaube an die Fortexistenz der Seele sein.

Aber freilich erfährt der Unsterblichkeitsglaube auf dieser Stufe der Entwicklung eine bedeutsame Einschränkung. Mit der Vorstellung, daß die Seele genau so, wie sie im menschlichen Körper besteht, weiterleben könnte, wird hier definitiv aufgeräumt. Der Geist ist ewig, er kann nicht sterben. Aber was dem Geiste feindlich ist, muß vergehen. Der Körper zieht alle Elemente der Seele, die nur für das irdisch-sinnliche Leben Bedeutung haben, in seine Auflösung mit hinein. Wir sind nicht ganz und gar unsterblich, sondern unsere Seelen enthalten etwas Unsterbliches, das im Tode nicht vergehen wird. Das ist keineswegs eine beklagenswerte Schranke. Die Ungläubigen haben stets über die drohende Langeweile eines ewigen Lebens gespottet. Sie haben recht gegenüber den primitiven Vorstellungen von der Unsterblichkeit. Eine ewige Fortsetzung dieses irdischen Daseins wäre eine unerträgliche Qual. Niemand, der die Nachtseiten des Lebens kennt, wird eine unaufhörliche Fortdauer seiner gegenwärtigen Existenzweise wünschen. Wer wollte ernstlich, daß unser ganzes befleckes, unreines, sündiges Wesen ewig fortlebte? Wer weiß denn nicht, daß jeder irdische Genuß einst hoffnungslos dem Überdruß und der Langenweile verfällt? Wir alle sehnen uns hinaus aus der Unvollkommenheit dieser Welt. Unübersteigliche Schranken stehen von allen Seiten unserer Erkenntnis entgegen. Wir jagen einer bunten Seifenblase nach der anderen nach und erleben traurig, wie jede von ihnen früher oder später unter unseren Händen

platzt. Wir wollen hinaus aus der Welt des Scheins in die Welt des Wirklichen und Wesentlichen. Wir wollen hinaus aus dem falschen Sinnenzauber in das Reich geistiger Wahrheit. Dann darf aber nur der tiefste Grund unserer Seele und nur das, was gut, edel und rein an uns ist, ewig leben. Der innerste, geistige Kern der Persönlichkeit, der könnte sich vielleicht zu einem neuen, höheren Sein auswachsen in einer Zukunft, von der wir nichts Bestimmtes wissen, die wir aber in den geistigen Tiefen unserer Seele ahnen.

Dieses ist der höchste Punkt, bis zu dem sich der Unsterblichkeitsglaube der nichtchristlichen Welt aufschwingen kann. Der Glaube an eine persönliche Fortdauer nach dem Tode ist weit über die Grenzen des Christentums verbreitet. Wo ein starkes Empfinden für die Geistigkeit des eigenen Personlebens vorhanden ist, tritt in der Regel als Folge der Glaube auf, daß die Persönlichkeit im Tode nicht vergehen kann. Freilich werden nicht alle, die den Wert der Persönlichkeit lebhaft fühlen, sich gerade diese Form des Unsterblichkeitsglaubens aneignen. Es gibt auch hier Grade und Abstufungen des Glaubens, entsprechend den feineren Schattierungen des Erlebnisses. Es gibt Seelen, in denen die Tiefen nicht ständig mitklingen. Nur selten, an den Höhepunkten des Daseins schwingen die verborgenen Saiten so stark mit, daß ihr Klang auch dem tauben Ohre vernehmlich wird. Wo das Bewußtsein der eigenen Seelentiefe schwankend und mit Unterbrechungen auftritt, muß auch dementsprechend der Unsterblichkeitsglaube starke Schwankungen aufweisen. Aber selbst wenn das Leben der Seelentiefen ziemlich stark entwickelt ist und in gleichmäßigem, harmonischem Flusse verläuft, so bleibt doch noch eine offene Frage, wieviel vom geistigen Urgrunde fortleben wird. Klar ist, daß in der Seele nicht alles unsterblich ist. Vielleicht ist es gerade das Ichbewußtsein nicht? Von hier aus ist es zu verstehen, daß geistig hoch entwickelte Persönlichkeiten, die fest und sicher auf dem Boden idealistischer Weltanschauung stehen, sich oft dennoch nicht zum

Glauben an die individuelle Unsterblichkeit entschließen. Insbesondere wenn sich solche Gedanken mit materialistischen Argumenten gegen die Unsterblichkeit paaren, pflegen sie außerhalb des Christentums unüberwindlich stark zu sein. Man redet in solchen Fällen gerne von einem *Aufgehen im Allgeiste*. Man ist zwar fest überzeugt, daß die geistigen Grundlagen der Persönlichkeit unvergänglich sind, meint aber, daß sie nach dem Tode in eine unpersönliche Existenzform übergehen. Dieser Glaube ist einer religiös-innigen, poetisch-mystischen Gestaltung sehr wohl fähig. Es liegt etwas geheimnisvoll Erhabenes und Anziehendes in dem Gedanken, sein Ich sterbend in das Meer des großen Geistes, aus dem unser Dasein emporstieg, wieder zu versenken. Indessen ist diese Form des Unsterblichkeitsglaubens stets ein Zeichen von Schwäche der Persönlichkeit. Je kraftvoller und geschlossener die geistige Individualität entwickelt ist, desto stärker neigt sie zu der Überzeugung einer individuellen Unsterblichkeit in einem geläuterten, höheren Dasein.

Das Christentum bringt die Entwicklung des allgemein-menschlichen Denkens über den Tod zum Abschluß und verleiht eine starke, klare Gewißheit ewigen, persönlichen Lebens. Was noch schwankend und ungewiß blieb, erhält hier seine ausreichende Begründung. *Zwei starke Stützen* stehen im Christentum zur Begründung des Unsterblichkeitsglaubens bereit. *Erstens vertieft Christus das persönliche Innenleben wie keine andere geistige Macht der Welt.* Er bringt, wie wir sahen, eine Entwicklung und Vermehrung aller verborgenen geistigen Kräfte. Er legt Ewigkeitskeime in das Innerste der Seele, er pflegt und schützt sie, daß sie machtvoll gedeihen und wachsen. Infolgedessen entsteht aus seinen Wirkungen ein fröhlicher und starker Unsterblichkeitsglaube. Was Christus in der Seele gepflanzt, kann nicht untergehen. Wenn schon die oberflächlichste, religionslose Form des Persönlichkeitsbewußtseins eine Ahnung geistiger Unsterblichkeit weckt, wieviel mehr die tiefste und stärkste Entfaltung persön-

lichen Lebens! Die starken Keime ewigen Lebens, die Christus in die Seele senkt, kommen in der irdischen Welt nur unvollkommen zur Entfaltung. Sie müssen und werden daher in der Ewigkeit weitergedeihen. Das ewige Leben liegt nicht als ein langweiliges, eintöniges Einerlei vor uns. Wir Christen hoffen auf eine Weiterentwicklung der Geisteskräfte, die Christus uns schenkt. Ein Leben voll geistiger Tätigkeit und lebendigen Schaffens im Dienste Gottes ersehnen wir und sind gewiß, daß er, der die Anfänge gab, auch die Vollendung geben wird. Wir freuen uns auf das künftige Wachstum unseres innersten Lebens, das, gereinigt von allen irdischen Schlacken, uns nur zur Lust gedeihen wird, aus dem Mittelpunkt der geistigen Persönlichkeit heraus sich immer schöner entfaltend.

Die zweite starke Stütze des Christentums für den Unsterblichkeitsglauben ist die Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi. Jesus ging als Sieger aus dem Grabe hervor. Wir haben vorsichtig diese Behauptung geprüft und sie lange als völlig hypothetisch und zweifelhaft behandelt. Nun, nach all dem Vorangegangenen darf ich wohl endlich die Tatsache der Auferstehung Christi als etwas wirklich Geschehenes hinstellen. Dann ist sie aber von unermeßlicher Bedeutung. Wenn Christus nicht in der Gewalt des Todes blieb, so bricht hier der Morgen eines neuen, ewigen Tages in einer unsterblichen Welt an. Ein neues Reich des Geistes beginnt am Ostertage. Der Auferstandene ist sein Haupt, er ist der Erste unter seinen Brüdern. Wir anderen sollen ihm nachfolgen und in die gleiche Verklärung eingehen. Freilich wissen wir noch immer wenig genug von diesem Zukunftsreiche. Es ist zu überirdisch, als daß wir es uns vorstellen könnten. Das Eine aber wissen wir: wir werden bei Jesus sein und an seiner Herrlichkeit teilnehmen. Jesus hat gewollt, daß seine Jünger dort sein sollen, wo er ist. Das ist eine große, gestaltungsreiche Hoffnung. Wir werden vereint sein mit Jesu unermeßlich reichem Herzen. Er wird die Fülle des Geistes, von dem wir hier im Leben nur

ein Angeld empfingen, auf uns ausschütten und das Vergängliche in uns verklären ins Unvergängliche. Selbst für unseren dahinsterbenden, verwesenden Leib ergibt sich aus der Auferstehung Jesu eine schöne Hoffnung. Als Jesus auferstand, war sein Grab leer. Also war auch sein Leib hindurchgedrungen zum ewigen, verklärten Leben. Hieraus schöpfen wir die Hoffnung, daß auch unser verweslicher Leib der Verklärung fähig ist. Vieles von uns muß im Tode vergehen. Aber wer weiß, vielleicht besteht doch einst mehr von uns fort, als wir zu hoffen wagen? Wie viel, — wir wissen es nicht und überlassen es vertrauensvoll der gnädigen Führung Gottes. Gewiß ist, daß unser bestes Teil fortleben wird und daß wir, vom Erdenstaube geläutert und gereinigt, Gott werden schauen dürfen. Kingsley hat das schöne Wort geprägt, daß wir so vor Gottes Thron stehen werden, wie uns hier das Auge der Liebe sieht. In diesem Sinne wollen wir uns die Zukunft der Seele denken. Was ein reines liebendes Herz als das innerste Wesen eines Menschen erschaut, woran es trotz aller Fehler und Mängel des Geliebten glaubt, — das wird ewig fortbestehen und sich aus der Verborgenheit zu himmlischer Klarheit entfalten.

Mancherlei Fragen knüpfen sich an die geschilderte christliche Hoffnung. Eine ist es besonders, die die Gemüter stets lebhaft beschäftigt hat, die Frage nach dem Gericht über die ungläubige Seele. Was ist das Schicksal der Ungläubigen? Erwartet auch sie die Unsterblichkeit? Werden sie im ewigen Leben einen gnädigen oder einen zürnenden Gott finden? Diese Fragen sind unendlich schwer zu beantworten. Freilich, eins ist leicht zu sagen: Gericht wird und muß es geben. Ein jeder wird empfangen, je nachdem, wie er gelebt hat. Aber wie wird das Gericht sein? Was wird Gott der sündigen Seele auferlegen? Die traditionelle Kirchenlehre predigt die ewige Verdammnis der unbußfertigen Sünder. Sie kann hierfür tatsächlich viele und klare Worte der Schrift anführen. Aber andererseits will das Bild einer ewigen Qual

verdammter unsterblicher Menschenseelen so gar nicht zu dem Gott unendlicher Gnade und Barmherzigkeit stimmen, den Jesus verkündigt. Ich möchte nicht einmal davon reden, daß für das natürliche Empfinden hier ein Stein des Anstoßes liegt. Auch warmen Christen ist der Gedanke unerträglich, daß sie selbst begnadigt sein sollen, andere aber, die nicht schlechter sind, ewig verdammt. Neben der offiziellen Kirchenlehre hält sich daher in der Christenheit mit großer Zähigkeit der Glaube, daß Gott einst alle selig machen wolle. Man nimmt an, daß Gott auch im künftigen Leben noch den Menschen die Möglichkeit der Buße gewähren und schließlich alle zu sich führen werde. Diese Lehre scheint als Konsequenz zentraler Glaubenssätze unvermeidlich. Wenn die göttliche Gnade alles tut und der Christ seine Bekehrung als ein Geschenk von oben erhält, dann muß es Gott doch möglich sein, alle Menschen innerlich neu zu schaffen. Wie schön würde die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge Jesu Predigt von der Barmherzigkeit Gottes abschließen!

Indessen, es ist doch merkwürdig, daß keiner der großen Offenbarungsträger diese Lehre mit Bestimmtheit verkündigt hat. Auch Jesus nicht. Er hat im Gegenteil nachdrücklich betont, daß wenige den schmalen Pfad des Lebens wandeln. Bei Paulus finden sich, hauptsächlich im Römerbriefe, Stellen, die im Sinne der Wiederbringungslehre verstanden werden können. Aber die Stellen sind nicht absolut klar und unzweideutig, sondern lassen auch eine andere Auslegung zu. Die Lehre von der ewigen Verdammnis dagegen ist in der Bibel oft ausgesprochen. In der Tat enthält sie nichts Unmögliches. Der Einwand, daß es der Liebe und Gerechtigkeit Gottes unwürdig sei, die Menschen auf ewig zu verdammen, ist nicht unüberwindlich. Ich habe aufgehört, Gott an unseren kleinen, menschlichen Maßstäben zu messen. Wenn es sein Wille ist zu verdammen, so wird er schon Mittel und Wege finden, die Qual der Verdammnis so zu gestalten, daß sie weder grausam und

lieblos noch ungerecht ist. Wissen wir denn so Sicheres und Bestimmtes über die Art der ewigen Strafen, daß wir behaupten können, sie seien abscheulich und ungerecht? Wir können gewiß sein, was Gott auch mit der sündigen Seele tun mag, es wird seiner Größe und seiner Gerechtigkeit würdig sein.

So neigt sich die Wagschale zunächst zugunsten der Lehre von der ewigen Verdammnis. Es gibt aber noch eine vermittelnde Theorie, die sehr viel Anziehendes hat. Nach ihr werden nicht alle Seelen ewig fortleben, sondern nur diejenigen, die sich auf Erden des Fortdauerns wert erwiesen haben. Die Keime zu unsterblichem, ewigem Leben liegen auf dem Grunde jeder Seele, sie kommen aber nicht überall zur Entfaltung. Wo die Ewigkeitskräfte nicht belebt und entwickelt werden, fallen sie allmählich zusammen und gehen zugrunde. Nur die Seele, die ihren geistigen Kern im heißen Kampfe um die Persönlichkeit und um den Gottesglauben zu fröhlichem Wachstum gebracht hat, wird die Krisis des Todes überstehen. Die anderen lösen sich spurlos auf, weil sie keinen genügenden Halt für das ewige Leben haben. Wenn diese Theorie die Wahrheit trifft, so würde das Wort Jesu: Dir geschehe, wie du geglaubt hast! auch für das Fortleben nach dem Tode gelten. Wer im Glauben in der Ewigkeit wurzelte, wird ewig leben. Wer an das Allvergehen glaubte, wird im Tode sanfte Auflösung in das Nichts finden. Diese Lehre würde trefflich zu der Organisation des Lebens in der sichtbaren Welt stimmen. Auch hier gibt es unzählige Lebenskeime, die nicht zur Entfaltung kommen, sondern frühzeitig dahingehen. Nur das, was stark genug ist, um selbständig wachsen und gedeihen zu können, entfaltet sich zu blühendem, kräftigem Leben. Kann nicht für das ewige Leben vielleicht das Gleiche gelten? Vielleicht bestehen nur die Seelen, die genügende Kräfte zum Wachstum in der Ewigkeit sammelten, ewig fort?

Es liegt auf der Hand, daß unsere gesamten Ausführungen eigentlich zu diesem Abschluß drängen. Wenn wir unbekümmert

um alles andere, was es in der Welt an religiösen Lehren gibt, nur die Konsequenzen des auf den vorstehenden Blättern Geschriebenen ziehen wollten, so müßten wir zu dieser Auffassung des Todes gelangen. Aber eigensinnige Konsequenzmacherei ist keine Tugend, wenn man der Fülle des Wirklichen gegenübersteht. So ansprechend und verlockend die dargelegte Theorie auch ist, — wer verbürgt uns, daß sich die Sache in Wirklichkeit so verhält? Das Wissen versagt, und die Offenbarung versagt auch. Vergebens wird man in der Bibel nach genügender Begründung für eine solche Lehre suchen. Wir sind daher nicht berechtigt, diese schöne Theorie als den Tatsachen entsprechend anzusehen. Vielleicht ahnt sie richtig, was einst wirklich sein wird, vielleicht aber auch nicht. Die Offenbarung weist immer wieder auf die ewige Verdammnis hin und widerstreitet daher klar jeder milderen Auffassung des Schicksals der Menschenseele.

Warum sträuben wir uns aber dann, jene Lehre von der ewigen Verdammnis als richtig anzuerkennen? Das Bedenken, daß sie ungerecht und grausam wäre, haben wir ja abgelehnt. Es stehen also, wie es scheint, keine entscheidenden Hindernisse mehr im Wege. Es gibt doch noch ein gewaltiges Hindernis, das die moderne kritische Schriftforschung in den Weg stellt. Die Lehre von der ewigen Verdammnis ist nur ein Teil aus einem großen Gedankenkomplex. Sie tritt gemeinsam mit einer ganzen Reihe anderer Vorstellungen auf, die sich um die Idee der Wiederkunft Christi gruppieren. Das NT redet häufig von einem Wiederkommen Christi zum Gericht. In Herrlichkeit, auf den Wolken des Himmels wird er kommen und sein ewiges Reich gründen. Mit beredten Worten schildert das letzte Buch der Schrift jenen dramatischen Abschluß der Weltgeschichte. Der Seher schaut in farbenprächtigen Visionen die einzelnen Akte des großen überirdisch-irdischen Prozesses, der sich gleichzeitig im Himmel und auf Erden vollzieht. Den Nachkommen zu Nutz und Frommen schreibt er auf, was Gott ihm

enthüllte. Ähnliches finden wir in den eschatologischen Reden Jesu, wenn auch hier die Darstellung schlichter und kürzer ist. Jesus selbst hat also derartige Gedanken gehegt, und dementsprechend ist der Satz von der Wiederkunft Christi in das Bekenntnis der Kirche aufgenommen.

Sollen wir diesen ganzen Gedankenkreis mit in unseren Glauben aufnehmen? Nehmen wir die Lehre von der ewigen Verdammnis uneingeschränkt an, so muß das andere billigerweise auch anerkannt werden. Hierzu aber sehe ich mich nicht ohne weiteres imstande. Die moderne historische Denkweise, besonders der Vergleich der biblischen Apokalyptik mit den zahlreichen außerbiblischen Apokalypsen, hat jene bunten Bilder in eine neue Beleuchtung gestellt. Hier ist ein Punkt, an dem ich mir einer starken Abweichung von der traditionellen kirchlichen Lehrweise bewußt bin. Freilich erkenne ich die Grundzüge jener Lehren als richtig an. Ich glaube, daß das Christentum hier auf Erden noch nicht seine Vollendung findet. Christus wird einst die Entwicklung seiner Kirche zum Abschluß bringen, er wird der Herr des vollendeten Reiches sein. Es ist auch sehr wohl möglich, daß er den Abschluß der Weltgeschichte in einer großartigen, dramatischen Katastrophe vollziehen wird, obgleich damit wohl schon mehr behauptet ist, als wir mit Gewißheit sagen können. So weit reicht meine Übereinstimmung mit der Tradition. Aber mit den Farben und Bildern, in denen das alles im einzelnen ausgeführt wird, vermag ich schlechterdings nichts anzufangen. Sie tragen zu starken Erdgeruch an sich. Sie sind zu irdisch, um auf das Himmlische angewandt zu werden. Im besten Falle haben sie symbolische Bedeutung zur Veranschaulichung unbegreiflicher und unvorstellbarer Dinge. Diese Bedeutung dürfte die Verwendung apokalyptischer Bilder im Munde Jesu haben. Obgleich auch er in manchem ein Kind seiner Zeit war, so sah er sicher zu tief und zu klar in die unerforschlichen Geheimnisse des Himmelreichs, um nicht zu wissen, daß jene Bilder nur ein

dürftiges Symbol der unbeschreiblichen himmlischen Wirklichkeit sein konnten. Einzig in diesem Sinne kann er sie gebraucht haben, und es ist in der Tat auch rein historisch-kritisch eine offene Frage, ob Jesus sämtliche apokalyptischen Anschauungen, die ihm die evangelische Tradition in den Mund legt, gerade in dieser Form ausgesprochen hat. Was nun gar noch über Jesu Lehre hinausgeht, trägt allzu deutlich die Spuren der phantastischen Vorstellungen jenes Zeitalters an sich. Vieles hat so unverkennbar das Gepräge einer unwiderruflich vergangenen Geistesepoche, daß es für uns völlig unbrauchbar ist. Die religionsgeschichtliche Vergleichung hat uns den Bilderschmuck der Apokalypse zum Teil als altorientalisches Gemeingut verstehen gelehrt. Wir werden daher kaum geneigt sein, ihn als eine reine Offenbarung anzusehen. Anderes ist auch ohne gelehrte Beweise offenkundig unhaltbar geworden. Man denke z. B. an die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus. Wir sehen den einen im Himmel, den anderen in der Hölle und zwischen ihnen eine große, unüberschreitbare Kluft. Das entsprach der damaligen Weltanschauung. So oder ähnlich stellte sich zu der Zeit jedermann Himmel und Hölle vor. Beide wurden als bestimmte, im Weltenraume vorhandene Orte gedacht, zwischen denen ein Zwischenraum vorhanden ist. Sind diese Anschauungen heute überhaupt noch diskutabel? Mir scheint, sie sind durch unser fortgeschrittenes Wissen für immer zerstört. Im sichtbaren Raume gibt es weder Himmel noch Hölle als räumlich ausgedehnten Ort, sondern beide sind uns heute nur noch Bilder für einen unbeschreiblichen, sinnlich nicht vorstellbaren Zustand.

Wenn nun aber ein Teil jenes Gedankenkomplexes nachweislich aus Elementen zusammengewoben ist, die durch den Fortschritt der Bildung und des Wissens für immer veraltet sind, so dürfen wir das Ganze nur mit größter Vorsicht gebrauchen, obgleich es in der Bibel steht. Ein ewiger Wahrheitsgehalt liegt auch ihm zweifellos zugrunde, aber wir

werden nicht so bestimmt und entschieden alle Einzelheiten des Bildes vom Ende der Welt für unfehlbare Wahrheit ansehen wie unsere orthodoxen Vorfahren. Wenn jemand trotz der kritischen Bedenken mit jener Färbung der Endgeschichte mehr zu beginnen weiß als ich, so bin ich der letzte, der es ihm wehren wollte. Für meine Person muß ich aber eine ausgiebige Verwendung des biblisch-apokalyptischen Materials ablehnen. Hier hat der damalige Zeitgeist sich die christliche Hoffnung in einer Weise ausgemalt, die nicht vorbildlich für alle Zeiten ist.

Mit den apokalyptischen Ideen kommt aber auch die Lehre von der ewigen Verdammnis ins Wanken. Wieviel an ihr entstammt dem damaligen Zeitgeiste, und wieviel ist ewig gültige Offenbarung? Mir scheint, diese Frage wird kaum jemand mit Sicherheit beantworten können. Ich will nicht behaupten, daß die Lehre von der ewigen Verdammnis falsch ist. Es ist aber nicht gewiß, daß sie richtig ist. Die Offenbarung hat sich nicht bestimmt genug darüber ausgesprochen. Wenn wir mit kritisch geschultem Auge die Bibel prüfen, so kommen wir zu keinem sicheren Resultat. Damit rückt jene Lehre auf eine Linie mit den beiden anderen Theorien. Obgleich sie stärkere Anhaltspunkte in der heiligen Schrift besitzt, ist sie nicht mit Sicherheit als unfehlbare Kundgebung Gottes zu bezeichnen. Wir tun daher gut, über das Schicksal der ungläubigen und unbußfertigen Seelen gar nichts zu lehren, da wir darüber keine klare Offenbarung haben. Gewiß ist, daß die Seelen, die zu Christo kommen und durch ihn Vergebung und neues Leben empfangen, ewig leben werden. Das muß uns genügen. Der unfruchtbaren Grübeleien über das Schicksal der anderen müssen wir uns entschlagen, da wir nichts Sicheres darüber wissen. Ein jeder trachte dannach, daß er durch die enge Pforte zum Leben eingehe, und überlasse die anderen der unerforschlichen Gnade und Gerechtigkeit Gottes. Es ist genug, wenn wir für unsere Person wissen, daß wir ohne die Gnade

Christi verlorene und verdammte Sünder waren. Die anderen brauchen wir nicht zu richten.

Überhaupt müssen wir uns davor hüten, die christliche Hoffnung allzu lebendig darstellen und ausmalen zu wollen. Wir müssen hier der Neugier und der Phantasie Zügel anlegen, wenn wir Wahrheit und Dichtung voneinander trennen wollen. Selbstverständlich wird niemand den Gebrauch der überkommenen poetischen Ausmalungen des Paradiesesgartens und der Himmelsfreuden aus dem kirchlichen Gebrauche völlig beseitigen wollen. Aber wir sollen uns darüber klar sein, daß es nur irdisch-menschliche Bilder für Unvorstellbares und Übersinnliches sind. Wie die zukünftige Herrlichkeit sein wird, wissen wir nicht. Wir könnten es auch nicht fassen, wenn es uns offenbart wäre. Alle Ausmalungen der Vollendung entnehmen dem irdischen Leben und der menschlichen Phantasie ihre Farben. Es ist selbstverständlich, daß sie kein zutreffendes Bild der zukünftigen Wirklichkeit sind. Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben. „In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind gleich wie die Engel Gottes" (Mt 22 30). „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir Gott gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist" (1 J 3 2). Mehr und Bestimmteres dürfen wir von der Zukunft nicht aussagen.

Und wahrlich, es ist genug und übergenug, was wir über das ewige Leben auf Grund der Offenbarung gewiß glauben dürfen. Wir werden bei Jesus sein, er wird uns führen und leiten. Er hat in uns hier auf Erden eine lebendige Persönlichkeit zu kräftigem Leben erweckt, im zukünftigen Leben wird er seine Arbeit fortführen und vollenden. Mag das Auge auf Erden nur Tod und Vergehen sehen, wir wissen dennoch, daß das, was gut, edel und geistig an uns ist, nicht vergehen wird. Wie Christus einst das Grab sprengte, so werden auch wir

siegreich durch den Tod dringen. Wir sollen rein und lauter werden wie die Engel Gottes und mit ihnen gemeinsam das Antlitz des himmlischen Vaters schauen. Wahrlich, eine herrliche, über alles Verstehen herrliche Verheißung! „Gelobet sei der Gott und Vater unseres Herren Jesu Christi, der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten!“ (1 P 1 3.)

*

Wir sind am Ende unseres Weges. Großes und Hohes ist an unserem Geiste vorübergezogen. Den Reichtum des Christentums hat es noch nicht erschöpft. Wenn wir uns auf das Einzelne einlassen wollten, so gebe es noch unendlich viel zu sagen. Wir wollen uns hier aber auf die Hauptsachen beschränken.

Mit wohlüberlegter Absicht habe ich meinen Stoff gerade so ausgewählt und geordnet, wie es geschehen ist. Es sollten nur die wichtigsten Hauptpunkte berührt werden, an denen sich die grundsätzliche Stellung zum Christentum entscheidet. Wer meine Darlegung der grundlegenden dogmatischen Fragen teilt, wird sich unschwer in den übrigen Lehren des kirchlichen Christentums zurechtfinden können. Einem großen Teil der Tagesfragen bin ich absichtlich aus dem Wege gegangen, obgleich sie gegenwärtig aufdringlich in den Vordergrund gerückt werden. Ich bin überzeugt davon, daß viele sogenannte Kernfragen das Wesen der Sache nicht im entferntesten berühren und nur untergeordnete Probleme behandeln.

Die Hauptsache ist, daß die Seele unter dem Einflusse Christi ein neues Innenleben gewinnt. Wenn Jesus ebenso wie bisher imstande sein wird, die Seelen innerlich zu vertiefen und umzugestalten, und wenn seine Wirkungen den Menschen nach wie vor bringen werden, was keine andere Macht der Welt wirken kann, — dann wird die Sache Jesu Christi ihre Siegeslaufbahn weiter fortsetzen. Hat Jesus der

Seele nichts mehr zu sagen, erst dann wird die Menschheit aufhören, nach ihm zu fragen. Wir Christen wissen, daß dieser Zustand niemals eintreten wird. Er allein hat das, was die unsterbliche Seele bedarf, und spendet es mit vollen Händen. Die Menschheit wird daher niemals von ihm loskommen. Es wird viele Schwankungen des Glaubens geben. Das christliche Innenleben wird sich je nach den Zeitumständen bald schwächer, bald kraftvoller gestalten. Jesus wird aber jedem neuen Menschengeschlechte etwas sein, und in jeder Generation wird er gläubige Bekenner finden, die ihn als ihren Herrn und Gott verehren.

Ich habe bisher das Streben nach Verinnerlichung und den Kampf um Ausgestaltung der geistigen Persönlichkeit als selbständige Größe neben dem Christentum behandelt. So meinte ich verfahren zu müssen, weil die herrschende Meinung ist, daß jenes Bestreben unabhängig vom Christentum fortbestehen könne. Mir kam es darauf an, mich an das anzulehnen, was das Zeitbewußtsein als selbstverständlich ansieht, um von dieser Grundlage aus den Suchenden weiterzuführen. Deshalb wurde das Persönlichkeitsstreben als selbständige Übergangsstufe vom Naturalismus zu christlicher Auffassung dargestellt. Das Christentum vertieft und vollendet, was das Persönlichkeitsstreben begann. Jetzt, am Schluß, darf man vielleicht die Behauptung wagen, daß jenes Streben nach geistiger Persönlichkeit nichts anderes ist als ein verkapptes, umgewandeltes Christentum. Das gilt besonders für die großen Denker der Neuzeit, in erster Linie für die großen deutschen Dichter und Denker. Hier hat das Persönlichkeitsideal Züge aufzuweisen, die vorher niemand verkündet hat, — ausgenommen das Christentum. Ist es zu viel gesagt, wenn man behauptet, daß jenes Ideal nur auf dem Boden des Christentums möglich war? Die Nachfolge Jesu Christi hat durch Jahrhunderte Persönlichkeiten großgezogen, und deshalb setzte sich die Wertschätzung geistig-persönlichen Innenlebens schließlich so fest, daß sie

selbständig fortbestand, als die christliche Religion ins Wanken zu geraten schien. In dem lebhaften Drang nach persönlicher, geistiger Kultur, der die Gegenwart erfüllt, kommt ein Stück verborgenes Christentum zum Ausdruck und wahrlich kein schlechtes. Es ist, wie wir sahen, der Vertiefung und Veredlung fähig, bis es sich zu echtem, vollkräftigem Christenglauben gestaltet.

Wenn das richtig ist, dann ist es hohe Zeit, zu der eigentlichen Quelle des Persönlichkeitsideals zurückzukehren. Es ist dringend zu befürchten, daß jenes Streben nach geistiger Persönlichkeit allmählich dahinwelkt, wenn es von seiner Wurzel abgetrennt wird. Gegenwärtig ist es noch kräftig wirksam, — wer weiß, wie bald die Strömung des Zeitgeistes wieder eine neue Wendung nimmt? Wir wollen uns daher lieber an den echten Jungbrunnen aller geistig-persönlichen Kraft halten, der im Christentum unversiegbar sprudelt. Der Idealismus des Persönlichkeitsstrebens wird stets nur eine verhältnismäßig kleine Gemeinde um sich sammeln. Er ist zu allen Zeiten seines Bestehens die Weltanschauung eines kleinen Kreises gebildeter Menschen der höheren sozialen Schichten gewesen. Die breiten Massen des einfachen Volkes hat er nie zu fördern vermocht, er konnte sich ihnen oft nicht einmal verständlich machen. Das Christentum dagegen hat seine Wirkungskraft gerade am stärksten in den niederen Schichten gezeigt. Es verstand, einfache, schlichte, ungebildete Menschen zu ergreifen und zu geistig gereiften, mündigen Persönlichkeiten zu erziehen. Was der Idealismus vergeblich erstrebte, hat das Christentum praktisch verwirklicht. Die echt evangelisch-kirchlich erzogenen Gemeinden, denen ihr Christentum keine Phrase, sondern Herzenssache ist, haben eine Fülle kräftiger Charaktere und eigenartiger, reicher Persönlichkeiten in den untersten sozialen Ständen hervorgebracht. Wieviel geistiges Heldentum niederer Seelen, die durch Christus ein neues Leben im Geiste erhielten, ist in der Märtyrergeschichte des

Christentums verzeichnet! Der verkommene Sünder, der vom Idealismus als hoffnungslos verstoßen wird, findet bei Jesus Aufnahme und Rettung. Es ist kein Mensch so tief gefallen, daß der Heiland ihn nicht wieder aufrichten könnte. Nie ist das Christentum schöner und größer, als wenn es gebrochenen, bankerotten Menschen einen neuen Anfang und neue Seelenkraft schenkt, gemeinen, niedrigen Charakteren Seelenadel und sittliche Größe einhaucht und einem Gesichte, dem das Laster schon seinen Stempel aufgeprägt, dennoch einen Schimmer von Ewigkeitsglanz verleiht.

Schriften von Johannes Müller

Wegweiser. 2. Aufl. Gebunden M 8.—

Neue Wegweiser. Aufsätze und Reden. Geb. M 12.—

Beruf und Stellung der Frau. 31. bis 36. Tausend. Gebunden M 6.—

Von den Quellen des Lebens. 5. Aufl. Geb. M 11.—

Hemmungen des Lebens. 6. Aufl. Kartoniert M 10.—, gebunden M 12.—

Bausteine für persönliche Kultur. 1. Das Problem des Menschen. 2. Aufl. Leicht geb. M 4.—. — 2. Persönliches Leben. 2. Aufl. Leicht geb. M 5.—. — 3. Das Ziel. 2. Aufl. Leicht geb. M 4.50. — 4. Gemeinschaftliches Leben. Leicht geb. M 6.—.

Die Bergpredigt. 6. Aufl. Kart. M 14.—, geb. M 18.—

Die Reden Jesu verdeutscht und vergegenwärtigt. Erster Band: Von der Menschwerdung. 6. bis 10. Tausend. Gebunden M 11.—. — Zweiter Band: Von der Nachfolge. 6. bis 10. Tausend. Gebunden M 11.—. — Dritter Band: Vom Vater im Himmel. Gebunden M 11.—

Von Weihnachten bis Pfingsten. Reden auf Schloß Mainberg. Gebunden M 10.—

Vom Leben und Sterben. 21. bis 26. Tausend. Leicht gebunden M 3.—

Schriften von Ludwig Reeg

Von der tiefen Wirklichkeit. 5. Aufl. Leicht geb. M 6.50

Das verborgene Leben. 3. Auflage im Neudruck.

Der Heimweg. 2. Aufl. Leicht gebunden M 7.—

Die Gemeinde. Leicht geb. M 7.—. (Soeben erschienen.)

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

Schriften von Professor D. Dr. Johannes Haußleiter

Die vier Evangelisten. Vorträge. 1906. 90 Seiten 8°. Geheftet M 1.20*. — Inhalt: Die Aufgabe — Der Apostel Matthäus — Der Petrusschüler Markus — Der Evangelist Lukas — Der Zeuge Johannes — Leitsätze.

Paulus. Vorträge. 1909. III, 96 Seiten 8°. Geheftet M 1.20*

Jesus. Sechs Vorträge. 1911. III, 98 Seiten 8°. Geheftet M 1.20*, gebunden M 1.80*

Kirchengeschichte für das evangelische Haus. Von **Frdr. Baum** und **Dr. Christ. Geyer.** 3., umgearbeitete und vermehrte Auflage. Mit mehr als 600 Abbildungen im Text und vielen Beilagen. In Halbfranzband geb. M 100.—

Der Werdegang des Protestantismus. Von **Karl Sapper.** Gebunden in Pappband M 5.—*

Herder. Von **Eugen Kühnemann.** 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Mit einer Porträtgravüre. Gebunden M 24.—

Franziskus von Assisi. Von **Robert Saitschick.** 3. Auflage. Gebunden M 7.—

Ludwig Katterfeld der Bahnbrecher der innern Mission in den baltischen Provinzen. Ein Lebensbild von **A. Katterfeld.** Mit Geleitwort von D. Th. Schäfer. Gebunden M 4.50*

Die Gott suchen. Ein Sammelwerk religiöser deutscher Dichtungen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Von **Karl Ernst Knodt.** Geb. M 10.—

Die Herzen hoch! Ein Trostbuch für Kriegsleidtragende. Von einer deutschen Mutter. Leicht geb. M 4.—. (Soeb. erschienen.)

Auf die mit * bezeichneten Preise kommt ein Teuer. Zuschl. d. Verl. v. 100%

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck München

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen