

WAHRHEIT ALS ENTSCHEIDUNG

Ein Beitrag zur Bibel- und Wunderkritik
vom Standpunkt existentieller Apologetik

von

DR. ERICH FÜLLING
IN SÃO LEOPOLDO

Zweites Sonderheft
„Studien und Berichte“
Estudos Teológicos

1949

São Leopoldo

INHALTSÜBERSICHT.

Die grundsätzliche Aufgabe	3
I Geistesgeschichtliche Hinführung.	
1) Der Versuch einer Scheidung von Glaube und Wissen, seine theologischen und philosophischen Ursprünge bei Ritschl, Kant, Schleiermacher und Spinoza sowie seine Beurteilung	4
2) Der Versuch einer Auseinandersetzung des Glaubens mit dem Wissen in der positiven evangelischen und katholischen Apologetik und seine Beurteilung	16
3) Das apologetische Problem angesichts der Wende in den Natur- und Geisteswissenschaften	21
II Existentielle Apologetik.	
1) Die Elemente.	
a) Innerweltliches Wissen um die Grenze und Transzendenz des Glaubens	24
b) Schicksal („Haltung“) und Tragik gegen Gottesglauben („Halt“) und Schuld	28
c) Entscheidung im innerweltlichen Raum und göttliche Führung (Gebet)	32
d) Situation des Mitseins und konkreter Anruf Gottes zur Liebe als Möglichkeit echter Kommunikation	35
2) Die Begründung existentieller Apologetik aus der Offenbarung in Christus und ihre Beziehung zu Existenz, Weltanschauung und Weltbild	39
III Die ungläubige Vernunft und die Vernunft aus dem Glauben	45

Wahrheit als Entscheidung.

Ein Beitrag zur Bibel- und Wunderkritik
vom Standpunkt existentieller Apologetik.

Vorwort.

Die vorliegende Studie est aus längerer Beschäftigung mit dem Gegenstand hervorgewachsen, im Februar 1946 niedergeschrieben und einige Monate später den Kollegen der Theologischen Schule zu São Leopoldo vorgetragen. Nachdem ich sie in den letzten Sommerferien nur wenig überarbeitet habe, möchte ich sie einem größeren Kreis zugänglich machen. Daß sie noch „aktuell“ ist, zeigt gerade das neue Ringen in der deutschen Theologie um die Frage Weltbild und Glauben, das Bultmanns Forderung der „Entmythologisierung“ des Neuen Testaments ausgelöst hat.

Infolge anderer Verpflichtungen und durch das Fehlen mancher Literatur sind natürlich demjenigen, der in Brasilien, weit entfernt von den Hauptsitzen des wissenschaftlichen Lebens in Europa, geistig arbeitet, Grenzen gesetzt. Die Darstellung möchte darum nicht nach den Lücken im einzelnen, die dem Kenner nicht entgehen werden, sondern nach der sachlichen Geschlossenheit des Ganzen beurteilt werden. Daß sich die Gedankengänge oft an Karl Heim anlehnen, sei schon hier betont. Die auf brasilianischem Boden entstandene Abhandlung will zugleich einen Dank an die deutsche Theologie und Philosophie abstaten, die uns hier geholfen hat, die eigene Lage zu erkennen und zu klären.

Wer geistes- und theologiegeschichtliche Ausführungen weniger gern liest, wird mit der Lektüre von I, 3 beginnen.

Pfingsten 1949.

Erich Fülling.

ho logos hymoon pantote en chariti, halati eertymenos, eidenai
poos hymas hekastoo apokrinesthai. (Kol. 4, 6).

Grundgedanken.

I. Die Apologetik, welche Glauben und Wissen als verschiedene Bereiche des Denkens mit entsprechendem Gegenstand für immer abgrenzen möchte, geht theologisch auf Ritschl und Schleiermacher, philosophisch auf neukantisch-positivistische Gedankengänge und schließlich auf Spinoza zurück. Bei ihm läßt sich gerade von einer Weltanschauung, welcher das mechanisch-kausale Denken und die Annahme einer unendlichen Welt zugrunde liegen, die innere Beziehung seiner Bibelkritik zu den entsprechenden Ausprägungen der historisch-kritischen und religiös-sittlichen Auslegung der „neuprotestantischen“ Theologie aufzeigen. — Infolge dieser Bindung an eine bestimmte philosophische Grundanschauung und aus andern Gründen hat die „Scheidewandapologetik“ jedoch nicht den Glauben sichern können, wie ihre Kritiker gezeigt haben.

II. Die positive evangelische und katholische Apologetik klärt im Gegensatz zu jener ersten das Verhältnis von Glauben und Wissen am geschichtlich und offenbarungsmäßig gegebenen Gegenstand des Glaubens selbst mit Hilfe einer eigenen theologischen Erkenntnismethode bzw. der philosophisch begründeten Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis. Von dieser Grundlage versuchen beide in eine freundliche oder feindliche Auseinandersetzung mit der Wissenschaft der Zeit einzutreten. Daß hinter ihr existenzhafte Anliegen sich verbergen, übersehen sie noch.

III. Die Ergebnisse der „neuesten“ Naturwissenschaft sowie die Methoden des geisteswissenschaftlichen Verstehens haben infolge der Erweichung des strengen Kausaldenkens die apologetische Arbeit erleichtert, durch den Relativismus sie aber vor neue Schwierigkeiten und Aufgaben gestellt. Deutlich wird das besonders an Spengler, dessen Skeptizismus und innerweltlicher Schicksalsglaube zu einer ausschließlich existenzhaften Betrachtung überleiten können.

IV. Die existentielle Haltung der heutigen Zeit geht aus vom Innerweltlichen, darüber das Schicksal steht, innerhalb dieser Grenzen gibt es „Transzendenz“, die darin besteht, in der geschichtlich gegebenen Situation diese so zu erfassen, daß die entsprechenden Entscheidungen bis zur „Eigentlichkeit“ gelangen, worin ihre „Wahrheit“ liegt. — Die christliche Existenz dagegen wählt als Ausgang die Transzendenz des Glaubens, durch den Gott ihr Halt in der Welt gibt. Von ihm ergeben sich die Führung Gottes und die Notwendigkeit für den Menschen, in der konkreten Situation die Liebe zu betätigen. Sie ist zugleich nur als Entscheidung bzw. als Entschiedenwerden möglich und ein Zeugnis für die Wahrheit des Glaubens.

V. Eine solche aus der gläubigen Existenz begründete Apologetik ist imstande, die Weltanschauung der ungläubigen Existenz dadurch zu überwinden, daß sie zunächst die Bedingtheit letzterer aufzeigt und zum andern vom absoluten Du, das sich in der Geschichte und im Leben der Gläubigen offenbart, die Glaubensgewißheit erhält. Damit ist auch der Wunderglaube, der mit der Offenbarung zusammen-

gehört, anerkannt und Wunder- und Bibelkritik, soweit sie aus der Weltanschauung einer ungläubigen Existenz fließt, zurückgewiesen. Freilich muß in beiden Fällen auf „Objektivität“ im alten Sinne verzichtet werden, da alle Wahrheit auf Entscheidungen beruht; im christlichen Glauben werden sie von Gott getragen.

VI. Da in der existentiellen Entscheidung Denken und Glauben eine Einheit bilden, ergibt sich entsprechend dem Handeln aus Glauben auch ein Denken aus dem Glauben, dessen Weltanschauung zu der der ungläubigen Existenz im Gegensatz steht und zugleich die Möglichkeit bietet, sie zu überwinden.

Die grundsätzliche Aufgabe.

Zwei Irrwege hat die evangelische Apologetik zu vermeiden. Einmal darf sie nicht versuchen, die christliche Wahrheit durch Beweise und Überlegungen zu erhärten, die einer meistens sehr zeitbedingten weltlichen Wissenschaftsform entstammen. Das hieße Verrat am Christentum (Kierkegaard) begehen und den paradoxhaft gegebenen Charakter des Christentums preisgeben. Zum andern genügt in einer geistigen Auseinandersetzung — denn das ist echte Apologetik im Unterschied zu reiner Verkündigung — mit Gegnern oder Schwachgläubigen schon keineswegs nur der „Beweis des Geistes und der Kraft“, so sehr er hinter ihr stehen muß. Kirche und Christ tragen immer ein Stück „Welt“ in sich und sind hineingeflochten in ihre Fragen. Sich denkend darüber Rechenschaft zu geben und im Denken, nicht nur durch das Denken, vom Glauben her die nichtchristliche Welt zu überwinden, ist das Ziel der evangelischen Apologetik, womit sie letztlich zugleich der Kirche und der Welt einen Dienst erweisen möchte.

Die besondere Art der Apologetik hängt jedesmal von dem Gegner ab, also von den geistigen und religiösen Strömungen der jeweiligen Zeit. Bei der Klärung der Frage Glaube und Wissen, die uns hier angeht, wird man nicht um eine Stellungnahme zu philosophischen Richtungen herumkommen. In ihnen stellt sich das geistige Anliegen der Menschen oder „die geistige Situation der Zeit“ (Jaspers) besonders gedrängt dar. Schlatter, der gewiß nicht im Verdacht steht, sein Glaubensdenken auf Philosophen zu gründen, sagt, daß sie „für die Christenheit immer wieder großen lehrhaften Wert“ haben, da die Kirche „auch das Humane an sich hat, in Fleisch und Blut ihren Gottesdienst übt und allem, was menschlich ist in Gottes Auftrag die hilfreiche Hand zu bieten hat“ (1). Darum, betont er an gleicher Stelle, ist der Theologe „der philosophischen Bewegung stets ernste kritische Aufmerksamkeit schuldig“ (2), zumal alle philosophische Weltanschauung zunächst „Verständigung des Menschen über sich selbst sei“ (3). Wir haben also bei allen apologetischen Bemühungen um die alte Frage Glaube und Wissen immer auch ein existentielles Anliegen vor uns, das wir vom Glauben her aufnehmen und überwinden müssen, wobei es stets darauf ankommt, den richtigen Ansatzort und Anknüpfungspunkt zu finden.

I. Geistesgeschichtliche Hinführung.

1.) Der Versuch einer Scheidung von Glaube und Wissen, seine theologischen und philosophischen Ursprünge bei Ritschl, Kant, Schleiermacher und Spinoza und seine Beurteilung.

Als in den letzten Jahrhunderten die Naturwissenschaft den großen Aufschwung nahm und glaubte zeigen zu können, daß alles Geschehen in Raum und Zeit sich nach bestimmten Gesetzen und in einem unendlichen Prozeß vollzieht, kamen der christliche Glaube und seine Lehren ins Gedränge. Warum? Die meisten Naturforscher stellten doch nicht das Dasein Gottes in Frage. Das berühmte Wort Du Bois-Reymonds: Ignoramus et ignorabimus! galt bei den meisten in dieser Beziehung mehr als der ausgesprochene Atheismus, der gerade unter ernstesten Naturforschern bis heute wenig Anhänger gehabt hat. Dagegen unterlagen der Kritik besonders ein großer Teil der biblischen Geschichten, zumal die Wunderberichte, die dem Gesetz der mechanischen Kausalität, der Erhaltung der Energie und den biologischen Lebensgesetzen anscheinend widersprachen. Diese kritischen Gesichtspunkte hatte schon die Aufklärung geltend gemacht. Im 19. Jahrhundert verbinden sie sich mit der neuen Art, die Geschichte zu verstehen. Dilthey, welcher die Metaphysik in menschliche Geistesgeschichte überführte, zeigte, daß die Wertmaßstäbe des Schrifttums vergangener Zeiten von der geistig-seelischen Struktur des Menschen der betreffenden Epoche verständlicher werden, und Ranke hatte schon vorher den Forscher gelehrt, nach Absicht und Beschaffenheit der Quellen zu fragen, um von da aus ein Urteil über die Wahrheit des wirklichen Vorgangs zu gewinnen. So sind es also zwei Ströme der Kritik, die sich gegen das richten, was bis dahin im ganzen an christlichen Glaubensinhalten gesichert galt.

Über ein Jahrhundert hindurch durchforschte ein großer Teil der Theologen unter Berücksichtigung dieser Gesetze und Gesichtspunkte die Geschichte Jesu und der Urchristenheit. Als Ergebnis dieser Bemühungen haben wir vor uns eine Reihe von Leben-Jesu-Darstellungen, die bei aller Verschiedenheit im einzelnen sich durchweg in einem gleichen: Sie stehen im Gegensatz zum Christus des Glaubens, was hier zunächst bedeuten will, zur Vorstellung von Jesus Christus, wie sie sich in der von der Bibelkritik nicht berührten oder zu ihr im Gegensatz stehenden Gemeinde gehalten hatte. So kam es zu einer religiösen Krise, die in der Kirche erhebliche Auswirkungen hatte. Man denke an den Apostolikumstreit vor 50 Jahren!

Wie versuchten die Theologen der historisch-kritischen Richtung ihr zu entgehen oder sie zu lösen?

Sie waren mit den Vertretern der modernen Naturwissenschaft darin einig, daß es keine Durchbrechung der Naturgesetze geben kann. Harnack und andere haben das offen und wiederholt ausgesprochen. Die Naturwunder oder Totenaufweckungen können darum in der erzählten Form nicht geschehen sein. Da alle Geschichtsvorgänge nur

in den „Anschauungsformen natürlicher Kausalität erfaßbar“ (4) sind, führt in der Auferstehungsgeschichte die Bibelkritik meistens zu irgendeiner Visionstheorie. Man betonte bei solchem Urteil, daß dadurch der religiöse Wert nicht herabgesetzt ist. Hatte doch die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts gelehrt, auf das letzte Anliegen und Erleben des Verfassers zu achten, auf das, was er in der Sprache und mit den oft primitiven Mitteln seiner Zeit ausdrücken wollte. Von dieser Schale muß man verständnisvoll zum religiösen Kern vorstoßen, den man dann in Beziehung zur eigenen Existenz setzt. Bei Herrmann, dem bedeutenden, wenn auch eigenwilligen Systematiker dieser Richtung, ist jener anzutreffen in dem „Eindruck des inneren Lebens Jesu“, das für uns erst das wahre Gottesverhältnis darstellt, ja ermöglicht.

Christ und Forschung sollen beide ihr gutes Recht behalten. Die christliche Religion hat es letztlich nur mit den Wertungen und Deutungen eines Tatbestandes in der Geschichte und Gegenwart zu tun, der andererseits als solcher immanent gegeben den Methoden der wissenschaftlichen Forschung auszuliefern ist. „Alles an dem überlieferten Bilde Jesu unterliegt der historischen Kritik, die jede Überlieferung auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen hat“ (5). Freilich hat auf der andern Seite die empirische Wissenschaft auch nicht das Recht, religiöse Werturteile anzuzweifeln, da sie damit die ihr gesetzten Grenzen übersteigen würde. „Grenze“ ist hier nicht als Bezeichnung für ein anderes Gebiet, das an das eigene grenzt, sondern als ein anderer Gesichtspunkt der Betrachtung für denselben Gegenstand gemeint. Religiöses Erfahren und Welterkennen sind darum zwei grundverschiedene Weisen des Sehens und Begreifens.

Warum glaubten die Vertreter der kritischen Theologie das Recht zu haben, diese Grenze trotz allen Enttäuschungen, energisch oder freundlich bittend, zur Einhaltung des Friedens zwischen Wissenschaft und Glaube fordern zu dürfen? Obwohl man zwar immer wieder betonte, der christliche Glaube habe nichts mit Philosophie zu tun, da er eine praktische Haltung zu Gott sei, meinte man doch in der Kantischen Philosophie oder in ihrer neukantisch fortgebildeten Form ein Mittel der endgültigen Abgrenzung der Gebiete gefunden zu haben. An dieser Stelle konnte die Verständigung erfolgen, weil Kants Begriff von Wissenschaft damals im ganzen überall anerkannt wurde. Die Religion sollte dabei nicht etwa auf Philosophie gegründet, sondern nur mit philosophischen Überlegungen gegen andere Gebiete abgegrenzt werden. Albrecht Ritschl, auf dessen Theologie ja die genannte Richtung immer irgendwie zurückgeht, schien die Grenze am klarsten zu ziehen. Im Anschluß an Kant unterschied er zwischen theoretischem Erkennen der Welt und praktischem Glauben an Gott und folgert mit ihm daraus, daß letzterer nicht ein Akt und Gegenstand theoretischer Erkenntnis sei. Die Ritschlianer teilen mit Kant zugleich die Abneigung gegen Mystik und spekulative Metaphysik. Sie setzen entsprechend für das theoretische Erkennen fest, daß dies sich nur auf die im Raum gegebenen Gegenstände und Geschehnisse zu beschränken habe, die der menschliche Verstand be-

arbeiten könne. Das religiöse und sittliche Erkennen dagegen gründe sich auf „selbständige Werturteile“ und sei geboren aus einem höheren „Interesse“. Man sieht, wie hier die berühmte Kantische Trennung: „Ich müßte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ zunächst der Anlaß ist, um über den Standpunkt der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ hinwegzukommen, ferner und besonders dazu dient, die Hauptsachen der christlichen Religion grundsätzlich zu sichern gegen die weltliche Wissenschaft durch Aufzeichnung ihrer Grenzen. Ritschl drückt es zusammenfassend so aus: „Das religiöse Erkennen besteht in selbstständigen Werturteilen, indem es sich auf das Verhältnis der von Gott verbürgten und von dem Menschen erstrebten Seligkeit zu dem Ganzen der von Gott geschaffenen und nach seinem Endzweck geleiteten Welt richtet. Das wissenschaftliche Erkennen sucht die Gesetze der Natur und des Geistes aus Beobachtung und unter der Voraussetzung, daß die Beobachtung und die Ordnung derselben gemäß den erkannten Gesetzen des menschlichen Erkennens selbst vorgenommen wird“ (6).

Woher stammt aber neben dem gut Kantischen, was diese Formel hat, die bei Kant noch unmögliche Fassung der Selbständigkeit des Religiösen? Zwischen Kant und Ritschl steht Schleiermacher. Für ihn war bekanntlich die Religion eine besondere „Provinz im Gemüt“. Das bedeutet genauer, daß sie sich nicht wie die zweifelhaft gewordene Metaphysik auf die Vernunft oder wie bei Kant auf die Moral gründet, sondern im „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ zu erblicken ist. In der Dogmatik ist es bestimmter als „das fromme Selbstbewußtsein“ der Gemeinde gefaßt. Es ist bei Schleiermacher objektiv gemeint, d. h. es bezieht sich auf einen Gegenstand, nämlich Gott. Schleiermacher dachte nicht daran, wie man ihm mißverständlicherweise vorgeworfen hat, das Göttliche einfach in das Subjekt zu verlegen. Im Gegenteil, es kam ihm alles darauf an, den Gegenstand der christlichen Religion objektiv zu sichern, ohne dabei Stützen aus anderen Wissenschaften, Metaphysik und Moral zu gebrauchen. Sein Ziel ist, den christlichen Glauben neben der weltlichen Wissenschaft für immer fest zu gründen. In einem Sendschreiben an Lücke meinte er das Anliegen der Reformation darin zu sehen, „einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, sodaß jener nicht diese behindert und diese nicht jene ausschließt“ (7). Das ist genau schon das, was Ritschl und seine Schule fordern. Freilich ist nach Schleiermacher vom Inhalt des Dogmas manches preiszugeben, damit „jedes Dogma, welches ein Element unseres christlichen Bewußtseins repräsentiert, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwickelt läßt mit der Wissenschaft“ (8). Er denkt daran, die kosmologischen Stoffe aus der Bibel auszuschalten, die heilsgeschichtliche Dramatik aufzulösen und andere dogmatische Grundbegriffe zu erweichen (9). Elert zeigt, wie hinter diesen Forderungen die Sorge steht, die ihm die aufkommende exakte Naturwissenschaft und neue Art der Geschichtsforschung bereiten (10).

Schleiermachers Theologie stellt gerade im Hinblick auf das apologetische Problem den ersten ganz bedeutenden Versuch nach der Reformation und dem Mittelalter dar, christlichen Glauben und weltliche Wissenschaft auf eine neue Weise gegenseitig abzugrenzen, ohne den einen Teil auf Kosten des andern zu vergewaltigen, was einmal dadurch geschieht, daß jener im „frommen Selbstbewußtsein“ mit dem objektiv verstandenen Abhängigkeitsgefühl von Gott verselbständigt und zum andern ebenso die Wissenschaft mit allen Ansprüchen für das eigene Gebiet bejaht wird. Im Christen selbst liegt die Möglichkeit der Synthese, wenn die allgemeine Kausalität, die uns die Abhängigkeit bewußt macht, dem frommen Selbstgefühl zur Abhängigkeit von Gott wird oder wenn eine natürliche Begebenheit, bei der das „Gemüt“ das Unendliche empfindet, als „Wunder“ erscheint. Unendlichkeit der Natur und die strenge Kausalität (Abhängigkeit) ihres Geschehens sowie Glauben an Gott und Wunder im eben bezeichneten Sinne können darum grundsätzlich ohne Vergewaltigung nebeneinander bestehen, ja ineinander begründet sein.

Spinoza war der Philosoph gewesen, der als erster mit Hilfe des Gedankens der Kausalität der Natur und der angenommenen Unendlichkeit ihres Seins zu Beginn der Neuzeit ein philosophisches Weltbild entwirft von seltener Geschlossenheit. Es erscheint darum nicht überraschend, daß ihn Schleiermacher sehr geschätzt hat. Der erste große moderne evangelische Theologe, der beides, moderner und theologischer Denker, ohne Verkürzung sein will, hat sich offen zu dem großen Philosophen bekannt. Zur Klärung unseres Themas kann es sicherlich beitragen, ihn auf das abzuhören, was er zu ihm gesagt hat, und, wenn möglich, die Verbindungslinien zur modernen Theologie zu ziehen, soweit sie von Schleiermacher abhängig ist. Dabei kommt für unsern Zweck besonders sein „Theologisch politischer Traktat“ in Frage. Gewöhnlich pflegt man auf diese 1670 ohne Namenangabe erschienene Schrift hinzuweisen, weil sie für Toleranz und Gedankenfreiheit eintritt. Auch spricht man von ihr als der ersten Bibelkritik. Man hat aber, soweit ich sehe, deren letzte Motive noch nicht ganz geklärt und ihre weitere Entwicklung verfolgt. Es finden sich in diesem Werk aufschlußreiche Stellen über das Wunder, dessen religiösen, historischen und philosophischen Sinn Spinoza untersucht. Er scheint hier vieles vorwegzunehmen, was erst 100—200 Jahre später offener ausgesprochen wurde.

Da es uns auf den weltanschaulichen Hintergrund der Bibel und Wunderkritik ankommt, von dem die Frage Glaube und Wissen erst befriedigend geklärt werden kann, muß zuvor einiges aus Spinozas Philosophie angeführt werden.

Gott ist nach dem 11. Lehrsatz der „Ethik“ die „Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt“. Spinoza behauptet von ihr, daß sie notwendig existiert, denn im 7. Lehrsatz heißt es: „Zur Natur der Substanz gehört es, daß sie existiert.“ Die ontologische Art der Beweisführung sowie die Fassung Gottes als die unendliche Substanz sieht noch sehr scholastisch aus. Der „Fortschritt“ über die mittel-

alterliche Philosophie besteht jedoch darin, daß auch den Attributen Denken und Ausdehnung der Substanz Gott der Charakter der Unendlichkeit beigelegt wird. Attribute bedeuten bei Spinoza die den Menschen zugewandte Seite der göttlichen Substanz. Die Einzelwesen, also auch die Menschen, bezeichnet er als Modi, gleichsam eine Welle oder Ausdrucksform der einen, unendlichen, göttlichen Substanz. Es besteht also kein grundsätzlicher Unterschied von Gott, Natur im Sinne von natura naturata, ausgedehntem Sein und Denken als Erkennen und schließlich Mensch als ein Modus von all diesem. Die Linie vom Menschen zu Gott ist durchaus ungebrochen. Entsprechend heißt es im „Traktat“: „Da ferner ohne Gott nichts sein und begriffen werden kann, so muß jegliches Ding in der Natur den Begriff Gottes in Bezug auf sein Wesen und seine Vollkommenheit in sich schließen und ausdrücken. Je mehr wir sonach die natürlichen Dinge erkennen, desto größer und vollkommener wird auch unsere Gotteserkenntnis; oder . . . je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, desto vollkommener erkennen wir das Wesen Gottes“ (11). Wie nun Denken und Erkennen nach bestimmten (geometrischen) Regeln ablaufen, so verhält sich in entsprechender Weise das göttliche Sein; es folgt bestimmten Gesetzen. Da in Gott Wahrheit und Notwendigkeit bzw. Erkennen und handelndes Geschehen zusammenfallen, sind die allgemeinen Naturgesetze „rein göttliche Beschlüsse, die aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen“ (12). Es kann also in der Natur nichts geschehen „was mit ihren allgemeinen Gesetzen im Widerspruch steht, aber auch nichts, was mit denselben nicht übereinstimmt, oder aus denselben nicht folgte“ (13). Der auch heute noch oft gegen das Wunder erhobene Einwand, es sei widerspruchsvoll anzunehmen, daß Gott gegen seine eigenen Naturgesetze handle, findet sich bereits schon bei Spinoza (14). Da Natur und Gott gleichzusetzen sind, ist es „ganz einerlei, ob wir sagen, alles geschieht nach den Gesetzen der Natur, oder ob wir sagen, alles werde von Gottes Ratschluß und Leitung geordnet“ (15).

Gott ist jedoch nicht nur der Inbegriff und die Spitze des Naturgesetzes, sondern ebenso des Sittengesetzes. Unser höchstes Gut und unsere Glückseligkeit laufen so auf die Erkenntnis und Liebe Gottes hinaus (16). Amor Dei intellektualis! Wenn der Mensch glücklich sein will, muß er nach dieser Liebe streben. Als Mittel zu diesem Ziele können ihm „göttliche Befehle“ erscheinen, „weil sie gleichsam von Gott selbst, sofern er unserem Geiste innewohnt, uns vorgegeschrieben sind“ (17). Dieser deus in nobis stellt sich als moralische „Gesinnung“ dar (18). Sie ist das Mittel, das den (endlichen) modus Mensch mit der göttlichen Substanz in Verbindung bringt.

Es ergibt sich also folgendes Bild: Natur- und Moralgesetz sind die Grundlagen und Folgerungen einer Natur- und Moraltheologie. Da aber bei Spinoza die Formel deus sive natura gilt, kann man wohl auch von einer natürlichen Pan-Theo-Logie sprechen, in welcher der Mensch mit seiner „moralischen Gesinnung“ seinen entsprechenden Platz einnimmt. Eine solche natürliche Moral und die dazu gehörende Theologie geben die Maßstäbe an die Hand, mit denen die geschicht-

liche Welt, die modi, beurteilt werden. Da die Bibel ihr zugehört, muß sie, wenn man in ihr wahrhaft Gottes Wort hören will, an jenen Maßen gemessen werden. So ergibt sich Spinozas Bibel- und Wunderkritik aus seiner Pantheologie, die auf spekulativem Wissen, nicht auf Offenbarung begründet ist.

Sie sieht folgendermaßen aus: Der Philosoph bestimmt Wunder als „etwas, dessen Ursache nicht aus den durch die natürliche Einsicht erforschten Naturgesetzen erklärt werden kann“ (19). Kurz darauf spricht er fast wie ein christlicher Apologet von dem Wunder als einem Werk, „das die menschliche Fassungskraft übersteigt“ (20). Er fährt aber an gleicher Stelle fort, daß wir „aus einem, das unsere Fassungskraft übersteigt, keine Erkenntnisse schöpfen können“. Wie sind nun die biblischen Wunderberichte zu verstehen?

Bei vielen muß man annehmen, daß die geschilderten Ereignisse sich auf „natürlichem Wege“ zugetragen haben (21). Aufschlußreich sind dabei für uns die mitgeteilten oder zu ergänzenden Nebenumstände. Saul befindet sich auf der Suche nach den Eselinnen und fragt den Seher Samuel um Rat; dieser Umstand führt zur Salbung Sauls durch Samuel, der hier einen göttlichen Auftrag erblickt (22). So hängt die von Moses über Ägypten herbeigeholte Heuschreckenplage mit einem Ostwind zusammen. Die Öffnung des Roten Meeres (2. Mose 14) dürfte auf einen Südostwind zurückzuführen sein. Der von Elisa zum Leben erweckte wohl scheinotote Knabe erwachte, nachdem er warm gerieben war! Wir haben hier also Vorläufer und Beispiele der rationalistischen Bibelauslegung vor uns, wie sie im 18. und 19. Jahrhundert geblüht hat (Paulus in Heidelberg), heute dagegen in Wissenschaft und Kirche aufgegeben ist. Bemerkenswert ist aber für uns noch einmal der Zusammenhang dieser Art von Wundererklärung bei Spinoza mit seiner philosophischen Weltanschauung, wie ein Zitat beleuchten mag: „Wir können also ausnahmslos behaupten, daß alle wirklichen Ereignisse, von denen die Bibel berichtet, wie alles nach den Gesetzen der Natur sich zugetragen haben müssen“ (23). Es besteht ja in dieser Philosophie kein grundsätzlicher Unterschied von Gott — Naturgesetz — Naturgeschehen, die im Sinne eines unbedingten, ungebrochenen Zugeordnetseins zu fassen sind.

Spinoza ist aber nicht nur der Vater der rationalistischen Wunderkritik, sondern auch der historisch-psychologischen Betrachtungsweise, die ihre Blütezeit im 19. Jahrhundert erlebte. Er unterscheidet die Meinungen der Verfasser biblischer Berichte von dem Geschehen selbst (24). Die berühmte Stelle, wo Josua die Sonne stillstehen läßt, ist aus dem religiösen Glauben hervorgegangen, daß der Gott der Juden über die Welt der von den Heiden angebeteten Gestirne triumphiere; eine ungewöhnlich starke Lichtbrechung an diesem Tage habe daraus ein Naturwunder gemacht (25). Von Josua dürfen wir keine Astronomie lernen wollen. Der Gott, welcher sich am Berge Sinai im Feuer verhüllt, sowie der feurige Wagen des Elias, denen entsprechende Naturerscheinungen deutlich zu Grunde liegen, „waren im Grunde nichts als Bilder der Einbildungskraft, wie sie den Meinungen derer entsprachen, die sie uns als das

überliefert haben, wofür sie sie hielten, nämlich als wirkliche Begebenheiten“ (26). Die biblischen Schriftsteller, besonders die Propheten, seien „mit einer lebendigen Einbildungskraft begabt gewesen“ (27). Ganz modern individualisiert ja psychologisiert bereits Spinoza: Die Art der Offenbarung hängt auch ab von „der Gemütsart, der Einbildungskraft und den bereits angenommenen Ansichten der betreffenden Propheten“ (28). Zum Beispiel werden einem mit heiterer Gemütsart Siege, einem Ernsteren Kriege und Strafgerichte offenbart, ein Landmann erblickt Ochsen, ein Soldat Heerführer, und ein Hofmann einen königlichen Thron in seinen Visionen (29). Einem rein anthropologisch begründeten Gottesglauben nach Feuerbachs Art wollte Spinoza natürlich nicht das Wort reden. Er möchte nur zeigen, „daß Gott sich keiner eigenen Ausdrucksweise bedient, sondern je nach der Bildung und Fähigkeit der Propheten fein, gedrängt, streng, schmucklos, weitschweifig oder dunkel spricht“ (30). Spinoza fordert darum vor allen Dingen eine natürliche Bibelauslegung, die sich nach den Grundsätzen der Naturerklärung zu richten hat (31). Zunächst habe diese auf die Sprache und die Eigentümlichkeiten des Verfassers zu achten, außerdem müssen die Abfassungsverhältnisse und der historische Sinn der Bibelstelle ermittelt werden (32). Im nächsten Kapitel zeigt er, wie sich aus vielen Beobachtungen der Schluß aufdränge, daß der Pentateuch nicht Moses zum Verfasser haben kann; wie könne er z. B. über seinen eigenen Tod berichten? Außerdem würden erst später vorkommende Ortsnamen erwähnt. Da die geschichtlichen Bücher des A. Ts. aber wegen ihrer einheitlichen Ausrichtung von einem Geschichtsschreiber geschrieben sein müssen, meint er, daß Esra dieser sein könne, für welche Annahme er auch Beweise bringt. Bis zu diesem Ausmaß geht bereits bei ihm die Bibelkritik! Wir betonen aber, daß bei einer solchen Literarkritik nicht historische Gründe im Sinne des 19. Jahrhunderts Spinoza gelehrt haben, sondern immer nur das Bestreben, alles zu entfernen, was der Vernunftkenntnis entgegensteht, philosophisch gesprochen, das im menschlichen Modus begrenzt Gegebene vor dem göttlichen Natur- und Vernunftgesetz verschwinden zu lassen. Von hier aus ergeben sich Recht und Pflicht einer radikalen Bibelkritik, wie er sagt: „Sollte sich in der Bibel aber etwas finden, worüber man den unumstößigen Beweis führen kann, daß es mit den Naturgesetzen im Widerspruch steht, oder nicht aus ihnen abgeleitet werden kann, so muß man entschieden annehmen, daß es von entweihenden Händen der Heiligen Schrift hinzugefügt worden sei“ (33). Daß Spinoza die kritische Methode nicht nur allgemein forderte, sondern sie sehr entschieden verhandelte, zeigen wohl die angeführten Beispiele.

Zur Vernunftkenntnis gehört aber nach Spinoza nicht nur die bedingungslose Bejahung des Naturgesetzes, dem er ohne weiteres die Geschichte eingliederte — das 17. Jahrhundert kannte noch nicht den grundsätzlichen Unterschied von Geistes- und Naturwissenschaften —, sondern auch das moralische Gesetz. Auch hier mag zunächst die Fassung des Glaubens als Gehorsam gegen das göttliche Sittengesetz überraschen; die eigentliche Absicht der Bibel habe darin ge-

legen, ihn zu lehren (34). Dieser „Gehorsam“ besteht in der Liebe zum Nächsten (35). Der Gedanke der Gottes- und Nächstenliebe als das eigentliche göttliche Gesetz in der Heiligen Schrift kann „weder unterschoben sein noch von einer übereilten und irrenden Feder herühren“ (36). Die Moral ist also das Kriterium für die innere Wahrheit und literarische Echtheit der Bibel! In den sittlichen Lehren sei das Wesentliche der Verkündigung Christi enthalten (37). Wenn Spinoza fortfährt, die Lehre Christi könne „von jedermann mit dem natürlichen Verstande begriffen werden“, so wird die Beziehung von natürlichem Verstand, der zum göttlichen Attribut Denken in Beziehung steht, zur natürlichen Moral deutlich.

Es erhebt sich nun aber immer noch die Frage, warum die Bibel derartig viele Dinge enthält, die über das Moralische und das Natürlich-Göttliche hinausgehen, ja ihm oft widerstreiten. Spinoza meint, die alten Propheten seien eben im spekulativen Denken unwissend gewesen; Gott hat darum „seine Offenbarung der Fassungskraft und den Meinungen der Propheten anbequem“ (38). Auf der Kindheitsstufe bedurften die Juden sogar noch des geschriebenen Wortes (39). Auch Christus und die Apostel mußten noch ihre Lehren dem Geist der Zeitgenossen anpassen, um sie mit dem Neuen nicht gleich vor den Kopf zu stoßen. Paulus hat darum mit den Heiden philosophieren müssen, während die übrigen Apostel die neue Religion „dem Geist der Juden anpaßten“ (40). Zusammenfassend meint er, die Heilige Schrift sei auf die Fassungskraft des Volkes abgestellt, „welches die Bibel nicht gelehrt, sondern gehorsam zu machen bestrebt ist“ (41).

Der Grundsatz, die Bibel müsse nur durch die Bibel ausgelegt werden, gilt aber nur solange, als der geschichtliche Sinn zu ermitteln ist. Von ihm will Spinoza aber nicht im Gegensatz zu den Auslegern der historisch-kritischen Schule 200 Jahre später zum religiös-sittlichen Sinn vordringen, sondern macht jetzt von seiner Vernunftkritik Gebrauch, „um zu wissen, ob wir demselben unsere Zustimmung erteilen können“ (42). Um unüberbrückbare Widersprüche zwischen der Vernunft und den biblischen Berichten zu vermeiden bzw. zwischen der Philosophie und Theologie, müsse ein für alle Mal festgelegt bleiben, daß ersterer das Reich der Wahrheit, der andern das der Frömmigkeit und des Gehorsams zugewiesen ist (43). Die Offenbarung ist gewiß geschichtlich notwendig gewesen, sie bietet aber nur „moralische Gewißheit“ (44). Die Theologie soll entsprechende Grundsätze aufstellen, aber „nur insoweit, als es zum Gehorsam genügt“ (45). Den wahren Inhalt kann aber nur die Vernunft bestimmen, die „das wahre Licht der Seele ist“ (46). Die Theologie muß sich also der Philosophie unterordnen, obwohl Spinoza sagt, er wolle sie nur grundsätzlich gegen letztere abgrenzen, indem er sie auf „das Reich der Frömmigkeit“ beschränken möchte (47). Tatsächlich hat aber die Philosophie zu bestimmen, wie „diese Glaubenssätze genauer zu verstehen sind, um der Wahrheit zu entsprechen“ (48). So ergibt sich also auch von der Philosophie Recht und Pflicht nicht nur zur Literarkritik, sondern auch zu einer entsprechenden Kritik unter dem Gesichtspunkt des Moralischen. Natürliche und moralische Ordnung der Dinge stehen ja

mit der göttlichen Substanz in innerer Beziehung. Der religiöse Glaube und sein geschichtlicher Niederschlag in der Bibel wird in der entsprechenden Kritik auf spekulatives Wissen zurückgeführt oder ihm untergeordnet.

In dieser strengen, allzu logischen Form konnten die Gedanken des ersten wirklich großen modernen Philosophen, der äußerlich und innerlich seinen Abstand zu der bisherigen Denkweise ganz anders empfand als Descartes, nicht Eingang finden. Dem stand zunächst sein Pantheismus entgegen. In der Fassung, die er bei Spinoza hat, widerspricht er nicht nur echt religiösem Empfinden, sondern auch der täglich erlebten Wirklichkeit. Dieser Pantheos, der in seinen Attributen gefangen ist, ist kein wirklicher Gott mehr, sondern der Spinozismus führt zum Atheismus. So hat Jacobi mit Recht betont. Ein späterer Kritiker sagte, Spinozas Gott sei in philosophischer Hinsicht nur ein „abstrakter Oberbegriff“ und seine Weltanschauung sei im Grunde bereits schon „naturalistisch-monistisch“ (49).

Philosophisch wurde der Pantheismus, soweit er mit dem Anspruch auf Wissenschaft auftrat, durch Kants „Kritik der reinen Vernunft“ tödlich getroffen. In seiner Kritik der Gottesbeweise bestreitet er nicht nur den scholastischen und rationalistischen, sondern jedem Gottesbeweis, der aus der theoretischen Vernunft schöpft, das Existenzrecht. Da er zur Begründung seiner Kritik immer wieder darauf hinwies, wissenschaftliche Erkenntnis gäbe es überhaupt nur für die Welt der Erscheinungen, für die Erfahrung, hat diese Einstellung im 19. Jahrhundert zu der Anschauung geführt, daß damit alle Erkenntnis überhaupt für den Menschen sich darauf beschränke. Diese positivistische Auslegung der Welt lag gewiß nicht in Kants Absicht, ist aber tatsächlich eine Folge seiner Vernunftkritik gewesen. Das rein mechanisch gefaßte Kausalgesetz der Erscheinungswelt wurde im Positivismus und Naturalismus zum Weltgesetz überhaupt, sodaß sich nach Abwertung des Gottesgedankens der Monismus bilden konnte. Ablehnung des Pantheismus und die kantische Vernunftkritik, das beschränkte Weltbild des Positivismus und schließlich die schon im Anfang erwähnte Entdeckung der Geschichte als etwas Besonderes und Individuelles sind gewiß alles Umstände, die zwischen Spinoza und den späteren Vertretern kritischer Bibelbetrachtung stehen. Und doch bleiben die inneren Beziehungen zwischen dem ersten modernen Philosophen und der modernen kritischen Theologie bestehen; sie sind stark genug, die erwähnten Veränderungen und Bereicherungen zu überdauern.

Die Wunderscheu des Neuprotestantismus und die Wunder- und Bibelkritik Spinozas, mögen sie im einzelnen noch so verschieden sich darstellen, gehen beide von der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze aus, die Gott ein für alle Mal gesetzt habe. Freilich wird Gott jetzt nicht mehr pantheistisch, sondern entweder so transzendent dem Kausalmechanismus der Natur gefaßt, daß er sich nur dem Gemüt oder der Seele als Gegenstand des Glaubens erschließt, oder man glaubt an ihn als letzten Sinn des Geschehens, der unser und alles Dasein trägt. „Ich glaube an Gott, das heißt, ich glaube, daß alles, was ist, einen

Grund hat, einen Zweck hat und einen Sinn hat“, hat Harnack einmal gesagt (50). Denn nach Kants alleszermalmender Kritik kann man nicht mehr so selbstverständlich von Gott reden wie vorher.

Die Einzelheiten der Bibelauslegung Spinozas weisen gewiß zunächst in die Aufklärung, wie wir schon sahen. Er hat mit ihr grundsätzlich kein echtes Verständnis für geschichtlich Gewordenes. Wir sahen aber auch, daß bei unserem Philosophen schon Ansätze für geschichtliches Verstehen vorhanden sind. In der an zweiter Stelle geschilderten Wunder- und Bibeldeutung Spinozas ist wohl die historisch-kritische Bibelerklärung mindestens in ihren urbildlichen Anfängen zu erkennen. Sie gelangte bekanntlich erst 200 Jahre später zur breiteren Ausbildung und hat sich um die Jahrhundertwende durch die religions- und formgeschichtliche Spielart weiter verästelt. Was den Philosophen mit der historisch-kritischen Schule eines Harnack und Holtzmann innerlich verbindet, ist die Unterscheidung von dem, was im Raum und Zeit geschehen ist und mit den Mitteln des Verstandes und der empirischen Forschung erfaßt werden kann, und dem, was der Verfasser hat ausdrücken wollen, was zugleich den „religiösen Gehalt“ ausmacht. Geschehen sind z. B. nach historisch-kritischer Auffassung Ostern Visionen, über die wir verschiedene Berichte haben. Mehr vermag die Geschichtsforschung nicht zu sagen, da sie der „natürlichen Erfahrung irdischer Gesetzmäßigkeit“ folgt (51). Das eigentlich Religiöse liegt jedoch in dem Christuszeugnis, das der Verfasser und die Gemeinde ablegten und von dem sie auch uns überzeugen sollen. So hat sich also aus der Trennung von Schale und Kern, der irgendwie die Beziehung von Modus und Substanz bei Spinoza zugrunde liegt, die moderne von Wissen und Glauben ergeben; freilich würde Spinoza diesen „Glauben“ seinem spekulativen Wissen unterordnen. Er denkt eben noch grundsätzlich ungeschichtlich und absolut im Gegensatz zu unserer vom historischen Relativismus bestimmten Zeit. Immerhin ist der gemeinsame Ansatz bemerkenswert.

Heute gilt es ferner für die Schriftauslegung nicht nur in der kritischen Theologie als selbstverständlich, daß man nach den historischen Umständen, den zeitlichen und sonstigen Abfassungsverhältnissen einer Schrift fragt und die Bibelstellen zunächst nach ihrem unmittelbar historischen Sinn befragt. Das fordert gerade auch Schlatter, wie sich in diesem Anliegen heute wohl alle Ausleger einig sind. Wir sahen schon, daß Spinoza mit dieser Art der Auslegung einen sehr radikalen Anfang macht, besonders aber auch, daß ihn dabei nicht der Gedanke der historischen Individualität und Fülle leitet, sondern die Vernunftkenntnis. Da sie auch das moralische Gesetz in sich begreift, ist der eigentliche Sinn der Bibel nach ihm im Moralischen zu finden. Der Aufklärung war sie ein vorzügliches moralisches Bildungsmittel, nachdem man die anstößigen und übernatürlichen Züge entfernt hatte. Als nun um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts der religiöse Moralismus durch Schleiermacher überwunden wurde, gestaltete sich die moralische Schriftauslegung zur religiös sittlichen um. Besonders in der Ritschlschen Schule hat sie sich mit

der historisch-kritischen zu einer Einheit verbunden. Sie ging damit einmal weit über Spinoza hinaus, wenn sie in der Bibel nicht nur Beispiele für ethische Grundsätze und solche selbst in lehrhafter Form fand, sondern ihr vornehmlich religiöse Inhalte mit entsprechendem Wertungen sittlicher Art entnahm; zum andern bleibt aber das Ethische immer ein bedeutendes Anliegen der Ritschlianer, von dem sie erst die erlösende Kraft der christlichen Religion deutlich machen. „Fehlt uns die innere Spannung des sittlichen Kampfes, so hat uns auch das Christentum nichts zu bieten“, sagt Herrmann (52). Zwischen der „moralischen Gewißheit“ Spinozas bei der Beurteilung biblischer Berichte und der späteren religiös-sittlichen Betrachtungsweise liegt gewiß ein geistesgeschichtlich begründeter Unterschied. Doch berühren sich auch hier wohl Ausgangspunkt und Grundanliegen, was noch deutlicher aus folgendem hervorgeht.

Beide sind sehr empfindlich bei Bibelstellen, die unserm sittlichen Bewußtsein anstößig erscheinen. Sie werden als fremde Zusätze oder als Ausdruck zeitbedingter Vorstellungen betrachtet, die nach Spinoza mit der moralischen Vernunft im Widerspruch stehen, während wir sie heute gern der „Knechtsgestalt“ der ja auch von Menschen geschriebenen Bibel zuweisen. Die Methoden der heutigen Bibelkritik haben sich eben gegen Spinoza erheblich verfeinert. Ihre Ergebnisse aber verhalten sich zu ihm wie Ernte zur Saat.

Beide verraten nämlich das Bestreben, das Weltbild der heutigen Wissenschaft mit dem religiösen Sehnen des Menschen, auch und gerade des Christen so in Verbindung zu setzen, daß beide ihren Bestand wahren und keines das andere ausschließt. Die Geltung der mechanischen Kausalität in allem irdischen Geschehen und die Notwendigkeit einer entsprechenden Forschungsmethode steht bei ihnen unbedingt fest. Den andern modernen Gedanken vom unendlich gedachten Raum hat Spinoza dadurch mit der Religion versöhnen wollen, daß er ihn zum unendlichen modus erhebt, in dem sich Gottes Sein spiegelt. So einfach kann aus den erwähnten Gründen der heutige Mensch nicht mehr reden. Er trennt darum grundsätzlich das empirische Wissen vom religiösen Gegenstand und erlebt Gott da, „wo die Seele des Menschen sich mit dem Ewigen berührt“ (53).

Die moderne Naturwissenschaft zerbrach gewiß vornehmlich durch ihre Entdeckungen in der Astronomie und die neuen Methoden in der Physik manche Gottes-, Jenseits- und Christusvorstellung, die bis dahin als gesichert galt und kaum umstritten war. Das dreistöckige Weltbild stürzte vor Jahrhunderten zusammen. Wo ist Gott und wo offenbart er sich? fragte man in ernster Sorge um dessen und die eigene Existenz. Spinoza beantwortete sie dadurch, daß er die unendliche Natur und ihre Gesetzmäßigkeit irgendwie mit Gott gleichsetzte, mindestens eine ungebrochene Linie zwischen ihnen annahm. Gott ist dann geometrisch zu beweisen wie die Gebilde der Mathematik. In der Aufklärung glaubte man den mehr deistisch gefaßten Gott in der wunderbaren Ordnung der Natur als Schöpfer walten zu sehen,

ja ihn daraus ganz sicher der spekulativen Vernunft beweisen zu können. Kants Kritik gerade dieser Vernunft erklärte es für unmöglich. Von nun an fand und suchte man Gott jenseits der Natur im „Gemüt“ und im von der Realität isolierten „Glauben“, wobei die uns in Natur und Geschichte vorliegende Welt der Erfahrung zunächst gottfrei, schließlich tatsächlich gott-los betrachtet wurde. „Atheistische Methoden“, sagt Schlatter, drangen in die Theologie ein! Nachdem der pantheistische Hintergrund Spinozas und der deistische des 18. Jahrhunderts schon längst preisgegeben war, blieb die rein vernünftige Betrachtung zurück, die sich jetzt freilich nur noch positivistisch auf die Welt der Erfahrung bezieht. Die Bibel gilt einer solchen Betrachtungsweise zunächst als Erzeugnis menschlicher Geschichte, sie ist darum den Methoden menschlich wissenschaftlicher Betrachtung ganz unterworfen. Ihr religiöser Gehalt ist für den „Glauben“ nur dadurch zu retten, daß er nicht in, sondern jenseits der Erfahrungswelt zu suchen ist. Dabei meinte man, der rein empirischen Betrachtung das Recht zur Entscheidung über religiöse Urteile absprechen zu dürfen. Andererseits trafen sich beide auf der „Ignoramus et ignorabimus“ Linie, wo die Scheidewand zwischen Glauben und Wissen für alle Zeit aufgerichtet erschien.

Schlatter warnte aber vor der Benutzung des Agnostizismus, „weil es immer ein Mißverständnis des Glaubensvorgangs ist, wenn er auf die Ignoranz oder die Skepsis begründet ist“ (54). Beide sind offenbar gefährliche Bundesgenossen, weil hinter der zur Schau getragenen Maske der Bescheidenheit in religiösen Dingen doch meistens Verachtung und Gleichgültigkeit, zuweilen auch Haß und Abneigung sich verbergen. So haben sich nicht nur Häckel, sondern auch andere Naturforscher wenig um diese Grenzpfähle einer kantisch bestimmten Theologie gekümmert, sondern sind darüber hinweggeschritten. Der Positivismus und schließlich auch Kant, der doch auf seiner Kritik eine Moraltheologie aufbaut, deren historische Ursprünge zwar christlich sein mögen, was von ihrem Gehalt nicht mehr gesagt werden kann, sowie der Neukantianismus wollen nicht nur eine neue „Methode“, wenn auch von ihr viel die Rede ist, zur Erkenntnis der Wirklichkeit anbieten, sondern diese selbst gedanklich ganz neu meistern und bewältigen. Gegen diesen totalen Angriff behauptet man sich aber nicht durch einen Rückzug auf das eigene Gebiet. Ein katholischer Apologet sagt gegen die „Scheidewandapologeten“ (Ausdruck von Heim): „Die Gegner halten sich nicht an das Verbot, ihr zu folgen, und fahren ruhig fort, vom Welterkennen aus den Gottesglauben zu bekämpfen. Wenn der Apologet sich vornehm zurückzieht und sich weigert, den Kampf aufzunehmen, so geht die Bewegung einfach über ihn hinweg“ (55). Bekanntlich führt die katholische Apologetik von einer selbständigen Naturphilosophie den Kampf gegen die Wissenschaft, soweit sie ungläubig ist, und gewinnt im besonderen ihre Stellung zur modernen Bibelkritik von einer bestimmten Unterscheidung zwischen Natur und Übernatur, welche zuvor die Seinslehre entwickeln muß. Auf evangelischer Seite betont in anderer Weise Heim, der Bibelausleger müsse ein „inneres Verständnis“ für seinen Gegenstand besitzen, sonst könne

ihn „die exakteste Erforschung des Quellenmaterials . . . auf eine ganz falsche Fährte führen“ (56). Und Brunner behauptet noch radikaler, daß die vielen Hypothesen willkürlicher Art, die von der Bibelkritik aufgestellt wurden, um rätselhafte Stellen in der Bibel zu erklären, keineswegs befriedigende Resultate der kritischen Forschung sind, sondern nur ein Hinweis für die „Denkrichtung, des modernen Menschen, die zwischen uns und das Zeugnis des N. Testamentes tritt“ (57).

Diese Sorge um die moderne Denkrichtung und das entsprechende Weltbild stehen, meistens unbewußt, hinter allen modernen Kämpfen um die Bibel; nur von hier aus ist überhaupt erst Bibel- und Wunderkritik verständlich. Sie geschieht also von einem ganz bestimmten Beziehungssystem religiöser, philosophischer und weltanschaulicher Setzungen, Wertungen und Bestreitungen. Solche finden sich zum ersten Mal in geschlossen begründeter Form im 17. Jahrhundert. Deswegen mußte auf Spinoza zurückgegangen werden, weil wir bei diesem Philosophen —, den man im 18. Jahrhundert für einen Atheisten hielt, den historischen und sachlichen Ursprung aller moderner Kritik auf diesem Gebiete aufzeigen können.

2.) Der Versuch einer Auseinandersetzung des Glaubens mit dem Wissen in der positiven evangelischen und katholischen Apologetik und seine Beurteilung.

Einen wesentlich anderen Weg ging die evangelische Theologie, die in ihrem apologetischen Bemühen in wissenschaftlicher Hinsicht Wert legte auf enge Fühlung mit der Bibel und dabei den traditionellen Charakter der Offenbarung in der Geschichte beibehalten wollte. Im Gegensatz zu der gerade behandelten Gruppe trat sie nicht so stark in den Vordergrund der geistigen Auseinandersetzung wie jene, obwohl sie über charaktervolle und tüchtige Vertreter verfügte. Da ein alle überragendes Schulhaupt fehlte, an dem sich andere, oft auch dessen Gedanken nur weiter- und umbildend, anlehnen konnten, wie es die historisch-kritische Schule besonders in Ritschl besaß, ist eine Übersicht über die Apologetik der positiven Richtung nicht einfach, wobei dieses Wort als Sammelbegriff für das gemeint ist, was — außer den „Biblizisten“ vielleicht, — nicht jener ersten Gruppe angehörte. So stößt eine Darstellung der Gedanken der positiven Apologetik auf Schwierigkeiten, zumal es sich auch hier meistens um sehr eigenwillige Denker handelt. Von Zöckler über Ihmels zu R. Seeberg ist ein gewaltiger Schritt. Eine besondere Stellung nimmt wieder der Kreis von offenbarungsgläubigen Naturforschern und Theologen um Dennert ein, der in seiner Zeitschrift „Glaube und Wissen“ vor einer Generation einen heftigen Kampf gegen Häckel und den Monismus führte. Sein „Keplerbund“ stand wohl der modern-positiven Theologie nahe.

Trotzdem mag der Versuch gewagt werden, einige apologetische Grundgedanken, soweit sie unser Thema betreffen, hervorzuheben.

Mit den Ritschlianern betonen sie die besondere Eigenart der christlichen Religion und fordern auch von der Forschung, diesen Umstand nicht zu übersehen. Das religiöse Anliegen und sein entsprechender Gegenstand dürfen aber nicht ausschließlich auf eine nur religiöse Wertung innerweltlich gegebener und zunächst nur so zu beurteilender Tatbestände in Natur und Geschichte zurückgeführt werden. Weil es sich beim Christenglauben zunächst einmal um Offenbarung in der Geschichte handelt, unterliegt gerade dieser Bezirk nicht nur einer neuen Wertung, was zu subjektiv sei, sondern er müsse auch objektiv mit andern Methoden erfaßt und behandelt werden. Freilich setzt das den Glauben voraus, ohne den überhaupt alle theologische Arbeit sinnlos sei. Er ist in der christlichen „Selbstgewißheit“ verankert, um mit den Erlängern zu sprechen. Setzt man ihn in Beziehung zu der Welt der in Natur und Geschichte gegebenen Tatsachen, so entsteht eine christliche Welt- und Naturbetrachtung. Schließlich führt sie zu einer christlichen Weltanschauung, welche auch eine entsprechende Metaphysik entwickeln läßt. Es sind also zwei Elemente, aus denen eine christliche Weltanschauung besteht. Zunächst ist sie wie jede andere angewiesen auf das, was die Forschung früherer und vergangener Zeit erkundet hat. Dieses Weltbild tritt mit dem christlichen Glauben in Verbindung, der es deutet und abschließt. So entsteht die christliche Weltanschauung.

Damit ergibt sich zugleich die bedeutsame Forderung, Glaube, Weltanschauung und vielleicht auch Weltbild nicht voneinander zu isolieren. Der Glaube kann sich nicht einfach auf sich selbst zurückziehen. Die Apologetik muß also den Kampf mit nichtchristlichen Anschauungen ernsthaft führen. Es genügt nicht, daß sie ihnen gegenüber nur auf die Einhaltung der „Grenzen“ wacht und dies entsprechend begründet. Gewiß ist das auch sehr oft nötig, vornehmlich wenn naturwissenschaftliche Hypothesen mit Absolutheitsanspruch als Religionsersatz auftreten. Dennerts und anderer Kampf gegen den Häckelschen Monismus zeigt es zu Genüge. Er kann aber auch und soll gerade mehr in der Form einer positiven Auseinandersetzung verlaufen. Bestimmte Forschungsergebnisse der Naturwissenschaft und ihre entsprechende Deutung können z. B. den biblischen Schöpfungsbericht im Ganzen bestätigen, wobei freilich die strenge Verbalinspiration fast überall aufgegeben wird. Ein bezeichnender Titel eines von einem Naturforscher des Dennertkreises geschriebenen Buches lautet: „Natur und Bibel in der Harmonie ihrer Offenbarungen“ (1911). Gern bedient man sich der Hypothese des englischen Astronomen Wallace, der gezeigt habe, daß unsere Erde im Weltall tatsächlich irgendwie der Mittelpunkt ist. H. Martensen-Larsen weist in seinem Buch „Sternhimmel und Glaube“, Furche-Verlag, immer wieder darauf hin. Ferner wird das Entropiegesetz geltend gemacht, um den Gedanken von dem Entstehen aus dem Nichts und den umgekehrten Vorgang gegen den monistischen von der Ewigkeit der Energie zu behaupten. Zöckler, noch mehr ein Apologet alten Stils, machte sogar den Versuch, die neue Zeiteinteilung der Vorgeschichte Steinzeit, Bronzezeit usw. mit dem Schema der Patriarchengeschichte in Einklang zu bringen (1).

Die Bibelkritik als solche wird von den Vertretern dieser Richtung nicht abgelehnt. Man tut ihnen Unrecht, wenn man sagt, daß sie den Bibelbuchstaben gewaltsam gegen moderne Forschung setzen. Den Entwicklungsgedanken in Natur und Geschichte bejahen sie im ganzen, wenn sie auch auf der andern Seite strenge Sachlichkeit in der Beobachtung der Tatsachen und besonnene Zurückhaltung im Urteil fordern. Besonders wichtig aber ist beim Nachdenken über Gegenstände des christlichen Glaubens das Geltenlassen des Offenbarungscharakters, wie ihn die Bibel voraussetzt.

Gilt das schon für das Alte Testament, so ist das erst recht zu fordern, wenn man das Geschehen des Neuen Bundes richtig verstehen will, weil hier die Offenbarung vorliegt. Gerade diese Sache verlange eine besondere Methode, sonst wird eine „starke Verzeichnung der geschichtlichen Wirklichkeit schwer zu vermeiden sein“ (2). Die „persönliche Gewißheit des Offenbarungsgottes“ (3) dränge zu einer „theologischen“ Betrachtung des historischen Tatbestandes. Die Bibel kann nur von und mit dem Glauben objektiv erkannt werden.

Vornehmlich ist eine angemessene Beurteilung der Wunderfrage nur von dem Gedanken der real geschehenen Offenbarung zu gewinnen. Das Wunder ist dann geradezu „Korrelat des Offenbarungsgedankens“ (4). Darum „ist die Wunderfrage kein äußerlicher, sondern ein in der Sache tief begründeter Maßstab für die Beurteilung der Bibelkritik“ (5). Denn „er sichert der Offenbarung ihre Wahrheit als der wirksamen Selbstbekundung des persönlichen welterhabenen Gottes“ (6). Es kann letztlich hinter der Wunderscheu der gegenwärtigen Theologie nur ein anderer Gottes-, ja Religionsbegriff stehen. Er ist eben anthropozentrisch und immanent und führt schließlich zum Relativismus (7). So gelangen die Forscher der kritischen Richtung zu den verschiedenen Hypothesen über die Osterberichte, die, obwohl sie zugeben müssen, daß letztere gut bezeugt sind, alle irgendwie das Wunder in seiner Realität leugnen. Denn „auch die einfache Konstatierung und Darstellung des historisch „Wirklichen“ ist bedingt durch das Verstehen und Erklären; sie ist insbesondere abhängig von den notwendig allgemein bedingten Gedanken über die Erklärbarkeit, von dem dogmatischen Urteil über das „Mögliche“ (8). So wird der der eigenen Theologie gemachte Vorwurf sie sei „dogmatisch voreingenommen“, zurückgegeben!

Dabei erkennt die Apologetik der positiven Theologie das Prinzip der Kausalität in Geschichte und Leben im allgemeinen an. Das Wunder gehört, wenn man den mißverständlichen Ausdruck „Durchbrechung“ des Naturgesetzes vermeiden und statt dessen lieber mit Dennert von einer Abbiegung des mechanischen Verlaufs eines Geschehens durch eine geistige Macht sprechen will (9), eben einer höheren göttlichen Kausalität an. Aber dieser Gedanke ist nicht nur ein religiöses Werturteil, das im übrigen der Immanenz ihr volles Recht läßt, sondern es wird alles realer gefaßt und verdeutlicht (nicht erklärt) auch wieder unter Heranziehung der empirischen Wissenschaft. So erinnert man z. B. daran, daß gerade die energische Betrachtung der Materie die Annahme eines geistigen Ätherleibes zulasse, wodurch manches von

der Auferstehung Christi besser zu fassen sei, oder wie z. B. in der Frage der Wunderheilung die moderne Seelenlehre uns immer mehr von dem starken Einfluß des Seelischen auf das Körperliche überzeuge. Überall ist also das Bestreben zu sehen, das moderne Weltbild mit dem Glauben in Beziehung zu setzen, was für die Apologetik bedeutet, sich freundlich oder feindlich mit ihm auseinanderzusetzen.

Die Ritschlianer warnten vor diesem Unternehmen, weil dann der Glaube zu sehr von den Wandlungen des Weltbildes abhängig werde, worauf die andere Seite entgegnete, das gelte wohl für gewisse Ausdrucksweisen der christlichen Weltanschauung, aber nicht für den Glauben, der von der im geschichtlichen Raum geschehenen Offenbarung und der entsprechenden persönlichen Gewißheit her feststände; man könne diesen nicht objektiv behaupten und sichern, wenn man ihn vornehmlich nur als stark subjektiv bestimmten Wert ansähe und im übrigen „atheistische“ Methoden zulasse. In der Tatsache, daß die Vertreter der positiven Theologie wirklich eine, wenn auch nicht immer ganz geglückte Auseinandersetzung mit den angrenzenden Wissenschaften führten, muß ein besonderer Vorzug erblickt werden. Dabei ließen sie nicht den paradoxen Offenbarungscharakter der christlichen Religion außer acht, was im Zeitalter des historischen Relativismus viel bedeutete. So hat diese Apologetik damals einen echten Zeugendienst geleistet! Sie hat im weltanschaulichen Kampf selbst in der Arena gekämpft, dabei dankbar die Waffen gebraucht, die ihr die zeitgenössische Wissenschaft in die Hand gab und soweit sie ihr dienten, wie gesagt, ohne den Charakter des Christentums als einer geoffenbarten Religion zu vergessen. Während die erstbeschriebene Richtung dauernd in Gefahr stand, das Christentum aus einem unbefriedigenden Dualismus von religiösem Glauben und wissenschaftlichem Erkennen schließlich in eine „Kultursynthese“ (Troelsch) oder in Religionsgeschichte aufzulösen, bei der als wertmäßiger Ertrag ein religiöser Heroenkult geboten wurde, bis man schließlich durch Johannes Weiß und A. Schweitzer erfuhr, daß Jesus infolge seiner eschatologischen Grundgestimmtheit unserm Empfinden ganz fremd ist, wo nur noch der Sprung in die Mystik (A. Schweitzer) oder eine an dieser Stelle kaum verständlich zu machende „Dialektik“ (Bultmann) übrig blieb, ist die positive Theologie vor solchen Irrwegen bewahrt geblieben, da sie ihre theologische Erkenntnismethode immer von der Schrift her gewann und nicht auf Kant oder seine neukantische Weiterbildung zurückgreifen mußte, wenn sie ihre Existenz vor der weltlichen Wissenschaft rechtfertigen wollte.

Mit dieser Feststellung, die ein Anerkennen ausdrücken möchte, kann freilich auch etwas Einschränkendes gesagt sein. Es fehlte der positiven Apologetik eine echte und lebendige Auseinandersetzung mit der Philosophie und dementsprechend mit dem letzten Hintergrund des Zeitalters. Es kam manchmal etwas Unklares, ja Schwankendes, gelegentlich sogar Unsicheres in ihre Gedankenführung hinein. So hat ihre Apologetik im ganzen sich mehr zu einem Verteidigungs- als Angriffskampf entwickelt (10). Wie ganz anders und wie viel sicherer stand anscheinend ihre katholische Schwester da. Sie verfügte über

Die Bibelkritik als solche wird von den Vertretern dieser Richtung nicht abgelehnt. Man tut ihnen Unrecht, wenn man sagt, daß sie den Bibelbuchstaben gewaltsam gegen moderne Forschung setzen. Den Entwicklungsgedanken in Natur und Geschichte bejahen sie im ganzen, wenn sie auch auf der andern Seite strenge Sachlichkeit in der Beobachtung der Tatsachen und besonnene Zurückhaltung im Urteil fordern. Besonders wichtig aber ist beim Nachdenken über Gegenstände des christlichen Glaubens das Geltenlassen des Offenbarungscharakters, wie ihn die Bibel voraussetzt.

Gilt das schon für das Alte Testament, so ist das erst recht zu fordern, wenn man das Geschehen des Neuen Bundes richtig verstehen will, weil hier die Offenbarung vorliegt. Gerade diese Sache verlange eine besondere Methode, sonst wird eine „starke Verzeichnung der geschichtlichen Wirklichkeit schwer zu vermeiden sein“ (2). Die „persönliche Gewißheit des Offenbarungsgottes“ (3) dränge zu einer „theologischen“ Betrachtung des historischen Tatbestandes. Die Bibel kann nur von und mit dem Glauben objektiv erkannt werden.

Vornehmlich ist eine angemessene Beurteilung der Wunderfrage nur von dem Gedanken der real geschehenen Offenbarung zu gewinnen. Das Wunder ist dann geradezu „Korrelat des Offenbarungsgedankens“ (4). Darum „ist die Wunderfrage kein äußerlicher, sondern ein in der Sache tief begründeter Maßstab für die Beurteilung der Bibelkritik“ (5). Denn „er sichert der Offenbarung ihre Wahrheit als der wirksamen Selbstbekundung des persönlichen welterhabenen Gottes“ (6). Es kann letztlich hinter der Wunderscheu der gegenwärtigen Theologie nur ein anderer Gottes-, ja Religionsbegriff stehen. Er ist eben anthropozentrisch und immanent und führt schließlich zum Relativismus (7). So gelangen die Forscher der kritischen Richtung zu den verschiedenen Hypothesen über die Osterberichte, die, obwohl sie zugeben müssen, daß letztere gut bezeugt sind, alle irgendwie das Wunder in seiner Realität leugnen. Denn „auch die einfache Konstatierung und Darstellung des historisch „Wirklichen“ ist bedingt durch das Verstehen und Erklären; sie ist insbesondere abhängig von den notwendig allgemein bedingten Gedanken über die Erklärbarkeit, von dem dogmatischen Urteil über das „Mögliche“ (8). So wird der der eigenen Theologie gemachte Vorwurf sie sei „dogmatisch voreingenommen“, zurückgegeben!

Dabei erkennt die Apologetik der positiven Theologie das Prinzip der Kausalität in Geschichte und Leben im allgemeinen an. Das Wunder gehört, wenn man den mißverständlichen Ausdruck „Durchbrechung“ des Naturgesetzes vermeiden und statt dessen lieber mit Dennert von einer Abbiegung des mechanischen Verlaufs eines Geschehens durch eine geistige Macht sprechen will (9), eben einer höheren göttlichen Kausalität an. Aber dieser Gedanke ist nicht nur ein religiöses Werturteil, das im übrigen der Immanenz ihr volles Recht läßt, sondern es wird alles realer gefaßt und verdeutlicht (nicht erklärt) auch wieder unter Heranziehung der empirischen Wissenschaft. So erinnert man z. B. daran, daß gerade die energische Betrachtung der Materie die Annahme eines geistigen Ätherleibes zulasse, wodurch manches von

der Auferstehung Christi besser zu fassen sei, oder wie z. B. in der Frage der Wunderheilung die moderne Seelenlehre uns immer mehr von dem starken Einfluß des Seelischen auf das Körperliche überzeuge. Überall ist also das Bestreben zu sehen, das moderne Weltbild mit dem Glauben in Beziehung zu setzen, was für die Apologetik bedeutet, sich freundlich oder feindlich mit ihm auseinanderzusetzen.

Die Ritschlianer warnten vor diesem Unternehmen, weil dann der Glaube zu sehr von den Wandlungen des Weltbildes abhängig werde, worauf die andere Seite entgegnete, das gelte wohl für gewisse Ausdrucksweisen der christlichen Weltanschauung, aber nicht für den Glauben, der von der im geschichtlichen Raum geschehenen Offenbarung und der entsprechenden persönlichen Gewißheit her feststände; man könne diesen nicht objektiv behaupten und sichern, wenn man ihn vornehmlich nur als stark subjektiv bestimmten Wert ansähe und im übrigen „atheistische“ Methoden zulasse. In der Tatsache, daß die Vertreter der positiven Theologie wirklich eine, wenn auch nicht immer ganz geglückte Auseinandersetzung mit den angrenzenden Wissenschaften führten, muß ein besonderer Vorzug erblickt werden. Dabei ließen sie nicht den paradoxen Offenbarungscharakter der christlichen Religion außer acht, was im Zeitalter des historischen Relativismus viel bedeutete. So hat diese Apologetik damals einen echten Zeugendienst geleistet! Sie hat im weltanschaulichen Kampf selbst in der Arena gekämpft, dabei dankbar die Waffen gebraucht, die ihr die zeitgenössische Wissenschaft in die Hand gab und soweit sie ihr dienten, wie gesagt, ohne den Charakter des Christentums als einer geoffenbarten Religion zu vergessen. Während die erstbeschriebene Richtung dauernd in Gefahr stand, das Christentum aus einem unbefriedigenden Dualismus von religiösem Glauben und wissenschaftlichem Erkennen schließlich in eine „Kultursynthese“ (Troelsch) oder in Religionsgeschichte aufzulösen, bei der als wertmäßiger Ertrag ein religiöser Heroenkult geboten wurde, bis man schließlich durch Johannes Weiß und A. Schweitzer erfuhr, daß Jesus infolge seiner eschatologischen Grundgestimmtheit unserm Empfinden ganz fremd ist, wo nur noch der Sprung in die Mystik (A. Schweitzer) oder eine an dieser Stelle kaum verständlich zu machende „Dialektik“ (Bultmann) übrig blieb, ist die positive Theologie vor solchen Irrwegen bewahrt geblieben, da sie ihre theologische Erkenntnismethode immer von der Schrift her gewann und nicht auf Kant oder seine neukantische Weiterbildung zurückgreifen mußte, wenn sie ihre Existenz vor der weltlichen Wissenschaft rechtfertigen wollte.

Mit dieser Feststellung, die ein Anerkennen ausdrücken möchte, kann freilich auch etwas Einschränkendes gesagt sein. Es fehlte der positiven Apologetik eine echte und lebendige Auseinandersetzung mit der Philosophie und dementsprechend mit dem letzten Hintergrund des Zeitalters. Es kam manchmal etwas Unklares, ja Schwankendes, gelegentlich sogar Unsicheres in ihre Gedankenführung hinein. So hat ihre Apologetik im ganzen sich mehr zu einem Verteidigungs- als Angriffskampf entwickelt (10). Wie ganz anders und wie viel sicherer stand anscheinend ihre katholische Schwester da. Sie verfügte über

eine feste philosophische Grundlegung. Davon abgesehen hat sie mit der positiv-evangelischen manches gemeinsam. Beide führen mit Hilfe der Wissenschaft den Kampf gegen ihre ungläubige Auslegung und bekennen sich zum Gott, der sich in der Geschichte offenbart. In letzterer Hinsicht ist die katholische Theologie freilich in ihrer Methode vorsichtiger. Zunächst zeigt die philosophische Gotteslehre die Notwendigkeit und Möglichkeit der Offenbarung Gottes. Immer liegt ihr sehr daran zu erweisen, daß auch denkmäßig der „Aufstieg von der Welt zu Gott prinzipiell möglich“ (11) sei. Das ist der Sinn der alten Gottesbeweise, die mit neuem Leben d. i. mit den Ergebnissen moderner Forschung gefüllt werden können, wobei man auf katholischer Seite sich darüber im klaren ist, daß sie weniger im streng mathematischen Sinne Beweise, sondern mehr gedankliche Entfaltungen des Gottesbegriffs sind, die z. B. gebildeten Zweiflern zur Glaubensstütze werden können. Diesen Gottesbegriff setzt die katholische Theologie mit dem Gott, der sich in der Bibel offenbart, in Beziehung, wobei klar ist, daß von ihm jetzt wesentlich mehr auszusagen ist als dann, wenn er nur metaphysischer Gegenstand der natürlichen Erkenntnis ist. Ist die übernatürliche Offenbarung vom menschlichen Verstand bereits als möglich und vom Glauben als wirklich hingenommen, so ist die Anerkennung von Wundern nicht mehr schwierig, sie sind vielmehr „ein untrügliches Siegel Gottes“ (12). Entsprechend sagt das Vaticanum: „Wunder und Weissagung sind, weil sie Gottes Allmacht und Allwissenheit glänzend bezeugen, die sichersten und jeder Vernunft angemessenen Zeichen der göttlichen Offenbarung“ (13), Gott selbst ist also die, „unmittelbare Wirkursache“ für die „außerordentlichen sinnfälligen Erscheinungen, die über die Leistungsfähigkeiten der Naturkräfte hinausgeht“ (14) und welche wir darum Wunder nennen.

Vor diesem aus menschlicher Überlegung und der Anerkennung göttlicher Offenbarung gewonnenen Erweis von der Notwendigkeit und Tatsächlichkeit des Wunders sinkt ein großer Teil der Bibelkritik zusammen, da sie auf zu engen, ja falschen Voraussetzungen beruht. Denn die Wahrheit des Berichts kann deswegen nicht mehr abgelehnt werden, „weil er ein übernatürliches Eingreifen Gottes voraussetzt oder erzählt“ (15). Die Behauptung, nur „der gläubige Forscher“ sei befähigt, „den vollen Inhalt einer Quelle auszuschöpfen“ (16), erinnert an das entsprechende Verlangen auf evangelischer Seite. In der Kritik des modernen Jesusbildes, das garnicht auf „historischer Forschung“, sondern auf „apriorischer Voraussetzung“, nicht auf „solider Quellenkritik“, sondern „willkürlicher Korrektur und subjektiver Deutung der überlieferten Texte“ beruhe (17), sind sich katholische und positiv-evangelische Stimmen einig.

So haben sich die katholische und positiv-evangelische Apologetik in einer Zeit, in der man geneigt war, nur das als wissenschaftlich gelten zu lassen, was sich auf die Voraussetzungen kritizistischen und positivistischen Denkens zurückführen ließ, das wissenschaftliche Recht beansprucht, von konkret geschehener Offenbarung zu reden. Die katholische stützte sich dabei auf ein mit Hilfe von Aristoteles und der Scholastik gezimmertes, aber trotzdem den

Bedingungen und Forderungen modernen Denkens immer wieder angepaßtes System, über dem sich und es wieder in sich begreifend, ja erst ermöglichend im Sinne von *credo, ut intelligam!* das Gebäude des Glaubens erhob, während die evangelische von vornherein mehr vom Bibelglauben den Zugang zu den Fragen der Gegenwart suchte, wobei es sich als notwendig erwies, eine neue Sprache für alte Begriffe zu prägen. Bestand in der katholischen die Gefahr, daß beim Schwanken des Gebäudes der natürlichen Theologie auch die übernatürliche bei ihrer engen Verbindung mit jener davon betroffen wurde, so konnte hinsichtlich der evangelischen infolge des Fehlens einer philosophischen Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist leicht der Eindruck entstehen, als ob sie sich einer letzten Klärung ihrer Grundfragen durch vorschnellen Rückzug auf die biblische Offenbarung entziehen wollte.

So kam es, daß im ganzen beide Arten von Apologetik mehr auf Verteidigung als auf Angriff eingestellt waren, wie schon gesagt, in einer Zeit, in welcher es oft nicht einfach war, das objektive Recht des Glaubens und seiner Setzungen zu behaupten vor dem Ansturm der unchristlichen Weltanschauungen, die sich gern auf „gesicherte“ Ergebnisse der Geschichts- und Naturwissenschaften beriefen. Aber auch da, wo die Wissenschaft nur „neutral“ sein wollte und sich bewußt einer Stellungnahme in religiösen Fragen enthielt, bestand die Gefahr, daß bei dieser Beschränkung schließlich die Religion übersehen wurde. Es war darum eine richtige Entscheidung, wenn diese Apologetik keinen Bund mit dem Agnostizismus schließen wollte.

Allerdings scheint bei ihr keine wirkliche Ahnung davon vorhanden gewesen zu sein, daß bei allen christusfeindlichen Strömungen, mögen sie agnostizistisch-neutral oder bewußt kämpferisch auftreten, gewöhnlich mehr vorliegt als Übergriff oder Verwirrung des Denkens; man glaubte ja nur mit Hilfe von Überlegungen verstandesmäßiger Art, entsprechenden Hinweisen und Gegenbeweisen gerade vor diesen Irrwegen noch warnen zu können. Heute meinen wir, daß dies allein nicht mehr genügt; davon soll noch ausführlicher die Rede sein.

Zunächst möchte es uns heute so scheinen, als ob diese zweite Richtung durch die Entwicklung der Wissenschaft selbst mehr gerechtfertigt ist als die erste. Denn den positivistisch-kantischen Wissenschaftsbegriff, mag er auch noch so idealistisch-geisteswissenschaftlich durchsetzt sein, welchen die kritische Theologie — oft zu unkritisch — voraussetzte, hat die Wissenschaft selbst in einer absoluten Bedeutung preisgegeben. Das, was Dennert und seine Gruppe bereits als Einwurf und Randbemerkung setzten, daß z. B. das Kausalitätsprinzip doch wohl nicht so allumfassend ist, hat sich allgemein durchgesetzt. Ist nun „die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion“, wie der Titel des bekannten Buches von Bavink, dem Nachfolger Dennerts, lautet?

3.) Das apologetische Problem angesichts der Wende in den Natur- und Geisteswissenschaften.

Was hat sich eigentlich während der letzten Generation in den Natur- und Geisteswissenschaften ereignet und geändert? Nur kurz

kann hier einiges hervorgehoben werden, ohne auf Einzelheiten einzugehen.

Allgemein durchgesetzt hat sich die Theorie, daß auf Grund bestimmter Berechnungen und Überlegungen in der Atomphysik der „klassische“ Begriff der Substanz einer mehr dynamischen Auffassung Platz machen muß und daß dem Kausalgesetz im ganzen nur „statistische“ Bedeutung zuzuerkennen ist. Die Vertreter dieser Anschauung betonen dabei, nicht irgendwelche alten oder neuen metaphysischen oder dogmatischen Voraussetzungen, sondern gerade das entschlossene Weiterschreiten auf dem „klassischen“ Weg hätten zu diesem Ergebnis geführt; übrigens würden Formel und Gesetz als heuristisches Prinzip weiter bei der Forschung in Geltung bleiben, auch dann, wenn ihr absoluter Charakter problematisch würde. So ist also das Weltbild des Alt- und Neupositivismus, gegen das Planck so sehr kämpft, grundsätzlich der neuesten Naturwissenschaft selbst unhaltbar geworden.

Es liegt nahe, jetzt die Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion, von Wissen und Glauben erneut zu stellen. Planck selbst hat sich dazu geäußert und erklärt, das Weltbild der neuen Naturwissenschaft schließe die Setzung eines persönlichen Gottes eher ein als umgekehrt, ja von diesem Gott, der existiert, ist die Annahme sinnvoll, daß er sich offenbart.

Die Lage ist demnach für die Apologetik leichter geworden. Deutlich ist doch von maßgebender Seite gesagt, daß der Unglaube die Wissenschaft nicht mehr in Anspruch nehmen darf! Sieht man jedoch genauer zu, was hinter solchen etwa im Vortrag Plancks „Religion und Naturwissenschaft“ vorsichtig geäußerten Sätzen, die trotz aller subjektiven Gewißheit etwas Hypothetisches behalten, sich verbirgt, so scheint im Hintergrunde eine Weltanschauung zu stehen, die auf gewisse Ströme idealistischer Metaphysik, z. B. Leibniz' energetisches Weltbild hinweist. Ob für das biblische Wunder, das, wie wir sahen, der Prüfstein des Offenbarungsglaubens ist, Raum bleibt, kann man fast bezweifeln. Das darf aber auch nicht erwartet werden, und es soll darum nicht ein Vorwurf sein. Man kann einem Planck zunächst nur dankbar sein, daß er, von seinen wissenschaftlichen Voraussetzungen ausgehend, zu Ergebnissen gelangt ist, die auch in religiöser Hinsicht nicht ohne Bedeutung sind. Andererseits ist vor einer Überschätzung und allzu eifrigen apologetischen Auswertung der „Neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaft“ zu warnen. Man kann den besonderen Inhalt des Glaubens, wie ja gerade die Besinnung auf die Wunderfrage zeigte, weder dadurch sichern, daß man ihn mit Hilfe einer kritizistischen Abgrenzung vor der gegenständlichen Welt als ein besonderes Reich von Werturteilen behauptet, noch dadurch schon als möglich aufzeigen, wenn man sagt, letztere sei im strengen und alten Sinne nicht mehr gegenständlich. Mag sein, daß alles „gesetzesmäßige“ Geschehen tatsächlich nur eine Wahrscheinlichkeitsrechnung des forschenden Menschen ist, und mögen sich die Elektrone im einzelnen viel spontaner bewegen, als das starre Gesetzesdenken annahm, so bleibt aber von hier zum Wunder der Bibel noch ein recht weiter Schritt!

Immerhin sind die Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Religion wesentlich entspannter und freundlicher geworden.

Umstritten ist in der Wissenschaft noch die Relativitätstheorie. Sie hat die bis dahin geltende Vorstellung von der Zeit und den Längemaßen umgestoßen, besser gesagt, sie glaubt zeigen zu können, wie sie von der Stellung des Beobachters abhängen. Auf Einzelheiten, die nur dem Fachmann verständlich sind, können wir hier nicht eingehen. Auf jeden Fall ist durch sie der bisherige Wahrheitsbegriff überhaupt erschüttert. Er bestand in dem Unternehmen, die Vorstellung in der subjektiv gefaßten Erkenntnisweise oder das Außending in der objektiven mit dem Urteil des Betrachters und Forschers nach festen Normen in Übereinstimmung zu bringen. Das ist nach Einstein überhaupt nicht möglich. Alle Wahrheit ist relativ, da sie vom Standpunkt des Menschen oder Beobachters abhängt.

Welche Folgen mag das für die Religion haben? Wird sie davon nicht berührt, oder ist sie auch relativ geworden? Davon soll später noch deutlicher gesprochen werden. Zunächst mögen noch einige Hinweise über die Wende in der Geisteswissenschaft folgen:

In ihnen ist das strenge Kausaldenken schon längere Zeit überwunden. Rickert und Windelband zeigten, daß die Gebilde des Kulturellen auf jeden Fall andern Gesetzen unterliegen als die Welt der Natur, weil sie vom Individuellen und einem objektiven Wert gestaltet werden. Um die eigentlich menschlichen Bereiche und seiner Kulturschöpfungen zu erfassen, ist man auf das „Verstehen“ angewiesen, was nach Spranger „objektives Erfassen sinnvoller Zusammenhänge“ bedeutet. Gefragt wird also nach dem Ziel, nicht nach der Ursache. Die „Struktur“ eines Menschen und einer Zeit gilt es zu untersuchen, forderte Dilthey. Auch ihre religiöse Seite ist darunter begriffen.

Aber an diesem Punkt zeigt sich für uns auch die Grenze aller nur geisteswissenschaftlichen Betrachtung. Mag von ihr manches Licht auf religiöse und kirchengeschichtliche Tatsachen fallen und mag die Religionspsychologie dem lebendigen Sicheinfühlen in die Seele des religiösen Menschen viel verdanken, dem Anliegen der Offenbarung, zumal dem Wunder, kann diese Betrachtung niemals gerecht werden. Letztere sprengen vielmehr alle solche Begriffe. Die neuidealistische Methodenlehre des Verstehens weist auf Goethe; sie führt höchstens zur Ahnung dessen, was über unserer Erfahrung liegt, und ist dauernd in Versuchung, sich mit einer innerweltlichen Darlegung religiöser Tatbestände und ihrer Einordnung in die Struktur der Persönlichkeit und Zeit zu begnügen.

Für die Apologetik kann in diesen für sie wesentlichen Angelegenheiten darum die geisteswissenschaftliche Psychologie und Kulturlehre wenig bedeuten, es sei denn, daß man sich damit begnügt, daß in ihr Religion und Christentum als kulturelle Werte neben andern anerkannt sind. Apologetisch wäre gegen den „Kulturismus“ höchstens mit Schlatter zu sagen, daß „die, die einzig die Kultur wollen, sie

zerstören, und nur die, die mehr als Kultur begehren und besitzen, Kultur hervorbringen“ (1).

Die Gefahr, die eine radikale Anwendung des Strukturgedankens mit sich bringt, wird m. E. deutlich an Spengler. Die Struktur einer Zeit und Kultur erweitert sich bei ihm zur Kulturseele. Diese entfaltet sich, blüht und vergeht. Das Neben- und Nacheinander solcher Völkerschicksale, die im besondern Träger von Kulturseelen sind, macht die Weltgeschichte aus, die in erhabener Sinnlosigkeit vor uns sich abrollt. Hier haben wir auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht den Relativismus vor uns. Für ein Christentum, das innerhalb und jenseits der Geschichte eine absolute Offenbarung lehrt, bleibt kein Raum mehr. Spenglers „Morphologie der Weltgeschichte“ ist deshalb so bestrickend und gefährlich, weil sich sein Untergangsglaube mit einem heroischen Schicksalsglauben verbindet. Hinter ihm steht aber nicht eine mythische moira, sondern in weltanschaulicher Beziehung der Agnostizismus, kaum verhüllter Unglaube. Spengler sagt: Skepsis, denn „der Skeptizismus (ist) die einzig philosophisch mögliche Haltung in dieser Zeit, mehr noch: die einzig würdige“ („Der Mensch und die Technik“).

Relativismus und Skepsis sind somit, wenn man von den vielen Ausnahmen absieht, ein Ergebnis der neuesten Natur- und Geisteswissenschaften, womit nicht gesagt wird, daß sie die einzig möglichen auf Grund einer bestimmten Entwicklung sein müssen. Welche existenzhaften Mächte sind dabei im Spiele?

II. Existentielle Apologetik.

1.) Die Elemente.

a) Innerweltliches Wissen um die Grenze und Transzendenz des Glaubens.

Der Skeptizismus, welcher Ausdruck hier zunächst als Sammelbegriff gemeint ist, wie er in der Wissenschaft und Lebensanschauung heute vorherrscht, ist das ungeschriebene Dogma unserer Zeit. Er scheint sich nach dem langen vergeblichen Ringen um die absolute Wahrheit, nach dem Zusammenbruch von Systemen und Methoden, die man für unüberwindlich hielt, geradezu aufzudrängen. Genauer gesagt, steht z. B. hinter Spenglers agnostizistischer Skepsis ein geistes- und kulturwissenschaftlich begründeter Positivismus, der Comtes naturwissenschaftlichen bei weitem an Tiefe, Feinheit und Gewaltigkeit übertrifft. Mit dem französischen Denker verbindet ihn das Bestreben, dem menschlichen Handeln bestimmte Aufgaben zu stellen, die sich aus der geistigen Entwicklung der Menschheit gerade für diesen Zeitpunkt ergeben und die trotz des Schicksalhaften allen Geschehens der Mensch auf sich nehmen soll.

Man kann sich die Widerlegung des Skeptizismus sehr einfach machen. Schon die Alten kannten den Einwand, alle Skepsis hebe sich selbst auf, wenn man den Zweifel auf ihre eigenen Urteile anwende. Doch wird man mit solchen Kunstgriffen der formalen Logik

dem existenzhaften Anliegen, das gerade hinter der modernen Skepsis steht, kaum gerecht. Worin ist es eigentlich zu sehen?

Es will uns zunächst einmal daran erinnern, daß uns eine Grenze im Erkennen und Handeln gesetzt ist; unser Denken verläuft widerspruchsvoll und zirkelschlußartig, besonders wenn es sich über die Anschauung erhebt und zu höheren Erkenntnissen gelangen möchte. Das lehrte uns sehr eindrucksvoll schon der Kritizismus, als er mit Hilfe eines skeptischen Empirismus die alte ontologische Metaphysik stürzte. Die moderne Skepsis bewegt sich von vornherein im endlichen Raum. Sie weiß dabei, daß man hier trotz der Vorläufigkeit, die alles Wahrheitsstreben hat, gezwungen ist, gerade das Denken um der Behauptung des Lebens willen einzusetzen. Das ist der tiefere Sinn von Vaihingers Philosophie des Als Ob, die darum gerade auf existentieller Haltung beruht. Er meint, die „Fiktionen“ braucht der menschliche Organismus, der sich hineingestellt sieht „in eine Welt von widersprechenden Empfindungen, er ist den Angriffen einer ihm feindlichen Außenwelt bloßgestellt, und um sich zu erhalten, wird er gezwungen, sowohl von Außen als Innen alle möglichen Hilfsmittel zu suchen“ (1). So ist sein „idealistischer Positivismus“ ein echter Ausdruck Philosophierens im 20. Jahrhundert, wenn Philosophie die „Zeit in Begriffe gefaßt“ (Hegel) ist.

Da alle religiösen, metaphysischen und wissenschaftlichen Begriffe nach Vaihinger nur Fiktionen sind, was bei ihm, wie gesagt, heißt, daß sie um der menschlichen Existenz willen notwendig vorhanden sein müssen, ist letztere der eigentliche Bezirk philosophischen Nachdenkens geworden. Philosophie wird heute immer mehr zur Anthropologie. Sie soll den Menschen „an sich selbst erinnern“ (Jaspers). Freilich sieht die Existenzphilosophie dieses Jahrhunderts im Menschen nicht das von Gott geschaffene Wesen, wie es der religiösen und philosophischen Weltanschauung bis ins 18. Jahrhundert feststand, auch nicht so sehr ein selbständiges Ich als Bewußtsein mit idealistischer Autonomie, ebensowenig ein Gebilde, das man ausschließlich naturwissenschaftlich oder ökonomisch-materialistisch beschreiben könnte, sondern ein endliches Wesen, von dem die moderne Ontologie zunächst nur sagt, daß es existiert und sich im Seienden vorfindet. Darin beruht das, was seine Existenz ausmacht. Hören wir genauer Heidegger: „Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seienden ist, so zwar, daß ihm dabei das Seiende, das er nicht ist, und das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar geworden ist“ (2). Die besondere „Befindlichkeit“ dieses menschlichen In-der-Weltseins ist gekennzeichnet durch das, was unser Dasein als „Last“ empfinden läßt. Das macht seine „Geworfenheit“ aus, „worin der Seinscharakter der menschlichen Existenz in seinem Woher und Wohin verhüllt, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossen“ (3) ist. Hieraus ergibt sich die „Angst“ und die „Sorge“, die eben gerade aus dem Wissen um die Endlichkeit erwächst. Ihr sucht der Mensch durch die Flucht in das „Man“ zu entgehen. Die „Man-Verfallenheit“ kann verschiedene Formen wie „Gerede“, „Neugier“, Betrieb annehmen. Einen ethischen Sinn kann die menschliche Existenz jedoch er-

halten und so erst zu ihrer Eigentlichkeit gelangen, wenn sie mit Entschlossenheit die äußerste Grenze des menschlichen Seins, den Tod, bejahend auf sich kommen läßt. Da Spekulation, Idealismus, Materialismus und religiöse Antworten an dieser Stelle abgelehnt werden, bleibt eigentlich nur noch das „Nichts“ übrig. Die „Angst“ stellt uns dauernd vor das „Nichts“, und das endliche Sein kann nur insofern transzendieren, wenn es in das Nichts hineingehalten wird (4).

„Titanischer Finitismus“ (Delp) und „unerfülltes Transzendieren“ (Lotz) haben katholische Kritiker diese Philosophie genannt und gemahnt, hinter der „Geworfenheit“ nach dem Werfer, dem Schöpfer, zu suchen, und ferner daran erinnert, die Setzung von endlichem Sein setze unendliches voraus. Bei allem Ernst der Heideggerschen Fragestellung und Richtigkeit mancher Seinsanalysen im einzelnen sei jedoch ein grundlegend neuer Wahrheitsbegriff vorausgesetzt, nach der Wahrheit „nicht mehr Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Sachverhalt, den es an sich garnicht gibt, sondern Echtheit des jeweiligen Ausdrucks“ (5) sei. Entsprechend betont auf evangelischer Seite Emil Brunner: „Heidegger macht den Versuch, den Menschen ohne Beziehung auf Gott verständlich zu machen. Das ist der grundsätzliche Atheismus seiner Methode“ (6).

In der Erkenntnis dieses Tatbestandes sind sich die christlichen Beurteiler also einig. Der evangelische fragt freilich weiter, ob es schon genügt und überhaupt viel Sinn hat, gegen die Heideggersche Innerweltlichkeit die Forderung einer Ergänzung im Sinne eines Zu-Ende-Denkens durch eine diese begründende oder überwindende religiöse Metaphysik zu erheben. Transzendent-Immanent ist ein Begriffs-paar, das, im philosophischen Sinne gebraucht, nicht biblischen, sondern eher idealistisch-kritizistischen Ursprung verrät. Die apologetische Frage, hier gemeint der ernste Versuch, sich mit unserm weltlich und diesseitig (so Steinbach „Anweisung zum Leben“ 1940) gesinnten Zeitalter auseinanderzusetzen, wäre vielmehr so zu stellen: Warum vermag Heideggers Existenzverständnis hinter der Grenze der menschlichen Existenz, die er sonst treffend beschreibt, nicht Gott, sondern zunächst nur das Nichts und vor der Grenze ausschließlich innerweltlich auszulegendes Sein zu erblicken?

Man kann zunächst mit geschichtlichen Hinweisen antworten, um auch von hier aus der Frage gerecht zu werden. Dann stellt sich die Diesseitigkeit als Ergebnis eines schon Jahrhunderte langen Denk- und Lebensprozesses dar. Jaspers weist zugleich darauf hin, daß die Gottlosigkeit erst im technischen Zeitalter vor hundert Jahren bewußter und allgemeiner wurde, was zu jener bekannten, furchtbaren Leere, verbunden mit dem Gefühl der Sinnentleerung und der Seelenlosigkeit führte (7). Schlagwörter, Aktivität mancherlei Art, innerweltliche Mythen verschrobenster und zweifelhafter Art, die als Ersatz auftreten, suchen zwar diesen Tatbestand zu verschleiern, können aber im Grunde nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir in einer „Grenz-situation“ leben, die um so unheimlicher ist, als das „Jenseits“ fraglich wurde.

Die Innerweltlichkeit wird in der heutigen Existenzphilosophie nicht mehr verklärt oder übertrieben positiv gedeutet. Die Annahme einer besseren irdischen Zukunft im Fortschrittsglauben, den Materialismus, Naturalismus und Positivismus früher und zum Teil noch heute als Ausgleich für den verlorenen Jenseitsglauben anbieten, findet heute in Europa kaum noch Anhänger; unsere Zeit ist in irdischen Dingen unheimlich nüchtern geworden, wie gerade die Existenzphilosophie beweist. Heidegger verwahrt sich zwar neuerdings dagegen, seine Ontologie — ihr gelte sein Bemühen, nicht der Existenzanalyse — im Sinne unbedingter Diesseitigkeit zu deuten: „Der Satz: Das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-sein, enthält auch keine Entscheidung darüber, ob der Mensch im theologisch-metaphysischen Sinne ein nur diesseitiges oder ob er ein jenseitiges Wesen sei“ (8). Ihm schwebt offenbar eine neue Ontologie vor, in welcher der Mensch Hüter des Seins ist. Immerhin bleibt die Diesseitigkeit Grundlage, mindestens Ausgangspunkt seines Denkens. Auch bei Jaspers, der im Ansatz seines existentiellen Philosophierens der Transzendenz bereits mehr Raum gewährt, dient diese dazu, dem Menschen die Seinsgehalte mit ihrer Hilfe nahezubringen und ihm dadurch zu seinem Selbst zu verhelfen, daß die Transzendenz ihn in Grenzsituationen stellt.

Mag der Versuch, existentiell ohne Gott zu denken, bei Jaspers und vielleicht auch bei Heidegger nur vorläufig gemeint oder bei Sartre geradezu Grundlage und Sinn seiner neuen Auffassung von der „Freiheit“ sein, so bietet doch eben die realistische Nüchternheit den gegebenen Anknüpfungspunkt. Er wird freilich in einer existentiellen Apologetik zum Punkt der Auseinandersetzung!

Die Welt ist gott-los! sagt auch der gläubige Christ, allerdings nicht deshalb, weil wir zunächst nur das innerweltliche Gegebene vor uns haben und darüber hinaus nur noch Vermutungen anstellen können oder wir auf das Lesen der „Chiffre“ angewiesen sind, sondern weil sie im „Argen“ (Bösen) liegt, d. h. gottfeindliche und gottverneinende Kräfte sie weitgehend noch beherrschen. Es gibt eben kein neutrales Gebiet im Leben, das zunächst einmal nicht diesem Urteil untersteht. Ein solches würde freilich die heutige Innerweltlichkeit nicht anerkennen. Sie glaubt sich gerade vor dem Zugriff göttlicher und auch teuflischer Gewalten dadurch gesichert, daß sie ihnen die Existenz bestreitet und schließlich garnicht nach ihnen fragt, weil das Dasein von Welt und Mensch sich selbst innerhalb selbst-verständlicher Grenzen in seiner Geworfenheit auslege! Die gewöhnliche innerweltliche Haltung, die dem Letzten gegenüber so unbescheiden bescheiden ist, kann es aber bei ihrer weltlichen Demut nicht lange aushalten und ersinnt sich darum, wie schon betont, Ersatz-Götter. Solche Gebilde, an die wir unser Herz hängen, wodurch sie nach Luther, sofern sie uns ganz ausfüllen, unsere Abgötter werden, sehen sehr verschieden aus: Technische und politische Organisationen können die ganze Kraft ausfüllen und dauernd unseren „Einsatz“ fordern; Sport, lauter oder stiller Lebensgenuß werden ein wesentliches Anliegen; Kampf für bestimmte objektive Ziele im Leben und Beruf oder einseitige Hervorkehrung künstlerischer oder literarischer Interessen suchen so

dem sonst als unerträglich beschränkt empfundenen Dasein einen gewollten Sinn zu geben. Daß man an eine tiefe Sinnerfüllung, die darüber hinausliegt, nicht mehr glaubt, enthüllt den Charakter dieser Haltung als Flucht in das „Man“.

Immer wieder in den großen und kleinen Krisen unseres Lebens enthüllt sich aber ihre Vergänglichkeit. Wir empfinden sie, wenn wir in der „Grenzsituation“ stehen. Die Existenzphilosophie hat dafür die erwähnte und andere Formeln geprägt. An dieser Stelle sagt allerdings der Gläubige, es war der lebendige Gott, der uns im persönlichen und Völkerleben das zerschlagen hat, woran sich unsere Innerweltlichkeit als Gott-Ersatz so sehr klammerte. Dieser lebendige Gott ist freilich nur in der Transzendenz des Glaubens erfassbar. Unter Transzendenz ist hier nicht Verlängerung der Innerweltlichkeit oder die postulathafte Begründung des Gottesglaubens aus der Gebrechlichkeit allen irdischen Geschehens gemeint, sondern Ernstnehmen Gottes — trotz allem Ungemach, was Tod und Vergänglichkeit mit sich bringen, und dieses nicht mit Hilfe einer innerseelischen Kraftanstrengung, sondern auf Grund seiner Verheißungen, die sich in der Geschichte des Offenbarungsgeschehens zum Teil schon bestätigt haben, zum Teil noch ausstehen. So ein Glaubensurteil ist freilich nur existentiell zu gewinnen, nicht in neutraler Haltung.

Darum zeigt die Erfahrung auch leider immer wieder, daß der Mensch in einer Grenzsituation oft nicht zu Gott gelangt, was die Existenzphilosophie im ganzen nur bestätigt. Not lehrt nicht immer beten, sondern kann auch hart und verschlossen machen. Von hier ist der Weg zum Schicksalsglauben als Gott-Ersatz nicht mehr weit.

* * *

b) Schicksal („Haltung“) und Tragik gegen Gottesglauben („Halt“) und Schuld.

Der Schicksalsglaube trat immer dann auf, wenn der lebendige Götter- und Gottesglaube verblaßt war. Wir sehen ihn in der griechischen Tragödie des 5. Jahrhunderts vor Christus in selten gewaltiger Höhe, in der Spätantike bei den Stoikern und am Ausgang des germanischen Heidentums in müderer resignierter Form vor uns und schließlich in seiner Ausprägung, die ihm die Gegenwart gab. Letztere unterscheidet sich von der Weise des früheren Schicksalsglaubens durch ihren Verzicht auf einen bestimmten überweltlichen Hintergrund. Hinter dem modernen Schicksalsglauben steht keine *moira* oder ein metaphysisches Weltgesetz, sondern das unbekannte X. So bestreitet z. B. Spenglers Agnostizismus zwar nicht, daß es eine höhere Welt an sich geben könnte, er mißt ihr aber für das Zustandekommen unserer Urteile und Verhaltensweisen im Handeln nicht die geringste Bedeutung bei. Ein solcher innerweltlicher Schicksalsglaube kann sich für die menschliche Existenz, die er ja klären und mit seinem begrenzten Sinn erfüllen möchte, ethisch verschieden auswirken. Spengler hat immer betont und zu zeigen versucht, er führe nicht zu feigem Nichtstun. Im Gegenteil, es komme für den Menschen der Gegenwart alles darauf an, seine richtige Stelle im schicksalhaft sich abrollenden Geschehen

zu erkennen und dann zu handeln. Erst wenn er diese Aufgabe nicht sieht oder verfehlt, geht das blinde Schicksal über ihn ganz herzlos hinweg, im andern Falle gewährt es ihm die einzig mögliche, wenn auch begrenzte Sinnerfüllung, welche das Leben noch bieten kann. Das gilt für Völker und für einzelne.

Einmal wird freilich auch dann das unpersönliche Schicksal den Menschen zermahlen oder ihm ein sanfteres Ende setzen. Denn Schicksal und Endlichkeit gehören immer eng zusammen. Ihnen kann man nur mit einer entsprechenden „Haltung“ begegnen. In ihr sind zwei Existenzweisen vereinigt. Einmal drückt sie die Einsicht in die Unabänderlichkeit des Geschehens aus, das sich vollzieht, mag es gerade geschehen oder noch in Zukunft unabänderlich vor uns liegen. Zum andern stellt die „Haltung“ den Versuch dar, das Ich dadurch zu behaupten, daß es sich dem Schicksal nicht entgegenwirft, in der Absicht, es zu ändern, sondern, wenn nicht selbst herbeiführt, doch im vollen Bewußtsein der Vergeblichkeit sich „kämpferisch“ bis zuletzt verhält. Denken wir etwa an Hagens Handeln auf seiner Reise zu den Hunnen, als er die Boote verbrennt und bis zuletzt kämpft, obwohl und weil er das Ende im voraus sieht. Diese Haltung nennt man heute gewöhnlich „heroisch“. Wo sie wirklich gelebt und nicht nur deklamiert wird, ist sie sicherlich subjektiv „wahr“ und nicht ohne ethische Tiefe.

Doch nur wenige sind zu einer so einsamen Haltung ganz fähig. Die meisten Schicksalsgläubigen klammern sich an die ihnen zugemessene Daseinsspanne und suchen sie auszukosten. Da ihr Ursprung und die Zukunft dunkel sind, hängen sie sich desto mehr an die Gegenwart. In Schillers „Geisterseher“ heißt es: „Wenn alles vor mir und hinter mir versinkt, die Vergangenheit in traurigem Einerlei wie ein Reich der Versteinerung hinter mir liegt, wenn die Zukunft mir nichts bietet, wenn ich meines Daseins ganzen Kreis im schmalen Raum der Gegenwart beschlossen sehe, wer verargt es mir, wenn ich dies mageres Geschenk der Zeit — den Augenblick — feurig und unerschöpflich in die Arme schließe?“. Hier führt ein unheroischer Schicksalsgedanke, der auch aus der Einsicht in die Begrenztheit des menschlichen Daseins erwachsen ist, nicht zu der eben beschriebenen „Haltung“, sondern zu der Sucht, die knappe Zeit auszukosten. In einer unruhigen Geschäftigkeit flüchtet sich dann der Mensch in die Dynamik des unruhigen Treibens, wobei ihm schließlich gleichgültig ist, was getan, sondern nur daß etwas von ihm betrieben wird. Der unheimliche Ernst vom wahren Gedanken des Schicksals ist hier verdeckt; der Mensch lebt „uneigentlich“.

So verbreitet diese letzte Form der menschlichen Existenzweise ist, so sehr steht doch unser Urteil über sie fest: Sie ist Flucht vor einer wahrhaft philosophischen und christlichen Lebensart. Falls jene Lebenshaltung, wozu die moderne Zivilisation mit ihren mannigfachen Ablenkungen vom Kino bis zum flüchtigen Gespräch über das „neueste“ Buch und den neuesten Motor geradezu auffordert, noch mehr an Boden gewinnt, gräbt sie immer mehr die Wurzeln ab, aus denen Kultur genährt wird, die letztlich immer von dem lebt, was mehr

als „Kultur“ ist. Für den Christen enthüllt sich das unbekümmerte, anscheinend fröhliche Dahinleben als eine besondere Form der Verstockung, die den Menschen reif für das Gericht macht — es sei denn, daß ein Bußruf ihn zur Umkehr nötigt.

Nicht so einfach ist die grundsätzliche Auseinandersetzung mit der „heroischen Haltung“. In den meisten Fällen bejahen ihre Vertreter auch den Schuldgedanken. Sie fassen ihn aber tragisch auf. Schuld ist dann der unabwendbare persönliche Anteil, den der Mensch am unheilvollen Geschehen hat, obwohl beide im Gegensatz stehen. Er ist aber niemals absolut, sondern immer nur dialektisch und relativ, sogar im Sinne ursprünglicher Zusammengehörigkeit zu verstehen. Der Schuldgedanke kann also nicht radikal durchgeführt werden, weil der tragische Held nicht zu einem echten Gegenüber, nicht zu einer letzten Distanzierung mit einem absoluten Du kommt, vor dem er schuldig wird. Er gelangt nur vor ein Es, das ein höheres Selbst, ein Volk, die Menschheit, eine Idee sein kann, aber, weil immer innerweltlich bestimmt bleibt, niemals sich vor einem Höheren verantwortlich weiß. So kreist die „Haltung“ im Grunde doch um das eigene, wenn auch gedanklich erweiterte Ich. Sie gelangt dabei zugleich zu einer Spiegelung dieses Ich in sich selbst oder in der Vorstellung anderer Mächte und Menschen. So sind tragische Helden in allen Zeiten immer sehr eitel und besorgt um ihren Nachruhm gewesen, ja er war ein starkes Motiv ihres Handelns. Die germanischen und griechischen Helden sagen das ganz naiv; in der Edda klammert man sich an der „Toten Tatenruhm“. Daß ein solches gedachtes Gegenüber, dessen Charakter innerweltlich und unpersönlich ist, immer notwendig ist, macht uns doch die „Haltung“ im Ganzen sehr fraglich, ja läßt sie verkrampft erscheinen. Aber auch da, wo keine direkte Beziehung zur Mit- und Nachwelt vorliegt, bleibt das heroische Ich nicht frei von diesem peinlichen Rest Nichtheroismus, weil immer noch die Möglichkeit besteht, das heroische Tun für sich zu genießen, wenn auch nur dadurch, daß man sich mit der unheroischen Masse vergleicht. Eine wirkliche innere Unabhängigkeit von anderen ist überhaupt gar nicht möglich, weil wir auch in unsern höchsten Gedanken uns dauernd beziehen müssen auf ein Es oder Du außer uns. Der tragische Schicksalsglaube enthüllt sich also trotz aller Gewaltigkeit und Großartigkeit, die er nach menschlichem Urteil immer wieder gezeigt hat, als Selbst-Sucht, wenn auch in feiner Form.

Die letzten Urteile boten bereits eine Auseinandersetzung mit dem innerweltlichen Schicksals- und Schuldgedanken vom Standpunkt der christlichen Existenz her. Wir nehmen nun noch deutlicher Stellung zu ihm. Steinbach sagt: „Das Evangelium läßt nicht zu, daß wir als Bilder von uns selbst ins Museum kommen“ (9). Um dies ganz zu bejahen, ist allerdings eine Begegnung mit dem persönlichen Gott nötig. Vor ihm erscheint die „Haltung“ als ein wenn auch menschlich großartiger, aber doch vermessener Versuch, sich ihm entzieher zu wollen. An die Stelle der „Haltung“ tritt im christlichen Existenzverständnis der Halt im Überweltlichen. Er macht den tragischen

Heroismus unmöglich, der in gewaltiger Pose vor Zuschauern oder ohne solche das Leben dahingibt oder fortwirft, sondern er bewirkt, daß die im Halt gegebene Freiheit von der Welt erst zum wahren Dienst an der Welt bereit macht, im Ernstfall ein Martyrium ermöglicht, das, wie die Geschichte der Kirche zeigt, dann gerade überzeugend gewirkt hat, wenn alles nach außen und innen gewandte Pathos fehlte.

Der Halt gründet sich objektiv — im Sinne der oben beschriebenen „Transzendenz des Glaubens“ — in Gott. Von ihm, nicht von einem blinden Schicksal empfängt unser beschränktes Dasein den Sinn. Er bezieht sich auf Völker und einzelne. Sie können Gott, dem Herrn der Geschichte, nicht wie einem Schicksal weder in blinder Ergebung noch in heroisch-trotzhafter Haltung gegenüberstehen, auch nicht vor ihm flüchten, sondern stehen vor Gott im Bewußtsein des Abstandes und der Schuld, bei welcher es keine Tragik gibt, sondern echte Verantwortung, die zugleich konkrete sittliche Aufgaben stellt. Niederlagen im Leben sind dann nicht das tragische oder gar nur zufällige Ergebnis eines blinden Verhängnisses, sondern Heim-Suchung, oft auch Strafen Gottes. Ist dieser Gedanke, so unmodern er ist, wirklich so schwer zu fassen? Nicht veraltetes Reden über heilige Gedanken steht meistens seinem Verständnis im Wege, sondern der mangelnde Ernst, Gott und seine Gebote anzuerkennen. Geschieht das aber, so sehen wir in der Vernichtung von Staaten und Völkern und dem Untergang von Kulturen nicht mehr eine schicksalsmäßige Entwicklung, sondern Antworten Gottes auf sündhaftes Handeln der Menschen. Entweder ist es ein übermütiges Sicherheitsgefühl, das ausschließlich auf Menschenmacht oder eine von Menschen erdachte Weltanschauung baute, oder eine ungerechte sozial-politische Ordnung oder ein unsittlicher Volkskörper mit einer Regierung, die nicht mehr den Unterschied von gut und böse wußte, die das Unglück herbeiführten. In solchen Fällen sagt der Gläubige, Gott hat seine Hand vom Volk abgezogen und sich verhüllt. Es würde frevelhaft erscheinen, hier von einer notwendigen Ergebung in das Schicksal zu reden. Aus dem Du-Gott, der lenkt und schickt, darf man kein unpersönliches Es-Schicksal machen. Nur vor einem persönlichen Du gibt es wirkliche Verantwortung, weil man nur mit ihm verantwortend reden kann.

Schließlich ist im christlichen Existenzverständnis die Stellung zum Tode ein andere. Er ist nicht die letzte große Möglichkeit des Daseins, der wir mit Heideggerscher Entschlossenheit entgegengehen sollen, oder die starre Grenze, hinter der die große Unbekannte steht, sondern der jähe Abbruch unseres von Gott geschaffenen Daseins, verständlich nur, weil alles Vergängliche zugleich sündig ist. Seine Furchtbarkeit, die durch den Schicksalsglauben entweder verhärtet oder durch den Hinweis auf seine innerweltliche Notwendigkeit verharmlost, in beiden Fällen tatsächlich abgeschwächt wird, ist nur dadurch erträglich, daß in der Auferstehung Christi Gott ihn überwunden hat. Auf diese Tatsache gründet sich für den Gläubigen die entsprechende Verheißung desselben Gottes, der das Schicksal besiegt und ihm sowie

dem Tod diese auf den Menschen liegende Last mit ihrer verführerischen Unheimlichkeit genommen hat.

* * *

c) Entscheidung im innerweltlichen Raum und göttliche Führung (Gebet).

Es wurde schon gesagt, die existentielle Denkweise, welche ihrerseits die moderne Skepsis voraussetzt, habe den alten Wahrheitsbegriff, nach dem „wahr“ die Übereinstimmung des subjektiven Urteils mit dem Gegenstand sei, den Boden entzogen. Gleichwohl wird nicht auf Wahrheit überhaupt verzichtet. Sie ist uns freilich nur „geschichtlich“ gegeben und existentiell zu erfassen. Als solche ist sie „zwar unbedingt, aber in seinem Ausgesagtsein und seiner Erscheinung darum nicht Wahrheit für alle“ (10). Darum hat sie nur den Charakter und den Aspekt, der dem Frager angemessen ist. Da sie sich also seiner Existenz angleicht, steht sie ihm aber auch nicht mehr neutral gegenüber, sondern ist ein Teil seiner Existenz selbst. Wenn wir nach dem Sinn des Seins fragen, ist immer das eigene zugleich mitgesetzt; denn „dieses Seiende, das wir ja selbst sind, und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens“ hat, ist nichts anderes als das Dasein (11). Um den wahren Charakter unseres eigenen und anderen Seins zu erfassen, können wissenschaftliche Urteile nur ein Mittel sein, um das zu klären, was bereits schon auf dem Wege der Entscheidung gewonnen wurde.

Das bedeutet nicht, daß an die Stelle des strengen, vom Gegenstand und von den Denkregeln bestimmten objektiven Urteils die subjektive Willkür gesetzt wird. Es soll zunächst einmal heißen, daß bei allem wirklichen Wahrheitssuchen die ganze Existenz mit einzusetzen ist. Nur so wird eine echte Beziehung zwischen dem Fragen und dem Gegenstand hergestellt. Denken und Forschen sind nur im aktuellen Vollzug, nicht in neutraler Zuschauerhaltung möglich. Eine persönliche Korrespondenz, eine „Begegnung“, um mit Brunner zu sprechen, oder „Kommunikation“, wie der Jaspersche Ausdruck lautet, sind notwendig, wenn er sich erschließen, d. h. wahr werden soll. In diesem Sinne gilt das freilich sehr mißverständlich auszulegende Wort Kierkegaards: Die Subjektivität ist die Wahrheit! Zum andern — das ist das Zweite im Begriff der Entscheidung — rettet nur sie die Freiheit des menschlichen Seins, die es gegen den Gedanken vom Schicksal, der uns nur zunächst die „objektive“ Seite des Seins zeigt, zu behaupten gilt. Denn die Freiheit der Entscheidung steht jenseits des mechanischen Kausalgedankens, wie er die Grundlage des Positivismus ist, der ihn für alle menschliche und kosmische Ordnung als alleinverbindlich erklärt, sowie des idealistischen Zweckdenkens, das niemals die Abweichungen vom „Telos“ befriedigend zu erklären vermag. Ihren existenzhaft bedingten Ernst erhält gerade die Freiheit dadurch, daß sie auch ihre Entscheidung verfehlen kann, was von der „causa“ und dem „telos“ nicht recht zu erklären ist. Die Flucht in das „Man“ macht dann vom ethischen Standpunkt das Dasein eigentlich, was hier zugleich „unwahr“ heißt. Ethik und allgemeine

Erkenntnis lassen sich nicht an sich, höchstens begrifflich trennen! Die „Sprache der Revolte und Verschleierung“ (Jaspers), die im fluchthaften Dasein der Öffentlichkeit und der ihr dienstbaren Wissenschaft weitgehend herrscht, führt uns, wie gesagt, vom Blick auf die Grenzsituation weg und bietet uns nur schlagwortartige Formeln, die einen Ausschnitt des Seins überbetonen und mit einem demagogischen Kurzschluß in ihm alles enthalten glauben, aber nicht Wahrheit.

Nun bewegt sich zugleich gerade das existenzhafte Denken unserer Zeit im Innerweltlichen. Es stößt, wenn es ernsthaft ist, gewiß bis zur Grenze vor, überschreitet sie aber kaum. Das wird auch bedeutsam beim Begriff der Entscheidung in der Existenzphilosophie. Sie führt darum kaum in metaphysische Bezirke hinein. Bei Heidegger begnügt sie sich im ganzen damit, den Tod, ja das Nichts als die letzte Möglichkeit des endlichen Seins entschlossen ins Auge zu fassen, es von da her im ganzen als „Sein Zum Tode“ vom „Hineingehaltensein in das Nichts“ her auszulegen, im einzelnen als „Sorge“, „Angst“ zu deuten und von hier die angegebenen Entscheidungen zu gewinnen. Aller bloßen „Lebensphilosophie“ gegenüber, die uns ja gerade durch die Betonung des „Lebens“ als Selbstwert seine Grenze verschleiert, ist dies eine hoch zu wertende philosophische Tat!

Hier liegt fraglos ein Beziehungspunkt dieser todernsten Philosophie mit der christlichen Existenzbetrachtung vor. Man hat jedoch gefordert, darüber nicht den Unterschied des „Atheismus“ bei Heidegger zum Christentum zu vergessen. Auf keinen Fall kann man eine Apologetik auf Heideggers Ontologie des endlichen Seins aufbauen, über die sich das Denken als Offenbarung erhebt. Dafür sind die Ansätze zu verschieden. Wohl bietet der Tod-Ernst der Heideggerschen Philosophie einen Anknüpfungspunkt!

Bei Jaspers besteht in der Freiheit die Möglichkeit der Transzendenz. Was bedeutet letztere bei ihm, für den doch ebenso die Innerweltlichkeit als Grundlage seiner Philosophie feststeht? Transzendenz ist zunächst zu gewinnen aus der Möglichkeit verschiedener Entscheidungen innerhalb der Immanenz. In den Grenzsituationen führen sie zum „Seinsursprung“, zu einer Ahnung und Deutung transzendenter, gerade auch religiöser Wirklichkeiten: Diese sind uns jedoch nur als „Chiffre“ gegeben. Mit ihr ist das Sein bezeichnet, „das Transzendenz zur Gegenwart bringt, ohne daß Transzendenz Sein als Objektsein und Existenz Sein als Subjektsein werden müßten“ (12). So kann das menschliche Dasein, das uns zunächst nur in naturhafter und sozialer Gestalt gegeben ist, gerade aus der Begegnung mit dem Transzendenten in der Grenzsituation überhaupt erst Existenz gewinnen. Sie ist bei Jaspers wesentlich auch zugleich Möglichkeit zum Handeln in der Freiheit, wodurch sich das Selbstsein gewinnen läßt und darstellt. Ohne dies gibt es kein echtes Menschsein. Es zu behaupten, ist angesichts der „Massenordnung in Daseinsfürsorge“, die mit ihrem „Apparat“ gerade diese Freiheit gefährdet, auch deswegen notwendig, weil im Grunde auch die Massenordnung, welche das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung und

darum mehr oder weniger als schicksalhaft hinzunehmen ist, eine solche Freiheit braucht, um überhaupt funktionieren zu können.

Wenn die moderne Philosophie in der Fassung ihrer neuen Grundbegriffe immer wieder verrät, wie stark sie ein Ausdruck der Säkularisierung religiöser und theologischer Vorstellungen ist, so ist das m. E. leicht bei Jaspers deutlich zu machen. Die Freiheit, die im Fürsorgeprozeß des Massendaseins sich behaupten soll, ist bei Luther die Freiheit des Christenmenschen in und von der Welt, die unter der Macht des Gesetzes, des Todes und der Sünde steht, während das im Grunde immanente Selbstsein mit seiner beschränkten Transzendenz, wie es uns bei Jaspers entgegentritt, im biblischen und reformatorischen Christentum als der von Gott nach seinem Bilde geschaffenen Mensch vor uns steht, der seine Eigentlichkeit dadurch erhält, daß er als freies Wesen sich von der nichtmenschlichen Welt abhebt. Zugleich wird an dieser Gegenüberstellung der Abgrund innerweltlichen und gläubigen Daseinsverständnisses offensichtlich. Freiheit führt in letzterem gewiß auch zu einer Entscheidung, die innerhalb bestimmter immanent gegebener Möglichkeiten offensteht. Der Ursprung einer christlichen Entscheidung, die zugleich auch immer eine solche von der Welt und zu der Welt hin ist, auf jeden Fall mit der von Gott geschaffenen Welt in Beziehung steht, liegt nicht im Selbstsein der Innerweltlichkeit. Sie hat ihn vielmehr in Gott. So wird aus der Entscheidung ein Entschiedenwerden. Rein menschlich geurteilt und auch hinsichtlich der Verantwortung bleibt dabei die menschliche Freiheit bestehen; ihre Entscheidung kann auch falsch sein, wobei die Folgen dem Menschen zur Last fallen. Die Dialektik, die sich aus dieser Doppelheit ergibt, wie sie Paulus in klassischer Weise in dem Wort ausdrückt: Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern, denn Gott ist's, der in euch beides wirkt (Phil. 2, 12—13) verdeutlichen wir uns am besten durch den Begriff „Führung“, wobei es hier natürlich um das religiöse, nicht um sein politisches Analogon geht. Echte Führung schließt Willensentscheidung des Geführten nicht aus, sondern ein. Er handelt in „freier“ Entscheidung so und nicht anders, weil er zur Führung Vertrauen hat und sich mit ihr zutiefst verbunden weiß. Ebenso nimmt wirkliche Führung dem andern nicht die Verantwortung des eigenen Denkens und Handelns ab, weil ein wirksames personhaftes Verhältnis eben nur in solcher Freiheit möglich ist. Selbständigkeit und Gehorsam beim Geführten sind keine unbedingten Gegensätze. Um das zu erläutern, spricht die Bibel gern im Bilde vom Vater und den Kindern, wenn sie das Verhältnis Gottes zu den Menschen beschreibt. Wie das Geborgensein der Kinder in der elterlichen Führung erst die Entscheidung der Kinder sinnvoll macht, ja ermöglicht, so weiß der Gläubige seine Entscheidung von der göttlichen Führung dauernd geleitet, was ihm Vertrauen und Kraft gibt. Erst so ist überhaupt eine wahre und richtige Entscheidung möglich. Wird ihm die göttliche Führung durch eigene Schuld entzogen, müssen die Entscheidungen notwendigerweise verfehlt werden, was für diese und die kommende Weltzeit nicht ohne Folgen ist.

Bis jetzt sprachen wir noch immer sehr in bildhaften Begriffen, die das, was dahinter steht, nur andeuten können. Der Gedanke der göttlichen Führung als aktueller Vollzug, bei dem der Mensch passiv und zugleich in hohem Maße aktiv verantwortlich beteiligt ist, stellt sich besonders im Gebet dar. In ihm unterwirft sich der Mensch vollständig Gott — Dein Wille geschehe! Und doch nimmt ihn Gott hier in seinem personhaften Sein und allen, nicht nur inneren, sondern auch äußeren Anliegen — Unser täglich Brot! — ganz ernst. Er erfüllt zwar nicht ohne weiteres seine Wünsche, aber rückt sie und den ganzen Menschen in die Blickrichtung Ewigkeit. So macht ein wahres Gebet frei von den Fesseln der Welt, aber — weil der Mensch nicht reiner Geist ist und Brot und Mitmenschen nötig hat, — auch bereit zum hingebungsvollen Dienst in der Welt, der erst dann ganz echt wird, wenn der Mensch von der Vergebung lebt. So findet erst im Gebet die Dialektik von Freiheit und Gebundensein, von Entscheidung des Menschen und Entschiedenwerden durch Gott ihre Lösung.

* * *

d) Situation des Mitseins und konkreter Anruf Gottes zur Liebe als Möglichkeit echter Kommunikation.

Jede Entscheidung, die eine wirkliche Tat darstellt oder auslöst, ist immer nur in einer bestimmten Lage und unter besonderen Umständen möglich. Der situationsmäßig bedingte Charakter macht sie erst zu einer solchen. Wir müssen uns hüten, hier von Relativismus im gewöhnlichen Sinn zu reden. Die „Situation“ verdeutlicht gewiß manches am So der Entscheidung, sie reicht aber selten aus, um sie ganz darauf zurückzuführen, wir sahen ja soeben, sie setzt gerade die Freiheit voraus, enthält also auch die Möglichkeit, sich gegen alle Mächte und Kräfte der Situation zu stellen. Jetzt dürfte deutlicher werden, was Situation im existenzhaften Sinne heißt. Sie macht die Entscheidung erst anschaulich, mag sie auch gegen die Situation verlaufen. Die Entscheidung geschieht ja nicht im leeren Raum, sondern in einer ganz bestimmten konkret gegebenen geschichtlichen Beziehung zur Umwelt. Die Echtheit, d. i. hier die Wahrheit einer Entscheidung ist überhaupt nur nachzuprüfen, wenn man den Menschen, der sie fällt, die Umstände, unter denen er handelt, und die Folgen, die sie gehabt hat, kennt. Da sich aber die heutige Existenzphilosophie im ganzen auf den innerweltlichen Raum beschränkt, bekommt die Situation, die zu einer immanenten Gegebenheit wird, eine so wichtige Stellung, während bekanntlich idealistische und metaphysisch-religiöse Weltanschauungen den besonderen Charakter der Situation fast ganz übersehen.

Der Inhalt, der die Situation erfüllt, kann sehr verschieden sein. Er ist z. B. bestimmt durch den Geist der technischen Zivilisation des letzten Jahrhunderts; nach den besonderen Umständen wird dann die Entscheidung unter der Führung des soziologischen Denkens und entsprechender politischer Kräfte entweder im Sinn einer pragmatischen Demokratie, wie sie in Nordamerika der Philosoph und Pädagoge Dewey vertritt, oder einer Kollektivwirtschaft ausfallen, in der frei-

lich vom „Selbstsein“ einzelner nicht mehr viel übrig bleibt. Rasse und Volk könnten auch Faktoren werden, die der Situation ihr besonderes Gesicht geben. In diesem Falle drängte die Entscheidung in ethischer Hinsicht gern zu einem kämpferischen, heroischen Schicksalsglauben. Eine „völkische Anthropologie“ oder eine geistes- und ideengeschichtlich durchsetzte, letztlich aber biologische Weltanschauung (Heyse „Idee und Existenz“) war das Ergebnis.

Wir sehen, ein Teil unserer Philosophen, soweit sie soziologisch denken, gewinnen ihre Urteile von einem Ansatz, der, existenzialphilosophisch gesehen, in der „Situation“ liegt. Die „Wahrheit“, die an dieser Stelle vorgefunden wird, ist nicht im Sinne des 19. Jahrhunderts relativistisch und damit bedeutungslos geworden; denn der Begriff „Relativismus“ im alten Sinne ist von seinem Gegenteil, dem Gedanken der absoluten Wahrheit, genommen, die immerhin noch theoretisch denkbar und möglich war. Dieser neue, nur existentiell verständliche Relativismus dagegen kennt ihn ja nicht einmal mehr, geschweige daß er ihn anerkennt. In neupragmatischer Weise ist das wahr, was das Leben fördert. Da die Innerweltlichkeit bei allen Überlegungen und Entscheidungen als selbstverständlich vorausgesetzt und ferner ein Blick auf Geschichte und Leben lehrt, wie sehr alle „objektive“ Wahrheit dem Wandel unterworfen ist, kann nur das wahr sein, was die Situation an Tatsachen, Werten und Möglichkeiten, die zur Entscheidung aufrufen, gerade enthält. Nur um das angemessene Erfassen der Situation und einer entsprechenden in „Freiheit“ zu treffenden Entscheidung geht es.

In dem Hervorheben des Situationsmäßigen scheinen sich modernes Existenzverständnis und gerade das theologische Denken von heute, welches zum Idealismus im Gegensatz steht, stark zu berühren. Immer wieder wird uns hier gesagt, Gottes Wille und sein offenbarendes Handeln würden niemals allgemein und abstrakt erfahren, sondern nur als Anspruch an uns in einer „konkreten Situation“. Das Hier und Jetzt (hic et nunc) ist eben nicht ein Zufälliges, sondern auch grundlegend für das Hören und Tun der Botschaft des Evangeliums. Gott hat mich mit dieser besonderen Gabe ausgestattet und in diese besondere Lage versetzt, und nur in ihr kann ich, das Geschöpf, seinen Willen vernehmen und tun. Aus ihr ergeben sich erst die konkreten Aufgaben, die zu erfüllen sind. Das soll genau so wenig wie bei der innerweltlichen Situationsbetrachtung heißen, der Mensch sei Sklave der Situation geworden. Kraft seiner Freiheit hat er oft sogar das Recht und die Pflicht, sich gegen falsche Ordnungen in der Situation, gegen Widergöttliches zu wenden, aber dies doch auch nur wieder aus einer entsprechend vorausgegangenen Einsicht in die Situation. Er hat auch die Möglichkeit, die Entscheidung in ihr zu verfehlen, religiös gesprochen, ungehorsam zu werden. So wird auch die religiöse Entscheidung erst wahr aus, besser: in der Situation.

Ihr konkreter Inhalt kann auch hier sehr verschieden sein. Einmal ist die Kirche die Stätte, wo die Verkündigung hörbar und aktuell wird. Ein kirchenloses Christentum, das meint, mit dem ersten und einem verkürzten zweiten Artikel auskommen zu können, ist darum

Ungehorsam und Flucht vor Gott. So gewiß die letzte Entscheidung nur vom einzelnen, aber auch da nicht vor sich, sondern nur vor Gott getroffen wird, so ist sie doch nur auf dem Grunde der *communio sanctorum* möglich. Nur die in diesem Sinne gefaßte Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen, die vom heiligen Geist geleitet wird, vermag darum ein Urteil über das, was wahr ist, abzugeben. So sehr solche Wahrheiten (Dogmen) mit den denkerischen Mitteln der Zeit für diese geprägt sind, so erhalten sie ihren streng verbindlichen Charakter dadurch, daß Gott hinter ihnen steht, dessen Offenbarung, d. i. dessen Kundtun und Selbstmitteilung in der Welt nachträglich sie formulieren. Freilich erkennt die „Welt“ sie nicht an. Sie ist geneigt, jene „Wahrheiten“ mit ihren eigenen existentiellen auf eine Stufe zu stellen, sie also nur als verbindlich für eine bestimmte Zeit gelten zu lassen. Mit dem Hinweis auf die besondere Art der Situation, durch die sich die *communio sanctorum* von andern unterscheidet, ist anscheinend wenig zu erreichen. Der moderne Mensch ist heute zu kirchenfremd geworden. Er wird die Kirche wieder mehr schätzen, wenn er in ihr den lebendigen Gott findet. Wo kann man ihm noch begegnen?

Wir müssen jetzt daran erinnern, daß uns auch im Mitmenschen Gott mit seinem Anspruch begegnet. Durch ihn wird jener mir zum Nächsten. Im bloßen „Mitsein“ kann ich ihm noch neutral gegenüberstehen, mag ich als Kamerad, Untergebener, Berufs- oder Volksgenosse auch sehr von ihm abhängen. Erst Gott kann mich zur Ver-Antwortung für ihn rufen. Ich muß ihn also lieben, weil wir beide Gottes Geschöpf sind. Diese Nächstenliebe ist zu trennen von sentimentaler Freundschaft und Zuneigung, die nur das eigene Ich nähren, wie von humanitärer Fürsorge, die meistens nicht ohne Betriebsamkeit und Eitelkeit anzutreffen ist, sowie von dem recht unklaren Begriff „Volksgemeinschaft“. Diese suchen ja alle nicht das Du, das in seiner radikalen Forderung an mich nur im beiderseitigen Geschöpfsein verständlich wird, sondern ein Es, in dem das Ich sich noch sehr wichtig aufführen kann. Nur die christliche *agápe* vermag im konkreten Du den Bruder zu sehen, wie Gott in Christus sich selbst zu unserm Bruder gemacht hat. Erst durch Gott in Christus kommen wir darum zu einer rechten und wirklichen „Kommunikation“. Wenn modernere Existenzphilosophie meint sagen zu müssen, daß „Kommunikation zu Gottheit“ die Tendenz habe, „die Kommunikation unter Menschen zu hemmen“, weil sie nur „blinde Gemeinschaften ohne werdendes Selbstsein des Einzelnen“ stifte, so ist das zweifellos aus dem Gedanken verständlich, daß der persönliche Gott nach ihr nur eine „Chiffre“ darstellt, dessen Transzendenz an sich ganz fern ist (13). Mit einem solchen Gebilde kann ich unmöglich in „Kommunikation“ treten noch durch ihn in solche zu den Mitmenschen gelangen. Anders ist es jedoch, wenn sich dieser unbekannte Gott in Christus offenbart hat und ich mit ihm durch seine Gemeinde in Verbindung trete und deren Liebe spüre. In dem Vorhandensein dieser christlichen Liebe liegt so ein Wahrheitsbeweis für die Wirklichkeit des christlichen Glaubens, ja in einem bestimmten Sinne sogar für die „Rich-

tigkeit“ seiner dogmatischen Aussagen, insofern als es sich um ein Urteil aus einer existentiellen Entscheidung heraus handelt. Eine solche ist, wie wir sahen, ihrem besonderen Charakter gemäß, allerdings nach zwei Seiten offen. Es würde nämlich der Wahrheit widersprechen, wenn der Eindruck bestände, man brauche den Ungläubigen nur einmal durch die Anstalten der Inneren Mission zu führen oder ihm eindrucksvoll das Leben eines Bodelschwingh oder Franziskus vor Augen zu malen, um ihn für das Verständnis einer Liebe, die aus der „Transzendenz des Glaubens“ gespeist wird, reif zu machen. Karl Heim hat einmal gesagt, der Haß gegen das Christentum würde sogar noch zunehmen, wenn alle Christen wie Franz v. Assisi lebten. Sie sind dann erst recht ein wahres Argernis für die Welt. Denken wir auch an die Motive der Kreuzigung Christi!

Daraus geht hervor, daß sich oft die Ablehnung der christlichen Botschaft gar nicht so sehr auf Mißverständnisse, geboren aus einer falschen Art der Verkündigung, gründet, sondern, in unserer Zeit zumal, auf Verschlossenheit gegen alle Transzendenz, besonders gegen die offenbarungsmäßig gegebene. Dabei ist die Innerweltlichkeit eben durchaus nicht selbstverständlich, sondern beruht auf einer — wenn auch nicht immer ganz bewußt vollzogenen — Entscheidung. Wenn oben gesagt wurde, in der christlichen Liebe liege ein „Beweis“ für den Glauben, so kann das nur besagen wollen, daß uns in ihr besonders stark Christus als einer, der die Entscheidung für Gott und den Nächsten fordert, entgegentritt. Er fragt uns, ob wir noch weiter an unserer Innerweltlichkeit festhalten wollen, und erwartet, wir werden uns in der Begegnung mit ihm seiner Wahrheit erschließen. Freilich sind die Voraussetzungen für eine solche Aufforderung in einem „Gespräch“ zu klären. Es würde an dieser Stelle nicht genügen, einem Jaspers vorzuhalten, daß er ja nach eigenem Geständnis nichts von einer real geschehenen, im konkreten Raume sich vollziehenden Offenbarung weiß. Da es ihm aber, wie er am Schluß seines „Philosophischen Glaubens“ bekennt, besonders auf die „Kommunikation“ ankommt, müßte gesagt werden, daß gerade sie auch dem gläubigen Christen am Herzen liegt. Beide erstreben „existentielle Kommunikation“. Der Christ gelangt zu ihr aber nur durch die Offenbarung, die dem Menschen zur humilitas verhilft, dem Gegenteil einer humanitas, die nicht den Stolz des Menschen bricht und darum auch keine Brücke zum Mitmenschen findet. Die Wahrheit in Christus wird uns nur dadurch gewiß, daß wir uns von ihr ergreifen lassen. Das bedeutet aber auch zugleich, daß wir seinen Willen tun müssen. Denn Wahrheit ist Handeln und Geschehen, nicht nur Betrachten und Urteilen. Darin besteht das Recht eines christlichen „Pragmatismus“. Sollten wir trotz allem weiter gegen Christus stehen, also eine entgegengesetzte Entscheidung fällen, so würde das entsprechende Gericht nicht ausbleiben. Auch das muß eine existentielle Apologetik aussprechen.

2.) Die Begründung existentieller Apologetik aus der Offenbarung in Christus und ihrer Beziehung zu Existenz, Weltanschauung und Weltbild.

Die Zeit der Weltanschauungen ist vorüber, die Existenz führt das Wort! erklärt Karl Heim. Er will damit sagen, die Fragen der Weltanschauung würden jetzt von der Existenz übernommen und von hier besser geklärt. Nur der besorgt Fragende, nicht derjenige, der die Welt nur anschaut, womöglich noch in neutraler Haltung, kann eine sachgemäße Antwort finden und erwarten. Man könnte auch sagen, daß sich die Probleme der Weltanschauung in Existenzprobleme verwandelt haben. Wir sahen ja im vorigen Abschnitt, wie die „Wahrheit“ nur bei der „Entscheidung“ in einer „existentiellen Situation“ sich erschließt. Wagendes Handeln und Entscheiden sind Voraussetzungen für alle Wahrheit auch in der Weltanschauung. Zugleich wurde deutlich, wie trotz aller subjektiven Wahrhaftigkeit, die auch dem „uneigentlichen“ Handeln und Denken zugebillt werden kann, die Entscheidung hier gerade verfehlt wird. „Flucht in das Man“, „Verfallensein“ an den Betrieb, der „Optimismus“, der nach Spengler Feigheit ist, beschreiben Haltungen und Entscheidungen, die als verfehlt zu bezeichnen sind, weil sie kein echtes und wahres Verhältnis zum Sein ausdrücken.

Wir gehen nun noch einen Schritt weiter und kehren damit zu der Frage zurück, von der wir ausgegangen waren, zum Problem des Existenzverständnisses, das hinter der bisherigen Wunder- und Bibelkritik steht. Da nämlich nicht das „weltanschauliche Kartengehäuse“, sondern der Mensch mit seinen „bestimmten Interessen“ das Entscheidende ist und es darum gilt, hinter den „so exakt klingenden und religiös — scheinbar — so irrelevanten Argumenten“ sein Selbstverständnis zu erfassen (1), sind wir auf die Frage nach der Existenz gewiesen. Unser erster Abschnitt suchte deutlich zu machen, wie stark hinter der entsprechenden Kritik weltanschauliches Denken stand, das von Spinoza über Kant bis zur positivistischen Feindschaft gegen alle Metaphysik immer wieder den Gedanken festhielt, die Naturgesetze seien unabänderlich und die Welt sei als unendlich zu denken; beide Behauptungen sind dabei, wie wir schon seit langem durchschauen, keineswegs logische Schlußfolgerungen aus möglichen Erfahrungen; denn, streng genommen, hätte man nur behaupten dürfen, die Welt sei auf Grund der Entdeckungen der neuen Astronomie größer und anders, als ursprünglich angenommen, und bezüglich des Kausalgesetzes hatte bereits Hume schon gesagt, es sei deswegen behauptet, weil es augenscheinlich gewisse Erfahrungen bisher bestätigte, darüber hinaus aber nichts aussage. Vielmehr sind beide Prinzipien zunächst nichts anders als Setzungen und Annahmen des Menschen, was übrigens schon Kant lehrte, als er die Kausalität auf das Gebiet der dem menschlichen Verstand zugänglichen Welt der Erfahrungen beschränkte. Welches ist nun genauer der existenzhafte Hintergrund dieser Weltanschauung? Wenn wir von ihren Grundsätzen als Setzungen sprechen, so heißt das zugleich, daß sie auf Entscheidungen beruhen. Unter

welcher Voraussetzung wird aber die Entscheidung gefällt, daß die Welt im ganzen unendlich sei und alle Dinge in ihr nach bestimmten Naturgesetzen ablaufen? Die späteren Renaissance-Philosophen sowie Newton und Spinoza taten, wenn auch jeder in anderer Weise, nichts anderes, als daß sie den irdischen Raum, der bis dahin als endliche Größe galt, wesensmäßig auf den unendlichen Gott bezogen und schließlich mit ihm gleichsetzten. Ob sie dabei für sich persönlich in irgendeiner Weise noch an Gott geglaubt haben oder nicht, ist grundsätzlich ohne Bedeutung. Der Ansatzpunkt ihres Denkens und Rechnens lag in dieser Welt. Die Innerweltlichkeit, die sich seit 100 Jahren immer mehr als praktische Gottlosigkeit oder Säkularismus darstellt, ist ein wesentlicher Hintergrund der neuen aber auch wohl noch der neuesten Natur- und Kulturwissenschaft. Der Mensch weicht im säkularisierten Daseinsverständnis Gott aus; entweder hält er ihn für einen Grenzbegriff, faßt ihn als unbekanntes, schicksalhaftes X und verlernt schließlich überhaupt das Fragen nach ihm. Thielicke spricht in seinem Buch „Fragen des Christentums an die moderne Welt“ von dem „Verstummen“ der Frage nach Gott. Hält man dagegen Gott für die Realität, so ist umgekehrt „der Satz von der Unendlichkeit der raumzeitlichen Welt und des Kausalzusammenhanges etwas höchst Existentielles. Es ist ein Ausdruck der Verzweiflung. Denn daß ich einsam inmitten eines unendlichen Raumes stehe, das bedeutet praktisch ausgedrückt: Es gibt keine Grenze, also auch keine Mitte und kein Zuhause Ich bin ein Wanderer in der Fremde“ (2). Aus der Situation des übermütigen Renaissancemenschen sowie der des bescheidener gewordenen Menschen unserer Tage spricht eine freilich oft verdeckte Verzweiflung, aber eine desto offener eingestandene Ungeborgenheit! Ihr Ausdruck ist eine entsprechende Weltanschauung. Es ist darum ganz unmöglich, sie mit dem christlichen Glauben positiv in Verbindung zu setzen. Heim betonte schon vor über 40 Jahren, ihr Weltbild führe zum Feuerbachschen Atheismus (3), und der „Kausalitätsfetisch“ sei der Konkurrent des persönlichen Gottes (4). Die Situation des heutigen Menschen, so führt er in der dritten Auflage von „Glauben und Denken“ 1934 aus, hat sich demgegenüber nur insofern verändert, als er vom Atheismus, der immerhin noch den Gottesbegriff kennt, wenn er ihn auch für eine Illusion hält, zum Nihilismus übergegangen ist, „dem auch der Gedanke des überweltlichen Gottes verloren gegangen ist und der diesen Gedanken für unvollziehbar erklärt“ (5). Das Weltbild vom unendlichen Raum und eines entsprechend mechanisch vorgestellten Kausalzusammenhanges ist „die zum Bild erstarrte Verzweiflung“ (6). Es ist ein Ausdruck der Gott suchenden oder nicht mehr suchenden, auf jeden Fall praktischen Gottferne, ja Gottlosigkeit. Denn „es besteht also ein unlösbarer Widerstreit zwischen der unaufhaltsamen Bewegung in unabschließbaren Räumen, in der unser ganzes Leben und Denken besteht, und dem wahren Sein, das uns in Gott aufgeschlossen ist“ (7).

Während sich, wie wir besonders im Anschluß an Heim sehen können, das mechanisch-kausale Weltbild aus der Situation des gottfernen Menschen der letzten Jahrhunderte erklärt, die er in seinem

auf Entscheidung gegründeten Denken sich so erschlossen hat, daß er gottblind geworden ist, ergibt sich aus der Lage des gläubigen Menschen, der sich für Gott entscheidet, auch im Denken ein entgegengesetztes Weltbild. Hören wir wieder Heim: In ihm „ist der Mensch nicht eine heimatlose Unendlichkeit, in der jede Beziehung ein progressus in infinitum ist. Im Weltbild des Glaubens ist die ganze jetzige Weltform die Daseinsform der menschlichen Reihen, etwas, was als Ganzes gesetzt, und als Ganzes aufgehoben wird Aus dem Gottesglauben ergibt sich also notwendig der Glaube an die Schöpfung, an den Fall der geschaffenen Welt, an die Erlösung und an das „Ende““ (8).

Beide Weltbilder können nicht nebeneinander bestehen oder in Übereinstimmung gebracht werden. Das Weltbild, besser die Weltanschauung des Unglaubens ist unabgeschlossen und behält gerade auch für seine Anhänger, die ja seit Kant um die Grenzen des menschlichen Erkennens wissen, etwas Relatives. Die Weltanschauung der Existenz aus dem Glauben ist dagegen absolut, insofern als das höhere Du, Gott, die Mitte ist, die unserem Denken und Handeln erst den richtigen Platz weist. In dieser existenzhaften Entscheidung für Gott, der uns und die ganze Welt trägt, hält und begrenzt, besteht die Gewißheit des Glaubens, menschlich gesprochen: Die Situation des gläubigen Menschen ist von der Transzendenz Gottes bestimmt, der aber auch zugleich die Situation im Hier und Jetzt erst zur wahren macht, weil Gott nicht in seiner Transzendenz verharret, sondern sich kundtut. So wird erst die menschliche Glaubensentscheidung möglich und sinnvoll. Während die auf einer in der innerweltlichen Existenz vollzogenen Entscheidung gegründete „Wahrheit“ nur einen Teilaspekt widerspiegelt, der sich aus der Situation der Ebene ergibt, umfaßt die sub specie Dei gegebene Wahrheit wesentlich mehr von der Wirklichkeit. Sobald jene sich zur Transzendenz erhebt, führt sie zur Bildung eines Mythos, der ein Teilgebiet des Daseins zum Höchstwert erhebt. Jaspers zeigt in seinem „Nietzsche“ 1936, wie dieser Philosoph von seiner gewollten Gottlosigkeit und bewußten Diesseitigkeit zur „Unphilosophie“ der Lehre von der „Ewigen Wiederkehr“, des „Willens zur Macht“ und des „Herrenmenschen“ geführt wurde, welche mehr als empirische Realität und weniger als echte Metaphysik sind, sondern nur „Scheinwissen“ und Religionsersatz darstellen. Die Wahrheit, welche die Offenbarung mitteilt, ist dagegen einmal umfassender, weil sie gleichsam die Ebene von oben belichtet; ferner ist sie infolge ihrer fleischgewordenen Welthaftigkeit dem Gläubigen faßbar.

Dadurch ist sie bis zu einem gewissen Grade vor dem Vorwurf geschützt, sie sei bloße Einbildung und eine subjektive Vorstellung.

Wenn das göttliche Du nämlich nur ein Grenzbegriff, das letzte oder auch alle überragende Glied einer unendlichen Reihe, soweit unsere Vorstellung reicht und so etwas überhaupt zu fassen vermag, oder nur der Inbegriff aller Vergänglichkeit und Rätselhaftigkeit alles Endlichen ist, so können wir von diesem Wesen nichts aussagen, sondern nur in Symbolen und Mythen darüber dichten oder in der

Chiffrensprache darüber reden. Das ist aber wie gesagt nicht so. Gott hat sich kundgetan. Das bedeutet, nicht der Mensch hat sich im Handeln und Denken ihm genähert, zum andern will Offenbarung sagen, daß Gott sich in einer dem Menschen verständlichen Weise und Sprache mitgeteilt hat. Schon die außerchristliche Religion enthält begrenzte Offenbarung, d. h. hier Kunde vom sittlichen Willen Gottes und seiner eigenen furchtbaren Größe, was allerdings infolge der Sünde der Menschen verzerrt und ins Gegenteil verkehrt wurde. Sicherem Boden haben wir erst im Alten Testament unter den Füßen, wo wir hören, wie Gott zunächst einem Volk, das er sich erwählt, seinen Heilswillen mitteilt, der sich schließlich auf alle auswirken soll: Auf dieser geschichtlichen Grundlage ist die Offenbarung in Christus geschehen. *O lógos sárx egéneto!* bedeutet darum den Mittelpunkt des Heilsgeschehens. Von ihm bildet sich die Heilsgemeinde, die freilich noch bis zum Ende der Geschichte, wo erst der Triumph Christi auch äußerlich und überall wahrzunehmen ist, weiter unter dem Zeichen des Kreuzes den Versuchungen von außen und der Gefahr der Verweltlichung von innen her ausgesetzt ist. Immerhin ragt schon in der Auferstehung Christi und dem Vorhandensein der Gemeinde der Gläubigen die neue Welt Gottes in die alte Weltzeit hinein. Obwohl den Augen der Welt im ganzen verborgen, zeigen gerade die Abneigung und die haßerfüllte Gleichgültigkeit der ungläubigen Welt der Kirche Christi gegenüber, daß ihre Bedeutung größer ist, als die Welt selbst zugestehen möchte. Gotteskinder und Kinder der Bosheit trennen sich in der Endzeit immer mehr. Dies ist geradezu ein „Ertrag“ der Vielfältigkeit des Geschichtslebens (9), was gerade die letzten Jahrzehnte bestätigen.

Alle diese Zeichen des sich offenbarenden Gottes vom Alten Bund über Christus als Mitte bis zur wunderbaren Erhaltung seiner Kirche in den Katakomben der heutigen Zeit, den wunderbaren Heilungen eines Blumhardt oder den Führungen und Gebeterhörungen der einzelnen Gläubigen sind Zeugnisse der konkreten Offenbarung des lebendigen Gottes. Als solche wird sie freilich nur die gläubige Existenz anerkennen. Sie sind und bleiben also „ungesichert“. Da sie in dieser Weltzeit geschehen, die im ganzen andern Wertmaßstäben sich unterstellt, kann man sie nur „glauben“. Beruht dieser Glaube, wie wir sahen, auf einer existentiellen Entscheidung für Gott, der zugleich die Kraft dazu schenkt, so steht umgekehrt der Unglaube auf einer bewußt oder halb bewußt vollzogenen Entscheidung gegen Gott. Er vermag demnach die entsprechenden Erweise göttlichen Handelns nur als subjektive oder objektive Täuschung, als Beschränktheit des Handelns und Denkens zu deuten, die sich auf natürlichem Wege psychologisch, historisch oder charakterologisch deuten lassen. Von der Grundlage der Innerweltlichkeit ist das nur allzu selbstverständlich; die entsprechende Weltanschauung der mechanischen Kausalität läßt etwas anderes kaum zu, auch dann, wenn sie, wie im Idealismus, durch eine mehr organische ergänzt oder vertieft wurde.

Eine auf innerweltliche Entscheidungen gegründete Weltanschauung, mag sie positivistisch, idealistisch, kritisch oder existentiell geformt sein,

kann demnach nur zu irgendeiner Kritik an den biblischen Wundern führen, selbst dann, wenn man noch einen Gottesgedanken als Grenz-begriff oder Abschluß der Erkenntnis zuläßt. Wunder und Offenbarung im geschichtlichen Raum gehören auf der andern Seite eng zusammen, wie uns immer wieder deutlich wurde. Es wäre jedoch falsch und würde zugleich bedeuten, auf halbem Wege stehen zu bleiben, wenn man das Wunder als einen plötzlichen, jähen Eingriff des persönlichen Gottes in einen an sich feststehenden Naturlauf fassen wollte. Denn dieser steht ja eben nicht fest, die „Regelmäßigkeit“ des Geschehens erklärt sich nur aus einem vorläufigen Ausgleich entgegengesetzter Kräfte, die sich stoßen und drücken, lehrt gerade die Naturwissenschaft: alle Gesetzmäßigkeit ist darum nur scheinbar vorhanden und im Sinne einer Wahrscheinlichkeit aufzufassen. Es ist jeden Augenblick möglich, daß eine andere noch nicht erkannte Kraft den bisherigen Verlauf des Geschehens abändert und ihm eine ganz andere Form gibt. Wenn also schon das „gegenständliche Naturgeschehen, das der chemisch-physikalischen Beobachtung unterliegt, ein Niederschlag von Willensmächten ist, deren Realität uns nur dann aufgeht, wenn wir nicht bloß mit ihnen experimentieren, sondern den Kampf auf Tod und Leben mit ihnen aufnehmen“, so sind die Wunder Christi „nicht Aufhebungen des Naturmechanismus, sondern Siege im Kampf zwischen Christus und der Macht der Finsternis, die den dunklen Hintergrund des menschlichen Krankheitselends bildet“ (10). Unser „Weltgeschehen ist also ein Geisterkampf zwischen göttlichen und widergöttlichen Gewalten“ (11). Im Wunder und Gebet triumphiert Gott über seine Gegner, in ihnen ragt seine Welt in jene hinein. Sie sind darum immer auch ein Vorstoß in letztere. Weil aber die Welt der Sünde immer noch im ganzen weiterbesteht, gibt es die Möglichkeit, daß das Wunder von einer Entscheidung gegen den lebendigen Gott verworfen wird.

Die Art und Begründung der Ablehnung hängt von den Verhältnissen und Anschauungen der jeweiligen Zeit ab. Zur Zeit Jesu bestritten die Pharisäer nicht die Existenz des Außergewöhnlichen im Wunder, führten es aber auf den Oberteufel zurück. Weil sie in Jesus den Christus ablehnten, konnten sie nicht den göttlichen Ursprung seiner Wunder anerkennen. Sie entschieden sich damit gegen den lebendigen Gott, ohne jedoch das Urteil aus einer rein innerweltlichen Weltanschauung zu gewinnen. Das Altertum und Mittelalter hatten gerade darum am Wunderglauben das nicht auszusetzen, was uns Schwierigkeiten bereitet. Bis in das 17. Jahrhundert dachte man sich die Welt erfüllt von Teufeln, Dämonen und Engeln. Als dieses Weltbild vom neuen innerweltlichen Daseinsverständnis verworfen wurde, war für solche Wesen kein Platz mehr. Aber auch Gott wurde an die Grenze des Denkens gedrängt, bis er schließlich im nihilistischen Bewußtsein des heutigen Menschen ganz zurücktrat.

Sehen wir uns von hier noch einmal die Kritik der neutestamentlichen Wunderberichte an. Obwohl sie im allgemeinen zugibt, daß z. B. die Berichte der Ostergeschichte auf Angaben von Augenzeugen (Petrus als Gewährsmann für Markus) beruhen, fallen sie der litera-

rischen Schere zum Opfer, nicht, weil es sachlich notwendig wäre, sondern, weil es das Weltbild der modernen Zeit verlangt. Die „wissenschaftlichen Ergebnisse“ einer solchen Kritik beruhen auf der Voraussetzung einer innerweltlichen Weltanschauung. Die Folge davon ist, daß „dem Verständnis göttlichen Wirkens der Weg verschlossen“ (12) ist. Wir fügen hinzu, daß diese Verschlossenheit gegen die Transzendenz Gottes und seine Offenbarung nicht ohne eine entsprechende existenzhafte Entscheidung möglich war, die erst zu solchen kritischen Urteilen führt.

Wie es Gott gegenüber keine neutrale Haltung gibt, sondern nur Glauben oder Unglauben, so kann man auch nicht sagen, das Wunder sei nur eine bestimmte religiöse Deutung eines an sich feststehenden, mit historischen Mitteln neutral zu erfassenden objektiven Tatbestandes, den der Nichtgläubige nur „natürlich“ erkläre. Schon Spinoza versucht diesen Ausweg zu gehen, und er wird heute, wenn auch anders, noch immer von solchen beschritten, die ihr religiöses Anliegen mit der Forderung und Behauptung „moderner“ Wissenschaftlichkeit und Weltanschauung allzu schnell in Einklang bringen wollen. Aber gerade der „Tatbestand“ ist ja das Problem. Schon der Name deutet darauf hin. „Tat“ ist immer das Ergebnis von Entscheidungen zwischen zwei oder mehr Möglichkeiten, meistens sogar von Mächten, die dahinter stehen. Im Wunder haben wir einen Triumph Gottes oder Christi über die Macht des Bösen vor uns. Der „Tatbestand“ einer Krankenheilung oder Sturmstillung ist der Niederschlag solcher Entscheidungen, die sich zugleich in dieser und der Überwelt vollziehen. Um heute ein solches Wunder zu verstehen, müssen wir begreifen, wie es zu jenem „Tatbestand“ kam und welche Entscheidungen dahin geführt haben. Gerade die Achtung vor der Sache verbietet, sich damit zu begnügen, nur die äußeren Umrisse eines solchen Geschehens, soweit es im Raum und Zeit faßlich ist, nachzuziehen und es, wenn und soweit es unserm Verständnis widerspricht, der „Kritik“ zu unterwerfen, bis schließlich ein harmloses Ereignis zurückbleibt, von dem man sich nur wundert, daß es damals unter geistig Normalen solches Aufsehen erregen konnte und so „legendenhaft“ weitererzählt wurde! Ein volles und angemessenes Verständnis der in Frage stehenden Sache ist vielleicht nur dann möglich, wenn man bei der Deutung von vorn herein die Faktoren einbezieht, die zu dem „Tatbestand“ geführt haben. Das setzt allerdings eine der Sache entsprechende Entscheidung voraus, die erst die Wahrheit des Tatbestandes erschließt. Gleiches wird nur von Entsprechendem erkannt: So ist nur die gläubige Haltung instande, ein Wunder sachgemäß zu verstehen. Das absolute Du, mit dem der Mensch in Beziehung tritt, ermöglicht erst das wahre Verständnis des Tatbestandes, der dem Wunder als einem Ereignis, in welchem die neue Welt Gottes in unsere sündhafte endliche eintritt, zu Grunde liegt. Dabei steht fest, daß gerade durch die Aufhebung von Sünde und Not, die auf Schuld und Endlichkeit zurückgehen, nicht der im richtigen Sinne natürliche Ablauf der göttlichen Ordnung gestört, sondern sie gerade in den Wundern als „Anbruch“ und „partielle Vorwegnahme neuer Schöpfung“ (13) wiederhergestellt wird.

III. Die ungläubige Vernunft und die Vernunft aus dem Glauben.

Als Abschluß dieser Überlegungen ergibt sich die Einsicht, daß es für die Art und den Verlauf unseres Denkens von erheblicher Bedeutung ist, ob es an eine gläubige Existenz gebunden ist oder ob es sich gegen Gott entschieden hat und innerweltlich verschanzt. Dabei wollen wir nicht vergessen, daß „gläubig“ und „ungläubig“ hier Begriffe für Weisen möglicher Existenz sind. In der empirischen Welt lebt im Gläubigen auch immer ein Stück Unglauben, und der Innerweltliche trägt oft uneingestanden Sehnsucht nach wirklichem Glauben in sich. Entscheidend bleibt aber immer ihr jeweiliges Verhältnis in der Grenzsituation. Für den Gläubigen bedeutet sie die Erkenntnis und Abwehr der Versuchung und die Wendung zu Gott, dem andern ist sie meistens der Anlaß, sich erneut entweder geklärt und bereicherter oder noch mehr verzweifelt dem innerweltlichen Dasein zuzuwenden. Man hat hier den Eindruck, daß Verhärtung an der Grenze, die Verslossenheit gegen alle Transzendenz und Offenbarung, geradezu charakteristisch für unsere Zeit sei.

Der gläubigen Existenz enthüllt sich dies als Flucht vor Gott, also als Sünde. Nicht nur in ethischer Hinsicht versagen wir vor ihm, sondern auch denkmäßig sind wir ihr verfallen. Gewiß kann von der Einsicht in die Grenze unseres Erkennens seine sündhafte Struktur sich enthüllen. Daß es dazu wirklich kommt, erfordert eine willensmäßig verlaufende Entscheidung, besser und im Sinne existentieller Theologie: ein Entschiedenwerden. Es gibt auch einen trotzhaften Stolz, an der Grenze verharren zu wollen. Die reformatorische Lehre sprach darum im Gegensatz zu Kant, der sie selbständig von ganz anderen Voraussetzungen her umbildete, nicht von den Grenzen unserer Vernunft, sondern von ihrer Trübung durch die Sünde, wobei sie sich leicht auf Luthers harte Worte über Aristoteles berufen konnte. In letzter Zeit werten die Vertreter des Neuluthertums diese Grundsätze wieder mehr aus. So hebt Althaus sehr stark die existentielle Erkenntnis der Offenbarung, den Glauben, gegen das gegenständliche Verstandserkennen der Naturwissenschaft und die existenzhaft bedingte Vernunftserkenntnis des Kritizismus ab, gerade unter dem Hinweis darauf, daß die menschliche Vernunft durch die Sünde getrübt sei (1).

Auf der andern Seite gelangt der Gerechtfertigte, d. h. der mit Gott in rechter kindhafter Beziehung stehende Mensch nicht nur zu einem neuen Leben in der Heiligung, sondern auch zur Erneuerung des Denkens. Nicht nur das Herz, sondern auch der Verstand wird gerechtfertigt, hat man gesagt (2). So darf man ebenso vom Denken die Buße fordern, die hinterher zu einem Denken regeneratum führt (3).

Die Wiedergeburt, das Entschiedenwerden durch Gott, führt im Denken zu einer Vernunft aus Glauben. Gewiß wird und soll von ihr auf die Natur- und Geisteserkenntnis ganz neues Licht fallen, wenn auch manches und viel Stückwerk bleibt, da wir unser altes Sein

im Denken ebensowenig ganz ablegen können wie im Handeln. Wenn oben bereits schon die Rede davon war, daß die Offenbarung den von ihr erfaßten Menschen befähigt, eben auf Grund der vertikalen Perspektive auch das Geschehen auf der Ebene besser zu beurteilen, so mag ein Wort des großen Gelehrten und schlichten Christen Bengel dies weiter verdeutlichen: „Die sich an das Wort Gottes im Glauben halten, die gehen erst mit göttlichen Dingen auch nach der Natur geschickt um zu ihrer eigenen heilsamen Übung und Förderung und andern zu gute. Denn wo man dem Worte Gottes Gehör gibt, da wird des Menschen Verstand aufgeheitert, erweitert und erhöht, daß er sich in die natürliche Erkenntnis desto richtiger finden und bei dem Vortrage der Wahrheit diese Zugabe weislich anwenden kann Der Glaube macht fähig und gelehrt diejenigen in denen er wohnt, und solches breitet sich sodann auf andere aus, die mit ihnen umgehen“ (in „Von echter Weise, mit göttlichen Dingen umzugehen“ 1750). Der sich in Christus offenbarende Gott will nicht nur in einer „Provinz im Gemüt“ wohnen und auch nicht nur unser „Herz“ und sittliches Leben bestimmen; er begnügt sich ebenso nicht damit, wenn man seiner Sache einen Platz innerhalb der Wissenschaft und des Lebens erkämpft, sondern er beansprucht unsere ganze Existenz, also neben dem von Entscheidungen erfüllten Handeln auch unser Denken, das nicht ohne sie möglich ist. Existentielle Apologetik hat darum das Denken vom Glauben her als Grundlage und Voraussetzung, während in der Durchführung die Aufgabe darin besteht, den jeweiligen Einwurf der ungläubigen Existenz als „Anknüpfungspunkt“ aufzugreifen, um über ihn in lebendiger, geistiger Auseinandersetzung hinwegzukommen. So soll sich die existenzhafte Verzweiflung, die mit der Weltanschauung der „unabgeschlossenen Reihen“ in Verbindung steht, zu einer von der gläubigen Vernunft geforderten Weltanschauung der christlichen Existenz führen lassen, in welcher die erste in einer „getrosten Verzweiflung“ (Luther) aufgehoben und überwunden ist. Wie allem Unglauben nach Bezzel der Satz zu Grunde liegt: Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche! so stehe hinter allem apologetischen Bemühen das Bestreben, nicht ein System des Glaubens gegen eines des Unglaubens zu setzen. Vielmehr soll sich die gläubige Existenz in geistiger Auseinandersetzung mit dem Unglauben in und um sich bewähren, indem sie ihm, wie Christus sich im Gespräch mit seinen Gegnern verhielt, solche Fragen stellt, denen er nicht neutral ausweichen kann, sondern die ihn zu einer Entscheidung im Sinn der in Christus enthaltenen Wahrheit führen können.

Anmerkungen.

I, 1

1) „Die philosophische Arbeit seit Kartesius“² 1910, S. 265. 2) ebd. 3) ebd. 4) So: Lietzmann „Geschichte der alten Kirche“ I, 1937, S. 53. 5) Herrmann „Ethik“ 1910, S. 94. 6) „Rechtfertigung und Versöhnung“ III,² S. 193. 7) Zitat bei Elert „Der Kampf um das Christentum“ 1921, S. 67. 8) ebd. 9) Scholz „Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre“, Leipzig 1911; nach Elert S. 69. 10) ebd. S. 68 ff. 11) Übersetzung, Reclamausgabe 1909, S. 101. 12) ebd. S. 135. 13) ebd. 14) ebd. 15) ebd. S. 81. 16) ebd. S. 102. 17) ebd. 18) ebd. S. 253. 19) ebd. S. 136. 20) ebd. S. 138. 21) ebd. S. 145. 22) ebd. S. 144. 23) ebd. S. 147. 24) ebd. S. 149. 25) ebd. 26) ebd. S. 150. 27) ebd. S. 57. 28) ebd. S. 61. 29) ebd. S. 61/62. 30) ebd. S. 63/64. 31) ebd. S. 158. 32) ebd. S. 160 ff. 33) ebd. S. 147. 34) ebd. S. 264/65. 35) ebd. S. 265. 36) ebd. S. 260. 37) ebd. S. 246. 38) ebd. S. 76. 39) ebd. S. 250. 40) ebd. S. 249. 41) ebd. S. 270. 42) ebd. S. 285. 43) ebd. S. 289. 44) ebd. S. 291. 45) ebd. S. 289. 46) ebd. S. 290. 47) ebd. S. 289. 48) ebd. 49) Mützelfeld in der Zeitschrift „Glauben und Wissen“ III, 1905, S. 107. 50) Mitgeteilt von Rektor Schmidt in seiner Gedächtnisrede, bei E. Seeberg „Adolf von Harnack“, 1930. 51) Lietzmann a. a. O. 52) „Ethik“ S. 72. 53) Lietzmann a. a. O. 54) a. a. O. — Vgl. auch S. 122 — Ebenso Carl Schweizer „Die Antwort des Glaubens“² 1929, S. 93/94. 55) Franz Sawicki „Die Wahrheit des Christentums“², Paderborn 1913, S. 47. 56) „Leitfaden der Dogmatik“, I,³ 1923, S. 52. 57) „Religionsphilosophie evangelischer Theologie“ 1927, S. 85.

I, 2

1) „Die Lehre vom Urstand des Menschen“ 1879. 2) H. E. Weber „Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglauben. Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre“ 1914, S. 176. 3) ebd. 4) ebd. S. 53. 5) ebd. 6) ebd. 7) ebd. S. 46 ff. 8) ebd. 166/67. 9) „Christus und die Naturwissenschaft“, S. 64 ff. 10) Einen solchen Eindruck hinterläßt besonders stark A. W. Hunzinger „Das Wunder. Eine dogmatisch-apologetische Studie“ 1912, ebenso Beth „Das Wunder“ 1908. 11) Sawicki „Die Wahrheit des Christentums“, S. 47. 12) Kösters S. J. „Unser Christusglaube“ 1937, S. 95. 13) nach Kösters S. 160. 14) Sawicki S. 326. 15) Kösters S. 95. 16) ebd. S. 94. 17) Sawicki S. 396.

I, 3

1) „Ethik“ 1924, S. 17.

II, 1

1) „Philosophie das Als Ob“ 1911, S. 19. 2) „Kant und das Problem der Metaphysik“, S. 218. 3) „Sein und Zeit“³, S. 135. 4) „Kant und das Problem der Metaphysik“, S. 228. 5) August Brunner S. J. „Ursprung und Grundzüge der Existenzphilosophie“ in Zeitschrift „Scholastik“ 1938, S. 192. 6) „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 1930, S. 115. 7) Vgl. „Die geistige Situation der Zeit“ 1932,

S. 17 u. 18. 8) „Platons Lehre von der Wahrheit“ 1947, im Brief über den Humanismus, S. 101. 9) „Anweisung zum Leben“ 1940, S. 289. 10) Jaspers „Der philosophische Glaube“ 1948, S. 70. 11) Heidegger „Sein und Zeit“ S. 7. 12) Jaspers „Metaphysik“ 1932, S. 137. 13) ebd. S. 166 u. 167.

II, 2

1) H. Thieliicke „Tod und Leben“ 1945, S. 15. 2) K. Heim „Glauben und Denken“ 1931, S. 323/24. 3) „Weltbild der Zukunft“, S. 253. 4) ebd. S. 255. 5) S. 44. 6) „Glauben und Denken“ 1931, S. 326. 7) ebd. S. 207. 8) ebd. S. 379/80. 9) Thieliicke „Geschichte und Existenz“ 1935. 10) K. Heim „Die neue Welt Gottes“ 1929, S. 29. 11) ebd. S. 30. 12) H. Schreiner „Die Verkündigung des Wortes Gottes“ 1938, S. 52. 13) ebd. S. 41.

III.

1) Althaus „Grundriß der Dogmatik“ I³, 1947, S. 90—92. Vgl. auch Thieliicke „Geschichte und Existenz“, S. 63. 2) Carl Schweizer „Antwort des Glaubens“ 1929, S. 105. 3) ebd. S. 113.