

RUDOLF BULTMANN

Glauben und Verstehen

Erster Band

Mohr Siebeck

GLAUBEN UND VERSTEHEN

Gesammelte Aufsätze

von

RUDOLF BULTMANN

ERSTER BAND

Sechste, unveränderte Auflage



1966

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN



Rudolf Bultmann

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1933

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen

Printed in Germany

Offsetdruck K. Gramlich, Pliezhausen

Einband Heinr. Koch, Großbuchbinderei, Tübingen

eISBN 978-3-16-170544-1 unveränderte eBook-Ausgabe 2025

MARTIN HEIDEGGER

bleibt dieses Buch gewidmet in dankbarem Gedenken

an die gemeinsame Zeit in Marburg

Inhalt

	Seite
Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (Theologische Blätter III, 1924, S. 73–86)	1
Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (Theologische Blätter IV, 1925, S. 129–135)	26
Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten“ (Theologische Blätter V, 1926, S. 1–14)	38
Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum? (Zwischen den Zeiten IV, 1926, S. 385–403)	65
Zur Frage der Christologie (Zwischen den Zeiten V, 1927, S. 41–69) ..	85
Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft (Theologische Blätter VII, 1928, S. 57–67)	114
Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums (Zwischen den Zeiten VI, 1928, S. 4–22)	134
Kirche und Lehre im Neuen Testament (Zwischen den Zeiten VII, 1929, S. 9–43)	153
Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus (Theologische Blätter VIII, 1929, S. 137–151)	188
Zur Frage des Wunders (unveröffentlicht)	214
Das christliche Gebot der Nächstenliebe (in französischer Sprache veröffentlicht: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 1930, S. 222–241)	229
Die Christologie des Neuen Testaments (unveröffentlicht)	245
Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament (unveröffentlicht) ..	268
Das Problem der „Natürlichen Theologie“ (unveröffentlicht)	294
Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben (unveröffentlicht)	313



Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*)

1924

In der Polemik der jüngsten theologischen Bewegung, die wesentlich durch die Namen Barth und Gogarten bezeichnet ist, gegen die sogenannte liberale Theologie handelt es sich nicht um Abfall von der eigenen Vergangenheit, sondern um Auseinandersetzung mit ihr; nicht um Erneuerung der Orthodoxie, sondern um Besinnung auf die Konsequenzen, die sich aus der durch die liberale Theologie bestimmten Situation ergeben. Es ist kein Zufall, daß diese jüngste theologische Bewegung nicht aus dem Schoß der Orthodoxie, sondern eben aus der liberalen Theologie geboren ist. Barth ist alter Marburger Student, Gogarten Heidelberger, Thurneysen beides ¹⁾).

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

*) Aus: „Theologische Blätter“ III, 1924, S. 73—86.

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

wie bei W. Herrmann und bei dem großen Aporetiker der liberalen Theologie, bei E. Troeltsch.

Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat. Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, kann deshalb nur den *λόγος τοῦ σταυροῦ* zu ihrem Inhalt haben; dieser aber ist ein *σκάνδαλον* für den Menschen. Und so ist der Vorwurf gegen die liberale Theologie der, daß sie sich diesem *σκάνδαλον* zu entziehen oder es zu erweichen suchte. In welcher Weise sich von diesem Vorwurf aus die Kritik an der liberalen Theologie vollzieht, versuche ich deutlich zu machen an der Kritik ihrer Auffassung von der Geschichte und von der praktischen Stellung des Menschen in der Welt. Ich wähle diese beiden Ausschnitte, weil die Lage hier am deutlichsten ist. Eine erschöpfende Darstellung vermag ich nicht zu geben; wir stehen doch erst am Anfang der Selbstbesinnung und Auseinandersetzung; und es ist stark zu betonen, daß hier nicht von einem fertigen theologischen System aus Kritik geübt wird, sondern daß wir eben in der Arbeit der Selbstbesinnung stehen. Deshalb habe ich auch die Frage der Christologie nicht ausdrücklich behandelt, wenn schon deutlich werden wird, in welcher Richtung hier zu fragen ist. Deshalb habe ich auch die Frage nach Schriftwort und Kanon nicht ausdrücklich behandelt; ich hoffe auf diese Frage an anderer Stelle eingehen zu können. Hier aber werde ich zum Schluß versuchen, die Anschauung von Gott und Mensch, die der liberalen Theologie und der an ihr geübten Kritik zugrunde liegt, zu zeichnen.

1.

Ihren Charakter erhielt die liberale Theologie wesentlich durch die Vorherrschaft des *historischen Interesses*, und hier liegen ihre großen Verdienste, — Verdienste nicht nur für die Aufhellung des Geschichtsbildes, sondern vor allem für die *Erziehung zur Kritik*, d. h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit. Wir, die wir von der liberalen Theologie herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der liberalen Theologie nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre; wir empfanden die Arbeit der orthodoxen Universitätstheologie aller Schattierungen als einen Kompromißbetrieb, in dem wir nur innerlich gebrochene Existenzen

hätten sein können. Immer sei es G. Krüger gedankt, daß er in jenem vielgenannten Aufsatz über die „unkirchliche Theologie“ den Beruf der Theologie darin gesehen hat, die Seelen zu gefährden, in den Zweifel hineinzuführen, die naive Gläubigkeit zu erschüttern ¹⁾. Hier war — das empfanden wir — die Atmosphäre der Wahrhaftigkeit, in der wir allein atmen konnten.

Wohin führte der Weg der historisch-kritischen Theologie? War er anfangs geleiitet von dem Vertrauen, daß die Kritik von der Last der Dogmatik befreit und dahin führt, das echte Jesusbild, auf das der Glaube sich gründen kann, zu erfassen, so ward diese Meinung schnell als Wahn offenbar. Die Geschichtswissenschaft kann überhaupt nicht zu irgendeinem Ergebnis führen, das für den Glauben als Fundament dienen könnte, denn alle *ihre Ergebnisse haben nur relative Geltung*. Wie verschieden sind die Jesusbilder der liberalen Theologie, wie unsicher das Bild des historischen Jesus: Ist er überhaupt noch für uns erkennbar? Mit einer großen Frage endigt hier die Forschung — und *soll* sie endigen! Der Fehler ist nicht der, daß man diese Arbeit trieb und in ihr zu mehr oder weniger radikalen Ergebnissen kam, sondern der, daß man den Sinn der Arbeit, den Sinn jener Frage nicht erfaßte. Man wich der Frage aus, selbst da, wo sie so scharf gestellt war wie von Troeltsch in der Schrift „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ (1911). In welchem Sinn auch immer, — ein Bild des geschichtlichen Jesus ist nach Troeltsch für den Glauben der Gemeinde nötig, und also „bleibt, wenn man es so ausdrücken will, in der Tat eine Abhängigkeit von Gelehrten und Professoren, oder besser gesagt, von dem allgemeinen Gefühl historischer Zuverlässigkeit, das durch den Eindruck der wissenschaftlichen Forschung sich erzeugt“ (S. 34 f.). Liebenswürdiger gesagt, gewiß; ob aber wirklich „besser“?

Gerade das, was das Charisma der liberalen Theologie ist, wird ja verleugnet, wenn es am Ende des kritischen Weges heißt: ganz so schlimm ist es nun doch nicht, und die Ergebnisse der historisch-kritischen Theologie sind immerhin doch noch brauchbar für den Glauben. Erschreckend kommt der Standpunkt der liberalen Theologie noch zum Ausdruck in der vierzehnten der von A. v. Harnack an K. Barth gerichteten Fragen: „Wenn die *Person Jesu Christi* im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie läßt sich die Grundlage für eine zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person

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

anders gewinnen als durch *kritisch-geschichtliches Studium*, damit man nicht einen *erträumten* Christus für den wirklichen eintausche? Wer anders aber vermag dieses Studium zu leisten als die wissenschaftliche Theologie?“¹⁾ Mit Recht heißt es in Barths Antwort: „Kritisch geschichtliches Studium bedeutet das verdiente und notwendige Ende *der* ‚Grundlagen‘ dieser Erkenntnis (d. h. der Erkenntnis des *Glaubens*), die keine sind, weil sie nicht von Gott selbst gelegt sind. Wer es etwa noch nicht weiß (und wir wissen es alle immer *noch* nicht), daß wir Christus nach dem Fleische *nicht* mehr kennen, der mag es sich von der kritischen Bibelwissenschaft sagen lassen; je radikaler er erschrickt, um so besser für ihn und die Sache. Und das mag dann etwa der Dienst sein, den ‚geschichtliches Wissen‘ bei der eigentlichen Aufgabe der Theologie leisten kann“²⁾.

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

Das wird noch deutlicher, wenn ein zweiter Fehler in der Geschichtsauffassung der liberalen Theologie erkannt wird. Sie übersieht nicht nur, daß innerhalb des von ihr gezeichneten Geschichtsbildes alle Ergebnisse nur relative Geltung haben, sondern auch, daß alle geschichtlichen Erscheinungen, die dieser geschichtlichen Betrachtungsweise unterworfen werden, nur relative Größen sind, nur *Größen innerhalb eines großen Relationszusammenhangs*. Nichts was innerhalb dieses Zusammenhangs steht, kann auf absolute Geltung Anspruch machen. Auch der historische Jesus ist eine Erscheinung unter anderen, keine absolute Größe. Diese Konsequenz hat die liberale Theologie freilich bis zu einem gewissen Grade gezogen. Sie redet zwar vom historischen Jesus mit großer Plerophorie, aber doch sehr deutlich so, daß sie ihm keine absolute Geltung zuschreibt. Am deutlichsten wieder Troeltsch in der genannten Schrift, wo (S. 14 f.) klar ausgesprochen wird, daß es eine notwendige Bindung des christlichen Glaubens an die Person Jesu nicht geben kann, daß der

1) Christl. Welt 37 (1923) S. 8.

2) Ebenda S. 91.

Gottesglaube zur Anerkennung der Person Jesu führt, nicht umgekehrt. Das Resultat ist aber auch hier wieder ein Kompromiß, indem es für ein sozial-psychologisches Gesetz erklärt wird, daß die christliche Gemeinde wie jede religiöse Gemeinschaft eines Kultes mit einem konkreten Mittelpunkt bedarf; dieser Mittelpunkt sei das Christusbild. „Die Verbindung der christlichen Idee mit der Zentralstellung Christi in Kult und Lehre ist keine begriffliche aus dem Begriff des Heils folgende Notwendigkeit . . . Sie ist sozial-psychologisch für Kult, Wirkungskraft und Fortpflanzung unentbehrlich, und das mag genügen, um die Verbindung zu rechtfertigen und zu behaupten“ (S. 30).

Hier ist völlig klar, daß *das Christentum als innerweltliche, sozial-psychologischen Gesetzen unterworfenene Erscheinung* aufgefaßt ist, und daß solche Betrachtung dem christlichen Urteil genau entgegengesetzt ist. Mag Troeltschs Betrachtung in irgendeinem Sinne berechtigt sein — das könnte nur die Orthodoxie bestreiten —, *Theologie* ist sie nicht, wenn wenigstens *Gott* der Gegenstand der Theologie ist und der Theologe als *Christ* redet. Daß aber solche Betrachtung als theologische auftreten und gelten konnte, liegt daran, daß man an der Einreihung der Person Jesu in den allgemeinen historischen Relationszusammenhang nicht nur keinen Anstoß nahm, sondern gerade *in diesem Relationszusammenhang die Offenbarung Gottes in der Geschichte* wahrnehmen zu können glaubte. Man kann von einem *Geschichtspantheismus* der liberalen Theologie sprechen, der dem Naturpantheismus eng verwandt ist und letztlich darauf beruht, daß hier die Geschichte wie die Natur gesehen wird, d. h. mit den für die Natur geltenden Begriffen, und daß hier der Mensch, sofern er an dieser Geschichte teilnimmt, in der gleichen Weise gesehen wird, als Objekt, sozusagen von außen, nicht unter Kategorien, die von ihm selbst aus gewonnen sind.

Ich versuche, diesen Geschichtspantheismus auf einem Umwege klar zu machen. In der Religion der Primitiven wird das Göttliche im einzelnen Gegenstand oder in der einzelnen Erscheinung der Natur wahrgenommen, in Stein oder Baum, Fluß oder Wolke, Himmel oder Gestirn, Gewitter oder Frühlingswachsen. Die atomisierende Naturbetrachtung weicht allmählich einer Haltung, die Dinge und Erscheinungen der Natur im Zusammenhang zu erfassen. Die Zusammenhänge, die kosmischen Mächte, die Gesetze werden für den Menschen das Göttliche. Und je weiter die Schau der Zusam-

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

Das Gleiche gilt nun für die *Geschichtsbetrachtung der liberalen Theologie*. In primitiven oder antiken Religionen sieht der Mensch wohl das Wirken der Gottheit in geschichtlichen Vorgängen, aber in einzelnen, in Not oder Glück des Volks, in Schlacht und Krieg, in Knechtung und Befreiung (z. B. Auszug aus Ägypten!) oder in einzelnen geschichtlichen Personen: Moses, die Propheten, Gottes-

männer irgendwelcher Art. Es kommt aber auch hier zu einer Schau des Zusammenhangs, zur Erfassung der geschichtlichen Kräfte und Gesetze, zur Erfassung der Geschichte als einer Einheit. Das kann im einzelnen verschieden sein; in der liberalen Theologie herrschte eine verschwommen idealistisch-psychologistische Geschichtsbetrachtung. Die geschichtlichen Kräfte wurden als geistige Mächte aufgefaßt, die aber ganz nach der Analogie von Naturkräften gedacht wurden. Unter der Wirksamkeit solcher Kräfte arbeitet sich — so erschien es — die Menschheit aus dem Naturzustand zur Kultur. Es ist ein Ringen, in dem die Kräfte des Wahren, Guten und Schönen den Sieg behalten, ein Ringen, an dem der Mensch teilnimmt, indem er zugleich von diesen Kräften getragen ist und so aus der Naturgebundenheit zur freien Persönlichkeit mit ihrem Reichtum wird. In diesen Kräften liegt der Sinn, die Göttlichkeit der Geschichte; in den Persönlichkeiten, den Trägern dieser Kräfte, offenbart sich Gott; und sofern auch Jesus eine Persönlichkeit in diesem Sinne ist, ist er Offenbarungsträger. Es ist in Wahrheit ein Geschichtspantheismus. Die alte Heilsgeschichte wird ihres Charakters entkleidet; im Nachweis des Zusammenhangs der geschichtlichen Erscheinungen meint man die göttlichen Kräfte zu erfassen. Der Erweis der geschichtlichen Notwendigkeit der Erscheinung des Christentums gilt als seine beste Apologie ¹⁾. Das gilt als der Sinn des *πλήρωμα τοῦ χρόνου* — nicht etwa die Tatsache, daß die Geschichte sich totgelaufen hat, daß ihre Sinnlosigkeit offenbar geworden ist. Oder wenigstens in dem Nachweis, daß solche Kräfte, wie sie im Christentum auftreten — die Macht der Liebe, des Opferwillens u. dgl. —, die eigentlich wirksamen Kräfte der Geschichte sind, scheint die Geschichtsbetrachtung dem christlichen Glauben zu dienen. Und wie selbstverständlich wird das Wesen des Christentums in geschichtlichen Kräften und Gedanken gesehen, die prinzipiell auf einer Linie mit anderen geistigen Bewegungen stehen ²⁾. Dabei tritt — mit einer gewissen Inkonsequenz der Betrachtungs-

1) Vgl. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 2. Aufl., I S. VII.

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

weise — oft die Sucht hervor, nachzuweisen, daß irgendein Gedanke oder Impuls mit dem Christentum zum erstenmal in die Geschichte eingetreten sei. Aber — abgesehen von der Fragwürdigkeit des Nachweises im einzelnen — *Neuheit* ist keine Kategorie, die für das Göttliche bezeichnend ist, sondern Ewigkeit. Neuheit läßt sich ebenso für diesen oder jenen Unsinn behaupten; Neuheit bedeutet in keinem Falle etwas für die Geltung dessen, was als neu auftritt.

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

Insofern das Wort Gottes das Gericht über das ganze Dasein und Sosein des Menschen ist, ist es das *σκάνδαλον* für jene geschichtspantheistische Betrachtung. Aber *nur* insofern! Denn mit dem *σκάνδαλον* ist nicht so leichter Hand fertig zu werden, wie es in der orthodox-theologischen Geschichtsbetrachtung geschieht durch die Konstatierung supranaturaler Erscheinungen oder Kräfte innerhalb des Geschichtsverlaufs. Nicht um *das sacrificium intellectus* handelt es sich, das im Verzicht auf konsequente Durchführung der rationalen Geschichtsbetrachtung besteht. Denn in der Beziehung der anschaulichen Geschichte auf einen unanschaulichen Ursprung, nicht in der Statuierung fremder Geschichte neben anderen Ge-

schichten kann ihr Sinn gefunden werden (Barth, Römerbr., 3. Aufl. S. 90). „Das Gericht Gottes ist das *Ende* der Geschichte, nicht der Anfang einer neuen zweiten Geschichte“ (ebenda S. 51).

Mir scheint, man müsse erschrecken, wenn man sieht, zu welchen *Konsequenzen* jene Geschichtsauffassung der liberalen Theologie, die in ihrem Wesen den meisten ihrer Vertreter wohl gar nicht zum Bewußtsein kam, *im einzelnen* führt. Ich versuche das für das *Christusproblem* zu illustrieren. Die Ritschlsche Theologie meint, einen positiven Wert der wissenschaftlich erkannten Geschichte für den Glauben behaupten zu können. Sie verlegt den eigentlichen Ursprung des Gottesglaubens in den Menschen, in sein Wertbewußtsein. Der Mensch hat nicht nur Gottesehnsucht, sondern auch eine Anschauung von Gott als höchster Macht und sittlichem Willen. Dies eben wird als ‚Wert‘ erkannt; „aber von seiner Wahrheit kann uns der Wert für sich allein nicht überzeugen, unserm Wertgefühl muß ein äußerer Gegenstand als Träger dieses Wertes so entgegenkommen, daß aus dem Wertgefühl notwendig die Überzeugung wird, daß diesem Wert auch eine Wirklichkeit entspricht“¹⁾. Dieser Gegenstand kann nur eine Persönlichkeit sein, — in Jesus begegnen wir ihr. Das ist doch so zu interpretieren: das Individuum wird der in ihm wirkenden Mächte als geltender, sinnhafter dadurch gewiß, daß es sie als die in der Geschichte — bzw. weil es sich um Mächte des geistigen Lebens handelt: in den geschichtlichen Persönlichkeiten wirksamen wahrnimmt. Die Wirklichkeit, auf die ich bei der Frage nach dem Sinn meiner Existenz verwiesen werde, ist die Geschichte. Und wie das konkret aussieht, zeigt *Reischles* Aufsatz „Erkennen wir die Tiefen Gottes?“²⁾. Ich muß einen Abschnitt daraus (S. 316 f.) wörtlich zitieren, der die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu charakteristisch beschreibt, damit deutlich wird, wie völlig unmöglich uns heute diese Betrachtungsweise geworden ist.

„Fürs Erste wird durch Jesum Christum, je unbefangener wir uns dem Einfluß seiner Person hingeben, unser Gewissen geweckt. Wie die ersten Jünger bald durch Jesu Wort, bald durch sein Tun, bald durch seinen stummen Blick beschämt wurden, so schlägt auch uns das Herz, wenn wir Jesu Reden, Tun und Leiden uns zu Herzen nehmen. Auch wer da meint, er habe es zu einem religiösen und sitt-

1) R. Paulus, Das Christusproblem der Gegenwart, 1922, S. 67.

2) Zeitschr. f. Theol. u. Kirche I (1891) 287—366.

lichen Charakter gebracht, wird doch durch Jesu Person erst recht darüber aufgeklärt, was eine Persönlichkeit ist, und wie unfertig und innerlich zwiespältig wir ihm gegenüber dastehen, gebrochen in unserer Glaubensüberzeugung, inkonsequent beim Streben auch nach unsern höchsten sittlichen Idealen, gefesselt von einer gröberen oder feineren Sinnlichkeit, auch bei dem edlen Handeln und heroischen Leiden durch mancherlei uneingestandene Nebenmotive beeinflusst, nicht frei von jener *ὑπόκρισις*, welche sich darin gefällt, ihre Rolle mit Beifall zu spielen. Durch nichts kann die Verworrenheit unserer sittlichen Begriffe mehr geklärt und die sittliche Selbsttäuschung gründlicher zerstört werden, als durch jene unerbittliche Klarheit, mit welcher Jesus Christus den Willen seines himmlischen Vaters in Wort und Wandel uns vorhält. Wenn wir aber jene bitteren Wahrheiten wirklich durch die Person Jesu uns sagen lassen, so ist dafür gesorgt, daß daraus nicht ein Haß gegen die sittliche Wahrheit entsteht; denn gerade an ihm geht uns die Hoheit des Guten als des wahrhaft Wertvollen auf, und nur unter diesem Eindruck wird auch jenes Selbstgericht im Gewissen aufgeregt. — Um so weniger kann ein Widerstreben gegen den unbestechlichen Sittenrichter in uns aufkommen, als er auch nicht das Mindeste zeigt von jenem Tugendstolz, der von der Berührung mit dem Sünder Verunreinigung fürchtet. Keinen größeren Vorwurf wußten ja seine Gegner ihm zu machen als den: „Siehe da den Fresser und Weinsäufer, den Zöllner- und Sünderfreund“ (Mt. 11, 19). Der Pharisäervorwurf: „Dieser nimmt die Sünder an“ (Luk. 15, 2), ist in der ganzen Christenheit zu einem laut aufjubelnden Zeugnis von der zweiten großen Wirkung geworden, welche von ihm ausgeht: seine Liebe zu den Sündern zerbricht bei uns das scheue Mißtrauen gegen den, der besser ist als wir, und weckt uns den Mut zu der freudigen Überzeugung, daß auch wir noch für ihn und damit für das Reich der Gerechtigkeit, in dem er selbst lebt und auf das sein ganzes Streben gerichtet ist, da sind. Diese Überzeugung, daß wir doch noch zu Christo und der reinen Welt, in welcher er lebt und webt, gehören, ist Trost des Gewissens angesichts der Schuld, durch welche wir von dem Reiche des Guten uns getrennt fühlen, d. h. Vergebung der Schuld. Wer sich von Herzen vertrauensvoll an Jesum anschließt und sein Leben an seine Person und Sache kettet, der *hat* schon die Vergebung der Sünden; hat doch Jesus bei jener Sünderin, welche an ihn, den Sünderheiland, sich klammerte, es als eine vollendete,