

# Bemerkungen zu Erich Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums.

Von Prof. D. Rudolf Hermann, Greifswald.

Es handelt sich in dieser Schrift um vier Vorlesungen, die S. bei einem wissenschaftlichen Kursus in der Berliner Universität gehalten hat. Wenn sie in dieser Zeitschrift vom Unterzeichneten besprochen werden, so möge man nicht eine Würdigung des spezifisch Historischen erwarten. Auch das fesselnde, eigen gesehene Bild der drei christlichen Hauptkonfessionen, das die dritte Vorlesung zeichnet, muß außer Betracht bleiben, trotzdem natürlich das „geschichtsphilosophisch bzw. theologisch“ Grundsätzliche, um das es dem Verf. in seiner Schrift vor allem geht, in dieser symbolkundlichen Skizze konkret und anschaulich wird. Zustimmend möchte ich aber vermerken, daß S. ein allgemeines Wesen der christlichen Religion neben den geschichtlichen Konfessionen — in denen sie es entfaltet — nicht kennen will (51). Ob freilich S. damit den Begriff der Konfession erschöpft, bzw. erschöpfen will, ist eine andere Frage. Aber unter historischem Aspekt von der „christlichen Religion“ gesprochen, ist es gewiß richtig so.

Ebensowenig möchte ich auf eine Reihe anderer exegetischer und historischer Thesen oder Stellungnahmen S.s — ich denke etwa an die Auffassung von Auferstehung und Himmelfahrt (18) oder an die von der Wiedergeburt in ihrem Verhältnis zur Erwartung des neuen Äons (20) — eingehen. Man mag hier manches anders sehen. Aber das würde zur Einzelausinandersetzung führen. Dagegen, wenn S. selber seine „geistesgeschichtliche“ Methode als Verbindung von Historie und systematischem Denken bezeichnet (2), so fühlt sich die systematische Disziplin sehr deutlich — und man kann gleich sagen: sehr willkommen — angeredet, wobei der Hinweis des Historikers auf die Sprödigkeit, Fremdheit, Unabhängigkeit des Geschichtlich-Wirklichen alsbald ein gewisses Vertrauen herstellt (1f.). — Und wenn S. seine eigene religionsphilosophische Betrachtungsweise eine „spiritualisierende“ nennt, im Gegensatz etwa zur ontologischen Heideggers u. a. —, wenn er im Christentum, zum Unterschied von Mystik und Rationalismus, den Tatbestand zum Ausdruck kommen sieht, daß der „Geist“ „nicht

Vernunft, sondern Geschichte“ ist (25), wenn für S. die geschichtliche Person Christi selbst, durch den Anspruch, den sie bewußt erhebt, nicht etwa bloß ein historischer Anlaß, sondern der unmittelbare Quell und Ursprung der „Christologie“ und damit alles Christusglaubens der christlichen Kirche ist (19 u. ö.), wie denn auch die Inkarnation und damit das finitum capax infiniti die „Grundidee“ des Christentums bilde (23 f.), so sind damit auch die zentralsten Fragen der Systematik berührt, die sich ja daraus ergeben, daß Gottes Offenbarung selber Geschichte ist und „das Christentum“ und „die Religion“ ebenfalls in der Geschichte sind.

Ähnlich empfindet man angesichts des Umstandes, daß S., unter stetem Hinweis auf geschichtliche Dinge seine, zugleich Luther deutende, These von der „Verborgtheit“ Gottes durchzuführen bestrebt ist, also: daß Gott nur in der Verhüllung, „im Anderen“, ja im „Gegensatz“ zu erfassen sei, — so allemal in Kultur und Vernunft und deren Geschichte, nicht minder aber auch in der Offenbarung, die mithin zugleich Selbstbegrenzung und Verhüllung sei (25 f.) —, daß die Menschen „durch den Bruch und durch die Zerstörung hindurch Organe Gottes und seine Mitarbeiter werden“ (ebd.), — wodurch also die Frömmigkeit zum geschichtlichen Sich-Fortsetzen der Inkarnation wird — und daß hierin schließlich auch das Geheimnis der Kirche und ihrer Geschichte, ja des geschichtlichen Lebens der Menschheit überhaupt und der Welt als endlicher, zeitlicher Wirklichkeit liege. Auch „der Kosmos (wird) einmal das Gesetz Gottes von Tod und Auferstehung, welches sich im Einzelleben und im Völkerleben kundtut, erleben“ (68 cf. 31. 72 u. ö.). Überall drängt die historische Schau auf religiöse Überzeugung und überall ist — ich drücke es selber ganz ähnlich aus wie S. — persönlicher Glaube ein Wissen darum, zu Gottes großer und einer Geschichte mit der Menschheit zu gehören und den Vollsinn des schlichten Wortes: „Ich bin“ zu gewinnen (cf. dazu 73 f.).

Das entscheidende Anliegen der gedankenreichen Schrift liegt wohl darin, das geschichtsphilosophische Nachdenken auf Probleme der Geschichte aufmerksam zu machen, an denen auch ihm klar werden muß, was christlicher Glaube eigentlich meint und ist.

Was kann man denn überhaupt als „Geschichte“ bezeichnen? S. antwortet: „Die Geschichte ist sich selbst formendes und deutendes Leben“ (7). Will sagen: Sie ist immer schon da, wenn der Historiker daran geht sie festzustellen, und spricht und zeugt von sich selbst. Gewiß will sie, bzw. die Quelle, zeitgeschichtlich verstanden sein. Aber der Geschichte Verstehende gehört ja selbst mit seiner Quelle und deren Zeit zusammen in den umfassenden zeitlichen Strom geistigen Lebens, der die Geschichte ist. Also wollen Quelle und historischer Gegenstand nicht bloß fixiert, sondern auch „nacherlebt“, ja

tiefer und umfassender verstanden sein, als es ihnen selbst möglich wäre; und wir, die Verstehenden, erfassen so auch erst recht unser eigenes zeitliches Sein. Das etwa heißt geschichtliches Verstehen (2—15).

Das Christentum aber will selber die Religion der Geschichte sein (15). Denn wo Gott als Wille verstanden ist, wie schon im A. T., da wird er auch als Herr der Geschichte erkannt (16). Und Jesus, diese Person in Zeit und Geschichte, weiß und bezeichnet sich selbst („Menschensohn“) als Herrn einer neuen Weltzeit, die sich, wie S. meint, in einem, der „Möglichkeit“ nicht achtenden, Radikalismus seiner Forderungen („Bergpredigt“) ankündigt (17), und ein neues „Menschenideal“, nämlich das der „Humanität“, bringt. Die griechische „Humanität“ kann nur dienstbar werden und nicht alles sein (21, 62). Denn der Mensch muß um der Sünde willen durch die Zerstörung hindurch, damit Gott in ihm Gestalt gewinne, so daß der orientalisches-griechisch-altkirchliche Gedanke: Gott wurde Mensch, damit wir Gott würden, zu seinem Recht kommt (25). Das schließt aber ein — und daran liegt dem Verfasser viel —, daß Jesus einen alten, ihm entgegenkommenden Mythos vom himmlischen Menschen auf sich bezogen und damit das Ewige hat Zeit, Fleisch, geschichtliche, endliche, unsere Wirklichkeit werden lassen. „Ich bin gekommen!“ Ebendadurch hat auch das Christentum über die anderen Religionen den Sieg davongetragen, weil nämlich hier „der Mythos Geschichte, Fleisch und Blut, Geist und Vernunft geworden ist“ (21). Das sogenannte Dogma von Christus ist dann „der auf die Geschichte bezogene oder historisierte Mythos“, so daß das Christentum in gewissem Sinne die Menschheit vom Mythos — eben durch das vielverfemte „Dogma“ — befreit. Das geschieht freilich nicht, ohne daß im Dogma nun zwei Faktoren, der geschichtliche, an der einmaligen geschichtlichen Person Jesu Christi hängende, und der mythische, der doch wieder neue Formen und „Umdeutungen“ annehmende, in Spannung miteinander bleiben, einer Spannung wiederum, die sein solle und die auf Christus selbst zurückgehe (17 f. 21 f.).

Damit ist einer der Hauptgedanken der S.schen Vorlesungen gekennzeichnet. Wir halten einen Augenblick inne und überlegen! 3 wichtige Linien gehen von hier aus. Die erste verdient m. E. volle Zustimmung. Das Christus-Dogma, alias der Christusglaube, war Christi eigene Meinung und Sendung. Das entspricht dem gesamten neutestamentlichen Zeugnis — ein Tatbestand, der zwar nie in der neutestamentlichen Forschung verstummt ist, aber seit 1½ Jahrzehnten immer stärker zum Konsensus der neutestamentlichen Wissenschaft geworden ist. Was wäre auch ein bloßer Ideen-Träger oder -Bringer gewesen! S. spricht mir ganz aus dem Herzen, wenn er die Ideen (zusammen mit den Werten) zeitliche, von Menschen und end-

lichen Gemeinschaften gedachte und gelebte Gedanken, und also „nicht das Erste und Letzte in der Geschichte“ sein läßt (51). Jesus weiß in der Tat die Fülle und Wende der Zeiten mit sich gekommen und das A und O in sich gegenwärtig. Seine geschichtliche Person verlangt das Bekenntnis, daß Ewigkeit Zeit wurde, oder sie muß abgelehnt werden. Immer wieder merkt man bei S. die Tendenz, die Unaufhebbarkeit des transzendenten Moments im Verständnis der Person Jesu aufzuzeigen.

Aber ist hierfür nun, so fragen wir an zweiter Stelle, die Rezeption des Mythos das richtige Mittel? Das Mythische soll, wenn ich S. recht verstehe, neben dem Transzendenten auch eine urtümliche und universal-menschliche Basis darstellen, auf die Christi Sendung zurückgreift. Aber ist dazu der Mythos nötig? Heißt das nicht: die Deutung, die Jesus von sich selber gibt, doch wieder zu wenig würdigen? Ich vermag nicht zu entscheiden, wie es um mythische Elemente im Menschensohn-Titel steht. (Dalman's „Worte Jesu“ 2. Aufl. 1930 z. B. bedeuten eine Mahnung zu größter Vorsicht.) Aber selbst wenn ein vorderasiatischer Mythos vor Daniel läge, ist es das etwaige Mythische an Daniel, was seine (vielleicht sehr einzigartige, s. Dalman) Übernahme bei Jesus gestaltet, oder hat nicht vielmehr der Gott des Alten Testaments, der ja nach S. selbst Wille und Herr der Geschichte ist, das längst in seine Offenbarung verwandelt, was daran (vielleicht) Mythos gewesen sein mag? Der Mythos reicht, so scheint mir, bis an Jesus, dessen Bibel das Alte Testament war (Kähler), gar nicht heran. Bedürfte aber die geschichtliche Person, um Herr aller Welt und Bringer einer neuen Zeit zu werden, der Schwingen des Mythos, wäre dann nicht das Dogma, anstatt „historisierende“ Überwindung des Mythos zu sein, doch wieder Rationalisierung des Mythos geworden? — Von der Streitfrage, ob nicht gar der Mythos ein sekundäres, spätes Moment in der Religion ist (s. Chantépie-Lehmann<sup>3</sup> I S. 100 f.), können wir dabei absehen. Jene Spannung aber im Dogma zwischen den beiden vorher genannten Faktoren liegt u. E. schon im christlichen Gottesglauben, im Glauben an die Schöpfung dieser zeitlichen Welt nicht weniger als in dem an die Inkarnation. S. mit seiner starken Betonung des Sich-Verbergens Gottes in eben dieser Welt und Geschichte steht diesem Gedanken ja gewiß nicht fern. Und wo etwa doch mythische Elemente im Ganzen des christlichen Glaubensinhalts anklingen (Engelfall, Satanssturz, Entstehung des Bösen usw.)?! Nun, S. selber betont ja sehr richtig, das Christentum habe keine neuen Mythen geschaffen, sondern sie nur übernommen und historisiert. So wird denn auch die mythenbildende Funktion des menschlichen Geistes schon bei der Übernahme, also von vornherein, keine Rolle spielen. Vielleicht greift der Glaube an Gottes Offenbarung in der Zeit nur deshalb auch zu bereitstehenden

mythischen Gebilden, weil jener Glaube es mit einem Geschehen zu tun hat (Schöpfung, Sündenfall, Fülle der Zeiten, Ende aller Dinge usf.), das der Geschichte erst ihre eigentliche Wirklichkeit, ihre eindeutige Einmaligkeit gibt — wir sind hier weiteren Gedanken des Verfassers wiederum von uns aus ganz nahe (s. u.) —, insofern also, d. h. in einem quasi „transzendentalen“ Sinne, „vor“ und „über“ der Geschichte liegt. Denn da uns das Wie solches von Gott her kommenden Geschehens „verborgen“ ist, so greift das Bedürfnis nach Anschaulichkeit mit zu jenen Gebilden, die einem — freilich in anderem Sinne — „vor“ der Geschichte liegenden, einem noch nicht geschichtlichen, Denken entstammen.

Die dritte Linie ist die Lehre von der sich fortsetzenden Inkarnation. Und der Gedanke des „neuen Menschenideals“, das der Menschensohn gebracht habe, spielt mit hinein. Ich möchte so knapp wie möglich mein Abweichen von dieser Linie andeuten. Ganz gewiß steht die Inkarnation im Zentrum des Christentums. Aber was dem, in der Welt der Religionen ja weithin verbreiteten, Inkarnationsgedanken seine christliche Prägung gibt, scheint mir die Einmaligkeit der Inkarnation zu sein. Man könnte dem bekannten Schefflerschen Vers:

Wird Christus tausendmal zu Betlehem geboren,  
und nicht in Dir: du bleibst doch ewiglich verloren

den anderen entgegensetzen:

Wär Christus tausendmal, doch damals nicht geboren,  
so wär' die ganze Welt, und wir bald neu, verloren.

Gewiß gilt nicht nur das: „Christus für uns“, sondern auch das: „Christus in uns“. Aber ist damit die sich fortsetzende Inkarnation gegeben? (Der Ausdruck wird ja auch von römischer Seite auf die Kirche angewendet [cf. Moehler].) Ist das: „Christus in uns“ nicht eher ein Stück Ubiquität des Incarnatus? Soll wirklich Gott in uns, oder unsichtbar in der Kirche, geboren werden? (nb. Auch den Vergottungsgedanken etwa des Athanasius glaube ich anders fassen zu müssen, als S. es zu tun scheint.) Ich würde in der neuen Geburt oder in der „neuen Kreatur“ nicht sowohl ein Stück Geschichte der Inkarnation sehen als vielmehr ein Eintreten in die durch die Inkarnation bestimmte Geschichte. Die theologia crucis, die S. nachdruck- und eindrucksvoll immer wieder in den Mittelpunkt stellt, also der „Gegensatz“, der in dem durch Sterben zum Leben, durch Zerstörung zum geistlichen Bau Gottes liegt, braucht dadurch nicht zu kurz zu kommen. Das Sterben mit Christo bleibt der Weg. Man mag auch vom Sterben gleich Christo sprechen. Aber es ist doch nie ein dem Sterben Christi gleichwertiges Sterben. Und ebenso bleibt das

Leben mit Christo immer ein Leben durch Christum. (Ich weiß mich hier durch R. Seebergs Studie über die „Nachfolge Christi“ — Aus Rel. u. Gesch. I 1906 S. 1 ff., bes. 18 ff. — beeinflusst.)

Demnach würde ich auch nicht in einem neuen Menschenideal die eigentliche Wende der Zeiten, das Werk Christi und den Sieg des Christentums sehen. Was vielmehr Menschen und Völker zu Einer Menschheit macht und was auch die Mission über vorhandene Einheiten wie das Imperium Romanum, wenn sie stürzen, hinausgreifen läßt — beides wird von S. stark hervorgehoben — sollte das ein Idealbild, oder meinetwegen auch gleich eine neuartige Verwirklichung von menschlichem Leben, sei es auch von religiös oder metaphysisch verstandenem, sein? Ich möchte meinen, das Sich-Zusammengehörig-Wissen und Sich-Zusammenschließen unter einer Botschaft, die von Geschehenem und Kommendem, und von Urzeit und Endzeit handelt, sei das Primäre — und Lebensideale seien nun erst möglich.

Wiederum glaube ich mich damit S. gleichsam an einer anderen Ecke anzuschließen. Wenn wir nämlich jetzt nach den drei Richtungen, die wir herausarbeiteten, den weiteren Inhalt der S.schen Ausführungen überblicken, so treffen wir unter dem ersten Gesichtspunkt, dem der Transzendenz, bei S. auf Gedanken, die bereits in unseren letzten Erörterungen mit wirksam geworden sind.

Da ist z. B. das Verhältnis von Christentum und Humanismus. In der Bedeutung, die das Christentum für die Geschichte hat, muß dies Verhältnis natürlich und mit Recht einer der wichtigsten Punkte sein. Antihumanismus und Antiidealismus ist glücklicherweise nicht S.s Sache. Denn Gottes eigentliches Werk liegt für ihn nicht im Zerstören, sondern darin, daß Gott seine Ehre verwirklicht. Als Gottes cooperatores, die aber, wie S. treffend hervorhebt, „ganz und selbst wollende Instrumente“, sind „neuer Mensch“ und „neue Menschheit“ das „freilich nicht selbständige Ziel des geschichtlichen Lebens“ (70). Das ist, wenn wir auch Luthersche Wendungen wie: Gott will „das nach außen hin“ werden, „was er in sich ist“ (69) in diesem Zusammenhang nicht unterbringen würden, eine feine Zusammenschau von Transzendenz des Schöpfers und Würdigung des Menschen sowie seiner nicht aus des Schöpfers Hand fallenden Geschichte. Und wenn Humanismus und Mystik, mit ihrer „Entwicklung der natürlichen Anlage“ oder ihrer „Entfaltung des göttlichen Keims“, beide die Sünde „abschwächen“ und die „Wiedergeburt“ nicht kennen, so versteht man, daß das Christentum diesem allem als der „Entfaltung des ‚Menschen‘“ gegenübertritt mit dem Wort von der „Neuschöpfung ‚Adams‘“ (72), wie sich denn auch, um das im Hinblick auf unsere obige Kritik nicht zu verschweigen, das neue Menschenideal nur von Gott aus „verstehen und rechtfertigen“ lasse (64).

Vor allem aber ist es für S. das — ich würde sagen: Geheimnis der rechten Stunde —, das „irrationale“ „rechte Eingreifen in zeitliche und örtliche Gelegenheiten“, bzw. das „Ergriffenwerden von diesen Faktoren“, — also das Gegenteil zu aller „Rechnung“ — wodurch unser und alles geschichtliche Leben auf das „verborgen Schaffende“, auf Gott, weist. Denn eine Rechnung des Lebens und der Geschichte würde nie „aufgehen“ (75), auch „Anlage und Leistung“ werden nur auf dem angedeuteten Wege Geschichte und nicht weniger werden die „großen Führer“ selber nur durch „Koinzidenz von Zeit und Person“ (75). Was uns also schließlich aus dem zeitlichen Verlauf der endlichen Welt heraus auf Gott zurückweist, ist jenes „Ich bin“, von dem wir schon sprachen — (ich bin meine Zeit, würde ich zunächst sagen). S. sieht darin mit Recht, wenn auch vielleicht durch seinen „spiritualisierenden“ Standpunkt nicht ganz ungehemmt — das welt-schöpferische Wirken (aber von S. eben auf die Sphäre des „Lebendigen“ beschränkt 74) und den „Ruf Gottes an der Grenze unseres Seins“, dann erst das, was unser eigenes Ich wirklich werden läßt. Gegen den Gedanken einer Projektion menschlicher Bewußtseinsformen auf das Unendliche kehrt sich S. damit bewußt und ausdrücklich. Ich wüßte nicht, welchen Satz ich lieber unterschriebe als den Schlußsatz der ganzen Vorlesungen: „Und erst dann, wenn dies ‚Ich bin‘ in unser Bewußtsein getreten ist, ist unser Bewußtsein vollendet und fähig, von sich selbst ‚Ich bin‘ zu sagen.“ Er zeigt, daß die biblische Einheit des Schöpfers der Welt und des Herrn der Geschichte die Unruhe der ganzen geschichtsphilosophischen Erwägungen geblieben ist; und auch der begleitende Gedanke, daß nicht das „Du sollst“ und der Gegensatz von Gut und Böse (73 f. 53) von sich aus über sich hinaus führt, hat, in diesem Zusammenhange, sein biblisches und christliches Recht<sup>1)</sup> (vgl. auch S. selbst S. 64).

Von hier aus biegen wir in die zweite Linie ein und können sie, unter Würdigung dessen, was S. mit der Rezeption des Mythos anstrebt, als die Problematik des „Übergeschichtlichen“ bezeichnen. Letzterer, bekanntlich besonders von Kähler vertretene, Terminus will ja die Ewigkeit des sich offenbarenden Gottes mit der Einmaligkeit seiner Geschichtsoffenbarung verbunden halten. Ist dies auch nicht eigentlich der S.sche Gesichtspunkt, so ist S. doch auch nicht ohne mannigfache Berührung mit ihm. Vor allem handelt es sich um die

---

1) Daß „jede Konsequenz des christlichen Denkens das Böse auf den allwirksamen Gott selbst in irgendeinem Sinne zurückführen“ müsse (53), vermag ich freilich so nicht zu unterschreiben. Und den ersten Gedanken, daß in der Unvermeidlichkeit des Bösen „die Tiefe des Lebens aufgedeckt“ sei, sähe ich am liebsten dahin fortgeführt, daß der menschheitsgeschichtliche Tatbestand der Schuld die Gefährdung der Ewigkeit jedes menschlichen Daseins bedeute.

Einheit der Menschengeschichte. Es ist in der Tat das Werk des Christentums, daß das Einswerden von Orient und Okzident — also das Werk jener Jahrhunderte, in die die „Fülle der Zeiten“ fällt — zum dauernden Besitz der Weltgeschichte wurde (22); denn das Christentum hat diesen Prozeß „entscheidend vollendet“ (ebd.). Man darf also mit S. sagen: „Dem Universalismus des Anspruchs des Christentums entspricht die Universalität seines Ursprungs“ (21).

Gewiß bezieht sich das auch auf spezifisch religionsgeschichtliche Zusammenhänge, aber die von S. nicht minder stark hervorgehobenen universalgeschichtlichen Probleme sind die bedeutsameren. Schon in dem soeben gestreiften Verhältnis von Christentum und Hellenismus ist es mitbegründet, daß das Christentum die Einheit nicht nur der europäischen Geschichte verbürgt, sondern über diese hinausgreift (2). Um des Christentums willen ist es ein Irrtum, von einem Bruch zwischen Zeiten und Kulturen etwa auf Grund getrennter „Kultur-seelen“ zu reden. Um seinetwillen findet verschiedenes Seelentum zueinander hinüber, und dank des Christentums kann man einen Begriff der Weltgeschichte aufstellen (62), wie denn ja die Bedeutung der Bibel (schon des Alten Testaments) für das Entstehen des Gedankens einer Menschheitsgeschichte bekannt ist und auch von S. anerkannt wird (55).

Daß in solchen Betrachtungen auch die Kirche Rußlands auftaucht — die ja inzwischen den Titel einer Märtyrerkirche gewinnt — und ihre zukünftige Bedeutung für Christentum und Weltgeschichte, falls sich der Mittelpunkt des Kulturlebens in den fernen Osten verschieben sollte, in den Gesichtskreis tritt, ist ebenso zeitgemäß wie der Hinweis auf die „geschichtsphilosophische“ Seite der christlichen Mission (6). Dürfte man gerade an dieser Stelle den sog. Absolutheitsgedanken (also die Unüberholbarkeit der Offenbarung) mehr, als es bei S. geschieht, auf den der geschichtlichen Einmaligkeit und Geschlossenheit der biblischen Geschichte stützen — die Offenbarung ist ja Geschichte —, so läßt sich die Missionsparole: Nicht etwa Propaganda europäischer Frömmigkeitstypen, sondern „neues Christentum in neuen Volkskirchen“ (62) voll unterschreiben. Man hätte dann auch das Korrektiv für den Gedanken, daß die Mission für die „stets lebendige Umdeutung der christlichen Religion“ (65) zu sorgen habe, und könnte seinen Wahrheitsgehalt mitnehmen.

Daß S. den eschatologischen Ausblick des der Bibel entstammenden Glaubens an eine Menschheitsgeschichte stehen lassen will, wissen wir schon. Es ist dankenswert, daß dabei das Moment des zeitlich Kommenden, Dereinstigen „nicht angetastet und nicht umgedeutet werden soll in den Ewigkeitsgehalt einer jeden Epoche“ (68). Hier kämpft also wieder das Moment der Transzendenz darum, das Vor- bzw. Nachwort zu wesentlichen Gedankenreihen zu behaupten,

und wir können S. nur folgen, wenn er sagt: „Nur dann, wenn das Transzendente normgebend in das Werk eingegriffen hat und der-einst wieder eingreifen wird, kann Geschichte im eigentlichen Sinne gesehen werden“ (55).

Wir kommen zum Dritten und Letzten, zu der geschichtlichen Wirklichkeit selber, die da „gesehen werden“ soll. Aber wirklich gesehen wird doch immer nur Gottes „Mummerei“ und „Puppenspiel“ (28). Die Geschichte ist nicht die „Selbstentfaltung Gottes“ (ebd.). „Die Fortschrittsidee ist zu eng für die Geschichte“ (52), und an der „Verfalls-idee“<sup>2)</sup>, deren sich außer der „mystisch-asketischen Frömmigkeit“ auch alle Reformer, echte wie falsche, als des Schlüssels für die Kir-chen-geschichte bedienen (57), ist viel Wahres. Aber es gilt für alle Geschichte: Gott „baut in der Vernichtung auf“ (28). Nur die Religion wird den Geheimnissen der Geschichte gerecht, das zieht sich durch S.s ganze Ausführungen. Davon darf der ernste Historiker, der vor dem „Irrationalen“, dem scheinbaren Widersinn, dem Vergebliehen, Blinden und Zufälligen, die Augen nicht zumacht, nicht lassen. Das „Widersynnische“ (67) ist Gottes Domäne. Und wo der „verborgene Gott“ die Weltgeschichte führt, da kann „das Glück“ nicht „der Boden“ sein, auf dem sie sprießt. Daß das Böse bei dem allem eine beherrschende Rolle (66) spielt, gerade auch indem es Vernunft und Kultur dabei in Dienst nimmt und sich durch sie und in ihnen verkleidet und verfestigt (27 f.), verschweigt S. nicht. Daß sich nicht alles daraus erklären könne, wissen wir bereits; die Bewegung in der Geschichte rührt letzten Endes daher, daß das Zeitliche und Endliche Geist werden soll. „Die Geistwerdung des zeitlichen und darum lebendigen Seins, das ist die Geschichte“ (54), und schon so birgt sie Vergehen und Neuwerden, Sterben und Leben in sich.

Ich weiß nicht, ob hier die Gedanken S.s völlig in sich ausgeglichen sind. Aber wer könnte sich als „fertig“ in dieser Frage ansehen? Vielleicht meint S. es so, daß ohne das Böse der Herr jenes Werdens nicht der Verborgene zu sein brauchte. Aber ich lasse das offen. — Jedenfalls, daß die Geschichte nicht in Aufbau und Katastrophe, Hinstellen und Zerschlagen, eine Art Rhythmus feiert, daß vielmehr trotz des Bösen das Reich kommt und daß an einer Sinnverwirklichung des geschichtlichen Lebens (51) festgehalten werden muß, das rührt von der eben genannten eigentlichen Aufgabe der Geschichte her und ist der Gottesglaube in der Verborgenheitsthese (27).

Noch einmal! Mitten in die Geschichte gehört die Religion hinein. Deshalb empfindet S. auch mit aller Deutlichkeit seinen direkten Gegensatz gegen die positivistische Theorie, die zwar die Religion an

2) Seeberg hat darüber in seinem Werk über Gottfried Arnold be-kanntlich ausführlich gehandelt.

den Anfang alles menschlichen Geschehens stellt und mit vollen Händen alle Kulturkeime zunächst einmal in sie einhüllt, diese Keime dann aber in der Entfaltung sich säkularisieren und die Religion durch sie überwunden werden läßt (59 ff.). Es ist ja bekannt genug, wie wirksam und verbreitet auch in der heutigen Religionsforschung, man denke etwa an Frazers „Goldenen Zweig“, diese These noch ist.

Dies Glaubensmoment in der Verborgentheisthese läßt nun aber jenes Töten und Lebendigmachen, Zerstören und Aufbauen in der Geschichte verstehen als ein Geformt- und Umgestaltetwerden. Auf die Kirchengeschichte bezogen bekommt dadurch neben der „Verfalls-idee“ auch die „traditionalistische“ Idee ein gewisses Recht. Das Zerbrechen bedeutet kein Abbrechen des Werkes Gottes. Auch das Neugewordene enthält viel umgedeutetes Altes. An Denkweisen, Urteilsmaßstäbe, aber auch an Glaubensstandpunkte ist hier zu erinnern. S. hat bei Luthers wirklichem und scharfem Gegensatz gegen die Scholastik auf das „produktive Mißverstehen“ mittelalterlicher Begriffe vielfach aufmerksam gemacht (52), und er hebt sehr fein hervor, daß, wenn aus heißen Geisteskämpfen — man denke an die Dogmengeschichte — nur die scheinbar tote Formel bleibt, aus dieser, wie aus dem getrockneten Samen, neues, aber hier eben andersartiges Leben wachsen kann (ebd.).

Und wie steht es nun schließlich mit der Offenbarung des verborgenen Gottes? Nun, sie ist, wie man nach allem Vorherigen erwarten muß, für S. der Verborgtheit eingeordnet. Gott wirkt alles allein und „ist“, wie S. sagt, „alles Lebendige“. Aber er ist nicht „in allem Lebendigen für uns da“. Nur wo sein „deutendes Wort“ uns das sagt, „und wo sein Wille die für uns aufnehmbare Begrenzung seines Lebens gewollt hat“, zeigt er sich uns. So bekommen „Wort“ und „Heilsgeschichte“ ihre Stelle (29).

Das ist richtig. Offenbarung ist ein Eingehen auf unser menschliches Dasein und ein Eingehen in irdische Zeit. Man kann also sagen, daß sie „Selbstbegrenzung“ sei. Aber hier kommt zum Schluß doch noch einmal dieselbe Differenz zum Vorschein, die uns schon mehrfach beschäftigte. Gewiß ist Offenbarung Selbstbegrenzung. Aber das ist doch nur ihr Hebel, oder auch ihre Einfassung. Offenbarend aber ist der eingefasste Stein oder das Bild selbst, bzw. der Vorgang, der da geschieht. Gewiß ist Offenbarung ein Hervortreten aus der Verborgtheit. Aber der Hervortretende selbst ist die Offenbarung. Und darauf, daß sein Antlitz dasselbe bleibt, auch wenn es sich verbirgt, darauf kommt es an. S. wird antworten, diese Anschauung entspreche etwa der späteren Fassung der Lutherschen Verborgtheitslehre in *De servo arbitrio*. S. hat das in seinem Buche „Luthers Gottesanschauung“ I 1929 ausführlicher begründet. Ich muß es jetzt unerörtert lassen. Aber in systematischer Hinsicht liegt mir an

der These, daß wir von Gottes Verborgenheit nichts wüßten, wenn wir ihn nicht aus seiner Offenbarung kennen. Wir finden eben die Züge dessen, den wir kennen, dort nicht, wo wir sie gerne finden möchten. Und wiederum sollen wir an Gottes Offenbarung ablesen lernen, warum er Grund hat, sich zu verbergen.

So treten Offenbarung und Glaube einander gegenüber. Der Glaube gehört dorthin, wo die Verhüllung herrscht. In der Welt des geschichtlichen Lebens, über dessen Stehen unter der Gegensätzlichkeit und dem Zeichen des Kreuzes S. so viel Treffendes gesagt hat, ist der Glaube angewiesen zu wohnen und zu kämpfen. Sein Kampf aber besteht m. E. nicht eigentlich darin, in und hinter dem gegensätzlichen Erfahrbaren und Sichtbaren Gottes Wirken und Wege zu „ahnen“ (vgl. etwa S. 65), sondern den offenbaren Gott aus der verdunkelten Welt heraus zu ergreifen und ihn in sie hineinzuglauben. Ich gebe gern zu, daß dieses Glauben überall, wo es zugleich ein Deuten, etwa von Zeitereignissen, Geschichtszusammenhängen und Lebensführungen, sein will, ein Ahnen bleiben muß. Aber Subjekt dieses Ahnens ist der Glaube, der die Offenbarung vor Augen hat, um nicht zu sagen: besitzt. Oder darf ich es so ausdrücken?: Gott hat sich doch erst verborgen, er war es nicht von Anfang an. Der Glaube holt ihn nicht aus seiner Verborgenheit ans Licht der Offenbarung, sondern er kennt den, der hier verborgen ist.

Daher nun auch das Abgeschlossensein der Offenbarung. Sehr richtig weist S. (s. o.) darauf hin, daß die Bescheidung, den überall wirkenden Gott nicht überall gleichsam stellen zu wollen, wo es uns paßt..., daß also der Glaube ihn allein dort zu haben, wo er sich finden lassen will, im Begriff der Offenbarung mitgemeint sind. Gewiß! Aber dort hat der Glaube nun auch Gott ganz. Sein Eingehen auf uns ist sein (Gottes) eigenes Eingehen, also nicht ein Sich-Verwandeln oder Verkleiden, wobei er anders werden könnte als er ist, sondern sein Eintreten bei uns und sein Eingreifen. Er selbst, ja seine Selbstheit, ist es, die wir in der Inkarnation haben. Denn die Inkarnation geschah ja nicht gleichsam eines schönen Tages, sondern in der Fülle der Zeiten, durch welche die Zeit erst Eine, erst Geschichte wird. Daher eignet Gottes Offenbarung die Vollendung einer abgeschlossenen Geschichte. Was weiter geht, ist nicht die Inkarnation, sondern der Glaube. In seiner unabgeschlossenen Geschichte stehen wir auch heute noch.

Von dem Sich-Selber-Deuten alles dessen, was Geschichte sein will, ging S. aus. Von dem Hineingehören des Historikers, des Geschichte verstehenden Menschen überhaupt, in die Geschichte und damit in Eine Zeit zusammen mit allem dem, was sich selber deutet, sprach er dann sogleich, und mit dem „Ich bin“, also mit dem Innewerden unserer eigenen Wirklichkeit in der Zeit, schloß er. Auf

diesem Wege aber lag die Religion, lag die Transzendenz der Offenbarung und lag der christliche Glaube, der von Gottes Offenbarung in der Geschichte weiß. Dem Christentum kann nur eine Theologie der Geschichte eignen. Das ist ein gemeinsamer Boden, auf dem dann theologische Übereinstimmung und Auseinandersetzung sich gegenseitig verschlingen mögen. Wo Offenbarung und Geschichte zusammengehören, bleibt die Wahrheitsfrage die Unruhe der theologischen Forschung.

---