# GLAUBEN UND VERSTEHEN

Gesammelte Aufsätze

von

RUDOLF BULTMANN

[Teils.]



1 9 3 3

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

> Synodalbücharbieden des Kirchaus Gestöln Köln

# Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?\*)

I.

Versteht man unter "von Gott" reden "über Gott" reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. Denn wo überhaupt der Gedanke "Gott" gedacht ist, besagt er, daß Gott der Allmächtige, d. h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei. Dieser Gedanke ist aber überhaupt nicht gedacht, wenn ich über Gott rede, d. h. wenn ich Gott als ein Objekt des Denkens ansehe, über das ich mich orientieren kann, wenn ich einen Standpunkt einnehme, von dem aus ich neutral zur Gottesfrage stehe, über Gottes Wirklichkeit und sein Wesen Erwägungen anstelle, die ich ablehnen oder, wenn sie einleuchtend sind, akzeptieren kann. Wer durch Gründe bewogen wird, Gottes Wirklichkeit zu glauben, der kann sicher sein. daß er von der Wirklichkeit Gottes nichts erfaßt hat; und wer mit Gottesbeweisen etwas über Gottes Wirklichkeit auszusagen meint. disputiert über ein Phantom. Denn jedes "Reden über" setzt einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes aber kann es nicht geben, und von Gott läßt sich deshalb auch nicht in allgemeinen Sätzen, allgemeinen Wahrheiten reden, die wahr sind ohne Beziehung auf die konkrete existentielle Situation des Redenden.

Man kann über Gott sinnvoll so wenig reden wie man über Liebe reden kann. In der Tat, auch über Liebe kann man nicht reden, es sei denn, daß dies Reden über Liebe selber ein Akt des Liebens wäre. Jedes andere Reden über Liebe ist kein Reden von Liebe, da es sich außerhalb der Liebe stellt. Also eine Psychologie der Liebe

<sup>\*)</sup> Aus: "Theologische Blätter" IV, 1925, S. 129-135.

würde jedenfalls von allem andern reden als von Liebe. Liebe ist keine Gegebenheit, woraufhin ein Tun und Reden, ein Nichttun oder Nichtreden möglich wäre. Sie besteht nur als eine Bestimmtheit des Lebens selbst; sie ist nur, indem ich liebe oder geliebt werde, nicht daneben oder dahinter. Ebenso steht es mit dem Verhältnis von Vaterschaft und Kindschaft. Als Naturgegebenheit gesehen — so daß man darüber reden kann — offenbart es gerade nicht sein eigentliches Wesen, sondern ist der Spezialfall eines bestimmten Naturgeschehens, das sich zwischen Individuen einer Gattung abspielt. Wo das Verhältnis wirklich besteht, ist es nicht von außen zu sehen, d. h. nicht etwas, woraufhin z. B. der Sohn dies oder jenes sich gestatten oder auch lassen, sich zu diesem oder jenem verpflichtet fühlen kann. Tritt die Reflexion auf dies "Woraufhin" in das Verhältnis ein, so ist es zerstört. Es ist nur, wo der Vater als Vater, der Sohn als Sohn in seinem Leben bestimmt ist.

Ist das richtig, so würde z. B. der etwaige Atheismus einer Wissenschaft nicht darin bestehen, daß sie die Wirklichkeit Gottes leugnet, sondern sie wäre ebenso atheistisch, wenn sie sie als Wissenschaft behauptete. Denn in wissenschaftlichen Sätzen, d. h. in allgemeinen Wahrheiten von Gott reden, bedeutet eben, in Sätzen reden, die gerade darin ihren Sinn haben, daß sie allgemeingültig sind, daß sie von der konkreten Situation des Redenden absehen. Aber gerade indem der Redende das tut, stellt er sich außerhalb der tatsächlichen Wirklichkeit seiner Existenz, mithin außerhalb Gottes, und redet von allem andern als von Gott.

In diesem Sinne aber von Gott reden, ist nicht nur Irrtum und Wahn, sondern ist Sünde. Luther hat in seiner Genesiserklärung sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, daß Adams Sünde nicht eigentlich die Tat war, mit der er, von der verbotenen Frucht essend, das Gebot übertrat, sondern dies, daß er sich einließ auf die Frage: sollte Gott gesagt haben? das "disputare de deo", das so sich außerhalb Gottes stellen und den Anspruch Gottes auf den Menschen zum disputablen Problem machen. Denn wollten wir uns dieser Konsequenz entziehen und sagen: dies Disputieren braucht doch nicht schlimm gemeint zu sein; es kann im Gegenteil gut gemeint sein; es kann ja der Wahrhaftigkeit, dem Verlangen nach Gott entspringen, so würden wir wieder zeigen, daß wir den Gedanken Gottes nicht erfaßt haben. Wir wären in den alten Fehler gefallen und stellten uns die Allmacht Gottes und unsere Bestimmtheit durch sie

wieder als eine Tatsache vor, die als allgemeine Wahrheit faßbar ist, etwa wie die Bestimmtheit jedes irdischen Objekts durch die Kausalgesetzlichkeit. Aber gerade dann wäre nicht erfaßt, was die Bestimmtheit unserer Existenz durch Gott bedeutet; denn sie bedeutet zugleich den Anspruch Gottes auf uns, sodaß jedes sich außerhalb Gottes stellen eine Verleugnung des Anspruchs Gottes auf uns, also Gottlosigkeit, Sünde wäre. Das wäre nur anders, wenn es eben eine Neutralität Gott gegenüber gäbe. Damit aber wäre der Gedanke Gottes preisgegeben. Adam meint, vor Gott fliehen zu können; aber durch die Flucht wird Gottes Anspruch nicht getilgt. So wird ein Reden über Gott zur Sünde.

Und es bleibt dabei: Sünde auch dann, wenn es aus ehrlichem Suchen nach Gott hervorgeht. Und daraus wird nur klar, daß wenn wir in einer solchen Situation sind, in der wir ehrlicherweise über Gott disputieren müssen, wir eben Sünder sind und von uns aus nichts tun können, um aus der Sünde herauszukommen. Denn es würde uns ja gar nichts helfen, wollten wir aus der richtigen Einsicht in den Gottesgedanken aufhören mit dem disputare de deo. Denn anders von Gott, nämlich aus Gott, zu reden, können wir uns offenbar nicht vornehmen. Denn als unser Unternehmen würde es wiederum Sünde sein, weil es eben unser Unternehmen wäre, in dem der Gedanke an Gottes allmächtiges Walten preisgegeben wäre. Von Gott reden als aus Gott reden kann offenbar nur von Gott selbst gegeben werden.

#### II.

Es zeigt sich also: will man von Gott reden, so muß man offenbar von sich selbst reden. Aber wie? Denn wenn ich von mir selber rede, rede ich dann nicht vom Menschen? und gehört nicht zum Gottesgedanken ebenso bestimmt der Gedanke, daß Gott das "ganz Andere", die Aufhebung des Menschen ist? Stehen wir also nicht zwischen zwei Verboten, zwischen denen es nur die Situation der Resignation, des Schweigens zu geben scheint? Auf der einen Seite die bestimmte Einsicht: jedes Reden, in dem wir aus unserer eigenen konkreten Existenz herausspringen, ist kein Reden von Gott; nur eine Aussage über unsere eigene Existenz könnte es sein? Auf der andern Seite die ebenso bestimmte Einsicht: alles Reden von uns kann nie ein Reden von Gott sein, weil es nur vom Menschen redet?

Denn in der Tat, jede Konfession, jedes Reden von Erleben und innerem Leben wäre Reden von Menschlichem. Und mit noch so begeisterten Konfessionen, die mir ein anderer macht, wäre mir in der Situation des Zweifels nicht geholfen, wollte ich mich nicht selbst betrügen. Ja, auch meine eigenen Erlebnisse, wollte ich mich ihrer getrösten oder mich in der Situation des Zweifels auf sie beziehen, würden mir unter den Händen zergehen. Denn wer sagt mir, daß nicht jenes Erlebnis Illusion war? daß ich nicht darüber hinaus muß? daß ich nicht jetzt die Wirklichkeit klarer sehe?

Oder müßte doch behauptet werden: wir reden ja gerade aus Gott, wenn wir bekennen, wenn unser inneres Leben spricht, wenn unser Erleben sich ausspricht? Ohne Zweifel kann das der Fall sein. Aber in dem Moment, wo wir uns unser Bekenntnis, unser inneres Leben, unser Erlebnis gegenüberstellen als das, woraufhin wir uns Gottes getrösten, oder was wir andern empfehlen als das, woraufhin sie Gottes gewiß sein sollen, - in dem Moment reden wir über unsere Existenz und haben uns selbst von ihr gelöst. Und das ist ebenso der Fall, wenn wir nach Erlebnissen ausschauen und sie uns wünschen; wir fragen dann nach uns und nicht nach Gott. Beziehe ich mich - rückblickend oder vorblickend - auf mich, so habe ich mein Ich gleichsam gespalten; und das sich beziehende Ich ist mein existentielles Ich; das andere Ich, auf das ich mich beziehe, das ich als das Gegegebene nehme, ist ein Phantom ohne existentielle Wirklichkeit. Und das existentielle Ich, das sich umsieht, das fragt, - erweist sich eben in diesem Fragen, in diesem Sich-umsehen als gottlos. Wollen wir also von Gott reden, so können wir es offenbar auch nicht so anfangen, daß wir von unsern Erlebnissen und unserm inneren Leben reden, das, sowie wir es objektivieren, seinen existentiellen Charakter verloren hat. Und diesem als Gegebenheit gesehenen menschlichen Wesen gegenüber besteht der Satz. daß Gott das ganz Andere ist.

Aber eben nur so hat dieser Satz seinen Sinn, d. h. er hat seinen Sinn nur in strenger Bezogenheit auf den ersten Satz, daß Gott die unsere Existenz bestimmende Wirklichkeit ist. Losgelöst davon kann der Satz nur bedeuten, daß Gott etwas ganz anderes ist als der Mensch, eine metaphysische Wesenheit, irgend eine ätherhafte Welt, irgend ein Komplex geheimnisvoller Kräfte, ein schöpferischer Urquell (wobei die etwaige Behauptung, daß das bildlich gemeint sei, sich selbst mißversteht, weil Gott hier in der Tat ganz naturhaft

gedacht ist) oder endlich das Irrationale. Eine Frömmigkeit, die sich auf diese Gottesvorstellung gründen wollte, wäre Flucht vor Gott, weil hier der Mensch gerade der Wirklichkeit entfliehen will, in der er steht, gerade seiner konkreten Existenz entrinnen will, in der er einzig Gottes Wirklichkeit erfassen kann. In dieser modernen Frömmigkeit wird sehr deutlich, wie recht Luther hat, zu sagen, daß der natürliche Mensch vor Gott flieht und Gott haßt. Er sucht ja gerade, indem er der Wirklichkeit seiner konkreten Existenz entfliehen will, dem zu entfliehen, worin er einzig Gott finden kann. Es ist ja wohl verständlich, daß der Pseudo-Gott des Schöpferischen oder des Irrationalen die menschliche Gottessehnsucht bezaubern kann; denn er verheißt dem Menschen, daß er von sich selbst loskomme. Aber diese Verheißung ist ein Mißverständnis und ein Betrug; denn indem der Mensch so von sich selbst loskommen will, entläuft er Gott - wenn anders Gott die seine konkrete Existenz bestimmende Macht ist. — und läuft sich selbst in die Arme, — wenn anders die Gedanken des schöpferischen Urquells und des Irrationalen menschliche Abstraktionen sind und die Erlebnisse, deren der Mensch sich in solchen Zuständen getröstet, höchst menschliche Vorgänge. Der Gedanke des "Ganz Anderen" läßt sich auf diese Weise überhaupt nicht durchführen. Und übrigens entläuft jener Mensch in Wahrheit freilich Gott nicht; aber indem sein Verhalten zu Gott das der aversio ist, ist seine Existenz, sofern durch Gott bestimmt, die des Sünders.

Der Gedanke von Gott als dem ganz Anderen kann also, wenn von Gott dem Allmächtigen die Rede sein soll, nicht bedeuten, daß Gott etwas außerhalb meiner wäre, das ich erst suchen müßte, und um das zu finden ich erst mir selbst entfliehen müßte. Daß Gott, der meine Existenz bestimmt, gleichwohl der Ganz Andere ist, kann also nur den Sinn haben, daß er mir als dem Sünder gegenübersteht als der Ganz Andere; daß er, sofern ich Welt bin, mir gegenübersteht als der Ganz Andere. Von Gott als dem ganz Anderen zu reden hat dann Sinn, wenn ich gesehen habe, daß die tatsächliche Situation des Menschen die des Sünders ist, der von Gott reden möchte und es nicht kann; der von seiner Existenz reden möchte und es auch nicht kann. Er müßte von ihr reden als der durch Gott bestimmten und kann von ihr als solcher nur reden als sündiger, d. h. als einer solchen, in der er Gott nicht sehen kann, der Gott als der ganz Andere gegenübersteht.

### III.

Es ist also mit unserer Existenz eine ebenso merkwürdige Sache wie mit Gott; über beides können wir nicht eigentlich reden, über beides verfügen wir nicht. Was bedeutet das?

Die Wirklichkeit, von der wir gewöhnlich reden, ist das Weltbild, das seit Renaissance und Aufklärung unter Nachwirkung des Weltbildes der griechischen Wissenschaft unser Denken beherrscht. Wir sehen etwas als wirklich an, wenn wir es in dem einheitlichen Zusammenhang dieser Welt verstehen können, sei es, daß dieser Zusammenhang als kausal oder als teleologisch bestimmt gedacht ist, sei es, daß seine Elemente und Kräfte als materiell oder als geistig gedacht werden; denn der Gegensatz von materialistischer und idealistischer Weltanschauung wird angesichts der Frage, um die es sich hier handelt, gleichgültig.

Denn dies Weltbild ist entworfen unter Absehung von unserer eigenen Existenz; wir selbst werden dabei vielmehr als ein Objekt unter andern Objekten betrachtet und in den Zusammenhang dieses Weltbildes, das abgesehen von der Frage nach unserer eigentlichen Existenz gewonnen ist, eingestellt. Man pflegt die Vollendung eines . solchen Weltbildes durch die Einfügung des Menschen als eine Weltanschauung zu bezeichnen, und man pflegt sich eine solche Weltanschauung zu wünschen oder, wenn man sie zu besitzen meint, zu propagieren. Daß solche Weltanschauungen sehr beliebt sind, auch wenn sie vom Menschen nichts besonders Schmeichelhaftes aussagen und ihn etwa als Zufallsprodukt einer Atomverbindung, als höchstes Wirbeltier und Vettern des Affen oder als ein interessantes Phänomen psychischer Komplexe erklären, ist verständlich. Denn sie leisten dem Menschen wieder den großen Dienst, daß sie ihn von sich selbst losbringen, daß sie ihn der Problematik seiner konkreten Existenz, der Sorge um sie und der Verantwortung für sie entheben. Darin liegt ja die Sehnsucht des Menschen nach einer sogenannten Weltanschauung begründet, daß er sich angesichts der Rätsel von Schicksal und Tod auf sie zurückziehen kann, daß er sich gerade in dem Moment, wo seine Existenz erschüttert und fragwürdig ist, dessen entschlägt, diesen Moment ernst zu nehmen, um ihn vielmehr zu verstehen als einen Fall des Allgemeinen, ihn einzugliedern in einen Zusammenhang, ihn zu objektivieren und so aus seiner eignen Existenz herauszuspringen. Und eben dies ist das

πρώτον ψεύδος und führt notwendig dazu, die Erfassung unserer Existenz zu verfehlen, indem wir uns von außen sehen als Objekt des sich orientierenden Denkens. Und das wird dadurch nicht besser, daß wir uns im Unterschied von andern Objekten, mit denen wir uns in Wechselwirkung sehen, als Subjekt bezeichnen. Denn der als Subjekt bezeichnete Mensch ist ebenso von außen gesehen. Aus der Frage nach unserer Existenz hat deshalb die Unterscheidung von Subjekt und Objekt völlig auszuscheiden. Und die Sache wird auch dadurch keineswegs besser, daß man etwa eine theistische oder christliche "Weltanschauung" hat, etwa aus der Einsicht, daß unsere Existenz in Gott gegründet sei, und daß also eine Weltanschauung, in die dieser Satz aufgenommen ist, den Ansprüchen genüge und unsere Existenz erfasse. Denn hier ist ja Gott ebenso von außen gesehen als Objekt wie der Mensch. Wer etwa ein modernes Weltbild hat, das durch den Gedanken des Gesetzes konstituiert wird. hat ein gottloses Weltbild, auch wenn er die Weltgesetze als Kräfte und Formen des göttlichen Wirkens denkt, oder wenn er Gott als den Ursprung dieser Gesetzlichkeit ansieht. Das Wirken Gottes kann eben nicht als ein allgemeines Geschehen angesehen werden, das wir anschauen könnten (etwa in der Betrachtung jener Gesetze) unter Absehung von unserer eigenen Existenz, und in das wir nachträglich unsere Existenz eingliedern könnten, um sie uns so verständlich zu machen. Denn wir hätten damit ja den primären Gedanken von Gott als der unsere Existenz bestimmenden Wirklichkeit preisgegeben. Wir geben das auch unfreiwillig oder unbewußt zu, indem wir uns in unserem eigentümlichen Sein ganz klar von den Weltgesetzen unterscheiden. Es wird doch wohl niemand die Lebensbeziehungen, in denen er in Liebe, Dankbarkeit und Ehrfurcht mit anderen verbunden ist, als Funktionen von Gesetzen ansehen; jedenfalls nicht, wenn er wirklich in diesen Beziehungen lebt. Es geht also offenbar auch nicht, Gott als Prinzip der Welt zu denken, von dem aus die Welt und damit auch unsere Existenz verständlich werde. Denn da würde Gott eben von außen angesehen werden, und der Satz von seiner Existenz wäre eine allgemeine Wahrheit, die etwa in einem System von Erkenntnissen (allgemeinen Wahrheiten) ihren Platz hätte, also in einem System, das sich trägt und unsere Existenz tragen soll, statt Ausdruck unserer Existenz selber zu sein. Da wäre Gott eine Gegebenheit, zu der eine Erkenntnisrelation möglich ist, die nach Belieben vollzogen werden kann. Gott, bzw. seine Existenz

wäre ein Etwas, woraufhin uns ein Verhalten — so oder so — möglich wäre. Und eben dies ist wieder das πρῶτον ψεῦδος: ist der Gedanke Gottes ernst genommen, so ist Gott nichts, woraufhin irgend etwas vorgenommen werden kann. Er wäre dann von außen gesehen, und ebenso hätten wir selbst uns von außen gesehen. Wir können also z. B. nicht sagen: weil Gott die Wirklichkeit regiert, ist er auch mein Herr; sondern nur wenn man sich in seiner eigenen Existenz von Gott angesprochen weiß, hat es Sinn von Gott als dem Herrn der Wirklichkeit zu reden. Denn jedes Reden über die Wirklichkeit, das absieht von dem Moment, in dem wir allein das Wirkliche haben können, nämlich von unserer eigenen Existenz, ist Selbsttäuschung. Gott ist nie ein von außen zu Sehendes, ein Verfügbares, ein "Woraufhin".

Ist es so, daß die Welt von außen gesehen gottlos ist, und daß wir, sofern wir uns als ein Stück Welt sehen, gottlos sind, so ist wiederum klar, daß Gott der Ganz Andere nicht ist, sofern er sich außerhalb der Welt irgendwo befindet, sondern sofern diese Welt als gottlose sündig ist. Diese von außen gesehene Welt, in der wir uns als Subjekte bewegen, das ist unsere Welt, die wir ernst nehmen und damit als sündig qualifizieren.

Es ist uns also von unserer Existenz nur ein Doppeltes klar: 1. daß wir die Sorge und Verantwortung für sie haben; denn sie bedeutet ja: tua res agitur; 2. daß sie absolut unsieher ist und wir sie nicht sichern können; denn dazu müßten wir außerhalb ihrer stehen und Gott selbst sein. Wir können nicht über unsere Existenz reden, da wir nicht über Gott reden können; und wir können nicht über Gott reden, da wir nicht über unsere Existenz reden können. Wir könnten nur eins mit dem andern. Könnten wir aus Gott von Gott reden, so könnten wir auch von unserer Existenz reden, und umgekehrt. Jedenfalls müßte ein Reden von Gott, wenn es möglich wäre, zugleich ein Reden von uns sein. So bleibt das richtig: wenn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muß geantwortet werden: nur als ein Reden von uns.

### IV.

Aber folgt nicht vielleicht aus der geschilderten Situation, daß wir Sünder sind, etwas ganz anderes, nämlich daß wir überhaupt nicht reden sollen? Das würde natürlich zugleich bedeuten, daß wir überhaupt nicht handeln sollen! Führt die Anschauung,

daß Gott für den Menschen der Ganz Andere ist, daß er die Aufhebung des Menschen ist, nicht zum Quietismus? Wer so dächte, machte den alten Fehler, er sähe nämlich den Gedanken Gottes an als das, woraufhin ein bestimmtes Verhalten möglich oder angemessen sei; den Fehler, daß der Gedanke Gottes überhaupt in Rechnung gesetzt wird für unser Verhalten als ein Gegebenes, über das wir verfügen können. Werden die Gedanken von Gott als dem Allmächtigen und dem Ganz Anderen in ihrer strengen Bezogenheit aufeinander ernst genommen, so besagen sie offenbar, daß ein sich orientierendes Fragen und ein auf Reflexion gegründetes Sich-entscheiden darüber, ob wir reden oder schweigen, handeln oder ruhen sollen, uns gar nicht anheimgegeben ist; daß die Entscheidung darüber Gottes ist, und daß es für uns nur ein Reden- oder Schweigen-Müssen, ein Tun- oder Nichttun-Müssen gibt. Und in der Tat ist das die einzige Antwort auf die Frage, ob und wann wir von Gott reden können: wenn wir müssen.

Es hat aber wohl Sinn, daß wir uns besinnen, was dies Müssen eigentlich bedeutet. Denn nach unserer herkömmlichen Denkweise sehen wir dies "Müssen" sofort wieder von außen, d. h. wir sehen uns, die Müssenden, als Objekt, das unter dem kausalen Zwang eines Subjekts steht, und wir sehen in diesem Fall Gott, den Befehlenden, als das Subjekt. Das bedeutet: wir sehen diese Bestimmtheit des Menschen durch Gott, von der in dem "Müssen" die Rede ist, als Naturprozeß von außen. Es kann hier aber nur ein Müssen gemeint sein, das freie Tat ist; denn solche allein geht aus unserem existentiellen Sein hervor, in solcher allein sind wir selbst und sind wir ganz. Solche Tat ist Gehorsam; denn Gehorsam bedeutet: sich einem Müssen in freier Tat fügen. Sie bedeutet kein Werk, zu dem wir uns um Gottes Willen entschließen müßten; denn dann wäre Gott ja von außen gesehen, und im Werk, das wir leisten und Gott präsentieren, sind wir ja nicht selbst, sondern wir stehen daneben. Sie bedeutet völlige Abhängigkeit, aber nicht als frommes Gefühl, sondern eben als freie Tat, denn nur in der Tat sind wir selbst. Also dies Müssen bedeutet Gehorsam.

Dann kann man aber folglich nie im allgemeinen fragen, wann dieses Müssen für uns gegeben ist. Man kann von diesem Müssen nicht von vornherein ein Wissen haben, denn damit wäre ja eine Stellung außerhalb des Müssens, also außerhalb unser selbst, die wir müssen, beansprucht, und man hätte den Sinn dieses existen-

tiellen Müssens gar nicht verstanden. Die Tat kann als freie nicht daraufhin, daß ein Müssen vorliegt, getan werden, sondern sie kann nur als freie zugleich die gemußte sein. Kaum braucht gesagt zu werden, daß dies nicht so gemeint ist, daß das Tun aus einem Müssen der Begeisterung oder Leidenschaft, aus einer geheimnisvollen Tiefe unseres Inneren hervorbricht. Dann wäre ja von Naturnotwendigkeit die Rede. Das Mehr oder Weniger von Begeisterung tut so wenig zur Sache wie das Mehr oder Weniger von Widerstreben oder Selbstüberwindung, das die Tat für menschliches Auge als Opfer größer oder kleiner erscheinen lassen könnte. Um ein psychologisch gemeintes Müssen handelt es sich nicht. Das "Müssen" ist ja von Gott aus gesprochen und entzieht sich ganz unserer Verfügung. Unser ist allein die freie Tat. Wir sagen ja auch nur hypothetisch: es gibt für uns die Möglichkeit aus Gott zu reden und zu handeln, wenn es sie als Müssen gibt. Aber ob solches Müssen für uns Wirklichkeit wird, das können wir nicht von vornherein wissen. Wir können uns nur klar machen, was dies Müssen bedeutet, daß es nämlich von uns aus nur freie Tat sein kann, weil es ja sonst nicht unser existentielles Sein enthalten würde. Ob dies Müssen Wirklichkeit ist, das können wir nur glauben.

### V.

Und eben dies und nichts anderes bedeutet Glauben. Aber damit ist freilich nicht erschöpfend erkannt, was es bedeutet. Denn wenn wir sagten, unser sei allein die freie Tat, so ist auch dieser Satz, oder vielmehr die Überzeugung, daß irgend etwas Bestimmtes unsere freie Tat sei, nur Glaube. Denn die freie Tat, da sie ja der Ausdruck unserer Existenz ist, ja, da wir nur in ihr und nirgends sonst im eigentlichen Sinne existieren, da sie nichts anderes als unsere Existenz selbst ist, — sie kann nicht gewußt werden im Sinne objektiver Feststellbarkeit; sie kann nicht als Probandum unter Beweis gestellt werden. Denn damit würden wir sie objektivieren und uns außerhalb ihrer stellen. Sondern sie kann nur getan, und sofern wir von diesem Tun reden, kann seine Möglichkeit nur geglaubt werden.

Dann also sehen wir uns schließlich dahin geführt, daß auch unsere eigene Existenz — denn sie ruht ja in unserer Tat — nie von uns gewußt werden kann. Ist sie Illusion? Unwirklichkeit? Jedenfalls nichts, wovon wir wissen, worüber wir reden können, und die doch allein, wenn sie in unserm Reden und Tun wirklich ist, diesem

Reden und Tun Wirklichkeit geben kann. Wir können sie nur glauben. Und liegt dies Glauben denn in unserer Hand, so daß wir uns dazu entschließen könnten? Offenbar müßte dies Glauben auch freie Tat, die Urtat, sein, in der wir unserer Existenz sicher werden, — und eben doch nicht eine willkürliche Annahme, die wir statuieren, sondern Gehorsam, ein Müssen, eben Glauben.

Die Frage, wie es zu solchem Glauben kommt, ist unlösbar, wenn sie gemeint ist als die Frage nach dem Prozeß, der sich dabei abspielt, wenn wir uns von außen sehen; einerlei ob wir den Prozeß rationalistisch oder psychologistisch, dogmatistisch oder pietistisch auffassen. Die Frage hat nur Sinn und ist in diesem Sinne freilich auch unabweisbar, wenn sie meint, was das Glauben bedeute. Dies Glauben kann ja nur die Bejahung des Tuns Gottes an uns, die Antwort auf sein an uns gerichtetes Wort sein. Denn wenn es sich im Glauben um die Erfassung unserer Existenz handelt, und wenn unsere Existenz in Gott gegründet, d. h. außerhalb Gottes nicht vorhanden ist, so bedeutet die Erfassung unserer Existenz ja die Erfassung Gottes. Wenn aber Gott nicht ein allgemeines Gesetz, ein Prinzip, eine Gegebenheit ist, so können wir ihn offenbar nur in dem erfassen, das er zu uns spricht, das er an uns handelt. Wir können von ihm reden, nur sofern wir von seinem auf uns gerichteten Wort, von seinem auf uns gerichteten Tun reden.

"Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut" 1).

Der Sinn dieses Wortes Gottes, dieses Tuns Gottes an uns wäre aber offenbar der, daß Gott, indem er uns die Existenz gibt, uns aus Sündern zu Gerechten macht, indem er die Sünde vergibt, uns rechtfertigt. Das würde nicht bedeuten, daß er uns diesen und jenen leichten oder schweren Mißgriff nachsieht, sondern daß er uns die Freiheit gibt, aus Gott zu reden und zu handeln. Denn nur im Tun als der freien Äußerung einer Person, nein vielmehr als dem, worin eine Person überhaupt existiert, kann Person zu Person in Beziehung treten, wobei man natürlich wieder alles verdirbt, wenn das Tun unter den Gesichtspunkt des gesetzlichen Geschehens gebracht wird.

Das kann ja nicht heißen, daß er uns inspiriert, uns zu Ekstatikern und Wundertätern macht, sondern daß er uns, die wir von ihm getrennt sind und nur über ihn reden, nach ihm fragen können, als gerecht ansieht. Es ist also nicht so, daß sich etwas Besonderes,

<sup>1)</sup> W. Herrmann, Die Wirklichkeit Gottes, 1914, S. 42.

Konstatierbares in unserm Leben ereignete, daß uns besondere Qualitäten eingeflößt würden und wir nun besondere Dinge täten oder besondere Worte redeten, die nicht menschlicher Art wären. Was könnten wir je tun und reden, das nicht menschlich wäre! Aber dies hat sich ereignet, daß all unser Tun und Reden von dem Fluche erlöst ist, uns von Gott zu trennen. Es bleibt immer sündig, sofern es immer ein von uns unternommenes ist. Aber eben als sündiges ist es gerechtfertigt, d. h. es ist gerechtfertigt aus Gnade. Wir wissen nie von Gott; wir wissen nie von unserer eigenen Wirklichkeit; wir haben beides nur im Glauben an Gottes Gnade.

So wäre also der Glaube der archimedische Punkt, von dem aus die Welt aus den Angeln gehoben würde und aus einer Welt der Sünde zur Welt Gottes würde? Ja, das ist die Botschaft des Glaubens. Wer aber weiter fragen wollte nach der Notwendigkeit, nach dem Recht, nach dem Grund des Glaubens, - er erhielte nur eine Antwort, indem er hingewiesen würde auf die Botschaft des Glaubens, die mit dem Anspruch, geglaubt zu werden, an ihn herantritt. Er erhielte keine Antwort, die vor irgend einer Instanz das Recht des Glaubens rechtfertigte. Sonst wäre ja das Wort nicht Gottes Wort; sonst würde ja Gott zur Rechenschaft gezogen; sonst wäre ja Glaube nicht Gehorsam. Völlig zufällig, völlig kontingent, völlig als ein Ereignis tritt das Wort in unsere Welt hinein. Keine Garantie ist da, auf die hin geglaubt werden könnte. Keine Berufung hat Platz auf den Glauben anderer, sei es Paulus, sei es Luther. Ja, für uns selbst kann der Glaube nie ein Standpunkt sein, woraufhin wir uns einrichten, sondern stets neue Tat, neuer Gehorsam. Stets wieder unsicher, sobald wir als Menschen uns umsehen und fragen; stets unsicher, sobald wir über ihn reflektieren, sobald wir über ihn reden; nur sicher als Tat. Stets sicher nur als der Glaube an die Sünden vergebende Gnade Gottes, die mich, der ich nicht aus Gott zu reden, sondern nur über Gott zu reden mir vornehmen kann. rechtfertigt, wenn es ihm gefällt. All unser Tun und Reden hat nur Sinn unter der Gnade der Sündenvergebung, und über sie verfügen wir nicht; wir können nur an sie glauben.

Auch dies Reden ist ein Reden über Gott und als solches, wenn es Gott gibt, Sünde, und wenn es keinen Gott gibt, sinnlos. Ob es sinnvoll und ob es gerechtfertigt ist, steht bei keinem von uns.