

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 6 (1912)
Heft: 4

Artikel: Pantheismus oder Glaube an den persönlichen Gott? (Schluss) : Teil IV, V und VI
Autor: Ragaz, L.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-132746>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Pantheismus oder Glaube an den persönlichen Gott?

(Schluß.)

IV.

Freilich haben wir damit unser Problem noch nicht erledigt. Wir müssen seinen Schwierigkeiten noch ein Stück weiter nachgehen. Das tun wir nun wohl am besten so, daß wir uns zunächst der Denkweise zuwenden, die dem Pantheismus entgegensteht, dem Glauben an den persönlichen Gott.

Was bedeutet es, an einen persönlichen Gott glauben?

Was dies rein religiös betrachtet sagen will, haben wir schon bisher wohl genügend gezeigt. Dieser Glaube entspricht dem Grundtrieb aller lebendigen Religion, einen Gott zu haben, der über uns ist. Der Ausdruck „persönlich“ hat in unserer Untersuchung bisher keine wesentliche Rolle gespielt, mit Recht, denn so konnten wir die Sache, um die es sich handelt, unbefangen ins Auge fassen. Schon durch diesen Weg, den unser Gedankengang gewählt, haben wir gezeigt, daß es uns auf das Wort nicht ankommt. Dabei soll es bleiben. Nun aber gilt es zu zeigen, welches Recht wir haben, uns zu dem persönlichen Gott zu bekennen, von Gottes Persönlichkeit zu reden.

Zu diesem Zwecke müssen wir uns aber zuerst klar machen, was es denn überhaupt bedeutet, an Gott glauben und Aussagen über Gott zu tun.

Was heißt es, an Gott glauben? Es ist schwer, eine Sache, die so stark mit unserm Gefühlsleben verbunden, und dabei so tief und so weit ist wie das Leben selbst, in eine dürre Formel zu fassen; es ist aber auch schwer, dafür eine Formel zu finden, die auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfte. Die folgende darf dies doch wohl beanspruchen: Im Gottesglauben drücken wir unsere Auffassung von dem letzten Grund und Ziel der Wirklichkeit aus. Daß die Formel sehr weit und allgemein gehalten ist, spricht nicht gegen sie, denn sie soll eben jede Art von Gottesglauben umspannen. Es gibt ja eine Fülle von Möglichkeiten, Grund und Ziel der Wirklichkeit zu verstehen. Diese Fülle liegt in den verschiedenen Religionen und Gottesvorstellungen vor. Aber diese Fülle läßt sich bei genauerer Betrachtung auf zwei Hauptformen, gleichsam zwei Typen, zurückführen und auf diese zwei Typen kommen wir auch, wenn wir die sich uns darbietenden Gedankenmöglichkeiten einer prinzipiellen Prüfung unterwerfen. Denn es gibt gleichsam nur zwei Grundstoffe der Wirklichkeit, durch die wir den Sinn der Dinge ausdrücken können: sie heißen *Natur* und *Geist*. Immer wieder ist das Denken bei diesen Grundelementen der Wirklichkeit, aus denen sich ihr ganzer Inhalt entwickelt,

angelangt. Diese beiden Begriffe sind aber nicht in der Verschwommenheit, die für die gewöhnlichen Zwecke hingehen mag, zu brauchen, sondern in einer scharfen und zugleich bedeutsamen Fassung. Unter „Natur“ versteht man ja gewöhnlich bloß die sichtbare Welt, mit Ausnahme des Menschen und seiner Werke, unter „Geist“ aber alles seelische Leben, also auch das des Tieres inbegriffen. Wir machen den Schnitt anders. Unter Natur verstehen wir die gesamte Wirklichkeit, soweit sie uns bloß als Stoff oder Werkzeug gegeben ist, also auch das sogenannte geistige d. h. seelische Leben, soweit es bloß Anlage ist. Der Geist aber tritt da ein, wo aus diesem seelischen (psychischen) Leben sich ein Moment freier Tätigkeit erhebt, die sich gegen den bloßen Stoff wendet, ihn zu bearbeiten und für seine frei gewählten Zwecke zu gestalten. Geist in diesem prägnanten Sinne ist also sittlicher Geist. Frei tätiges, zwecksekendes, sittliches Leben ist aber persönliches Leben. Denn Persönlichkeit bedeutet, wenn der Begriff in philosophischer Strenge gefaßt wird, nichts anderes als ein solches geistiges Leben, das als eine geschlossene Einheit dem gleichgültigen Ablauf der Dinge entgegen tritt und ihn in den Dienst seiner Zwecke nimmt. Das tut es, weil es sich selbst als wertvoll, in seiner höheren Entfaltung als unbedingt wertvoll empfindet. Persönliches Leben, Persönlichkeit ist also der prägnante Ausdruck für die Eigenart des Geistes im Gegensatz zu der bloßen Natur, auch der psychischen Natur. Diese physisch-psychische Natur heißt ihrerseits, soweit sie der menschlichen Persönlichkeit als Grundlage dient, Individualität. Sie darf bekanntlich nicht mit Persönlichkeit verwechselt werden, was gerade für unsere Untersuchung sehr wichtig ist. Die Persönlichkeit ist also die höchste Erscheinungsform des Geistes, sie erst ist der Geist im genauen Sinn des Wortes, nämlich der von der Natur unterschiedene Geist.

Das also sind die beiden Grundbestimmungen, durch die wir den Sinn der Wirklichkeit allein ausdrücken können. Und nun sagen wir: Durch sie allein können wir auch ausdrücken, was wir von Grund und Ziel der Wirklichkeit denken, mit andern Worten: durch sie allein können wir unsern Gottesglauben ausdrücken. Wir bekennen uns entweder zur Natur oder zum Geiste als letztem Grund und Ziel der Wirklichkeit. Ein Drittes gibt es für ein entschlossenes Denken nicht. Denn unser Denken muß mit dem Material arbeiten, das uns gegeben ist, und wir kennen kein Element der Wirklichkeit außer Natur und Geist. Wir müssen Gott als Natur oder als Geist fassen. Tun wir das Letzte, so fassen wir Gott als persönlich, tun wir das Erste, so entscheiden wir uns für irgend eine Form des Pantheismus. Vielleicht müssen wir uns genauer so ausdrücken: der Pantheismus wagt diesen Schritt nicht zu tun, sondern bleibt im Unentschiedenen stecken.

Der Glaube an den persönlichen Gott ist also einfach Glaube an den Gott, der vollendet geistige und daher sittliche Macht ist, er ist

die entschlossenste, wir dürften vielleicht auch sagen: paradoxeste Form dieses Glaubens.

Diese Erläuterung genügt wohl, um den Sinn des Theismus, d. h. der Behauptung der Persönlichkeit Gottes, endgültig klarzustellen. Das religiöse und philosophische Recht, das ihr zu Grunde liegt, wird nicht leicht bestritten werden können. Aber es mag trotzdem die Abneigung gegen die Verwendung des Wortes und Begriffes der Persönlichkeit zur Bezeichnung des Wesens Gottes bestehen bleiben; man mag immer noch das Gefühl haben, Gott werde dadurch verendlicht, vermenschlicht. Darum mögen über diesen Punkt noch einige weiteren Ausführungen am Platze sein.

Zunächst erklären wir noch einmal, daß es uns auf das Wort „Persönlichkeit“ nicht im Geringsten ankommt. Mit Recht vermeidet es der religiöse Sprachgebrauch. Die unmittelbare Religion redet vom „Vater“ oder vom „lebendigen Gott“. Nur zum Zwecke philosophischer Auseinandersetzung brauchen wir jenen unstrittenen Ausdruck, und zwar gerade, weil er unstritten und weil er paradox ist. Denn gerade dadurch bezeichnet er scharf den Unterschied der zwei Denkweisen, die in unserem Problem aufeinanderstoßen. Wenn aber jemand die Wahrheit, auf die es uns ankommt, anders ausdrücken kann und will, so haben wir nichts dagegen. Man hat vorgeschlagen, Gott „überpersönlich“ zu nennen, um damit auszudrücken, daß Gott einerseits nicht als menschlicher und endlicher Geist, andernteils aber auch nicht als „unterpersönlich“, also als naturhaft, sondern als sittliche Macht, und eben als unendlich gedacht werden solle. Aber was heißt „überpersönlich“? Der Ausdruck erinnert stark an „übermenschlich“ und scheint sich dadurch zu empfehlen. Aber können wir uns dabei etwas Bestimmtes denken? „Unpersönlich“ soll es nicht heißen, persönlich soll Gott bleiben, aber gibt es denn in der Persönlichkeit ein „Ueber“? Ueberpersönlich könnte nur unpersönlich sein und unpersönlich ist ungeistig.

Um über diesen Punkt endgültig ins Klare zu kommen, ist nötig, daß wir uns darüber verständigen, was für einen Sinn alles Reden über Gott hat. Es bestehen darüber große Mißverständnisse, die unser religiöses Leben belasten.

Auf zweierlei Weise können wir von Gott reden, auf negative und auf positive Weise, d. h. wir können aussprechen, was er nicht ist und was er ist. Das Erste ist nicht schwer. Wir werden Gott bloß diejenigen Eigenschaften absprechen, die den Wesen, die nicht Gott sind, als solchen zukommen und wir wissen dann, was Gott nicht ist. Diese negativen Aussagen fließen zusammen in den Begriff der Unendlichkeit Gottes, der mit seiner Unbedingtheit zusammenfällt. Die philosophische Schulsprache hat dafür den Ausdruck: „das Absolute“. Es ist bezeichnenderweise ein Neutrum. Diesen Weg, zu Aussagen über Gott zu gelangen, hat man von alters her den Weg der Verneinung (via negationis) genannt. Aber man hat immer auch gewußt, daß er

nicht genüge, daß wir vielmehr, um wertvollere Aussagen über Gott zu erlangen, auch den Weg der Bejahung oder Erhebung (via eminentiae genannt) gehen müßten. Die Eigenschaften der endlichen Dinge, insbesondere des Menschen, seien auch von Gott auszusagen, nur so, daß davon alles Unvollkommene abgezogen und das Uebrige ins Unendliche gesteigert werden müsse. Dabei drängt sich schon mehr oder weniger deutlich die Einsicht auf, daß die Aussagen der zweiten Art mehr oder weniger uneigentlich genommen werden müßten. Aehnlich werden auch wir verfahren müssen. Auf negativem Wege gelangen auch wir dazu, Gott als das Unendliche und Unbedingte (Absolute) zu bezeichnen, als das Wesen, das alles bedingt, aber selbst durch nichts bedingt wird, das durch keine Schranken begrenzt ist, sondern aus sich selbst alle Beschränkung setzt. Aber es ist klar, daß damit sehr wenig gesagt ist. Dieser „Gott“ könnte allfällig auch materialistisch gedacht werden, d. h. als die unendliche Materie. Wenn wir aber dazu fortschreiten, bestimmte Aussagen über das Wesen Gottes zu tun, dann beginnt eine große Schwierigkeit. Wir können uns für diese Aussagen nur des Vorstellungs- und Begriffsmaterials bedienen, das uns die endlichen Dinge liefern, wir können davon nur in menschlicher Sprache reden. Dann aber müssen die auf diesem Wege für die Bezeichnung des Wesens Gottes geschaffenen Ausdrücke einen uneigentlichen Sinn bekommen. Sie wollen etwas anderes sagen, als sie direkt ausdrücken können. Sie können die Sache, die sie ausdrücken wollen, mehr repräsentieren, als ausdrücken; sie werden m. E. W. symbolisch, denn das ist das Wesen des Symbols, daß es eine indirekte Bezeichnung einer Sache sein will, eine bildliche Darstellung derselben. Diesen Sachverhalt drückt das deutsche Wort „Sinnbild“ trefflich aus. Das Symbol ist ein „Bild“, das aber einen andern „Sinn“ hat, als man annehmen müßte, wenn man das Bild allein nähme. So ist eine gemalte oder plastisch dargestellte Taube an sich ein Vogel aus dem Hühnergeschlecht, als Sinnbild aber die Darstellung des heiligen Geistes, oder, auf dem weltlichen Gebiet, eine Fahne eigentlich ein Stück seidenes Tuch, als Sinnbild aber die Repräsentation des Vaterlandes. So sind die positiven Aussagen über Gottes Wesen zu verstehen, sobald sie einen konkreteren Sinn haben. Sie sind dem Endlichen entnommene Symbole des Unendlichen. Wir nennen Gott ein Feuer, ein Meer, einen Sturm, einen Felsen, eine Burg, eine Sonne, also mit naturhaften Bildern, wir nennen ihn auch König, Herr, Schöpfer, Vater, also mit menschlichen Bildern. Das Christentum faßt bekanntlich das Tieffte, was es von Gott sagen kann, in das Wort vom Vater zusammen. Der Vater wird sein zentrales Symbol.

Die Religion muß also in letzter Instanz symbolisch von Gott reden. Freilich kann die Religionsphilosophie an Stelle der konkreten Vorstellungen abstrakte Begriffe setzen, sie kann z. B. statt „himmlischer Vater“ „absoluter Geist“ sagen, aber diese zweite Bezeichnung, die für philosophische Zwecke nützlich sein kann, darf nicht im geringsten beanspruchen,

das Wesen Gottes richtiger auszusprechen, als die andere; im Gegenteil: ihre Abstraktheit ist auch ihr Nachteil. Also gerade wenn wir intensiv religiös reden, so reden wir symbolisch. Darum sind alle großen religiösen Geister auch Künstler, zumeist Dichter gewesen. Denn das Symbol ist ein Gebilde der Phantasie. Darum wird es dabei bleiben, daß die Kunst die königliche Sprache der Religion ist, es sei denn, daß wir die Darstellung der religiösen Wahrheit in der religiösen Tat, also ihre Uebersetzung in die Sichtbarkeit, die „Menschwerdung Gottes“, ihre „Sprache“ nennen wollten.

Etwas von diesem symbolischen Charakter besitzt nun auch der Ausdruck „Persönlichkeit“, auf Gott angewendet. Freilich kommt darin das Symbolische nicht rein zum Vorschein; es ist ja ein philosophischer Begriff. Aber es schimmert gleichsam durch das Symbol des Menschen. Denn Persönlichkeit kennen wir nur am Menschen. Der Mensch wird dadurch zum obersten Symbol Gottes gemacht und zwar der Mensch in der höchsten Erscheinung, die wir kennen: als sittlicher Mensch. Haben wir dazu nicht ein gutes Recht? Nach welcher Regel soll sich denn die Auswahl der Symbole für Gottes Wesen vollziehen? Offenbar gibt es dafür nur eine Möglichkeit: Wir müssen das Höchste, was wir kennen, als Mittel benützen, um Gottes innerstes Wesen zu bezeichnen. Dieses Höchste ist der Mensch. Es bedeutet darum überall einen entscheidenden Fortschritt in der Geschichte der Religion, wenn man dazu gelangt, an Stelle der tierischen Symbole für Gott den Menschen zu setzen, und zwar nicht einen einzelnen Menschen, sondern den Menschen als solchen in seiner idealsten Erscheinung. Es ist der tiefste Gedanke des Christentums (wie auch schon der Religion Israels, auf ihren Höhepunkten), daß Gott dem Menschen im Menschen entgegenetrete und daß sein Wesen in einer vollkommenen Menschenwelt sich völlig ausdrücken werde. Im Menschen wird Gott offenbar, Gott ist also menschlich zu denken. Der Mensch Jesus ist darum für die Christenheit die Erscheinung der Wahrheit Gottes.

Ich finde also das Bestreben, Gott möglichst hoch über das Menschliche hinauszuhoben, ihn vom Menschen durch eine unüberbrückbare Kluft zu trennen, weder religiös noch philosophisch berechtigt. Es ist das vielmehr die Art jener flachen Denkweise, die man Deismus zu nennen pflegt und für die Gott zuletzt zu einem bloßen être suprême, einem höchsten X wird. Christlich ist jedenfalls die Betonung der Gottverwandtschaft des Menschen. Ich wundere mich, wenn gerade Pantheisten so sehr Gewicht darauf legen, Gott und Mensch absolut zu trennen, da doch das religiöse Recht des Pantheismus gerade darin besteht, Gott im Menschen zu finden. So hat der bekannte Pfarrer Satho, der dem Pantheismus doch jedenfalls nahe steht, gegen Harnack die Auffassung, die in Jesus Gottes Hervortreten sieht, schroff abgelehnt. Damit hat er (theoretisch gesprochen) sein Bestes verleugnet und ist der flachsten Aufklärerei verfallen. Auf der andern Seite verwechselt aber der Pantheismus wieder Gott und

das Ich. In diesem Schwanken verrät sich wieder seine Schwäche. Er verbindet falsch und muß darum falsch trennen.

Wir dürfen aber soweit gehen, zu behaupten, daß gerade durch die Behauptung der Persönlichkeit die Unendlichkeit und Geistigkeit Gottes erst recht gewahrt wird, viel besser, als durch naturhafte Bezeichnungen. Das Naturhafte kann wohl dem Geistigen in der Bezeichnung des Unendlichen zu Hilfe kommen (wie wir sofort zeigen werden), aber in letzter Instanz ist es doch der Geist, in dem das wahrhaft Unendliche, Absolute erscheint. Es ist darum falsch, wenn man behauptet, daß durch die Anwendung des Begriffs der Persönlichkeit auf Gott dieser verendlicht werde. Gerade das Naturhafte ist das Endliche. Es kann auch als Symbol des Unendlichen gebraucht werden, sobald dieses als ein Geistiges sicher steht, aber es ist ganz und gar unfähig, das Unendliche sicherzustellen. Die Natur ist das Endliche, Bedingte, auch das Zerfließende, Chaotische, trotz ihrer formalen Ordnung. Erst im sittlichen Geist taucht das wahrhaft Absolute auf. Die Persönlichkeit in ihrer inneren Geschlossenheit ist darum weitaus besser zum Symbol der Absolutheit Gottes geeignet, als das Naturleben. Oder sollte das zerfließende Allgemeine wertvoller sein als das in sich Geschlossene, das Unbestimmte höher als das scharf Umrissene? Man frage doch einmal die Kunst. Wenn sie das Unendliche darstellen will, braucht sie dann etwa einen riesengroßen Raum oder erreicht sie ihren Zweck dadurch, daß sie die scharfen Linien verschwimmen läßt? Im Gegenteil; gerade durch klare und intensive Gestaltung, also durch Begrenzung, erreicht sie den Eindruck des Unendlichen. Dieses ist ein Innerliches, Geistiges. Der Geist tut es kund, nicht die Masse. Es ist auch durchaus nicht richtig, daß Persönlichkeit immer andere Persönlichkeiten voraussetze. Das tut die Individualität, die aber nicht mit Persönlichkeit zu verwechseln ist. Das Persönliche bedeutet, richtig gefaßt, das Moment des Allgemeinen, den Sieg des Geistes über das bloß Naturhafte. Es geht im Menschen freilich mit der Individualität die engste Verbindung ein, aber auch schon im menschlichen Bereiche gilt, daß, je mehr ein Mensch sich persönlich entwickelt, er desto mehr in sich selber ruht, selbstgenügsam wird. Darum eignet sich gerade die Persönlichkeit am besten dazu, Gottes Allgenügsamkeit und reine Geistigkeit auszudrücken.*)

*) Es sei in Bezug auf diesen Punkt, der hier nicht weiter erörtert werden kann, auf die trefflichen Ausführungen verwiesen, die Loge in seinem *Mikrokosmos*, III. B., S. 563 ff. gibt. Ich zitiere deren Zusammenfassung:

1. Selbstheit, das Wesen aller Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes, da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewußtsein ist die durch die Mittel der Erkenntnis zu Stande kommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch diese ist keineswegs notwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiell ihm entgegenstehenden Nicht-Ich gebunden.

2. In der Natur des endlichen Geistes als solchen liegt der Grund, daß

So bleibt der persönliche Mensch das beste Symbol Gottes. Der „Anthropomorphismus“ der religiösen Sprache hat Recht und hat sehr tiefen Sinn.

Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß auch naturhafte Symbole für Gottes Wesen gebraucht werden dürfen. Diese mögen sogar besser geeignet sein, gewisse Seiten des göttlichen Wesens und Waltens auszudrücken, als die menschlichen Symbole. Das Naturhafte mag namentlich das Geheimnisvolle, Uebergewaltige, Unendliche an Gottes Tun und Sein trefflich charakterisieren. Die Natur ist ja überhaupt das Symbol des Geistes, auch des Menschengeistes. Aber diese naturhaften Symbole müssen dem Sittlichen prinzipiell untergeordnet sein. Das Symbol Gottes bleibt der Mensch, der persönliche Mensch.

Vielleicht wird aber unsere Behauptung, daß wir von Gottes Wesen nur im Sinnbild reden können, Anlaß zu einem Einwand. Es scheint, als ob wir damit darauf verzichteten, Gott wirklich zu erkennen, sein Wesen zu erfassen, als ob wir also bloß im Menschlichen stecken blieben. Das ist aber ein bloßes Mißverständnis, aus dem alten Irrtum stammend, daß nur die logische Formel die Wahrheit richtig zu fassen imstande sei und alle anderen Formen nicht an sie herankämen. Das Gegenteil dürfte auch hier das Richtige sein: Die logische Formel kommt am wenigsten an das Wesen der Dinge heran, jedenfalls viel weniger als das Sinnbild. Was wir durch das Sinnbild bezeichnen, ist für uns durchaus Realität. Der persönliche Gott ist uns Wirklichkeit. Wir erleben ihn als das Du, das unserem Ich antwortet, als die Hand, die uns führt, das Herz, das für uns schlägt. Dieses Erleben können wir freilich niemanden als Wahrheit beweisen, aber uns ist es Wahrheit. Was wir im Bildnis und Gleichnis sammeln und vollends die philosophischen Formeln, die wir dafür bilden, ist ja nur ein, im zweiten Fall sehr matter, Abglanz dieses Erlebens. Wenn wir die Realität dieses Erlebens nicht wissenschaftlich beweisen können, so ist auch keine Wissenschaft im Stande, ihre Irrealität zu beweisen oder wahrscheinlich zu machen. Wir stehen an diesem Punkte über der Wissenschaft.

die Entwicklung seines persönlichen Bewußtseins nur durch Einwirkungen des Weltganzen, welches er nicht ist, also durch Anregung des Nicht-Ich geschehen kann, nicht deshalb, weil er des Gegensatzes zu einem Fremden bedürfte, um für sich zu sein, sondern weil er auch in dieser Rücksicht, wie in jeder andern, die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Diese Beschränkung begegnet uns nicht in dem Wesen des Unendlichen; ihm allein ist deshalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch fortdauernder Entwicklung durch etwas bedarf, was nicht Es selbst ist, sondern in ewiger, anfangsloser und innerer Bewegung sich in sich selbst erhält.

3. Vollkommene Persönlichkeit ist nur Gott, allen endlichen Wesen nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung. So bleibt der persönliche Mensch das beste Symbol Gottes.

V.

Damit meinen wir nun nicht, alle in diesem Zusammenhang in Betracht kommenden Schwierigkeiten des Denkens über Gott beseitigt zu haben.*) Die wichtigste dieser Schwierigkeiten ist der Dualismus. Wir behaupten dem Pantheismus gegenüber einen Gegensatz von Gott und Welt. Aber wie — wollen wir sie völlig von einander trennen? Dann ginge ja der Monotheismus verloren. Dieser behauptet doch die Abhängigkeit der Welt von Gott, ihr Geschaffensein durch Gott. Aber wenn Gott die Welt geschaffen hat, wie kommt denn das Böse hinein; wie überhaupt das Uebel? Und wie soll denn das Verhältnis von Gott und Natur gedacht werden?

Darauf ist folgendes zu antworten: Es ist nicht unsere Aufgabe, nun noch das Problem des Bösen und alle andern schwersten Probleme des Gottesglaubens zu lösen. Nur angedeutet soll werden, daß, wenn es für sie eine Lösung gibt, eine solche viel eher auf unserm Boden möglich ist, nämlich dann, wenn wir einen Gegensatz von Natur und Geist, einen Dualismus annehmen. Dann ist für die Freiheit Raum geschaffen und aus ihr ist bis zu einem gewissen Grade der Weltprozeß auch mit all seinen Finsternissen begreiflich. Aber wir dürfen uns hier darauf nicht weiter einlassen, sondern müssen uns auf die Feststellung beschränken, daß es dem Pantheismus selbst nicht von ferne gelingt, diese Probleme zu lösen. Er versucht sie bloß zu beseitigen, indem er davor die Augen schließt. Er hebt den Unterschied von Natur und Geist, Gut und Böse, Glück und Uebel auf oder mildert ihn nach Möglichkeit. Er bedeckt alle Unterschiede, alle Disharmonie der Wirklichkeit mit dem weiten Mantel seiner Alleinheit. Aber deswegen sind sie doch da. Man mag die Begriffe verschieben, die Wirklichkeiten bleiben fest. Man mag lange das Böse gut und das Dunkel Licht nennen, das Böse bleibt doch böse und das Dunkel dunkel. Der Monismus macht eine große Trübung und erklärt dann die Probleme für gelöst. Aber alle echte Denkarbeit beginnt mit Scheidung, Kritik (es ist das gleiche Wort) und schreitet dann erst zur Verbindung fort. Der Dualismus hat vor dem Monismus den Vorzug, daß er die Wirklichkeit zunächst nimmt, wie sie ist, als eine vom Kampf streitender Mächte zerrissene, und von da aus dann zu einer Einheit vorzudringen versucht, jedoch lieber auf die Einheit verzichtend, als auf die Wahrheit. Er ist die höhere Denkform. Es ist besonders die ganze sittliche Welt, das Reich des Geistes, das für ihn Zeugnis ablegt. Die geistig-sittliche Welt ruht auf dem Dualismus.

Wir sind freilich wenig geneigt, eine dualistische Denkweise als die höhere anzuerkennen. Denn wie wir früher ausgeführt haben, wohnt dem Denken eine monistische Tendenz inne. Es hat eine Leidenschaft für die Einheit. Es kommt auf seinem Wege leicht dazu, die

*) Wir gedenken uns mit den in Betracht kommenden Problemen in den Neuen Wegen noch weiter zu beschäftigen.

qualitativen Unterschiede der Dinge zu verwischen, indem es diese in einer mechanistischen Formel zusammenfaßt. Das ist, was Bergson das geometrische Element in allem Denken nennt. Es wird seinen guten Sinn haben, daß die Wissenschaft, besonders die Naturwissenschaft, mit Vorliebe diese Art des Denkens pflegt. Auf falsche Wege gerät dieses erst, wenn es Weltanschauung wird, wenn es dazu fortschreitet, durch Weglassung oder Vernachlässigung der qualitativen Unterschiede eine All-Einheit herzustellen, die doch nur ein künstliches Gebilde ist. Denn die Wirklichkeit ist nun einmal individuell gestaltet, keine Erscheinung der andern gleich. Es ist eine Verwechslung von Denken und Sein, wenn jene Einheit, die die Wissenschaft als Schema für ihre Zwecke braucht, ohne weiteres mit dem wirklichen Sein der Dinge verwechselt wird. Aber diese Verwechslung von Denken und Sein ist freilich alt und in unsern geistigen Gewohnheiten tief gewurzelt. Sie gehört zu jenem Intellektualismus, der unser geistiges Leben bis auf diesen Tag dominiert. Dieser beruht seinerseits auf der Gewohnheit, der Welt des objektiven Seins, die wir durch die Logik erfassen können, den unbedingten Vorrang vor der Welt der Werte, die wir durch Gefühle und Willen erfassen, zu gewähren, d. h. diese für unsicher, weniger wahr zu halten. Das Geistesleben des Menschen hat sich naturgemäß zuerst nach außen gewendet, langsam nur hat sich der Blick nach innen gekehrt, hat der Mensch gelernt, dieser Welt der subjektiven, persönlichen Werte ihr Recht zu geben. Sobald er das tut, ist der Bann jenes Monismus zerbrochen. Das Denken bekommt Mut, den Gegensatz zwischen einer Welt des Seins und einer Welt des Sollens, einer Welt der Tatsachen und einer Welt der Werte anzuerkennen, ihnen als gegeben hinzunehmen und ihn nicht durch eine theoretische Konstruktion zuzudecken. Ein Streben nach einer letzten Einheit der Welt im Denken wie in der Praxis wohnt ja freilich dem Menschengesitt inne, aber es ist ein großer Unterschied zwischen diesem echten Monismus und dem, was sich heute oft so nennt. Jener geht in der sittlichen Welt von dem Gegensatz zwischen Sollen und Sein aus und zielt auf einen Monismus ab, wo beide dadurch Eins geworden sind, daß das Gute völlig Sieger geworden ist. Er setzt an das Ende, was der gewöhnliche Monismus an den Anfang setzt. Er versucht unter Anerkennung des vorhandenen Dualismus der Wirklichkeit eine einheitliche Weltanschauung zu schaffen, meint aber nicht, daß die logische Einheit zugleich eine Einheit oder vielmehr Einerleiheit der Wirklichkeit bedeute — was eben die Verwechslung des gewöhnlichen Monismus wie des Pantheismus ist. Wie jenes geschehen möchte, kann hier natürlich nicht ausgeführt werden. Es ist tatsächlich von den größten Denkern aller Zeiten getan worden: von Plato, Augustinus, Kant.

Ich habe schon einmal den Namen Kants genannt. Er ist's, der den Bann des falschen Monismus zerbrochen hat. Er hat dies getan durch Kritik der menschlichen Erkenntnis. Diese zeigt, daß die

Notwendigkeit, eine Welt der Werte anzuerkennen, sich dem Geiste ebenso stark, ja stärker aufdrängt, als die, eine Welt des Seins gelten zu lassen. Damit ist das Recht des Dualismus gesetzt. Die monistische Tendenz des Denkens ist auf ihr bestimmtes Gebiet eingeschränkt. Sie hat nicht das letzte Wort zu sprechen, wo es den Sinn des Weltprozesses zu deuten gilt. Derjenige Monismus, der notwendigerweise den Pantheismus erzeugt, ist also eine rückständige Denkweise. Er lebt von alten und veralteten, allerdings sehr zähen Vorurteilen des Denkens.

VI.

Fassen wir zunächst das Gesagte zusammen, um sodann den Abschluß unserer Erörterung zu gewinnen.

Die Auseinandersetzung zwischen Pantheismus und Glauben an den persönlichen Gott ist eine Form jenes Gegensatzes, der vielleicht der größte von allen ist, die im Kampfe des Geistes um seinen Sinn und sein Recht auftauchen. Der Pantheismus gehört seinem Wesen nach zu einer Weltanschauung, deren letztes Wort die Natur ist. Dafür ist — ich wiederhole es — so bezeichnend seine Neigung, das Wort „Gott“ durch „Natur“ zu ersetzen: Deus sive natura. Die Welt des ruhenden Seins ist ihm die wahre Welt, alles andere mehr oder weniger bloß Schein. Schwer findet er Raum für den selbständigen Geist, für die Freiheit. Eine schöpferische Tat, worin doch allein die Selbständigkeit des Geistes zum Ausdruck kommt, gibt es auf seinem Boden nicht, wie er ja auch keine wirkliche Schöpfung der Welt kennt. Jene geschlossene Lebenseinheit, die in der sittlichen Persönlichkeit gleichsam als ein Wunder inmitten der Welt des fließenden Seins erscheint, ist ihm ein Rätsel, eine Unmöglichkeit, er muß sie ins Allgemeine auflösen, muß die Wichtigkeit des individuellen Lebens behaupten. Er nimmt alles schöpferische Vorwärtsdrängen und Vorwärtskämpfen des Lebens zurück in die Ruhe des All-Einen, das ewig sich in sich selbst beschaut. Er ist quietistisch, deterministisch, kontemplativ, und gelangt darum in einer Weltreligion, dem Buddhismus, folgerichtig dazu, das Nichts als Erlösung und Seligkeit zu preisen und den, freilich mit allen Farben des Lebens bekleideten, Tod als das wahre Leben zu erklären. Für eine solche Denkweise verliert die sittliche Welt Recht und Sinn, mag man sie auch stehen lassen, weil man muß. Sie hat keine Fundamente; die Wellen des sittlich indifferenten Alleinen verschlingen sie.

Dieser Art tritt im Glauben an den persönlichen Gott der Energismus entgegen. Er empfindet eine schöpferische Macht als die treibende Kraft des Weltprozesses. Wie er an eine Schöpfung der Welt durch Gott glaubt — wir sagen gern: eine fortlaufende Schöpfung, — so hat er auch Raum für die schöpferische Kraft des Willens, und damit für eine Selbständigkeit des Geistes. Für ihn gibt es eine Freiheit des Tuns und damit einen ernststen und wahrhaften Sinn des Sittlichen. Er liefert dieses nicht der Natur

aus. Das Sittliche kommt in der Persönlichkeit zum Ausdruck und diese ist das Wertvollste, was es gibt im Himmel und auf Erden. Es ist Sinn und Ziel des Weltprozesses. Der Glaube an den persönlichen Gott ist der höchste und paradoxeste Ausdruck des Glaubens an die Welt der sittlichen Werte, an einen sittlichen Sinn des Weltprozesses, an ein Reich des persönlichen Geistes, dem das letzte Wort gehören wird.

Daraus erhellt uns endgültig der gewaltige Ernst dieses Kampfes. Es gilt nicht mehr und nicht weniger als das Recht des sittlichen Geistes und seiner Welt, es gilt die Fundamente unseres geistigen Lebens. Dieser Gegensatz nun hat auch eine geschichtliche Ausprägung im großen Stile gefunden. Die Religionsform, die wir mit einem Sammelnamen Heidentum nennen, ist gerade in ihren höchsten Formen, der indischen und griechischen Religionsphilosophie, pantheistisch gestimmt. Sie erhebt sich nirgends auf die Dauer zu einer entschlossenen Bejahung der weltüberlegenen Art Gottes, zum Glauben an einen heiligen und lebendigen Gott. Ihr Gottesbegriff bleibt naturbefangen. Darum hat sie die Welt nicht erlösen können, hat sie nicht aus der sinnlichen Versunkenheit auf der einen und dem Pessimismus auf der andern Seite herausgerissen. Da ist von Israel her der Lebensstrom des Energismus gekommen. Der Gott der Bibel ist ein heiliger und lebendiger Gott. Er ist darum auch der Schöpfergott. In fortlaufenden Taten tritt er dem Menschen entgegen, kann diesem darum aber nur dann verständlich werden, wenn er mit ihm Taten tun will. Nicht im Naturleben enthüllt er sein Wesen, sondern vor allem in der Menschenwelt, dem Reich des persönlichen Geistes. In einer göttlichen Menschenwelt will er selbst Mensch werden. Das ist, wie wir schon oben angedeutet, auch der Glaube des Christentums. Der Vater des Evangeliums ist ein lebendiger, heiliger Gott. Er ist nicht eine Erklärung der vorhandenen Dinge, sondern sein Wille geht auf eine neue Welt. In der Gestalt Jesu hat das Christentum dieses Wesen Gottes angeschaut. So hat es der alten Welt neue Jugend gegeben, so bleibt es die ewige Jugendkraft der Welt. Der Kampf zwischen dem Pantheismus und dem Glauben an den persönlichen Gott erscheint unter diesem Gesichtspunkt als Kampf zwischen Heidentum und Christentum.

Und doch ist damit das Verhältnis von Christentum und Pantheismus nicht genügend bezeichnet. Es hat noch eine andere Seite, auf die wir nun in aller Kürze eingehen müssen. Wir stoßen dabei auf eine Ueberraschung. Es zeigt sich, daß zwischen Christentum und Pantheismus doch nicht ein so ausschließlicher Gegensatz besteht, wie wir nach den bisherigen Ausführungen annehmen mußten. Nachdem wir den Pantheismus, der den Glauben an den persönlichen Gott ausschließt, abgelehnt haben, soll uns nochmals das nunmehr vom Irrtum gereinigte Recht klar werden, das in der pantheistischen Denkweise liegt.

Das religiöse Grundmotiv des Pantheismus, sagten wir, sei das

Verlangen nach dem nahen Gott, dem Gott in uns und um uns, die Sehnsucht, Gott in der Welt zu sehen. Zum mindesten ist das das Motiv seiner religiös bedeutungsvollsten Vertreter. Davon aber ist zu sagen, daß dies auch der tiefste Sinn des Christentums ist. Denn was ist anders sein Wille und seine Hoffnung, als daß Gott in die Welt komme, sie erfülle, sie verwandle in sein Reich und seine Herrlichkeit? Das ist das A und O zum mindesten des neutestamentlichen Evangeliums, aber im Grunde des ganzen Christentums. Sein höchstes Wort ist das Gottesreich oder die Menschwerdung Gottes. Gott will zu den Menschen kommen, will unter den Menschen wohnen in einem Reiche des vollkommen verwirklichten Gotteswillens, das infolge davon ein Reich wahrer Menschlichkeit ist. Das ist das letzte und höchste Wort schon des alten Bundes. Im neuen Bunde aber heißt es: Gott ist zu den Menschen gekommen. Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns. Im Menschen Jesus ist Gott Mensch geworden. Aus ihm strahlt uns sein Licht an, in ihm berührt uns seine heilige Güte. Er ist nicht mehr fern, er ist nahe. Von ihm breitet sich göttliches Wesen über alles Menschentum aus. In Jesus, dem Christus, wird die göttliche Art und Herrlichkeit des Menschen offenbar. Er ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern, der Anfänger einer neuen, göttlichen Menschheit. Im Christus will Gott „eine Hütte machen“ unter den Menschen. Hier werden Gott und Mensch eins. Von da aus wird göttliches Wesen die un-göttliche Welt erfassen, sie überwältigen in gewaltigem Streit, auf daß zuletzt Gott allein König sei und der Mensch mit ihm. — Das ist ganz unbestreitbar die Botschaft des neuen Testaments, das der Freudenglanz, der es durchstrahlt. Es ist der Sinn des Weihnachtsfestes, und ist trotz allem der Sinn des Christentums. Dieses ist allerdings von dieser Wahrheit vielfach abgekommen. Es hat Gott wieder in Himmelsfernen entrückt, hat das Gottesreich einseitig jenseits des Grabes verlegt, und die Welt dem Fluch der Erbsünde überlassen, zufrieden, die Menschen aus dieser verlorenen Welt zu retten. Dadurch ist der Irrtum zustande gekommen, daß der Gegensatz von Gott und Welt, die Ueberweltlichkeit Gottes, der Dualismus das Wesentliche am Christentum sei, als ob dieses um so christlicher wäre, je weiter es Gott der Welt entrückte und je breiter es die Kluft zwischen Gott und dem Menschen machte. Die Modernen tun, als ob diese Auffassung selbstverständlich die richtige sei. Aber sie beweisen damit eine starke Unwissenheit oder religiöse Kurzsichtigkeit. Denn in der Gestalt Christi, im Christusglauben, in der Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Gotteskindschaft des Menschen und fast allen andern wesentlichen und entscheidenden Gedanken und Losungen des Christentums trat sein Grundsinne immer noch deutlich genug hervor. Nicht auf die Transzendenz Gottes kommt es dem Christentum an, sondern auf seine Immanenz, nicht auf seine Ferne, sondern auf seine Nähe. Es ist die höchste Steigerung

des Gotteshungers und zugleich seine Stillung. Die Ueberweltlichkeit Gottes behauptet es freilich stark, aber sie ist nur die Voraussetzung seines Hoffens und Glaubens: denn nur der Gott, der mehr ist als die Welt, kann die Welt erlösen, kann sie verwandeln, aber daß er sie erlöse, verwandle, daß er sie erfülle, darauf kommt es den Christen an. — Damit hängt noch ein anderer Unterschied zusammen. Die Göttlichkeit des Menschen und der Welt will der Pantheismus auf naturhafte Weise herstellen, d. h. so, daß die Welt einfach so wie sie ist, vergottet wird. Das ist der furchtbare Irrtum in seiner Wahrheit, der diese freilich zu einem dämonischen Betrug machen kann. Für das Christentum ist der Weg zu göttlichem Wesen sittlicher Art: Vertrauen, Reinheit, Liebe. Er setzt darum Selbstüberwindung voraus, führt durch die „enge Pforte“, wird um so nüchterner und steiniger, je mehr er zur Höhe führt. Da ist aller dämonische Trug ausgeschlossen, da wandelt man in einem klaren Lichte. Aber trotzdem, ja gerade deswegen ist hier Ruhe zu finden, Ruhe im göttlich Guten. Die Müdigkeit, die der sittliche Kampf erzeugt, findet hier Ausspannung in dem Bewußtsein des Getragenseins von der Liebe Gottes; aber diese Ausspannung führt nicht zur Schlassheit, sondern zu neuer, freudiger Kraft; die Vereinigung mit Gott wirkt nicht lähmend, sondern stählend, ihr Ziel ist nicht bloß Ruhe, sondern in letzter Instanz Leben, ewiges Leben. Hier gilt der Dualismus von Gut und Böse in aller Schärfe als Bestand der gegenwärtigen Weltzeit, er wird so schroff betont wie nirgend sonst, der Gerichtsgedanke hält die Seele wach und nüchtern. Aber dabei beruhigt sich auch das Christentum nicht; sein Ziel ist auch ein Monismus, nämlich der Monismus des Guten, der Sieg des Gottesreiches, der vor ihm steht als Hoffnung und der nur erreicht werden kann durch Kampf. Der Pantheismus geht von der Einheit aus und täuscht sich dabei selbst, das Christentum strebt ihr zu. Diesen Monismus des Christentums drückt das Wort des Paulus aus, daß der Kampf des Gottesreiches einer Ordnung der Dinge zustrebe, da Gott alles sein werde und in allen.

Das rechtverstandene Christentum schließt die Wahrheit in sich, die der Pantheismus meint, aber falsch ausdrückt. Wir gelangen sogar zu der Paradoxie, daß nur der Glaube an den persönlichen Gott die Wahrheit, die im Pantheismus liegt, sicher stellt. Denn wir haben gezeigt, daß Gott nur dann die Welt erfüllen kann, wenn er auch von ihr geschieden ist; seine Innerweltlichkeit hängt von seiner Ueberweltlichkeit ab. Auch an diesem Punkte zeigt sich wieder, wie an allen andern, daß die Selbsttäuschung des Pantheismus sich auflösen muß und er mit innerer Notwendigkeit weiter getrieben wird.

Aber warum denn hat der Pantheismus eine solche Gewalt auch über tiefere Gemüter bekommen können? Offenbar unter anderem auch darum, weil das Christentum die Wahrheit, die er meint, halb

vergesen hatte, weil sie in seinen Händen fast erstorben war. Denn so ist es immer: wenn die Wahrheit in ihrer echten Gestalt verborgen ist, gehen trügerische Abbilder von ihr um und gewinnen die Geister. Der Pantheismus ist also wirklich eine frische Welle religiösen Lebens, die über die lange dürr und öde gelegenen Felder des Christentums geht. So darf er wenigstens in seinen edleren Formen verstanden werden. Zum mindesten ist er ein Symptom des neuen religiösen Verlangens. Er ist auch eine Gefahr, sicherlich; er kann als religiöser Naturalismus zum Sumpfe werden; aber er ist auch Verheißung. Auf uns kommt es an, welche von beiden Möglichkeiten Wirklichkeit wird. Und doch nicht nur auf uns: wir glauben, daß die geistigen Entwicklungen einer höheren Hand gehorchen. Darum halten wir uns zuversichtlich an die Verheißung. Die pantheistische Bewegung ist für ihre Anhänger nur ein erster Schritt auf dem Wege zu Gott, den unser Geschlecht geht. Sie ist eines der großen Symptome des Erwachens des Christentums zu seinem alten großen Sinn, des Fortschrittes vom Christentum zum Gottesreiche, sie ist, neben andern Zeichen der Zeit, eine erste Gestalt größerer und besserer Dinge, die kommen werden, wenn die Vorbereitungszeit vorüber ist. L. Nagaz.

Bedürfen wir einer schweizerischen reformierten Kirche?

Ein aktuelles Gesprächs- und Diskussionssthema ist zur Zeit das Verhältnis des Bundes zu den Kantonen. Die kantonale Autonomie ist ein Produkt der Geschichte; als solches hat sie ihr gutes Recht — vorläufig. Aber sie wird heute mehr und mehr zur Quelle mannigfacher Uebelstände.

In unseren Ohren tönt noch der laute Streit einiger Heerführer, die sich über die militärische Oberhoheit des Bundes oder der Kantone zankten. Populär ist es, über die Bundesbahnen zu schelten; man weiß aber, daß an ihrer Bureaucratie nicht zum wenigsten die Einteilung der Schweiz in fünf Kreise mit ihren besondern Stäben von Beamten schuld ist. Andere Länder wie Preußen und Bayern sind viel größer, haben weit mehr Schienen-Kilometer, und trotzdem ist dort alles straff zentralistisch organisiert. Wer mit der Armenpflege zu tun hat, dem ist bekannt, wie kompliziert die Verhältnisse liegen, wie viel unnötige Mühe man sich machen muß mit Heimtransporten — einmal von Genf nach Schaffhausen, dann wieder von Frauenfeld nach Lausanne, um von anderm nicht zu reden — und das alles nur, weil das kantonale, ja sogar das Gemeinde-Bürgerrecht den Ausschlag gibt.