

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 38 (1944)
Heft: (6): Juni-Sendung

Artikel: Vom religiösen Freisinn
Autor: Ragaz, Leonhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-138478>

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: 30.01.2026

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

vollzogen wie auf der Seite des Brotes. Das Christentum, besser: die Sache Christi, hat durch die Vernachlässigung des Brotes zugunsten des Wortes ebenso seine Kraft verloren wie der Sozialismus die feinige durch die Vernachlässigung des Wortes zugunsten des Brotes. Es wird seine volle Kraft erst wieder gewinnen, wenn es die gottgewollte Verbindung von Wort und Brot wieder herstellt.

Diese Verbindung ist der Sache Christi eingestiftet. Der Bitte um das tägliche Brot und der Speisung der Fünftausend entspricht die *Agape*, das Liebesmahl der urchristlichen Gemeinde, durch das auch Alle fett wurden. Sie ist mit dem *Kelch der Hussiten* das Zeichen einer die Welt erschütternden Bewegung geworden. Sie liegt im *Abendmahl* verborgen. Darin haben sie Huldreich Zwingli, Albert Bitzius (der Sohn) und auf seine Weise Conrad Ferdinand Meyer verstanden.¹⁾ Sie wird sich in einer aus Christus geborenen neuen Gemeinschaft zur Welt ausweiten. Das Wort allein tut es nicht, aber auch das Brot allein tut es nicht, wenn aber Wort und Brot durch Gott in Christus zusammenkommen, dann entsteht das *Sakrament* — nicht bloß das Sakrament des Altars, sondern das Sakrament der Welt.

Und das wird die letzte, tiefste Lösung der sozialen Frage und die soziale Erlösung sein, die Erlösung des Wortes und des Brotes in der großen Erlösung, von welcher Weihnachten, Ostern und Pfingsten zeugen. Auf diesem Wege können und sollen die Jünger Christi und die Gemeinde Christi dazu kommen, die Fünftausend zu speisen.

Leonhard Ragaz.

Vom religiösen Freisinn.

Wenn ich, nachdem dieses Thema und überhaupt das ganze theologische und kirchliche Parteiwesen in diesen Heften, überhaupt in den „Neuen Wegen“, schon sehr lange Zeit keine Rolle mehr gespielt hat, nun ein Wort zum *religiösen Freisinn* sagen will, so verfolge ich damit keine kirchenpolitische Absicht — das versteht sich bei mir hoffentlich von selbst und ist nie anders gewesen —, aber auch keine polemische, wenn auch Kritik sich nicht vermeiden lassen wird. Das Thema gehört für mich vielmehr, wie das ganze Parteiproblem, in den Kreis des zentralen Anliegens, das ich *die Erneuerung der Sache Christi* nenne, wobei ich sofort hinzufügen will, daß ich in diesem Zusammenhang besonders an denjenigen Teil dieser Erneuerung denke, den ich die *Neue Gemeinde* nenne.

Es ist sozusagen ein Stück ökumenischer Tätigkeit, das ich mit den verschiedenen Auffäßen zur „dialektischen“ Theologie wie zur „freisinnigen“ Theologie, die ich in den letzten Jahren, unter verschiedenen

¹⁾ Ich denke an sein Gedicht: „Alle.“

Titeln, veröffentlicht habe, geübt habe und auch mit dem gegenwärtigen, dem unmittelbar einer über die „religiös-soziale Bewegung“ folgen soll, üben will. Nur bezieht sich dieses Oekumenische nicht auf die Kirchen und Konfessionen, sondern auf die theologisch-kirchlichen *Parteien*, und zwar speziell die protestantischen. Ich kehre damit am Ende meiner Laufbahn zu deren Anfängen zurück. Denn das theologisch-kirchliche Parteiwesen bildete schon früh ein Hauptthema meines Denkens und besonders meines praktischen Kampfes.¹⁾ Es war stets, in mehr oder weniger bewußter und mehr oder weniger reifer Form, ein Stück meines Ringens um das Reich Gottes und seine *Neue Gemeinde*. Jetzt steht es vollends klar unter diesem Zeichen und keinem andern. Es handelt sich nicht um ein Hauptproblem des neuen Baues, aber um ein Stück notwendiger Aufräumarbeit.

I.

Zu allererst wird nötig sein, daß wir uns über den *Sinn* verständigen, den der religiöse Liberalismus (das ist die umfassendere Bezeichnung für „Freisinn“) hat und haben kann. Um diesen Sinn zu erfassen, müssen wir seine Geschichte und vor allem seine Entstehung ins Auge fassen, wenn auch nur in einem kurzen Ueberblick.

Wenn man auf dem Boden des Protestantismus von solchen Dingen redet, so drängen sich immer zwei Orientierungspunkte auf, die miteinander im engsten Zusammenhang stehen: die *Reformation* und die *Bibel*. Wir fragen darum: Welchen Zusammenhang hat der religiöse Freisinn (oder Liberalismus) mit diesen beiden Faktoren? Hat er überhaupt einen solchen?

Es gab eine Zeit, wo man geneigt war, allen Liberalismus mehr oder weniger als eine Fortsetzung der *Reformation* zu verstehen. Wir dürfen die Formulierung auch umkehren und sagen: Es gab eine Zeit, wo man geneigt war, die Reformation als eine liberale Bewegung, wenn nicht gar als den Beginn des Liberalismus, zu betrachten. Darüber ist man in den Kreisen aller geschichtlich Orientierten und besonders in der Theologie längst hinaus. Man weiß, daß die Reformation nicht einfach eine Freiheitsbewegung war, sondern daß ihr tiefstes Motiv gerade das bildete, was wir die Erneuerung der Sache Christi nennen. Deren Stichwort war für die offizielle Form der Reformation die „Rechtfertigung aus dem Glauben (oder aus der Gnade) allein“, für die ketzerische Form aber, die in der Täuferbewegung gipfelte, war charakteristisch das Wiedererwachen der Botschaft vom Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde.

Aber nun ist klar, daß mit beiden doch wurzelhaft eine neue *Freiheit*

¹⁾ Ich habe es schon in meinen drei kleinen Kirchen hoch oben am Heinzenberg in Graubünden, dann in der Martinskirche von Chur in je drei Predigten behandelt und endlich mannigfach im Münster zu Basel.

verbunden ist. Die Rechtfertigung aus dem Glauben (oder der Gnade) allein will ja den Menschen dem Anspruch der Kirche wie dem der eigenen Werke gegenüber unmittelbar vor Gott stellen, dessen Wille und Wahrheit uns in Jesus Christus, vor allem in seinem Kreuz, entgegnetritt. Und die Botschaft vom Reiche meint auch in erster Linie Freiheit: Freiheit allerdings nicht bloß von Kirche und Werken, sondern auch vom ganzen Weltwesen, im Gegensatz besonders zu den politischen und sozialen Weltgewalten. Aber die herrliche Freiheit der Kinder Gottes ist auf allen Linien die wesentliche Frucht dieser Erneuerung der Sache Christi, bei den Reformierten nicht weniger als bei den Lutheranern, in der offiziellen nicht weniger als in der ketzerischen Form der Reformation. Man braucht ja nur einen Blick in die Dokumente der Reformation zu tun, um zu erkennen, daß „Glaube“ und „Freiheit“, beide aufs tiefste miteinander verbunden, ihre großen Worte sind, und daß freilich Liebe und Hoffnung davor zurücktreten, zum mindesten auf der offiziellen Linie der Bewegung. Ebenso klar ist, daß aus diesem Quell der Reformation, besonders in der reformierten, genauer gesagt, der calvinistischen Form, ein unübersehbar breiter und unmeßbar starker Strom der Freiheit, besonders auch als Kraft der *Demokratie*, als Opposition gegen allen Despotismus, in die Welt geflossen ist.

Daß aber diese Freiheitsbotschaft und Freiheitswirkung der Reformation sich für ihr Recht auf die *Bibel* berufen dürfe, ist ebenso klar. Und zwar auch auf das Alte, nicht bloß auf das Neue Testament, und im Neuen Testament, bei näherem Zusehen, ebensogut auf die Evangelien als auf Paulus, der freilich noch einseitiger *diesen* Teil des Evangeliums vertritt und darum in erster Linie der Gewährsmann namentlich der offiziellen Reformation geworden ist.

Auf Grund dieser Sachlage erscheint es als selbstverständlich, daß eine Bewegung, die sich ausdrücklich liberal oder freisinnig nennt (wörtlich heißt liberal „freiheitlich“), auf die Reformation zurückgeführt werden müsse und daraus ihr dauerndes Recht beziehe, anderseits aber, daß sie ihren letzten Grund in der Bibel habe, auf welcher die Reformation zu stehen behauptet.

Und doch wird das bestritten. Es gibt ja neben der kirchlichen Reformation noch eine weltliche, die wir *Renaissance* zu nennen pflegen. Auch sie will eine *Befreiung* sein. Vor allem eine Befreiung des *Menschen*, weswegen man sie auch mit dem Namen des *Humanismus* bezeichnet hat. Und nun sind manche geneigt, und zwar besonders seine Bestreiter, den Liberalismus in jeder Form auf *diese* Quelle zurückzuführen. Er wird dadurch in ihren Augen *entwertet*; denn diese Quelle entspringt eben, nach ihrer Meinung, aus einem ganz *weltlichen*, wenn nicht gar heidnischen Boden. Denn der Humanismus war ja stark mit einer Renaissance der Antike verbunden, dies besonders in Kunst und Literatur, aber auch in der ganzen Welt- und Lebensauffassung.

Die Sache wird dadurch vereinfacht oder auch kompliziert, je nach-

dem man die Dinge sieht, wenn man bedenkt, daß die Renaissance selbst auch eine spezifisch *christliche* Form angenommen hat¹⁾, und zwar auch in einer großen Gestalt, die den weitgehendsten Einfluß, wenn auch zum Teil einen mehr peripherischen (in Form der Arbeit für den griechischen Text des Neuen Testamentes und der freien Uebersetzung, Paraphrase, desselben), auf die übrige Reformation gehabt hat und deren Bedeutung bis auf diesen Tag nicht genügend gewürdigt wird: in *Desiderius Erasmus*, den wir zu sehr gewöhnt sind, uns als eine Art von bequemem, intellektualistischem Feigling oder doch Anpasser, als Vertreter oberflächlichen Denkens oder doch bloßer Gelehrsamkeit vorzustellen, der aber ein Erneuerer des Evangeliums in eigenem und großem Stile war und auf einigen Linien näher zu ihm zurückführte als die offiziellen Reformatoren. Auf ihn, aber im Sinne jener Geringschätzung, den Liberalismus zurückzuführen, liegt dessen Gegnern nahe.

Endlich sei auch daran erinnert, daß ein kleinerer Seitenfluß der allgemeinen Bewegung der Reformation, die von den Brüdern *Sozzini* getragene Bewegung mit ihrer ganzen Art, besonders ihrer Opposition gegen das Dogma von der Trinität, einen Charakter besitzt, der mit dem der Aufklärung verwandt ist und im amerikanischen und englischen *Unitarismus*, der Hauptform des dortigen Liberalismus, zu einem breiteren Strome wird. (Ihm gehören in Amerika Channing und Parker, wie in England Martineau an.)

Und was ist nun mein eigenes Urteil? Ich lasse es vorläufig in suspenso, um es dann von einem andern als diesem rein historischen Boden aus abzugeben, und tue das nicht nur aus dem Bewußtsein heraus, für ein rein historisches Urteil nicht genügend kompetent zu sein.

2.

Ich möchte nämlich zunächst den Ursprung des Liberalismus oder Freisinns noch etwas konkreter und aus größerer zeitlicher Nähe ins Auge fassen. Auf diesem Boden ist das Folgende zu sagen.

Der Liberalismus, und zwar selbstverständlich der religiöse, kirchliche, theologische (es gibt ja auch eine politische, soziale und wirtschaftliche Form desselben), wendet sich im Namen der Freiheit zunächst gegen die *Orthodoxie*. Denn die Orthodoxie ist, nun wieder mehr historisch betrachtet, *Zwang*. Sie bindet das Christsein an das Bekenntnis zum *rechten Glauben*, der im Dogma formuliert und in den Katechismen und Symbolen („Bekenntnissen“) der Kirchen auseinandergesetzt ist. Dieser Zwang hat in der Blütezeit der Orthodoxie *gesetzlichen* Charakter. Denn ohne ihn gibt es keine rechtmäßige Zugehörigkeit zur Kirche, ohne ihn keine gültige Taufe und kein rechtes Abendmahl. Bei der engen Zufammengehörigkeit von Kirche und Staat

¹⁾ Darüber hat einmal *Paul Wernle* eine interessante Studie veröffentlicht: „Die Renaissance des Christentums.“

in der Periode der Orthodoxie hatte aber dieser kirchlich-geistige Zwang auch tiefeingreifende Folgen für das *bürgerliche* Wesen. Er konnte Leben oder Tod bedeuten — im Hintergrund standen Kerker, Galgen und Scheiterhaufen.

Damit hängen einige weitere Momente zusammen. Der Glaube, den die Orthodoxie vertritt, stellt sich auf den Boden des *Uebernatürlichen*. Er gibt sich als die richtige Fassung der in der Bibel enthaltenen *Offenbarung*. Auch diese erhält gleichsam einen gesetzlichen Charakter in der Lehre von der Inspiration der Bibel durch den Heiligen Geist, und zwar bis auf das Wort, wenn nicht gar auf das Satzzeichen. Damit senkt sich das Gewicht der heiligen *Ueberlieferung* festigend, aber auch erstickend auf das christliche Wesen. Zur Orthodoxie gesellt sich die *Autorität*.

Gegen die Zwingburg, als welche dieses ganze geistige Gebilde ihr erscheint, regte sich nun die *Freiheit*. Dieser Kampf war notwendig. Es war eine schwere Entartung des Evangeliums und eine tödliche Erstarrung der ganzen Sache Christi eingetreten. Wer wissen will, wie die Orthodoxie in ihrer konkreten Gestalt und zur Zeit ihrer noch ungebrochenen Herrschaft ausgesehen hat und namentlich von ihrer theologischen und kirchlichen Streitwut auf der einen und der sittlichen Verwilderung, die sie erzeugte, auf der andern Seite, einen starken Eindruck gewinnen will, der kann das besser als aus Lehrbüchern der Geschichte der Theologie und des Dogmas aus der reichen und eingehenden Darstellung eines Mannes erfahren, welcher diese Macht noch aus der Nähe gesehen und erlebt hat, aus der „Kirchen- und Ketzergeschichte“ von *Gottfried Arnold*, diesem großen Jünger Christi, den die meisten bloß aus einigen der wertvollsten Kirchenlieder kennen. Dieses Buch sollte namentlich jeder „Theologe“ kennen. Das brächte die Sache Christi sofort vorwärts.

Gegen diese Macht also, in welcher die offizielle Reformation zum Stillstand, ja zur Erstarrung gelangt war, richtete die neue Freiheitsbewegung ihren Kampf.¹⁾ Mit Grund und Recht! Sie tut es nun aber nicht vom tiefsten Grunde, von dem durch das lebendige Wort Gottes gebundenen und befreiten Gewissen her, im Sinne der echten und ursprünglichen Reformation, der sich auch noch in Luthers Stellung zur Bibel machtvoll geäußert hatte, sondern im Namen der *V e r n u n f t*, zu der sich die *Wissenschaft* gesellt. Und damit sind wir erst auf den Boden des eigentlichen Liberalismus gelangt. Er wird, bald in tieferer, bald in seichterer Form, zum *Rationalismus*. Dabei kommt ihm vielfach, nicht immer, die Bewegung der *Philosophie*, wie der *Erfahrungswissenschaft*, aber immer mehr auch die *Naturwissenschaft*, zu Hilfe.

¹⁾ Diesen Kampf hat auf *seine* Weise damals auch der *Pietismus* geführt, von dem ich aber in unserem Zusammenhang nicht reden will. Ihm gehörte, freilich aber ebenfalls auf *seine* Weise, auch Arnold an.

Diese Vernunft nun wendet sich gegen die Orthodoxie. Sie tut es im Namen der Freiheit, aber auch im Namen der *Wahrheit*. Es ist dieser Drang nach der Wahrheit, der ihr gebietet, sich auch der *weltlichen Kultur* zu öffnen, namentlich der Philosophie und Wissenschaft, und darin auch etwas wie eine Offenbarung der Wahrheit Gottes zu erblicken, und zwar eine von der Tradition unabhängige, unmittelbar aus Geist und Gegenwart schöpfende.

Auf diesen Linien wendet sich die Vernunft gegen die übernatürliche Offenbarung, welche die Orthodoxie hütet. Sie löst das *Dogma* auf. Sie zerstört die herkömmliche Auffassung der *Bibel*. Sie macht gegen die Autorität die *Kritik*, das heißt die freie Prüfung geltend und gegen das Kollektivum der Kirche das Recht des Individuums und seines Gewissens.

Aber noch haben wir ein wesentliches Element dieser ganzen Bewegung nicht herausgehoben. Diese ganze Freiheitsbewegung geschieht im Namen des *Menschen*. Der Mensch, der *freie Mensch*, macht sein Recht geltend gegen die Einschnürung des Lebens in das geistlich-kirchliche Denken. Es erwacht jene Bewegung, die in der Gestalt der *Menschenrechte* zuerst auf dem Boden Amerikas, dann in Frankreich und dann in der ganzen Welt eine erste weltgeschichtliche Formulierung und Stoßkraft erhält, sich aber in all den Bewegungen fortsetzt, welche in erster Linie das menschliche Wesen im Sinne der Freiheit, Würde, Reinheit, Gerechtigkeit umgestalten wollen und ihren zweiten weltgeschichtlichen Höhepunkt im Sozialismus und in der sozialen Bewegung erreicht. Ein neuer Humanismus entsteht. An die Stelle der Dogmatik tritt die Ethik, an die Stelle der dogmatischen Religion und ihres Credos das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Auf dem denkerischen Gipfel der Aufklärung, wo wie immer auch der Umstieg eingesetzt, in einem Immanuel Kant (ich denke besonders an seine viel zu wenig beachtete und verstandene Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“), findet sich schon fast ausgereift diese Formulierung für den geschilderten Prozeß.

Von diesem Humanismus, der aus starken ethischen Wurzeln wächst, aus Wurzeln, die ganz sicher in der Tiefe der Christuswahrheit liegen, sind viele der großen Vertreter des Liberalismus erfüllt. So besonders die der anglo-sächsischen Welt, ein William Ellery Channing und ein Theodor Parker in Amerika (ich denke besonders an deren Kampf gegen den Krieg und die Sklaverei), ein James Martineau, ein John Frederic Denison Maurice und Frederic Robertson in England, ein Albert Bitzius und Wilhelm Kambli — um nur eine Auswahl zu nennen — in der Schweiz. Er wird vielfach zu etwas wie einem „religiösen Sozialismus“, jedenfalls zu einem tiefen Verständnis des sozialen Problems von Christus aus. Dieser Strom des Humanismus von Christus aus mußte die Mauern der Orthodoxie zerbrechen, um Freiheit zu bekommen. Wo er sich mit einem Bekenntnis zum *Inhalt* der Orthodoxie

verband, was nicht selten geschehen ist — man denke etwa an Kingsley und gewisse hochkirchliche englische Bischöfe — da ist es nicht mehr jene frühere Zwangsverbindung mit ihr, sondern ein Verhältnis freier und innerlicher Zustimmung.

3.

Nun sind wir wohl in der Lage, das geschichtliche Urteil zu fällen, das wir vorhin aufgeschoben haben, und es durch ein grundfältliches zu ergänzen.

Es wird zunächst — und das liegt mir besonders am Herzen — zu einer *Rechtfertigung*, ja *Verteidigung* des Liberalismus. Seit langem ist es meine Auffassung, daß dieser durch seine Gegner von einem falschen Gesichtspunkt aus beurteilt wird. Man unterwirft ihn einer Kritik, die ich eine rein *dogmatische* nennen möchte, die ich aber auch mit einem allgemeineren Ausdruck eine rein *theologische* nennen könnte, und findet ihn ungenügend, vielleicht sogar oberflächlich. Diese Kritik wird besonders in der letzten Zeit gern dadurch verstärkt, daß man den Liberalismus mit der sogenannten *Aufklärung* in Verbindung bringt, die man ihrerseits bloß als eine Zeit des *Abfalls* von Christus betrachtet, wobei man besonders mit dem Begriff der „Autonomie des Menschen“, welche die Aufklärung an die Stelle der Abhängigkeit von Gott (der „Theonomie“) gesetzt habe, ein ebenso oberflächliches als nur durch Unwissenheit ermöglichtes Spiel treibt.

Ich halte diese Beurteilung der Aufklärung für ebenso falsch wie die bloß theologisch-dogmatische Kritik des Liberalismus. Wir müssen dafür einen andern Standpunkt wählen, jenen Standpunkt, der für alle Beurteilung dieser Dinge gilt: den vom *Reiche Gottes und seiner Entwickelung*. Von hier aus erhält sowohl die sogenannte Aufklärungszeit als der Liberalismus einen ganz andern Sinn. Er erhält Reich-Gottes-Sinn. Und das bedeutet: *Das Element der Freiheit, das er betont, gehört zum Reiche Gottes*. Ich verweise auf das darüber schon Gefagte. Um nur noch ein Moment hervorzuheben: Der Liberalismus darf sich zum Beispiel für seine grundfältliche Stellung zur Bibel wie überhaupt zur Tradition ganz sicher auf das dritte Kapitel des zweiten Korintherbriefes mit seinen großartigen Worten von der Freiheit, die Christus ist, berufen, wie auf den ganzen Paulus, freilich auch auf das ganze Evangelium Jesu, zum Beispiel auf das „Zu den Alten ist gesagt, ich aber sage euch“. Die Freiheitsbotschaft gehört zum Reiche Gottes. Sie war durch die Orthodoxie erstickt worden und mußte wieder auf den Leuchter gestellt werden.

Und ebenso gehört die Botschaft vom *Menschsein* zur innersten Wahrheit des Reichen Gottes. Nicht umsonst steht das Wort von der Menschwerdung im Mittelpunkt des Christentums und nennt Jesus sich den „Menschensohn“. Das Recht des Menschen, seine Freiheit, seine

Würde, ist das Erste, was von Gott ausgeht. Es ist die *Gerechtigkeit* des Reiches Gottes. Wer es vertritt, der vertritt Gottes Sache im Zentrum. Dieses Recht des Menschen kommt in aller Orthodoxie zu kurz (man denke im einzelnen nur etwa daran, wie sie sich zum Teufels- und Hexenglauben gestellt hat), es ist durch den Liberalismus, auch durch die Aufklärung, wieder auf den Leuchter gestellt worden und darf nie wieder ausgelöscht werden, ohne daß man damit sofort weit von Christus ab und in die Nähe des Moloch in irgendeiner Gestalt kommt. Das ist aber das Reichsgottesrecht auch der Aufklärung. Und es ist nicht nur eine Oberflächlichkeit, sondern auch eine Unwahrheit, wenn man tut, als ob jene Autonomie des Menschen, welche die Aufklärung betont, im Gegensatz zu der Theonomie stehe, daß sie den Menschen von Gott löse, selbst zum Gotte mache, im Sinne des Eritis sicut Deus¹⁾ und wie sonst noch dieses Geschwätz lautet. Diese Autonomie ist vielmehr bei einem *Kant* (er hat sie ja besonders betont) durchaus auf Gott als ihre Voraussetzung begründet. Auch bei einem Rousseau ist das nicht anders. Wie unverantwortlich unwissend oder ungerecht ist es, zu übersehen, daß Rousseau, dieser Prügelknabe der heutigen Reaktion, der große Gegner Voltaires gewesen ist, der selber übrigens mit seinem Kampf gegen Jesuitismus und Bigotterie für die Menschlichkeit auch ein großes Verdienst hat: man denke an den Fall Calas und Voltaires Verhalten dazu! Eine solche Tat ist ein wertvollereres Zeugnis für Christus als ein Band Dogmatik. Und wenn man vollends die ganze, dem echtesten Evangelium entsprechende Tiefe der Verbindung zwischen Gott und Mensch erkennen will, dann versuche man Pestalozzi richtig zu verstehen.²⁾

So müssen wir auch anerkennen, daß der Ausbruch in die *Welt* mit ihrer Kultur, ihrer Philosophie und Wissenschaft, in die Geschichte wie in die Natur, aber auch in alle übrigen Gebiete der Welt, auch sein tiefes Recht hatte. Das Reich Gottes will ja Christus nicht in einen besonderen „Raum“, in den Religionsraum oder Kirchenraum, einschließen, sondern in die Welt tragen und die ganze Welt für Gott in Anspruch nehmen.

Und endlich die *Kritik*, besonders die an der orthodoxen Auffassung der *Bibel*, wie an der Bibel selbst geübte! Gewiß hat sie vieles zerstört, darunter auch solches, das wieder hergestellt werden mußte, aber ist ihr Werk schließlich nicht auch in dieser Beziehung *heilsam* gewesen? Hat es nicht letzten Endes *belebend* gewirkt? Ist die Bibel

¹⁾ „Ihr werdet sein wie Gott.“

²⁾ Für den, welcher Pestalozzi auch nur ein wenig versteht, ist das Buch von Karl Würzburger über Pestalozzi mit dem Titel: „Der Angefochtene“, soweit es den Versuch darstellt, Pestalozzi sozusagen vor der dialektischen Theologie zu rechtfertigen, eine Lächerlichkeit. Die dialektische Theologie, und jede andere, müßte sich vielmehr vor Pestalozzi rechtfertigen.

uns heute nicht ungleich mehr, als sie in den Zeiten der mehr oder weniger vollständigen Orthodoxie war?

Und dürfen wir das Gleiche nicht sogar von *Christus* selbst sagen? Die Orthodoxie hat ihn schützen wollen, aber sie hat ihn zu diesem Zwecke, ohne das selbst zu wissen, in ein großartiges Grab gelegt. Die Kritik hat dieses Grab zerschlagen, auch ohne selbst recht zu wissen, was sie tat, und sie schien Christus damit vollends zu töten. Aber hat sie nicht seine Auferstehung vorbereitet?

Und noch allgemeiner gesagt: Wissen wir heute nicht *mehr* vom *lebendigen Gott* als in den Zeiten der Orthodoxie? Mußte diese nicht fallen, um seinem Geiste Raum zu geben?

Damit ist indirekt auch die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Liberalismus und Aufklärung zur *Reformation* gegeben, und zwar in dem Sinne, daß jene eine Wahrheit, die in der Reformation mit aufgebrochen ist, dort aber bloß sozusagen als Nebenerscheinung einer andern, nun zur Entfaltung bringen, und zwar nun als Hauptlinie.

Der Liberalismus wie die Aufklärung vertreten, in diesem Lichte betrachtet — und in diesem Lichte allein können und sollen wir die Geschichte verstehen! — eine neue Phase des Reiches Gottes, welche einen wesentlichen Teil der Wahrheit desselben ans Licht gebracht oder doch zu bringen mächtig mitgeholfen hat; sie sind ein Teil, und zwar ein wichtiger, eines großen Durchbruches des Reiches Gottes gegen Religion, Christentum und Kirche und damit gegen Dogma und Theologie.

Es soll aber, bevor wir weitergehen, zur Vermeidung von Mißverständnis noch eine historische Klärung angebracht werden. Wenn ich von Orthodoxie geredet habe, so weiß ich wohl, daß sie in ihrer strengen und ungebrochenen Form, was die neuere Zeit anbetrifft, nur in der zweiten Hälfte des sechzehnten und der ersten des siebzehnten Jahrhunderts vorhanden war. Das, womit es später der Liberalismus, und speziell in der Schweiz die sogenannte Reform, zu tun hatte, ist eine gemäßigte und gebrochene Form gewesen, das sogenannte *positiv e Christentum* in seinen verschiedenen Gestalten. Aber wir tun um der prinzipiellen Klarheit willen gut, die Gegensätze in ihrer ausgeprägten Form ins Auge zu fassen.

In diesem Lichte ist die Wirkung des Liberalismus auch für die *Schweiz* zu beurteilen. Hier hat er als die soeben erwachte Bewegung der sogenannten *Reform* in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts seinen Höhepunkt erreicht. Freilich müßte man schon *Alexandre Vinet* einen Vertreter des Liberalismus in diesem großen und weiten Sinne nennen, nur daß dieser bei ihm weniger als Kampf gegen die Orthodoxie denn als *Reveil*¹⁾ im besten Sinne des Wortes hervortritt. Aber es gehören einige der größten und edelsten Ge-

¹⁾ Erweckung, Erwachen.

stalten der kirchlich-christlichen Geschichte der neueren Schweiz auf diese Linie. Als größte von allen will ich hier bloß wieder *Albert Bitzius* nennen, dessen Predigten ich als einen der wertvollsten Bestandteile des Geisteschatzes der Schweiz betrachte und dies obwohl ich an verschiedenen Punkten theologisch anders denke. Das „*positive Christentum*“ jener Tage ist als solches (ich denke nicht an die Persönlichkeiten seiner Vertreter, die mehr sein konnten als die Partei oder Richtung) eine recht verkümmerte und wenig lebendige Sache gewesen. Es mußte durch einen mächtigen Stoß aufgeweckt werden. Ein solcher Stoß, nicht der letzte und mächtigste zwar, aber ein notwendiger, war das, was man auch etwa den religiösen Freisinn genannt hat.

Allgemeiner und mehr prinzipiell gesprochen: Der Liberalismus im Sinne der Freiheitsforderung und der Betonung des Menschen, des Rechtes des Menschen, eines Humanismus des Evangeliums, ist ein notwendiger und ewiger Bestandteil der Wahrheit des Reiches Christi. Zeitgeschichtlich betrachtet hat er als eine starke Belebung der Sache Christi gewirkt. Gewiß hat er nicht ihre *ganze Wahrheit* geltend gemacht, aber man darf, ohne jeden geringsschätzigen Nebensinn, auf ihn das drastische Bibelwort anwenden: „Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe.“ (Prediger 9, 11.)

Damit ist eine prinzipielle Verteidigung und Rechtfertigung des Liberalismus geliefert, an welcher der religiöse Freisinn teilnimmt. Sie geschieht so, daß er als Gesamterscheinung, sozusagen als *Prinzip*, betrachtet und der Bewegung des Reiches Gottes eingeordnet, scheinbar bescheidener ausgedrückt: daß seine *providentielle Aufgabe* nachgewiesen, seine Rolle in der geschichtlichen *Oekonomie Gottes* aufgezeigt wird.

4.

Für solche, die mit den hier in Betracht kommenden historischen Entwicklungen der Geistesrichtung, mit der wir es zu tun haben, und speziell mit dem Unterschied von Liberalismus und Aufklärung nicht vertraut sind, sei nun noch Folgendes bemerkt. Man berechnet die Geschichtsperiode, welche man die der *A u f k l ä r u n g* nennt, im allgemeinen ungefähr so, daß sie von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis gegen den Schluß des 18. Jahrhunderts gedauert habe. Sie schließt sich unmittelbar an den Dreißigjährigen Krieg an, worin der Religionismus und Konfessionalismus sich ausgetobt hatten, und charakterisiert sich wesentlich als Opposition gegen Orthodoxie und übernatürliche Offenbarung, als Herrschaft des *Verstandes* oder der *Vernunft* im engeren Sinne des Wortes. Sie setzt der Orthodoxie die Verstandes- oder Vernunftreligion entgegen, welche sich in jener bekannten Dreiheit: „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ ausdrückt, aber freilich auf der einen Seite wohl auch tiefer geht, auf der andern jedoch auch nahe an den Skepti-

zismus, ja Atheismus gelangt. Ihre Spannweite reicht von Rousseau bis zu Voltaire und von Locke bis zu Kant, aber, wie schon bemerkt worden ist, auch ein Pestalozzi gehört, historisch betrachtet, noch dazu. Daß die *Geistesart*, die in dieser Periode zu einer gewissen allgemeinen Herrschaft kommt, sporadisch auch in andern Perioden und nicht ihr angehörigen Persönlichkeiten und Bewegungen auftritt, sei nebenbei noch bemerkt.

Der *Liberalismus* aber im engeren Sinne, so wie er für diese Erörterung hauptsächlich in Betracht kommt, setzt dort ein, wo die Aufklärung zu Ende geht. Dies geschieht besonders markant in der *deutschen idealistischen Philosophie*, die von Kant ausgeht, bei dem ja, wie schon angedeutet worden ist, die Ansätze zur Ueberwindung der Aufklärung bereits vorhanden sind. Dieser neue Geist gelangt rasch in einem *Schleiermacher* zu seiner wichtigsten Entfaltung. Von ihm, und dann auch von *Hegel*, seinem großen Widersacher, geht der Strom des theologischen Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts wesentlich aus. (In einem *Alexander Schweizer*, dem Schüler Schleiermachers, und *Aloys Biedermann*, dem Schüler Hegels, haben beide Richtungen gleichzeitig an der theologischen Fakultät von Zürich ihre Vertretung gehabt.) Dieser Liberalismus bedeutet der Aufklärung gegenüber eine starke Vertiefung und Bereicherung, namentlich durch das Moment der *Geschichte* und *Entwicklung*. Es ist hier nicht mehr bloß der Verstand oder die vulgär-rationalistisch gefaßte Vernunft, die sich als Organ der Wahrheit darbieten, sondern die sich entfaltende *Idee*, und zwar so, daß diese das Dogma aufhebt, indem sie es erfüllt, aber auf ihrer eigenen Linie, nämlich als diejenige Offenbarung Gottes, die einerseits in der Geschichte, andererseits unmittelbar in den Tiefen des Menschengeistes geschieht.

Schließlich muß ja noch erwähnt werden, daß der Liberalismus in die Bewegung ausläuft, die als *moderne Theologie* bekanntgeworden ist. Sie ist ausgegangen von einem Manne, der als Gegner des Liberalismus aufgetreten ist, von *Albrecht Ritschl*. Das Wirken dieses Mannes hat zwei Seiten. Auch er wendet sich gegen die Orthodoxie, wie, nebenbei gesagt, auch gegen den Pietismus. Er stellt ihnen (auf *seine* Weise) das Reich Gottes entgegen. Infofern darf man ihn in einem weiteren Sinne des Wortes, ähnlich wie Vinet, doch einen Vertreter des Liberalismus nennen. Aber er wendet sich gegen den Liberalismus der idealistischen, speziell der Hegelschen Art, der die konkrete Geschichte in das bloße philosophische Prinzip auflöst. Ihm gegenüber betont er die Bedeutung der *Geschichte*. Und zwar im tieferen Sinne des Wortes. Und gewinnt damit teilweise auch dem Dogma einen neuen Sinn ab. Mit alledem markiert er jene allgemeine Wendung, die in der Mitte des letzten Jahrhunderts von der Denkweise des Idealismus zu der des Empirismus übergegangen, von den scheinbar unfruchtbaren Höhen der spekulativen Idee in die Ebene der Erfahrung,

auch der geschichtlichen, herabgestiegen ist und sich zuletzt freilich in Sand und Sumpf verloren hat.¹⁾

Von Ritschl also ist, nachdem sich lange die sogenannte Vermittlungstheologie ihm angegeschlossen hatte, die *moderne Theologie* ausgegangen. Vertreten durch geist- und kraftvolle Männer wie Harnack, Schweitzer, Johannes Weiß, Bouffet, Weinel, Wernle, um nur diese zu nennen, ist sie durch die Anwendung einer der allgemeinen Zeitkultur (nicht etwa dem späteren Schelling) entnommenen geschichtlichen Betrachtung der biblischen Welt dazu gelangt, Christus auf den „historischen Jesus“, der nicht wesentlich mehr ist als ein großer Prophet, zurückzuführen, um dann, besonders wirksam durch Albert Schweitzer, dem Evangelium jene sogenannte radikal eschatologische Zuspitzung zu geben, die als seine Auflösung verstanden werden kann.

Und das wäre dann das Ende auch des Liberalismus!

5.

Von dieser rein historischen Abschweifung kehren wir wieder zu unserem eigentlichen Thema, der grundsätzlichen Stellung zum religiösen Liberalismus und Freisinn, zurück.

Wir haben ihr Recht und ihre Wahrheit betont, und dies mit Absicht, obgleich nicht im Sinne einer *captatio benevolentiae*²⁾, sondern der geschichtlichen Gerechtigkeit zuliebe. Aber wenn wir nun bloß *dieses* Bild zeichneten, dann entstünde nicht bloß die Frage, warum denn der Schreibende sich nicht zum Liberalismus als Partei, zum „Freisinn“, bekenne, sich vielmehr davon abgewendet habe, sondern es müßten auch ernste Anhänger desselben dieses Bild als „idealisiert“, der Wirklichkeit nicht entsprechend, bezeichnen. Nachdem ich nun aber gezeigt zu haben glaube, daß es mir auch dem „Freisinn“ gegenüber nicht um Polemik oder gar um *pharisäische* Kritik zu tun ist, darf ich wohl auch, ohne berechtigtes Aergernis zu erregen, ein Wort *freundschaftlicher* Kritik aussprechen, einer Kritik von dem Boden aus, der eigentlich in bezug auf die Betrachtung und Behandlung *aller* menschlichen Dinge gelten sollte, namentlich aber da, wo es den Kampf um die *Wahrheit* gilt, und hier wieder unter solchen, die sich zu Christus bekennen — wo es sich um *seine* Wahrheit handelt. Ich werde mich dabei, alles Nebensächliche oder gar „Perfönliche“ auf der Seite laßend, auf das beschränken, was für den Zweck, den diese Erörterungen verfolgen, notwendig scheint.³⁾

¹⁾ Auf die Schweiz hat Ritschl besonders durch seinen Schüler und Fortsetzer *Wilhelm Herrmann*, Professor in Marburg, gewirkt.

²⁾ Versuch, das Wohlwollen zu gewinnen.

³⁾ Für ungerechte oder gehässige Kritik hätte ich persönlich um so weniger Recht und Grund, als das theologische Organ des Freisinns, die „Schweizerische

Wir haben also nun den andern Aspekt des Liberalismus, speziell des Freisinns,¹⁾ ins Auge zu fassen, und damit auch sein Verfagen.

Den Uebergang von dem einen Aspekt zu dem andern soll uns ein Bild liefern, das freilich wie jedes Gleichnis hinkt. Man kann die Orthodoxie (in dem ausgesprochenen Sinn, wie wir sie verstehen) einem protestantischen Kirchenbau vergleichen, etwa einem im Stile des Liedes „Eine feste Burg“. Sie steht mit mächtigen Pfeilern und trotzigen Türmen da (wie etwa die Frauenkirche in Dresden) und ist auch inwendig reich und warm, obgleich einfach ausgestattet. Aber die Luft ist zu stark eingeschlossen; sie wird mit der Zeit muffig und drückend. Die Fenster und Türen sind groß, aber sie werden zu wenig geöffnet. Da kommt der Wind des Liberalismus und weht in diese stickigen Räume. Er zerstört wohl auch Fenster. Nun wird die Luft besser. Aber es wird auch kälter. Und da auch eine Aufräumungsarbeit geschieht, wird die Ausstattung ärmer. Nun tritt an die Stelle einer toten Fülle eine nicht weniger drückende Armut. Die Freiheit ist da, aber auch die Leere. Und viele sehnen sich nach dem alten Raume zurück oder suchen, wenn nicht die römische Kirche, so doch scheinbar reichere und wärmere weltliche Stätten auf.

Und nun ohne Bild!

Wir setzen, wenn wir die Entwicklung des Liberalismus zu der Entartung und dem Verfagen hin skizzieren wollen — und um mehr als eine stark verkürzende Skizze kann es sich ja nicht handeln — am besten wohl wieder an dem Ausgangspunkte des Kampfes zwischen Orthodoxie und Liberalismus ein.

Der Liberalismus setzt der übernatürlichen Offenbarung, welche die Orthodoxie durch das Dogma behauptet, die Vernunft als Organ der Wahrheit entgegen, sei's in der Form der bloßen Verstandesmäßigkeit, wenn nicht gar bloß des „gefunden Menschenverstandes“, sei's in der Gestalt der philosophischen Idee oder der geschichtlichen Erfahrung. Aber die Vernunft ist, wenn auch von Gott geschaffen (man erlaube diesen Ausdruck), doch von dieser Welt. Darum kann sie die andere Welt nicht fassen, die ja vielfach sich vor der Welt als Torheit darstellt. (Vgl. 1. Korinther 1—3.) Aber in die Welt geht der Liberalismus ja ein; das liegt in seiner Natur und Bestimmung. Das bedeutet für ihn auch das Eingehen in die Kultur der Welt, in ihre Philosophie, ihre Wissenschaft, ihr Weltbild. Diese aber haben sich in den Jahrhunderten

theologische Rundschau“, aus der Feder von Pfarrer Lic. Hans Walter Frei neuerdings einen Aufsatz über mich gebracht hat, der mit großem Verständnis und warmer Sympathie besonders meine Schriften beurteilt. Das ist von Seiten der Leitung dieser Zeitschrift ein Akt von Ritterlichkeit und Geistesfreiheit, der um so mehr Wert hat, je seltener solche Akte sind.

¹⁾ Vielleicht muß ich noch bemerken, daß die Bezeichnung „Freisinn“ meines Wissens im allgemeinen nur für diejenige Form des Liberalismus gebraucht wird, die während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Schweiz geherrscht hat, früher aber meistens den Namen der „Reform“ trug.

nach der Reformation, besonders vom Zusammenbruch der Orthodoxie an, immer mehr *weltlich* entwickelt, das heißt immer mehr im Sinne eines stark naturalistischen Denkens, das oft an den Pantheismus oder auch einen oberflächlichen Deismus heranführte, um vom Atheismus nicht zu reden.¹⁾

Es ging dem Liberalismus auf seinem Weg im Kampf mit dem falsch verstandenen Uebernatürlichen auch das *echte* Uebernatürliche stark verloren. Mochte auch an die Stelle des bloßen Verstandes die Vernunft im Sinne der Idee treten, so ist auch von der Idee zu sagen, daß sie, wenn auch mit dem göttlichen Geiste, dem Logos, zusammenhängend, doch zunächst ein Gebilde des menschlichen Geistes ist. Und als, besonders in der „modernen Theologie“, an die Stelle der Idee die geschichtliche Erfahrung trat, wurde auch diese stark zu einer rein menschlich-natürlichen Erscheinung.

Damit aber führte diese Entwicklung zu einer Verflachung der Christuswahrheit, die zuletzt zur Auflösung werden mußte. Es schwand das Verständnis für das Recht und die Eigenart der biblischen Offenbarung. Der lebendige Christus wurde, wie klassisch bei Biedermann, zur abstrakten Idee, zum Prinzip, der persönliche Gott zur Gottheit — wenigstens drohte immer diese Gefahr. Das Wunder verlor seinen Platz; es wurde in dem berechtigten Kampfe mit dem Mirakel eliminiert. Ich erinnere bloß an die Unfähigkeit des Liberalismus, die Heilungstaten, überhaupt die Taten Jesu, und die Taten *an* Jesus in ihrer Bedeutung zu fassen. Grundwahrheiten der biblischen Botschaft: Schöpfung, Menschwerdung, Erlösung, Auferstehung, Weihnachten, Karfreitag, Ostern und Pfingsten wurden nicht mehr, oder nur oberflächlich, verstanden und verkündigt. Tiefste Bedürfnisse (*echte* Bedürfnisse) der Seele wurden nicht mehr befriedigt.

Ein Gefühl dieser Entleerung (die aber im Grunde nicht größer war als die des damaligen „positiven Christentums“) mag die theologischen Vertreter der „Reform“ veranlaßt haben, den fehlenden religiösen Inhalt durch allerlei Entlehnung, besonders aus der Literatur, zu ersetzen. Diese Entartung ist es, die Gottfried Keller im „Verlorenen Lachen“ mit seinem Pfarrer von Schwanau im Auge hat, der aber mit dem der höchsten Ehre würdigen und den „religiösen“ Inhalt, auch den Glauben an das Jenseits, kräftig vertretenden Dekan Kambli, dem einstigen Pfarrer von Schwanau (= Horgen) und dann von St. Gallen, am wenigsten etwas zu tun hat.

Was sodann eine gewisse *Weltlichkeit des Auftretens* betrifft, die man etwa den Reformpfarrern vorgeworfen hat, so ist sie jenem allgemein berechtigten Zug in die Welt entsprungen, von dem wir geredet haben,

¹⁾ Für den theologisch und philosophisch nicht orientierten Leser sei bemerkt, daß man unter *Pantheismus* eine Denkweise versteht, welche Gott zu sehr in der Welt aufgehen läßt, unter *Deismus* aber die entgegengesetzte, welche Gott zu stark und zu abstrakt von der Welt trennt. In beiden Fällen verliert Christus seinen Platz.

und auch aus der Opposition gegen alles pfäffische und muckerische Wesen zu erklären. Natürlich ist sie dann auch etwa der Entartung verfallen. Freilich charakterisiert auf der einen Seite diese Art die *heutigen* Vertreter des Freisinns nicht mehr, und auf der andern ist sie, mit dem, was daran richtig war, allgemein geworden und wird nun oft gerade von Vertretern der neuen Orthodoxie zur Schau getragen

Endlich ist es in letzter Instanz wohl auch diese, vielleicht unbewußte, Erkenntnis eines gewissen Mangels an radikaler eigener Kraft und Vollmacht gewesen, was den kirchlichen Freisinns von Anfang an in eine gewisse Abhängigkeit vom *politischen* gebracht hat. Allerdings kann man zur Verteidigung dieses Verhältnisses einwenden, daß zwischen der politischen und der kirchlichen Freiheitsbewegung eben eine enge Verwandtschaft bestehe und die Freiheit, wie der Friede, unteilbar sei. Dieser Einwand hat sicher ein gewisses Recht, aber jene *Abhängigkeit*, die eine Tatsache war und in verminderter Form doch auch heute eine solche darstellt, ist doch aus dem Moment der *Schwäche* zu erklären. Sie ist aber für den religiösen Freisinn zum schweren Schaden gediehen.

Damit aber stoßen wir auf ein weiteres, fundamentales Moment unserer Kritik. Mit dieser religiösen Verflachung, die man auch als eine Verflachung *zur Religion* bezeichnen kann, mußte auch die *sittliche* eintreten. An Stelle der übernatürlichen „Moral“ des Evangeliums, der Moral des Reiches und der Nachfolge, trat eine etwas verklärte bürgerliche Ethik, in welche auch die Bergpredigt umgedeutet wurde.

Auf diesem Wege kam es dann auch für den Liberalismus zu jener Entartung, welche in immer neuen Formen die Gefahr der Sache Christi ist: zur *Verweltlichung*, zum Aufgehen in das Denken der Welt und in die Praxis der Welt. Es konnte ja auch nicht anders sein. Denn nur der Gott, der zunächst anders ist als die Welt, wesensmäßig anders, der heilige und lebendige Gott der Bibel, kann die Revolution der Welt sein, kann der Welt als Gegner, als Richter, und damit freilich erst recht als Erlöser, entgegentreten. Und nur der Gott, der anders ist als die Welt, kann in die Welt *eingehen*. Der Gott des Liberalismus aber ist wesensgemäß mehr die *Verklärung* und damit auch die *Sanktion* der Welt. Man denke an Leibniz, aber noch mehr an Hegel, und, im Bereiche der Theologie, auch an Schleiermacher.

Gerade *dieser* Teil der Kritik gilt besonders auch dem heutigen religiösen Freisinn, wie dem Freisinn überhaupt. Es ist auffallend — und für den Schreibenden etwas von dem, was ihn am tiefsten dem Freisinn entfremdet —, wie wenig dieser heute in der Opposition zu der „Welt“ steht, zu „*dieser Welt*“, der nach dem Evangelium „die *kommende Welt*“, das Reich Gottes, entgegensteht; wie wenig er an dem Kampfe gegen die Mächte dieser Welt, die heute besonders als Mammon und Gewalt, Kapitalismus und Militarismus, oder auch als Nationalismus und Imperialismus auftreten, teilnimmt, wie er vielmehr stark bereit

ist, sie zu funktionieren, wie er ein religiöser Schutzhügel der Bürgerlichkeit wird. Daß er darin heute von anderer Seite sekundiert wird (ich denke vor allem an Brunner), so wie früher die dialektische Theologie, gegen ihre Absicht, aber infolge eines dialektischen Umschlages, aus falscher Trennung von der Welt in falsches Geltenlassen derselben geraten ist, ändert an diesem Sachverhalt nichts. Weil aber der *heutige* Kampf um die *Freiheit* sich gerade auf dieser Linie bewegen muß und nicht etwa gegen die Orthodoxie gehen kann, welche nicht mehr viel bedeutet, so erleben wir die Paradoxie, daß dem religiösen Freisinn, der sein Recht als Kampf um die Freiheit besitzt, gerade diese Freiheit entgeht. Ungern müssen wir feststellen, daß der Kampf um diese, heute wesentliche Freiheit sogar von einem Teil der neuen Orthodoxie ungleich entschiedener geführt wird als von der Theologie der Freiheit.

Dem wäre noch hinzuzufügen, daß der Freisinn sich auch zum Problem der *Kirche* und *Theologie* durchgehends viel *konservativer* stellt als etwa die Religiös-Sozialen oder auch manche Dialektiker. Auch das hängt mit einer gewissen Lähmung der tiefsten Kraft zusammen. Denn man kann auch auf dieser Linie nur radikal sein von der Wurzel her: von der Revolution der Religion und des Christentums her, welche das Reich Gottes der Bibel bedeutet. Sonst hält man sich an das religiös wie politisch und sozial Bestehende.

Auch darum ist es mit dem Liberalismus in *dieser* Form zu Ende. Es geht jetzt um andere Dinge als vorher.

6.

Aus dem Zerfall des Liberalismus wie der Orthodoxie hat sich, stark durch Blumhardt angeregt, aber nicht einfach aus ihm entstanden, die *religiös-foziale Bewegung* erhoben. Sie wollte nicht eine neue Partei sein, sondern eine *Ueberbietung* der Parteien durch ein Neues und Ueberlegenes: die neu verstandene Botschaft vom Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde. Sie lehnte sowohl den Liberalismus als die Orthodoxie ab, ohne sich zu stark in Polemik gegen sie zu verlieren; denn sie legte größeres Gewicht darauf, sie zu erfüllen. Sie erstrebte in diesem Ueberlegenen die Erneuerung der Sache Christi und eine neue Einheit der Gemeinde Christi, ja der Christenheit selbst, und damit der Welt.

Dieser Versuch ist, nach großartigen Anfängen, zunächst gescheitert. Wenigstens auf *dieser* Linie. Eine schmerzliche Tragik! Die weitere Entwicklung hat sich auf drei Linien vollzogen. Aus der religiös-fozialen Bewegung ist die *dialektische Theologie* hervorgegangen, sich größtenteils von ihr trennend. Sie hat den Nachdruck auf die neue *Theologie* gelegt, die bei den Religiös-Sozialen mehr in der Gesamtbotschaft vom Reiche Gottes vorhanden war, als besonders betont wurde. Auf diesem Wege ist die neue Theologie zeitweilig zu der „neuen Orthodoxie“ geworden. (Von einem Seitenzweig, dem *Neo-*

Calvinismus eines Rudolf Grob und seiner Freunde, dürfen wir wohl absehen.) Gegen diese neue Orthodoxie hat sich als zu erwartende Reaktion darauf ein *neuer Liberalismus* erhoben. Diesem tritt als neu konsolidierte Partei das „*positive Christentum*“ entgegen. Und so haben wir wieder die alte Parteienmisere vor uns, neu aufgefrischt und doch verflacht. Und daneben eine üppige Religionsvegetation, wie auch einige Erweckungsbewegungen, von der Oxford- bis zur Wasserzugbewegung — und weiter!

Der Absicht dieses Aufsatzes gemäß wenden wir uns zunächst der Stellung des Freisinns inmitten dieser Sachlage zu.

Hat er für die heutige Lage der Welt auf der einen und die Sache Christi auf der andern Seite eine Aufgabe? Wenn ja, welche?

Diese Aufgabe könnte in der Opposition gegen die „neue Orthodoxie“, in concreto, die dialektische Theologie und etwa noch die neocalvinistische, zum Teil sehr hanebüchene, Reaktion bestehen. Aber gäbe das eine genügende Existenzberechtigung? Der Neocalvinismus ist dafür doch kein würdiger Gegner, die dialektische Theologie aber entwickelt sich deutlich wieder von der Orthodoxie weg.¹⁾ Auch kann eine lebendige Bewegung nicht bloß von einer Opposition leben, welche wesentlich in einer Negation besteht, sie muß vielmehr ein positives Ziel haben. Welches kann denn heute das Ziel des Freisinns sein? Der Kampf für die Freiheit? Gut, aber welcher Freiheit, und der Freiheit zu was? Denn auch hier ist wieder zu sagen, daß der bloße Kampf etwa gegen einen neuen Bekenntniszwang kein genügender Inhalt für eine Bewegung wäre. Ohnehin dürfte auch der Versuch, einen solchen Zwang durchzusetzen, schon jetzt als gescheitert gelten. Was aber soll dann Ziel und Inhalt des Freisinns sein?

Blicken wir auf die geistige Lage des religiösen Freisinns, so können wir ehrlicherweise nicht erklären, daß wir etwas Genügendes von einem solchen Ziel und Inhalt fähen. Charakteristisch für seine heutige Lage und ihre Ausichtlosigkeit ist doch wohl, daß ihr Führer heute Professor *Martin Werner* ist. Das ist beileibe nicht etwa gengschätzigt gemeint, sondern hat einen andern Sinn. Professor Werner ist heute, neben Albert Schweitzer, seinem Meister, der bekannteste Vertreter der radikal *eschatologischen* Auffassung des Neuen Testamentes.²⁾ Diese eschatologische Auffassung nun möchte ich ja nicht etwa gengschätzigt beurteilen. Noch abgesehen davon, daß man ehrliches Ringen um die Wahrheit immer hochschätzen muß, handelt es sich um ein tatsächlichliches und höchst aktuelles Problem der Sache Christi. Es ist ja, nur in anderer,

¹⁾ Vgl. den Aufsatz: „Zur theologischen Lage.“

²⁾ Das ist die Denkweise, welche Jesus und seine Botschaft wesenhaft durch die Erwartung der unmittelbaren Nähe der Vollendung des Gottesreiches und der damit zusammenhängenden Wiederkunft (Parusie) Christi bestimmt sein läßt. Werner verfaßt sie in seinem großen Werke „Die Entstehung des christlichen Dogmas.“

positiver, Form, auch das Zentralproblem der religiös-sozialen „Theologie“. Nur weist dieses Problem und seine Lösung nach einer ganz andern Richtung als auf einen neuen Liberalismus hin. Wie in aller Welt sollte dieser radikale Eschatologismus das neue Fundament des Liberalismus werden? Er könnte viel leichter das Gegenteil sein! Jedenfalls kann er bloß eine Aufforderung sein, das neue Fundament, den neuen Inhalt zu suchen. Denn wenn das Evangelium durch die eschatologische Zuspitzung zunächst so sehr seine unmittelbare Wahrheit verliert, so muß ein neuer Boden für die Sache Christi gefunden werden. Und nun ist interessant, wie die zwei wichtigsten Führer unseres neuen Freisinns ihn suchen. Professor Werner findet einen neuen Stützpunkt in der sogenannten Existenzphilosophie, und zwar in der Form, wie Karl Jaspers sie vertritt.¹⁾ Ich habe auch gegen seine Würdigung dieser Philosophie nichts einzuwenden. Aber was sollte sie mit dem Freisinn zu tun haben? Pfarrer *Fritz Burri* aber, der andere Führer, sucht diesen Boden bei — Gottfried Keller.²⁾ So paradox das klingt, möchte ich darüber doch nicht lachen. Es ist längst meine Ueberzeugung, daß in Gottfried Kellers Person und Dichtung ein religiöser Hintergrund ist, der, in eine große Tiefe weisend, allerdings mehr geahnt als formuliert werden kann. Aber ich erblicke den Sinn dieses Hintergrundes keineswegs in einem religiösen Freisinn. Wie denn ja, was Burri selbst natürlich gut weiß, Gottfried Keller sich sehr wundern würde, wenn man ihn zu einem freisinnigen Kirchenvater mache. Auf alle Fälle läßt sich Kellers letzte Meinung nur deuten, wenn man selbst auf einem ganz bestimmten Boden steht. Welches ist dieser Boden?³⁾

Mein Urteil über die Lage und Aufgabe des Freisinns ist dies: *Es kann sich heute so wenig um die Erneuerung des Freisinns handeln als um die Erneuerung der Orthodoxie oder des „positiven Christentums“, sondern nur um die Erneuerung der Sache Christi von ihrer Quelle aus.* Es handelt sich um eine Revolution der Sache Christi. Wer Augen hat zu sehen und den Blick für die Zeichen der Zeit, den ein Jünger Christi haben soll (vgl. Matthäus 12, 1 ff. und die Parallelstellen), der muß erkennen, daß dies die Aufgabe ist. Und er muß erkennen, daß die Aufgabe nicht durch Theologie und Kirche gelöst werden kann

¹⁾ Vergleiche seine Rektoratsrede: „Die religiöse Bedeutung der Existenzphilosophie.“

²⁾ Vergleiche sein Buch: „Gottfried Kellers Glaube. Ein Bekenntnis zu seinem Protestantismus.“

³⁾ Von den Versuchen *Walter Niggs*, Gestalten wie Kutter oder gar Dostojewski und Kierkegaard sozusagen an den Wagen des Freisinns zu spannen, ist ganz einfach zu erklären, daß sie, theologisch und philosophisch betrachtet, eine Vorspiegelung falscher Tatsachen bedeuten.

Eine Schrift von *Ludwig Koehler* zu dem Thema des Freisinns ist im Buchhandel momentan vergriffen und war mir nicht zugänglich. Doch wird sie schwerlich etwas enthalten, was meine Position ändern könnte.

(um vom Religionsnebel zu schweigen), sondern nur durch ein neues Licht und eine neue Kraft, eine neue Offenbarung Christi in seinem Reiche.

7.

Das ist die Meinung der *religiöso- sozialen Bewegung*.

Und nun ist es nicht meine Absicht und Stimmung, etwa zu zeigen, daß *wir* auf dem rechten Wege seien und die Anderen nichts Besseres tun könnten, als zu uns zu kommen. Ich behalte mir vielmehr vor, in Bälde ein Wort zu sagen, das zeigen wird, wie ferne mir das liegt.¹⁾ Auf alle Fälle darf der Weg des Reiches Gottes nicht einfach mit dem Weg der religiös-sozialen *Bewegung* gleichgesetzt werden.

Was mir in diesem Zusammenhang anliegt, ist mehr, zu zeigen, und zwar auch nur skizzenhaft, wie sich die richtig verstandene religiös-soziale Bewegung zu den heutigen Parteien stellt. Und zwar habe ich nun mehr den Freisinn im Auge, nachdem die Auseinandersetzung mit den Dialektikern schon auf mannigfache Weise erfolgt ist.

Auch uns liegt, um mit diesem Zentralpunkt zu beginnen, die *Freiheit* nicht weniger am Herzen als irgendwem, ja ich erlaube mir die scheinbar hochmütige Behauptung: sogar mehr als irgendwem. Wir arbeiten den Freiheits Sinn der Botschaft vom Reiche Gottes stärker heraus als irgend jemand sonst. Freilich verstehen wir die *Bibel* anders als der Freisinn — unsere Bewegung war wesentlich ein Rückgang auf die Bibel im Sinne einer Wiedereroberung und Wiederherstellung derselben. Wir *bejahren* die Bibel im Ganzen und im Einzelnen viel stärker als der Liberalismus. Aber wir tun das nicht in einem Geiste der Unfreiheit. Wir binden das Wort Gottes nicht an den Buchstaben. Wir geben der Bibelforschung alle Freiheit, die sie braucht. Und wir sind keine Bibelknechte. Wir sind es *nicht* gerade im Geiste und Namen der Bibel; wir sind es *nicht* als freie Söhne des lebendigen Gottes. Und so verlangen wir zwar, daß eine Gemeinde Christi ein *Bekenntnis* habe, aber darunter verstehen wir keine gesetzliche Zwangsform und keine alte oder neue dogmatische Formel, sondern das *freie* Bekenntnis, sei's im Worte, sei's, noch lieber, in der Tat, zum Reiche Gottes und zur Nachfolge. Wir verstehen das *Dogma* anders als der Liberalismus, sogar als ein Biedermann, der es auf seine Weise tief verstanden hat; wir anerkennen durchaus die *Wahrheit*, die darin liegt (welch eine Mühe habe ich mir als Professor gegeben, sie meinen „*frei-sinnigen*“ Studenten zu zeigen!), aber wir lösen die tote *Form* des Dogmas auf in den lebendigen Sinn und Strom des lebendigen Reiches des lebendigen Gottes.¹⁾

¹⁾ Darum darf ich mir wohl die Bitte erlauben, dieses letzte Wort abzuwarten, bevor man sich endgültig über diesen Auffsatz auspricht.

²⁾ Das ist zum Beispiel der Sinn und Zweck meiner kleinen Schrift: „*Das Glaubensbekenntnis*“, mit einer Erklärung des Apostolikums. Daß der „*Freisinn*“ daran

Aber wir kennen eine noch viel größere Freiheit als bloß die theologische und kirchliche. Wir kämpfen im Namen Christi und des Reiches Gottes gegen Religion, Theologie, Kirche, Christentum. Wir sind Revolutionäre Christi auf allen Linien. Auch auf der Linie, die vom Reiche Gottes in die *Welt* führt. Wir kämpfen für die Freiheit im Bunde mit Jahve gegen Baal, mit Christus gegen Cäsar, mit Gott gegen die Götzen, im Aufblick zu dem neuen Himmel und der neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt. Aber das alles tun wir — oder wollen wir doch tun — nicht auf Grund einer Verflachung oder Verweltlichung der Sache Christi, sondern aus den Tiefen derselben, vom Kreuz und vom offenen Grab her, nicht auf Grund der Vernunft (der wir freilich keine Gewalt antun möchten, deren *Erlösung* wir vielmehr auch erhoffen und erstreben), sondern auf Grund der Offenbarung des lebendigen Gottes und seines Reiches, die uns, keine echte Vernunft aufhebend, aber alle Vernunft überbietend, aus der Bibel entgegenkommt. Diese ist uns das Buch *der* Freiheit.

Was ich meine — und in Bälde noch weiter begründen und ausführen will — ist das: Unsere theologischen und kirchlichen Parteiformen sind, nicht weniger als die politischen, alle veraltet und gerichtet. Es ist kein Segen mehr darin. Sie stehen Gott im Wege. *Was wir brauchen und zu was Gott uns ruft, ist die Erneuerung der Sache Christi von Grund aus* mit dem Rufe zu der großen, freien, Einen Gemeinde des Reiches Gottes.

Leonhard Ragaz.

Die Jüngerschaft Christi.

(Fortsetzung.)

UMSONST GEBEN!

F. Hat das „*Umsonst habt ihr's bekommen, umsonst sollt ihr's geben!*“ nicht noch einen weiteren Sinn?

A. Doch, gewiß. Es führt uns weiter, von der Frage nach dem *Inhalt* der Botschaft zu der nach der *Art*, wie sie ausgerichtet werden soll, oder nach der *Methode*.

Jesu spricht:

„[Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst sollt ihr's geben.] Erwerbet euch nicht Gold noch Silber, noch Erz in eure Gürtel, noch eine Reisetasche auf den Weg, noch zwei Mäntel, noch Schuhe, noch Stab: Denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert.“¹⁾

einen solchen Anstoß nehmen, sie so mißverstehen könnte, wie das geschehen ist, hätte ich doch nicht erwartet. Er scheint ganz vergessen zu haben, daß Biedermann, der ja zu seinen Vätern gehört, auf seine Art das Dogma ganz ähnlich gedeutet hat. Ich habe meine Art fogar zum nicht kleinsten Teil von ihm gelernt, den ich einst, allerdings nur für kurze Zeit, auch als theologischen Meister betrachtete.

¹⁾ Matthäus 10, 8—10.