

Wunderglaube und Wunderbegriff in der Gegenwart : Teil III, IV und V

Autor(en): **Wendland, Johannes**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus**

Band (Jahr): **5 (1911)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-132485>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.



Wunderglaube und Wunderbegriff in der Gegenwart.

III.

Mit dem Bisherigen sind aber die eigentlichen Schwierigkeiten des Wunderproblems noch gar nicht berührt, geschweige denn gelöst. Es klingt sehr einfach, wenn man mit einigen berühmten Theologen sagt: „Sofern ich einen Vorgang erkenntnismäßig ergründe, stelle ich ihn in die Reihe der natürlichen Ursachen hinein und erkläre ihn natürlich; sofern ich dagegen von demselben Vorgang religiös berührt werde, empfinde ich ihn als eine Wirkung Gottes, die auf mein Heil abzielt, und nenne ihn ein Wunder.“ Mit diesen Worten ist der Ausgangspunkt der Frage richtig gekennzeichnet, aber die Lösung ist noch nicht erreicht. Es ist mir stets wie ein Umgehen der Frage erschienen, wenn ein so hervorragender Theologe wie Albrecht Ritschl sich bei der Antwort begnügte: „Wunder sind Ereignisse, die in Beziehung zu unserm Vorsehungsglauben stehen.“ Ritschl wies alle weiteren Fragen ab, wie sich das Wunder zu der Behauptung verhalte, daß es einen geschlossenen, naturgesetzlichen Zusammenhang der ganzen Welt gebe. Hier liegen die eigentlichen brennenden Fragen, auf die Theologie und Philosophie Antwort geben müssen.

An diesem Punkte bieten auch Spinoza, Schleiermacher, Bieder-
mann, Lang und die ihnen verwandten Theologen ungenügende Lösungen. Diese legen für das Weltverständnis die Begriffe Natur, Naturordnung, Naturgesetz zu Grunde und setzen dann hinterher das Wirken Gottes mit dem Walten der Naturordnung gleich. Daraus ergeben sich aber schneidende Konflikte für den religiösen Glauben. Die Naturgesetze sind unpersönlich; gleichgültig gegen Wohl und Wehe schreitet bald Glück bald Unglück naturgesetzlich über das Menschen-
schicksal dahin. Daher ist die Gleichung Gott gleich der Naturordnung nicht ohne weiteres vollziehbar. Gott bekommt ein unpersönlich natur-
haftes Aussehen. Nicht wirkliches Vertrauen sondern resigniertes
Sichergeben ist das einzig mögliche religiöse Verhalten, das übrig

bleibt. Das Christentum wird ins Stoische umgebogen, wenn die Naturordnung der hervorstechendste Ausdruck für Gottes Wirksamkeit sein soll. Es ist daher verständlich, wenn die liberale Theologie hier leidenschaftlichen Widerspruch gefunden und mit ihren Theorien nicht gesiegt hat. Ja das im Parteistreit geprägte böse Schlagwort „naturalistische Theologie“ wird, wenn es auch im ganzen ungerecht ist, doch von hier aus verständlich.

Scheinbar sind wir damit in eine viel schwierigere Lage gekommen. Manche Theologen flüchten sich wieder, um der unpersönlichen Naturordnung zu entgehen, in den alten Wunderbegriff oder gebrauchen unwillkürlich Ausdrücke, die diesem entstammen. Sie reden vom „Eingreifen“ Gottes, vom „Durchbrechen“ der Naturordnung oder des weltlichen Kausalzusammenhangs. Der alte Wunderbegriff aber ist unmöglich, die Gleichsetzung von Gott und Naturordnung ebenfalls. Was erscheint da begreiflicher, als daß wir das ganze Problem als ein unlösbares stehen lassen und eine Antinomie zwischen religiösem und wissenschaftlichem Weltverständnis behaupten! Viele beruhigen sich in der Tat hierbei. Herrmann macht sogar aus der Not eine Tugend und erklärt: der Mann der Wissenschaft könne eine Durchbrechung des Kausalzusammenhanges nie zugeben, der religiöse Mensch dagegen müsse sie immerfort behaupten. Wer nun wie Herrmann zugleich wissenschaftlich und religiös sein will, muß abwechselnd bald das eine behaupten, das andere leugnen und umgekehrt. Er braucht nur bald die eine bald die andere Stimmung hervorzukehren?

Aber auch andere finden schwer die Vereinigung zwischen den beiden Gedanken, dem Glauben an die unbeschränkte mit Weisheit und Liebe regierende Macht Gottes, und der Gewißheit einer unverbrüchlichen Naturordnung. Wie sind beide zu vereinigen? Das ist der Kern des Wunderproblems.

Nur eine kritische Betrachtung der Begriffe Natur, Naturgesetz, Kausalzusammenhang kann uns hier weiter führen. Schon oft ist von Philosophen wie Locke u. a. betont worden: die Naturgesetze dürfen nicht wie regierende Wesenheiten betrachtet werden. Und Eucken spricht davon, daß viele aus dem Naturgesetz sich einen Fetisch bilden. Noch wichtiger aber scheint mir zu sein: wir kennen eine Anzahl Naturgesetze, d. h. wir haben eine Reihe regelmäßig wiederkehrender Tatsachen auf feste Formeln gebracht. Aber wir sind nicht imstande, ein System von Naturgesetzen zu bilden. Erst recht nicht wird es uns gelingen, etwa ein einziges, allumfassendes Naturgesetz zu finden, dem sich alle andern einordnen. Ein solches Naturgesetz gibt es nicht. Wenn Haeckel etwa die beiden Gesetze der Erhaltung der Materie und der Energie zu einem allumfassenden Weltgesetz, dem von ihm sogenannten Substanzgesetz zusammenfaßt, oder wenn Ostwald in dem Gesetz der Erhaltung der Energie etwas ähnliches findet, so sind diese Gesetze in ihrer Bedeutung auf eine falsche Höhe erhoben. Ihnen ordnen sich durchaus nicht alle Naturgesetze ein. Vielmehr faßt

jedes Naturgesetz einen teils kleineren teils größeren Kreis des Geschehens nach einem bestimmten Gesichtspunkt zusammen. „Der Reichtum der Wirklichkeit besteht darin, daß sich gleiche und verschiedene Naturgesetze unter den verschiedensten, jedesmal gerade vorliegenden Bedingungen kombinieren und in ihren Wirkungen superponieren.“*) Die Naturwissenschaft kann für die jedesmal vorliegenden Bedingungen wieder die Ursachen aufsuchen. Sie kommt hierbei aber nie bis zu den letzten Gründen des Wirklichen. Denn jede Ursache führt auf mehrere andere zurück. So ist das gesamte Geschehen ein grenzenlos Unermeßliches, das sich räumlich wie zeitlich ins Unendliche erstreckt. Der Schluß ist also falsch: weil wir den Gesichtspunkt des Naturgesetzes für jeden einzelnen Vorgang anwenden müssen, darum sei auch das Weltganze durch den Gesichtspunkt „Naturgesetz“ erschöpfend ausgedrückt. Diesen Fehler begeht am stärksten Spinoza. Das Weltganze ist uns ebenso ein Geheimnis wie die Natur. Der Begriff Naturgesetz gibt uns einen Durchblick durch das Weltganze nach einem bestimmten Gesichtspunkt; die ästhetische Weltbetrachtung durchleuchtet das Univerfum in anderer Beziehung. Ebenso ist die religiöse Erfahrung und Weltanschauung eine eigenartige, selbständige. Sie leidet Schaden, wenn man sie in den Schematismus ungeeigneter Begriffe hineinzwängt; sie darf aber auch ihrerseits nicht die Eigenart der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung stören oder sich in sie eindrängen. Dies tat der alte thomistische Wunderbegriff. Zwischen ihm und der Naturwissenschaft gibt es keinen Einklang. Frieden dagegen läßt sich auf folgender Basis schließen: die Naturwissenschaft verzichtet darauf, den Urgrund der Dinge zu finden. Zu diesem Verzicht braucht man sie nicht erst zu drängen. Sie selbst ist, soweit ich sehen kann, dazu bereit, wenigstens alle wirklich in Betracht kommenden exakten Forscher. Um nur einen unter vielen herauszugreifen, führe ich die Worte J. Rosenthal's**) an: „In Wirklichkeit kennen wir die Ursachen des Geschehens in der Natur nicht und haben auch kein Mittel, sie zu erkennen oder anzugeben, ob ihm überhaupt Ursachen in dem Sinne zu Grunde liegen, wie wir die Motive unseres Handelns als Ursache dieser Handlung bezeichnen.“ „Alles, was wir von den Naturvorgängen erfahren, ist, daß sie untereinander in bestimmter Weise zusammenhängen. Was wir Erklärung einer Naturerscheinung nennen, ist immer nur der Nachweis des Zusammenhangs dieser Erscheinung mit andern, uns schon bekannten. Diesen Zusammenhang zu erforschen, die Gesetzmäßigkeit desselben festzustellen ist die Aufgabe der Naturforschung. Das „rerum cognoscere causas“***) muß der Naturforscher bescheidenlich ablehnen. Das gehört nicht zu seinen Aufgaben, weil es mit den Mitteln, über die er verfügt, nicht zu erreichen

*) Paul Volkman: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaft. Zweite Auflage 1910, S. 172.

**) Lehrbuch der allgemeinen Physiologie. 1901. S. 33.

***) Die Ursachen der Dinge erkennen.

ist.“ Den letzten Grund und damit Sinn und Zweck des Daseins zu enthüllen, ist Aufgabe von Philosophie und Religion. Der Kompetenzstreit beider kann hier nicht im Vorübergehen geschlichtet werden. Klar ist aber, daß keine Philosophie die Eigenart der Religion außer Acht lassen darf. Sofern nun in dem religiösen Gottesglauben die Ueberzeugung liegt, daß die gesamte Wirklichkeit, von der wir abhängig sind, in Gott gegründet ist, gibt uns die Religion die Antwort auf die Fragen, bei denen die exakte Wissenschaft ihre Inkompetenz erklärt. Das ganze Wunderproblem liegt oberhalb der Sphäre der Naturwissenschaft und stört diese nicht.

IV.

Nicht erst die Naturwissenschaft, so wird weiter behauptet, schließe das Wunder aus, sondern der wissenschaftliche Grundbegriff der Kausalität mache die Annahme des Wunders unmöglich. Denn dieser Begriff setze einen geschlossenen Kausalzusammenhang in der Welt voraus. Jedes Wunder aber sprengt diese geschlossene Kette der Ereignisse durch einen Eingriff von außen. Hierauf ist zu erwidern: einen geschlossenen Zusammenhang der Ereignisse kennen wir nicht. Denn bei jedem Vorgang wirken mehrere Ursachen zusammen, die ihrerseits wieder durch andere Geschehnisse bedingt sind. So kommen wir nicht zu einem geschlossenen Ring, sondern zu einem räumlich wie zeitlich ins Unendliche hinein reichenden Ineinander von Ursachen und Wirkungen. Ferner liegt in den Begriffen Ursache und Wirkung das Grundgeheimnis des Daseins beschlossen. Wie fängt es ein Atom an, auf das andere zu wirken? Wie bringt ein Samenkorn es fertig, aus der umgebenden Erde seine Nahrung zu ziehen? Wie der menschliche Wille, seine Glieder zu bewegen? In diesen drei verschiedenen Formen des Kausalitätsprinzips liegen die Urgeheimnisse des Seins, ja sie sind letztlich nur Formulierungen von Tatbeständen, die das Urwunder des Daseins zum Ausdruck bringen: es geschieht etwas Neues, was an das Bestehende sich anschließt, aber doch in ihm noch nicht beschlossen war. Die Abneigung gegen das Wunder hat auch hier darin Recht, daß wir das „Uebernatürliche“ nicht wie eine Einzelursache in die „natürlichen“ Ursachen eingreifen und mit ihnen konkurrieren sehen. Das Uebernatürliche fährt nicht in massiver Handgreiflichkeit von Oben oder von Außen in einen geschlossenen Ring des natürlichen Geschehens hinein. Aber es bleibt ein nie zu enträtselndes Geheimnis, wie das Neue innerhalb des Geschehens entstehen kann. An besonders markanten Stellen der geschichtlichen Entwicklung läßt sich dies Geheimnis stark hervorheben: wie ist die Entstehung des organischen Lebens möglich, wenn es vorher nur unorganische Materie gegeben hat? Wie die Entstehung des menschlichen Geisteslebens aus dem tierischen? Wie die Erzeugung eines großen Genius? Das Gesetz der Erhaltung der Energie läßt uns hier völlig im Stich. Es gilt ja auch nicht für das Geistesleben.

Hier spricht man viel richtiger von einem Wachstum der geistigen Energie, von einer schöpferischen Synthese — damit bringt man das Geheimnis nur auf eine Formel.

Man hat weiter gesagt: auch wenn wir die Gesetze nicht kennen, nach denen organisches Leben aus dem Unorganischen, menschliches Geistesleben aus dem tierischen, geniales Schaffen aus dem Mutterboden geistiger Anlagen und fruchtbarer Umgebung entsprungen ist, so postulieren wir doch: es muß Naturgesetze geben, nach denen alles dies geschehen ist. Schleiermacher postuliert z. B. Gesetze, nach denen von Zeit zu Zeit ein Heros in der Geschichte entstehen muß, und wendet diese Betrachtung ausdrücklich auf die Person Jesu an. Aber diese unbekanntes Gesetze drücken nichts anderes aus, als daß wir dem logischen Zwang unterliegen, den Begriff „Naturgesetz“ an alle Erscheinungen heranzubringen. Wir mögen dies versuchen, dürfen uns aber nicht einbilden, damit seien alle Vorgänge erklärt oder begriffen. Wir müssen uns auch vorhalten, daß der Begriff „Gesetz“ ein rein formaler ist. Welche inhaltlichen Kräfte in den Vorgängen walten, die wir in einem Naturgesetz zusammenfassen, darüber gibt der Begriff des Gesetzes keine Auskunft. Er sagt nur, daß auch bei der Entstehung des organischen Lebens, des Geisteslebens und des Genius Kräfte wirken, die auch sonst in der Welt vorhanden sind. Diese geheimnisvollen Kräfte sind hiermit nur formuliert, nicht begriffen.

Allerdings ist zwischen den Begriffen Geheimnis und Wunder ein gewaltiger Unterschied. Der Begriff „Geheimnis“ konstatiert, daß unsere Erklärungen einen unbegreiflichen Rest lassen. Der Begriff „Wunder“ dagegen behauptet positiv, daß in diesem Unbegreiflichen das Uebernatürliche verborgen sei. Zur Anerkennung von Geheimnissen ist die heutige Wissenschaft gerne bereit, gegen das „Wunder“ sträubt sie sich aufs äußerste. Dies Sträuben ist verständlich und an seinem Orte auch vollständig berechtigt. Man soll doch ja nicht der exakten Naturforschung oder der Geschichtswissenschaft zumuten, sie solle vom Wunder oder vom Uebernatürlichen reden; sie tut recht daran, wenn sie das Uebernatürliche aus ihrem Gebiete hinausweist. Noch Leibniz, Newton und Kant in seinen vorkritischen Schriften sprachen von dem ersten Anstoß zur Bewegung, den die Materie von Gott erhalten habe. Vor die gesamte Physik wurde damit ein religiöses Vorzeichen gesetzt. Die Physik wurde gewissermaßen wie bei Aristoteles der Theologie untergeordnet oder gar wie in der Stoa als Teil der Theologie betrachtet. Die Physik wie die gesamten Naturwissenschaften haben sich seit Kant selbständig gemacht und haben das Joch fremder Begriffe wie Gott, Wunder, Uebernatürliches abgeschüttelt. Dies ist ihr gutes Recht. Der Durchblick durch die Wirklichkeit, den sie bieten, stößt gar nicht auf diese Begriffe. Es ist verkehrt, wenn die thomistische Theologie, d. i. die gegenwärtige katholische Theologie, sofern sie nicht modernistisch gesinnt ist, noch heute die Naturwissenschaften zur Anerkennung des Wunders zwingen will.

Wer nun die Religion nicht für eine illusionäre Spiegelung angeblicher Gemütsbedürfnisse hält, wird ihre Grundausfage darin finden müssen, daß das Uebernatürliche sich im Sinnlich-sichtbaren offenbart. Die pantheistische Immanenzreligion faßt nur eine Seite der Religion ins Auge, die Verklärung des weltlichen Lebens, das mit göttlichem Schimmer umkleidet wird. Die andere Seite aller Religion ist die Empfindung, wie schwächlich, sündig und vergänglich das Erdenleben ist. Nur durch einen Zustrom der rettenden und erhebenden Gnade Gottes gewinnt das Irdische überweltlichen Gehalt und höheren Wert. Die Behauptung des Wunders liegt damit aller echten Religion zu Grunde, denn ein positives Verhältnis zum Uebernatürlichen, genauer der Glaube an eine Offenbarung des Göttlichen ist der Grundgedanke aller Religion. Wer also in dem religiösen Leben irgend eine wesentliche Wahrheit sieht, ist auch der Uezeugung: Gott wirkt im Weltleben, das Uebernatürliche bringt sich in der irdischen Erscheinungswelt zur Geltung. Das einzige Organ aber, den ins Ueberweltliche hinweisenden Sinn des Lebens zu empfinden und zu deuten, ist der religiöse Glaube.

V.

Ebenso wenig wie die Naturwissenschaft kann und darf ich die Geschichtswissenschaft zur Anerkennung des Wunders zwingen. Auch sie wird sich dabei begnügen, von Geheimnissen, von unbegreiflichem Zusammentreffen, von folgenreichen „Zufällen“ zu reden. Die religiöse Deutung der Geschichte ist nicht ihre Aufgabe. Die Geschichtsschreibung wird aber auch niemandem die religiöse Deutung der scheinbaren „Zufälle“ verwehren, vielleicht sogar selber durch ihre Darstellung gelegentlich den Eindruck einer höheren Lenkung erwecken. Gerade je weniger absichtlich und grell aufgetragen die religiöse Betrachtung der Geschichte in den Vordergrund tritt, um so wirksamer ist sie.

Der Stil der israelitischen prophetischen Geschichtsschreibung ist ein spezifisch religiöser: Gott sprach zu Abraham, Gott verstockte Pharao, der Zorn Jahves ergrimmete wider Israel, Gott schaffte einen großen Fisch herbei. Das Wunder liegt hier in der religiösen Deutung der Ereignisse. Diese Deutung mag hin und wieder fehlgreifen. Manches ist als göttlicher Befehl gedeutet und später überliefert worden, worin menschliche Schwächen stark zu Tage treten (z. B. das Gebot der Opferung Isaaks, die Ausrottung der Kanaaniter u. a.) Daß der Mensch wie seine eigene Geschichte so auch die Weltgeschichte religiös zu deuten hat, steht jedem Frommen fest. Nur wird diese Deutung fremden Lebens mit großer Zurückhaltung und unter stetem Vorbehalt geschehen müssen.

Die eigentlich brennende Frage auf diesem Gebiet ist die: gibt es etwa ein den Analogieen alles sonstigen Geschehens entrücktes Gebiet? Sind die im Alten und Neuen Testament berichteten Wunder mit anderem Maßstabe zu messen als die Wundererzählungen der

griechischen und römischen, der indischen und persischen Literatur? Sind die Wunder, die von Mose, Elia, Elisa, von Jesus und Petrus berichtet sind, etwa anders zu beurteilen als die Wunder von und an Heiligen, Märtyrern und Mönchen der alten und mittelalterlichen Kirche? Diese Frage aufwerfen heißt sie verneinen. Die Analogien der verschiedenen Gebiete sind gar zu groß. Heilungen, Totenerweckungen, Entrückungen durch die Luft, Visionen, Erscheinungen Gestorbener, prophetische Ekstasen werden bei den verschiedenen Völkern berichtet. Die biblischen Wunder unterscheiden sich nur durch ihre — im Großen und Ganzen verstanden — stärkere Nüchternheit und ihre im Neuen Testamente stets, im Alten wenigstens meistens vorhandene sittliche Abzweckung. Diese Grundsätze sind von der kritischen Theologie längst anerkannt. Hier klappt allerdings noch ein breiter Graben innerhalb der Theologie der Gegenwart. Die sog. „moderne Theologie“ ist in allen ihren Schattierungen zu der Ueberzeugung gelangt: Auch wenn die Geschichte, von der Altes und Neues Testament uns berichten, eine einzigartige Bedeutung und einzigartigen Wert hat, so sind doch die Maßstäbe des Geschehens für alle Geschichte dieselben. Wir können nicht ein Wandeln auf dem Wasser in der Gegenwart und in aller Vergangenheit außer der biblischen für unmöglich erkennen, es dagegen in einem oder zwei Fällen bei der Person Jesu annehmen; wir können nicht eine vaterlose Erzeugung oder die Wiederbelebung eines Gestorbenen für alle anderen Fälle für ausgeschlossen ansehen, in einem Falle aber sie annehmen. An diesem Punkte war die gesamte Welt bis auf Spinoza und Lessing wundergläubig; die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts hat hier eine große Wandlung vollzogen. Seit jener Zeit sind die Grundsätze aller historischen Kritik konsequent auf das Alte wie Neue Testament angewendet worden.

Hier ist der Punkt, an welchem eine Theologengruppe sich weigert, mitzutun. Reinhold Seeberg z. B. erklärt, Gott habe in früheren Zeiten andersartig zu der Menschheit geredet als heute; sie sei einer anderen Sprache bedürftig gewesen. Daher habe Gott früher sinnliche Wunder gewirkt, die er heute nicht mehr tue. Wenn diese und ähnliche Worte noch heute auf weite Kreise Eindruck machen, so liegt die Besorgnis zugrunde, den Erzählungen des Alten wie Neuen Testaments werde ihr einzigartiger Wert genommen, wenn eine Reihe von ihnen in das Gebiet der Glaubensdichtung zu verweisen ist. Auf den ersten Blick mag es allerdings so scheinen, als werde der evangelischen Geschichte großer Abbruch getan, wenn diese nicht mehr den Analogieen des sonstigen Geschehens entzogen ist. In Wahrheit aber tritt in der Geschichte Jesu uns dieselbe Gottes- und Geistesmacht entgegen, die noch heute Menschenherzen umzuschaffen vermag. Manche Heilungen mögen ziemlich ebenso geschehen sein. Die wirklich geschehenen wie die erdichteten sind Beweise für die Geistesmacht Jesu, für das, was er wirklich getan und für das, was man ihm zutraute. Die

Auferstehungsgeschichten mögen in wundersamen Visionen ihren Grund haben. Sie sind ein Beweis für die Macht, mit der Jesus die Seinen ergriffen hatte. Nach seinem Tode begann diese Geistesmacht Jesu in neuen Formen zu wirken; das Weizenkorn war nicht erstorben, es trug neue Frucht.

Wären jene massiven Wunder, von denen Altes wie Neues Testament berichten, wirklich geschehen, so könnte man etwa versuchen, auf Grund ihrer Tatsächlichkeit einen zwingenden Beweis für die Existenz des Uebernatürlichen, für die Realität des Wunders zu führen. Man könnte, wie es die katholische Theologie versucht, den Ungläubigen triumphierend die Menge der Wunder als Zeugenbeweise für die Wahrheit der katholischen Kirche entgegenhalten. Wir verzichten gerne auf diese Triumphe. Wir behaupten bescheidener: das Wunder liegt in der Deutung von Welt und Leben sub specie aeternitatis.*) Wem diese Deutung fremd ist, dem können und wollen wir sie nicht aufzwingen. Aber wir sind fest überzeugt: eine solche Deutung ist nicht subjektive Willkür oder phantastische Träumerei; sie enthält die höchste Wahrheit, selbst wenn wir zuweilen in der Art der Deutung fehlen. Sie ist ebenso notwendig und selbständig wie die naturwissenschaftliche und wie die ästhetische Weltansicht. Erst sie vollendet die uns Menschen mögliche Erkenntnis der Welt.

Auf Grund des Gesagten läßt sich auch die oft behandelte Streitfrage „Wunder und Gebetserhörnung“ lösen. Hier stehen sich immer noch zwei Auffassungen entgegen, die beide in gleicher Weise falsch sind. Die eine sagt: „Wenn das Bittgebet überhaupt einen Zweck hat, so muß ich den festen Glauben haben: ich bewege durch mein Gebet Gott zu etwas, was er ohne meine Bitte nicht tun würde.“ Hierauf hat man mit Recht geantwortet: „Willst Du kleiner Mensch dem lieben Gott erst sagen, was er zu tun hat? Weiß Gott nicht besser, was Dir frommt? Ist es nicht eine Verletzung der Ehrfurcht vor Gott, ein Triumph des Menschenverstandes über Gottes ewige Weisheit, wenn das Gebet Gott bewegen, womöglich gar zwingen soll?“ Dann aber scheint als einzige Möglichkeit zu bleiben: willen- und wunschlose Ergebung in den Gott, der für alle Zeiten unabänderlich festgelegt hat, was geschehen wird und geschehen soll. Indessen gerät diese Resignation immer wieder in die Nähe des stoischen Sichfügens ins Unvermeidliche. Das Vaterherz Gottes gewinnt die Züge eines starren Medusenhauptes. Die frommen Menschen haben zwar gebetet: „Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe!“ Aber sie haben doch dem Gebet eine größere Bedeutung zugeschrieben. Ein scheinbar unlösliches Dilemma ergibt sich: entweder stumme Resignation oder Triumph des schwachen Menschen über Gottes ewige Majestät.

Die Lösung läßt sich nur finden, wenn wir auf die Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch achten. Mein eignes innere und

*) im Lichte der Ewigkeit.

infolgedessen auch äußere Leben in Beruf, Familie und Staat wird ein ganz anderes, je nachdem ich mein Herz Gott öffne oder mich ihm in Bitterkeit verschließe. Gott aber wird sich anders zu einem Menschen verhalten, der ihn sucht, als zu dem, der ihn abweist. Es ist daher richtig, daß das Gebet in erster Linie das Innere des Menschenherzens umwandelt und für Gott erschließt. Aber eine Einschränkung der Wirkungen des Gebets auf das innere Leben des Menschen ist ganz unberechtigt. Inneres wie äußeres Leben stehen in so untrennbarem Zusammenhange, daß eines das andere beeinflusst. Daher sind auch Bitten um äußere Gaben und um Abwendung eines von außen drohenden Geschickes berechtigt und notwendig, wie sie auch stets in der Christenheit in Übung gewesen sind und bleiben werden. Demut und Zuversicht müssen im Gebet sich immer aufs Neue zu einem harmonischen Ganzen verschmelzen. Es liegt hier ebenso wie mit dem Verhältnis von Gottes Weltregierung zu unserem menschlichen Tun. Ohne die Arbeit der Christenheit würde die heidnische Welt in Afrika, Indien, China und Japan vom Christentum kaum berührt sein. Ohne unsere Arbeit an der Wiedergewinnung der dem Christentum entfremdeten Volkskreise würden immer weitere Massen dem Christentum verständnislos gegenüberstehen. Trotzdem sind wir der Meinung: Gott regiert nach einem Plan auch hier die Völkerwelt; und doch suchen wir die Zukunft zu ändern, sind überzeugt, wenn wir hier nichts leisten, wird die Welt anders regiert, als wenn wir unsere Pflicht tun.

Genau analog steht es mit dem Verhältnis von unserem Gebet und Gottes weiser Regierung. Nicht wir fallen Gott in den Arm und hindern ihn, Dinge auszuführen, die er sonst gerne täte; sondern wir geben unser Herz Gott hin. Dann eröffnet Gott für uns und durch uns neue Möglichkeiten, die sonst unmöglich geblieben wären.

Dieser Auffassung widerspricht nur ein falscher Determinismus, der das Dogma aufstellt: ich bin unabänderlich an meine eigene Vergangenheit gebunden, aus ihr folgen nicht mehrere Möglichkeiten, sondern eine einzige, nämlich die, die nachher Wirklichkeit wird. Der deterministische Weltanblick verwandelt den ganzen Weltlauf in das rastlose Ablaufen eines aufgezogenen Uhrwerks. Er stellt den kühnen Gedanken auf: es müsse eine für unser Erkennen freilich zu komplizierte Weltformel geben, die vom Weltanfang bis zum Weltgericht alles Geschehen auf eine mathematische Formel zu bringen vermöge. Diese Betrachtung projiziert Wunder und Geheimnis nur aus der Gegenwart in die ferne Vergangenheit, in die Ueberlegung eines am Anfange das Weltgeschehen verrechnenden Weltgeistes. Sie steht im Banne eines Denkens, das das geistige Leben in Fesseln schmiedet und der unberechenbaren irrationalen Wirklichkeit der Geschichte nicht gerecht werden kann. Nicht nur die Religionsphilosophie muß diese Weltkonstruktion ablehnen, sondern bereits die Geschichts-, Kultur- und Geistesphilosophie versetzt dem falschen Determinismus den Todesstoß.

Johannes Wendland.