Rudolf Hermann

Lizentiatenbruchstück über Kählers Behandlung des Problems von Christentum und Geschichte

geschrieben 1912/13
und 1916

(aus der handschriftlichen Vorlage transkribiert von Fritz Lange und Klaus Hillringhaus)

Anhand des Manuskripts korrigiert von Arnold Wiebel, 2013

Inhalt

Vorbemerkung des Herausgebers Seite 3

Einführung Seite 5 = Manuskriptseite: |1|

I. Wesen des Christentums und Geschichte |10|
II. Begriff der Religion und Geschichte |28|
III. Die Befriedigung der religiös-sittlichen Bestimmtheit des Menschen durch das Christentum – und Geschichte |33|
IV. Christentum, Heidentum und Geschichte |68|

[Die von den Erstherausgebern gesetzten Kapitelüberschriften sind hier nach Hermanns eigener Disposition auf Seite |10| in den Originalwortlaut umgewandelt. Die Reihenfolge von Heidentum und Christentum ist in der Ausführung unten umgekehrt: Heidentum S. |68|, Christentum S. |70|.]

Vorbemerkung

Im Nachlaß Rudolf Hermanns liegt ein am Rücken und an den Rändern beschädigtes blaues DIN A 5-Heft. Auf dem Deckel steht der kürzere Titel „Licentiatenbruchstück über Kähler" (mit c geschrieben), im Inneren der ausführlichere (mit z).[1]
Es handelt sich um 93 einseitig mit deutscher Schrift beschriebene und durchpaginierte Blätter, die bis S. 82 ohne Heftung sind. S. 83 – 93 sind geheftet und tragen auf der leeren Seite zu Beginn die Worte: Fortsetzung meines Lizent. Bruchstückes über Kähler.
In diesem Heft-Teil sind jeweils die linken Seiten beschrieben und mit Seitenzahlen versehen. Auch die Blätter 1 – 82 sind so gelegt, daß der Text links erscheint und die freie nicht gezählte Seite für kürzere Bleistift-Bemerkungen frei ist. In den Bleistift-Bemerkungen findet sich häufig der Ansatz zu einer Kritik. (Nur in Ausnahmefällen nehmen die freien Seiten Ergänzungen zum Grundtext auf; dazu dient eher der Rand der linken Seiten.) – Die Bleistift-Notizen Hermanns zum tintengeschriebenen Text sind im folgenden in den Fußnoten untergebracht. Sie sind fast immer mit dem Datum der Eintragung versehen. Die römischen Zahlen für die Monate habe ich durch arabische Zahlen ersetzt. Bei der Jahreszahl habe ich die 19 des Jahrhunderts (wie Hermann selbst) weggelassen. Wenn der Leser die Bleistiftnotizen schnell finden will, kann er in der Computer-Fassung also als Suchworte beispielsweise eingeben: 1.14 oder 2.14 oder 1.16 – Was in den Fußnoten von mir hinzugefügt ist, wird durch eckige Klammern gekennzeichnet: [...].
Da Hermann sich Die Wissenschaft der Christlichen Lehre von Martin Kähler als durchschossenes Exemplar hat binden lassen, sind auch dort viele Bemerkungen zur Sache zu finden. Die Arbeit geht entlang an Band 1 (Einleitung und Christliche Apologetik). Kählerscher Text und handschriftliche Eintragungen Rudolf Hermanns waren auch beim Entziffern oft hilfreich.
Was den Umfang des Fragments angeht, so umfasst eine Typoskriptseite etwa eineinhalb Manuskriptseiten, das gesamte Typoskript ist 60 Seiten lang, die Seite etwa zu 2.500 Anschlägen gerechnet. Zahlen innerhalb senkrechter Striche (z.B. |58|) geben die Seitenzahlen von Hermanns Manuskript wieder.

---

[1] Die Überschrift auf der Titelseite unserer Wiedergabe wiederholt wörtlich, was Hermann auf das erste Blatt geschrieben hat (von „Lizentiatenbruchstück" bis „1916").

Die Handschrift ist für den Kenner der deutschen Schrift (vor Sütterlin) relativ leicht zu lesen. Die Beschädigungen fallen nicht ins Gewicht. Da Hermann viel in seinem Text verbessert, sind die eingefügten Worte manchmal schwer lesbar.
Inhaltlich machen die ersten Seiten den Eindruck eines bloßen Exzerpts (bis auf das mit Bleistift Geschriebene). Das wird bald anders, wenn es um Kählers Geschichtsbegriff und dessen fundamentale Bedeutung für sein ganzes Denken geht.

Gegen Ende des Heftes schreibt Hermann einmal:

„(Ich notiere für mein Thema bloß den Gedanken, daß Christentum und gesellschaftlich geschichtlicher Fortschritt den gleichen Gang gehen, dagegen jene Religionen den umgekehrten (240).)"

Läßt sich daraus schließen, daß die vorliegenden Notizen im blauen Heft nur vorbereitende Materialien für den noch zu schreibenden Kähler-Teil seiner Dissertation sind, oder ist dies ein Lizentiaten-Fragment in dem Sinne, daß es sich um ein Bruchstück der geplanten Arbeit handelt? Wohl auf Drängen Carl Stanges hat Hermann 1913 die Arbeit „Christentum und Geschichte bei Wilhelm Herrmann" ohne einen eigenen Teil über Martin Kähler eingereicht.

Auch die kritischen Anmerkungen sind zum Teil in Form von Fragen geschrieben, dienen also mehr der Vorbereitung (1916, längst nach Erscheinen der Lizentiatenarbeit über Wilhelm Herrmann, schreibt R.H. noch seine Notizen in das Konvolut und führt die Abhandlung zu Ende (s. unten|82|). Auch die Notizen unter 1914 sind nach dem Herauskommen der Dissertation eingetragen, da diese in ihrem Erstdruck in Lucka 1913 herausgekommen und für die Ausgabe Leipzig 1914 nicht mehr verändert worden ist.)

Hermann hat 1916 seine „Probevorlesung" als Privatdozent in Göttingen unter dem Titel gehalten: *Die religiös-sittliche Anlage bei Martin Kähler*. Sie ist 1917 im Druck erschienen. Hier hat er eines der ihm wichtigsten Themen aus dem „Lizentiatenbruchstück" abgehandelt und zugleich seine kritischen Anmerkungen und seine Dankbarkeit gegenüber Martin Kähler geäußert.

Münster, im Januar 2014 Arnold Wiebel

[Einführung]

|1| Es wird sich empfehlen, den Begriff der Geschichte überhaupt, wie Kähler ihn formuliert, an den Anfang zu stellen. Der Oberbegriff für den Begriff der Geschichte ist der der „Cultur". Dieser ergibt sich, wenn wir darauf reflektieren, wie die Person auf das „Nicht-Ich" bezogen ist. Wir stehen als Personen der Natur gegenüber und eignen uns ihre Gegenstände an, indem wir sie aus ihrer bloßen Gegebenheit lösen und nach Maßgabe unseres Ichs mit ihnen handeln. Wir „bilden" sie. Cultur also im weiteren Sinne heißt: „Die Natur und ihre Teile als Mittel für unsere Zwecke achten" (148).[2] Freilich können wir die Natur nur so in unseren Dienst stellen, daß wir auf ihr Wesen eingehen und sie nach den Gesetzen ihres Bestandes behandeln. Diese Handlungsweise nennt Kähler die technische (148, cf. „139"), und das Ergebnis solches technischen Handelns nennt er „Gut" (ebd). – Der also handelnde Mensch ist aber zugleich sich selbst als Objekt technischer Behandlung gegeben. Er setzt sich selbst als Faktor in die Rechnung ein; seiner „persönliche(n) Natur" eignet „Stetigkeit" und „Bildsamkeit", und so entsteht durch Selbstbehandlung wieder ein |2| Gut, der „Charakter" (149). |Einschub 2a| Von dieser unter den Begriff der Cultur fallenden Selbstbehandlung ist zu unterscheiden die Sittlichkeit. In der Cultur haben wir es mit „bedingten ([3]) Zwecke(n)" (136) zu tun, wie sie sich durch das Sosein der Natur und Person gestalten (cf. 139); der Mensch handelt aber nicht nur nach solcher empirischen Zweckmäßigkeit, sondern bezieht sich auf sich selbst zurück (138) und mißt sich an dem „Zwecke", den er „als Mensch" hat (136). Dadurch ergibt sich ein Zweck, den „unbedingt jeder Mensch ohne Unterschied" hat, „und im Unterschiede zu allem und gegenüber allem, was nicht Mensch ist" (136). Der Mensch ist als Mensch „sich selbst Zweck" (139) und sieht sich gezwungen, diesem Zweck all sein Tun unterzuordnen. Somit ist alles technisch zu erwerbende Gut im Hinblick auf diesen höchsten Zweck wiederum als „Mittel(n)" (148) für den sittlichen Zweck zu betrachten.[4]

---

[2] [Die von Hermann eingestreuten eingeklammerten Zahlen weisen auf Martin Kählers Wissenschaft der christlichen Lehre Band I hin, hier Paragraph 148 der Christlichen Apologetik. In Hermanns durchschossenem Exemplar finden sich die hier niedergeschriebenen Sätze vorformuliert.]

[3] Zwischen die beiden Wörter in Anführungszeichen sind in Klammern zwei weitere in der Stenographie von Stolze-Schrey gesetzt.

[4] |Bleistift-Bemerkung Hermanns:| Das führt aber doch nicht weiter als: das Gattungswesen des Menschen zur Entfaltung zu bringen und zu erhalten.

[Fortsetzung der S. |2|:] Die Cultur führt nun aber zum „Gemeinschaftsleben“ (151). Vier Relationen sind es, in denen der unter dem Gesichtspunkt der „Geschicklichkeit“ (Technik 139) sich betätigende Mensch sich zugleich als Gemeinschaftswesen erfaßt. Die Einzelnen schließen sich zusammen, indem sie 1. gemeinsam 2. aufeinander wirken (150). 3. gliedert sich der einzelne eben[?] dem Ganzen der „Gesellschaft“ ein, und 4. endlich gliedert sich dieses Ganze nach den durch „die persönliche und die dingliche Natur“ gegebenen Gesichtspunkten (150) in „Genossenschaften“, die selbst wieder persönlichen Charakter tragen (150). All dies Handeln steht wiederum nicht nur unter dem Gesichtspunkt des Gütererwerbes, sondern in seinem ganzen Umfange auch unter dem der Sittlichkeit (151). –

So tritt ein großes Ganze persönlicher Gemeinschaftlichkeit vor unsere Augen; sofern ihm Bewußtsein und Handeln eignet (151), steht es über der Welt des bloß Sinnlichen. In ihm wird der einzelne erst Person, kommt zum „Selbstbewußtsein“. Und dieses Ganze, „die Welt der Sitte und der Sittlichkeit“, die „Gesittung“ steht (151) wieder eine Stufe höher als |3| das Zwecksetzen in der gegebenen Natur, und deshalb gibt ihm Kähler auch einen besonderen Namen, „Kultur im engeren Sinne des Wortes“ (ebd).

Damit ist aber auch die Unterlage für den Begriff der Geschichte gegeben. Das soeben Beschriebene ist der „Stoff des Menschheitslebens“ (152). Das Menschheitsleben wird Geschichte, indem es „sich durch Raum und Zeit *gliedert*, aber auch über sie hin *zusammenhängt* :152. Das Moment der Gliederung durch Raum und Zeit ist durch sich deutlich – der Zusammenhang ist durch die „Überlieferung“ gewährleistet. Durch die Überlieferung erhalten die Güter Dauer, erben sich durch Völker und Zeiten in immer weiteren Kreisen fort und werden „Gemeingut“ (152). Überlieferung[5] und Natur begleiten jeden Menschen. Sie sind ein

---

St[ange] sagte auf einen dem Kählerschen G[edanken] verwandten G[edanken] Mandels, gemeint könne doch wieder nur *das sittliche* Wesen des Menschen sein. Das aber gelte es ja gerade zu bestimmen. Kählers Bestimmung des Sittlichen bleibt also unzureichend. Besser noch: In Wahrheit ist Kählers „Sittlichkeit“ nichts anderes als der Gattungsbegriff „Kultur“. Freilich, es *soll* nach Kähler mehr sein (cf. S. 4), nämlich der Eigenbestand des Menschen, seine unableitbare Individualität. Dann aber ist es nicht der Zweck, den der Mensch als *Mensch* hat, sondern als Individuum, als concretum singulare. Meint Kähler das auch hier schon? – 2. Adv[ent] 1913 [also während Hermanns Militärdienst als einjährig Freiwilliger].

[5] [Bleistiftbemerkung bei „Überlieferung“]: Danach wäre die Überlieferung ein geschichtsbildender Faktor nur soweit, als sie die Vervollkommnung der

„gemeinsames Element“, in dem das Leben der Menschen wurzelt und welches Beziehungen zwischen ihnen herstellt, teilweise durch die weitesten Zeitspannen und räumlichen Entfernungen hindurch, Beziehungen oft über das Bewußtsein der betreffenden einzelnen Menschen hinausgehend. – Das ist eine für Kählers ganze Gedankenwelt fundamentale Erkenntnis. Die Geschichte bestimmt den Einzelnen, „sein Ort in ihr ist sein Geschick“ (152)[6]. Und auch so|4|fern dem Einzelnen „Eigentümlichkeit“ zukommt, leuchtet diese, seine Bestimmtheit ein. Er muß sich als Individuum ergänzen durch seine geschichtliche Umgebung. Anderseits freilich geht die Rechnung nicht auf, wenn man die Eigentümlichkeit als bloßes Produkt der geschichtlichen Gesamtentwickelung ansehen will. Die Unabhänigigkeit der individuellen Persönlichkeit weist auf die „Selbständigkeit“ eines jeden Menschen und das ist, (wie wir weiter unten noch sehen werden) nur ein anderer Ausdruck für seine sittliche Selbstzwecklichkeit. Diesen Eigenbestand der Person im Auge behalten, leuchtet aber ein: Der Mensch ist „behufs seiner sittlichen Betätigung völlig an die Welt der Sitte in ihrer Fortbewegung, an die Geschichte, gebunden“ (152).
Das ist in kurzen Umrissen Kählers Geschichtsbegriff.[7] Er wird, wenn wir im Folgenden seine Anwendung verfolgen, selbst noch deutlicher werden.

Um aber diese Anwendung zu verstehen, müssen wir uns einen Eindruck vom Ganzen der Kähler'schen Theologie zu verschaffen suchen. Wir erinnern zunächst an Bekanntes. Die *„Wissenschaft der christlichen Lehre“* ist entworfen vom „evangelischen Grundartikel“ aus, nämlich vom „Rechtfertigungs-Glaube(n) an den geschichtlich-übergeschichtlichen[8]

Kultur beförderte; Geschichte selbst nichts weiter als Culturvervollkommnung. Tatsächlich aber ist die Überlieferung auch noch ein der Culturvervollkommnung nebengeordneter Faktor der Geschichtsbildung. 2. Adv[entl 13.

[6] [Hermanns Hervorhebung dieses Gedankens paßt dazu, daß er später (1927) den Satz „Ich bin meine Zeit“ zur Mitte seines religionsphilosophischen Denkens macht.]

[7] Bleistiftbemerkung: Geschichte also: die Cultur im engeren Sinne, sofern sie in Zeit und Raum sich gliedert und zusammenhängt. [So faßt Hermann das weiter oben auf S.3 Gesagte zusammen und fügt dann noch eine typische Bemerkung zu dem Wort „engeren“ hinzu:] respektive im weiteren Sinne, entweder Kähler oder ich wirft das durcheinander. Res.Okt.[19]15 (Ob Res. ein Hinweis auf seinen militärischen Zustand als Reservist bedeutet, muß hier offen bleiben.)]

[8] Der Terminus „übergeschichtlich“ wird später genauer erklärt. [s.u. |12| f.]

Christus“ (cf. § 71). Jedoch nicht so, daß man aus dem Glauben |5| die Welt der Glaubensgegenstände ableiten könnte; der Glaube fungiert vielmehr als „Voraussetzung und Bestätigung“ für das Erkennen (cf. § 15), wenn dieses sich auf die Welt von Realitäten richtet, in welche die Rechtfertigung uns hineinstellt. Dann gliedert sich der gesamte Lehrstoff so, daß zunächst untersucht wird, in welcher Beziehung der Stand des gerechtfertigten Sünders zum früheren Stande steht, also die „Voraussetzungen des Rechtfertigungs-Glaubens“ – das ist die Aufgabe der Apologetik –, sodann der „Gegenstand des Glaubens“ (Dogmatik), endlich die Ausgleichung zwischen beiden Ständen, also die Betätigung des Rechtfertigungsglaubens (§ 71). Wollten wir uns nun den erforderlichen Überblick über das Kähler'sche Theologiesystem so verschaffen, daß wir diesen 3 „Lehrkreisen“ in ihren einzelnen Ziffern nachgingen, um dadurch einen Rahmen zu gewinnen, in welchem sich die Bedeutung und Anwendung des Begriffes der Geschichte darstellen ließe, so würde sich bei der kunstvoll verschlungenen und sehr komplizierten Art diese Systems diese Arbeit unter der Hand zu einer umfangreichen Monographie über Kählers Theologie ausgestalten müssen. Für unsern Zweck, die Grundlinien der Kähler'schen Behandlung des in den Begriffen Christentum und Geschichte liegenden Problems herauszustellen und für die theologische Debatte fruchtbar zu machen, reicht eine andere Art aus, in die Gedankenwelt dieses Theologen einen Einblick zu tun.

|6| Das Verhältnis, in welchem die 3 Lehrkreise zueinander stehen, will nämlich Kähler nicht so gedacht wissen, daß sie alle einen ganz verschiedenen Inhalt gehabt hätten. „Vielmehr behandeln sie alle den Stand des Gerechtfertigten, jedoch unter verschiedenen Gesichtspunkten“ (79). Welche das sind, ist soeben ausgeführt. Tatsächlich finden auch alle Grundbegriffe in jedem der 3 Teile Ort und Anwendung. Wenn uns nun die Herrmann'sche Theologie gezeigt hat, wie das Problem der Geschichte in besonderer Schärfe aufsteigt, wenn man ausgeht vom Menschen, wie er in der allgemeinen Erfahrung gegeben ist, so wird es angezeigt sein, den Gedankengang der Apologetik zu verfolgen, zumal da Kähler selbst die „Bedeutung des Geschichtlichen in dem religiösen Leben“ (196) als den Angelpunkt des in dieser Abteilung entworfenen Gedankenkreises bezeichnet.

Wir schicken eine kurze allgemeine Skizzierung voraus! Kähler entwirft zunächst vom Centralartikel aus das „Wesen des Christentums“ (87ff). Es ist Glaube an Christus als den Messias. Mit diesem Glauben sind wir in die geschichtliche Welt des Zwei-Bundes hineingestellt (98). |7| Der neue Bund „ersetzt“ den alten „durch Befriedigung seiner Forderungen“

(§ 90), schafft aber eben dadurch diesem eine dauernde Bedeutung.[9] In diesem geschichtlichen Zusammenhange erhält die „Messianität" den „Inhalt des Sünderheilands, der Vateroffenbarung und des gerechten Gottesreichs" (§ 94).[10] Oder: das Christentum ist „Bekenntnis zum Gottessohn", somit „Gottes Wort und danach die wahre Religion" (§ 99 ff), sodann „Bekenntnis zum Gekreuzigten", somit Gottes Heil und darum die sittliche Religion (§ 602 ff), endlich „Bekenntnis zum Menschensohn", somit des Reichs Gottes und darum die „Menschheitsreligion" (§ 105 ff). Diese Beziehungen liefern Kähler nun gleichzeitig die Gesichtspunkte, das Christentum unter das Schema des Religionsbegriffes zu stellen (109), freilich so, daß erst aus der angedeuteten Analyse des Christentums die Konstitutions-Merkmale des Begriffes „Religion" aufgestellt werden. Denn einem nicht aus dem Christentum selbst entnommenen Religionsbegriff würde es sich, als die wahre Religion, niemals unterstellen können (62 / 63 / 84).[11] Der Zweck dieser Begriffsbildung ist der, daß ein Maßstab gewonnen werde, das Christentum mit |8| dem noch nicht christlichen Menschenwesen nach den in Betracht kommenden Seiten (109) zu vergleichen, es auseinanderzusetzen mit der menschlichen Anlage zur Religion (Anthropologie und Theologie) und mit der geschichtlichen Wirklichkeit religiösen Lebens (Apokalyptik) (80).

So entwirft denn Kähler auch an der Hand des Religionsbegriffes, (dessen genaue Formulierung wir sogleich unten zu entwickeln haben), eine Schilderung der religiösen und sittlichen Anlage des Menschen (115–131.132–157). Beide Anlagen für sich betrachtet sind ein in sich Unvollendetes. Sie fordern nun freilich einander zu ihrer Ergänzung, aber gewährleisten auch in ihrer Zusammenschau keine Befriedigung, sondern

---

[9] Unklar! Entweder sind die Forderungen temporär, mußten einmal befriedigt werden, wenn der Fortschritt rasch gehen sollte, dann fällt die Bedeutung des AT jetzt fort und hat nur noch „historischen Wert", – oder das AT enthält allgemein menschliche Forderungen, dann hat es durch sich selbst dauernde Bedeutung und erhält sie nicht erst durch die neutestamentliche Erfüllung. 2. Advent 13. cf. S. |10 a| (Indes, dieser Einwand betrifft nur die Formulierung. Jan. 16).

[10] Kategorien des persönl. Lebens: Erkennen und Verkehren; zu letzterem gehört auch die Vergebung. [Davor steht mit demselben Stift:] Gewiß, das ist schon Vergewaltigung durch das System. Okt. 15.

[11] Kählers bekannter Fehler (cf. auch Leese), den Geltungsbegriff der Religion mit dem Wahrheitsproblem zu vermengen. Hat L[eese] das auch so schön formuliert? [Gemeint ist: Kurt Leese, *Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs* (Leipzig 1912), auch zitiert in Hermanns Lizentiaten-Dissertation.]

als religiös-sittliche Bestimmtheit sind sie ein großes Postulat, dessen Inhalt der „selbständige Gott“ ist (158–164).Vielleicht finden die Forderungen ihre Erfüllung erst dort, wo der „lebendige Gott“ (194) dem also bestimmten Menschen entgegentritt. Eben indem das Christentum dieses leistet, erweist es sich als die wahre Religion. Diesen Erweis aber muß es zugleich daran bewerten und vollenden, daß es alle übrige Religion als die falsche, als Heidentum verstehen lehrt. Jedoch es muß sich als Offenbarungsreligion erweisen. Ein entsprechender Vergleich des Christentums mit den anderen Religionen, eine Apokalyptik bildet also den Schluß der Apologetik Kählers.

|9| Für diese Beweisführung wird nun der Geschichte von Kähler selbst (S.196) eine bedeutsame Rolle zugemessen. Deren Erkenntnis Gottes als des Lebendigen kommt aus dem Christentum als der „Bundesreligion“ (194-196). Und als Bundesreligion bringt es die Lebendigkeit Gottes insofern zum Ausdruck, als Gott sich unmittelbar auf die Person bezieht (194), sich also gemäß der Doppelseitigkeit des persönlichen Lebens (194) (s.o. pag 3/4) derart kundgibt, daß eigene Gotteserfahrung im Inneren und gemeinsame Gotteserfahrung in der Geschichte (194) zusammenklingen, und der sich in diesen beiden Gebieten bekundende Gott als der „wirksam wirkliche“ erlebt wird (194). Dann aber liegt das die Wahrheit besonders kennzeichnende Moment in der Bedeutung des Geschichtlichen im religiösen Leben (196 ff), wie denn auch die Ausführungen in Theologie und Anthropologie auf solche Bedeutung des Geschichtlichen für die Religion hinweisen (wie noch genauer zu zeigen ist). Dann wird auch dies der geeignete Geschichtsgedanke sein, das Christentum mit der geschichtlichen Wirklichkeit nichtchristlicher Religionen zu vergleichen. Um aber diese Bedeutung des Geschichtlichen genauer kennen zu lernen, müssen wir zunächst die an der Hand des Religionsbegriffes entworfene Darstellung der religiös-sittlichen Bestimmtheit des |10| Menschen und ihrer Befriedigung durch das Christentum wenigstens in den Grundzügen kennenlernen und dabei von vornherein auf die dem Geschichtlichen schon im Religionsbegriff zugewiesene Bedeutung zu achten haben. Wir werden also zurückgehen müssen auf den der Beweisführung vorausgeschickten Abriß des Wesens des Christentums, aus welchem der „maßgebender Religionsbegriff“ abgeleitet wird; damit ergibt sich für das Folgende die Disposition 1.) Wesen des Christentums und Geschichte. 2.) Begriff der Religion und Geschichte. 3.) die Befriedigung der religiös-sittlichen Bestimmtheit des Menschen durch das Christentum – und Geschichte. 4.) Christentum, Heidentum und Geschichte.

I. Wesen des Christentums und Geschichte

Das Christentum ist, wie bereits oben angedeutet, Glaube an Christus oder an den im alten Bund verheißenen und erhofften Messias (97), der durch den neuen „Vergebungsbund" (97) für die Menschheit den alten ersetzt (97), eben deshalb aber schließt die bleibende Bedeutung des alten Bundes als seine Vorbereitung ein (96 / 97);[12] wie das auch darin zum Ausdruck kommt, daß die Christenheit altes und neues Testament als ihre einheitliche Bibel einschätzt (97, 2). Damit steht der Christ in einer geschichtlichen Beziehung (97), eben in der geschichtlichen Welt des Alten Bundes (S.98).

|11| Die Geltung des Todes Jesu als Bundesstiftung macht das, wie Kähler sagt, übergeschichtliche Verhältnis der Menschheit zu Gott für die Geschichte bestimmend und ist dadurch „Wende der Menschheitsgeschichte". Und endlich: Der an den „Bundesmittler" Glaubende steht nicht allein Gott gegenüber, vielmehr ist der „Gott des Bundes, d.h. der Gott der Geschichte" der tragende Grund einer Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft (cf. § 98) und damit eine *geschichtliche Wirklichkeit.* (ebd.) Somit ist es ein wesentlicher Zug des Christentums, daß es in seiner Bestimmtheit als Bundesreligion den Glaubenden hineinstellt in geschichtliche Gemeinschaft, in die Sphäre der Geschichte der Menschheit.

Aber eben *Gott* ist es, der diese trägt, und damit kommt in die in der Geschichte aufweisbare Größe ein Moment hinein, welches sie über den Charakter bloßer Geschichtlichkeit hinaushebt. Kähler erinnert daran, wie die Tatsache, daß das Sein der Kirche auf Gott beruhe, darin zum Ausdruck komme, daß der Christ an die Kirche *glaubt* (98).

Der Christ steht in der Geschichte, aber er geht nicht in bloß Geschichtlichem auf, |12| weil dies Geschichtliche, in welche[s] der christliche Glaube ihn hineinstellt, eben durch die Beziehung zu Gott eine Seite hat, die über alle Geschichte hinausliegt.

Damit stehen wir bei einem Fundamentalbegriff der ganzen Kähler'schen Theologie, bei dem des „Übergeschichtlichen". Die Darstel-

---

[12] Der Begriff „Vorbereitung" ist ein, sagen wir, evolutionistischer Begriff, kein ü.glicher [übergeschichtlicher?] Begriff. Die Vorbereitung fällt mit der Erfüllung fort. cf. S. |7a| 2. Adv[ent] 13. [Der folgende Satz bis „Du" als wichtig gekennzeichnet:] Vielleicht ist „Vorbereitung" nichts anderes als das menschliche „Ich", „Erfüllung" nichts anderes als das göttliche „Du", wobei ich *nicht* vergesse, daß in der „Vorbereitung" schon göttliches offenbarendes Handeln steckt. 2. Advent 13.

lung dieses Gedankens schieben wir am zweckmäßigsten jetzt, wo wir den allgemeinsten Grundzug des Christentums kennen gelernt haben, ein. – Glaube an Christus als an die Offenbarung oder Selbstbekundung Gottes (8) – das ist Christentum, – und „der in Christo offenbare Gott" ist auch das Forschungsobjekt[13] der Theologie (9). Wenn wir soeben gesehen, wie durch diesen Glauben an Christus der *Glaubende* in die Geschichte hineingestellt wird, weil der Titel des Christus, des Messias ja eine klar bestimmte geschichtliche Relation einschließt, eben das, was in der theologischen Terminologie als die Heils-Geschichte bekannt ist, – so ist doch nicht minder die andere Seite zu betonen. Der Glaubende wird deshalb in die Geschichte gestellt, weil eben Gott in der Geschichte sich *offenbart*. Geschichte ist die Stätte des Vollzuges der Offenbarung (cf. 9). Und geschichtliche Größen sind es (Kirche und Schrift), durch welche wir, in späteren Zeiten Lebende, mit ihr in (geschichtliche) Berührung kommen. Beide Merkmale zusammen machen die Besonderheit der Offenbarung |13| aus.[14] Gegenstand der Theologie ist also die besondere Offenbarung. Hier aber stoßen wir auf das in Rede stehende Problem. Kähler betont ausdrücklich, daß die Besonderheit der Offenbarung keineswegs die Theologie auf die Behandlung des Urchristentums einschränke. Das würde dann geschehen, wenn dieses uns insofern Offenbarung hieße, als es der Nachwelt die Erkenntnis religiöser Wahrheiten übermittelte, oder insofern, als es causa prima für die Geschichte der christlichen Religion wäre (9);[15] dagegen ist es „das geschichtlich gebildete Mittel[16] für eine stete lebendige Fortwirkung des in Christo offenbaren Gottes"(ebd). Und deshalb ist auch unser Christentum unter den Begriff der besonderen Offenbarung zu stellen, als „Auswirkung der besonderen Offenbarung" zu bezeichnen (ebd). – Damit ist von dieser Offenbarung zugleich Besonderheit und Allgemeingiltigkeit auszusagen. Und Kählers bekannter Begriff der Übergeschichtlichkeit ist nun der Versuch, diesen Tatbestand wissenschaftlich auszudrücken.

---

[13] Hier stand zunächst „Gegenstand".

[14] (cf. 9. „die besondere, d.h. geschichtlich vollzogene und geschichtlich vermittelte fortwirkende Gottesoffenbarung...")

[15] Mit Bleistift am Rand: „Nicht Ideen, sondern Geschichte" und rot ein Kreuz für: Wichtig.

[16] [Bleistiftnotiz:] Gewiß! Aber eben wie eine geschichtliche Größe das sein *kann*, das verrät Kähler nirgends; die ganze folg[ende] Entwicklung des Begriffes des Übergeschichtlichen ist nichts als eine bloße Formulierung des Problems. 2. Advent 13 [= 9.12.1913].

In dem Terminus soll vor allem eine Ablehnung des allgemein philosophischen Weges, auf dem etwas als allgemeingiltig dargetan wird liegen [17](S. |12|). Die Philosophie nämlich bietet uns nach Kähler 2 Merkmale, durch welche sich der Anspruch auf Allgemein|14|giltigkeit als wahr erweisen läßt. Indem sie nämlich das in allem Wechsel Beharrende sieht, abstrahiert sie von der bunten Fülle konkret geschichtlicher Mannigfaltigkeit als Dauerndes einerseits „die allgemeinen Formen", in die das empirische Datum „menschliches Leben" begrifflich gefaßt werden kann, 2) anderseits sucht sie „Ideen", welche als allgemeingiltige sich im menschlichen Bewußtsein Geltung verschaffen (12). Beide erklärt Kähler für ein absolut ungeeignetes Forum, um vor ihm die Allgemeingiltigkeit der besonderen Offenbarung zu prüfen. Jene Formen sind freilich in allem Geschichtlichem vorhanden, aber eben: – in allem, sind deshalb nicht fähig, einer besonderen geschichtlichen Tatsache den geforderten Wert der Allgemeingiltigkeit aufzuprägen. Kähler nennt sie deshalb „untergeschichtlich".[18] Und Ideen können diesen Wert nur dann haben, wenn sie in sich selbst die Gewähr ihrer Richtigkeit tragen, sie müssen also, um allgemeingiltig zu sein, „ungeschichtlich" sein (12).[19] Deshalb läßt sich die im Christentum vorliegende „allgemeingültige Bedeutung einer geschichtlichen Tatsache" nicht auf dem geschilderten Wege formulieren, da die ange|15|deuteten Begriffe das Geschichtliche zugunsten der Allgemeingiltigkeit verkümmern lassen würden (12).
Es soll aber beides zu seinem Recht kommen, sowohl die „geschichtlich bekundete Tatsache" wie die „allgemein menschlichen Voraussetzungen", denn beide zugleich sind die Faktoren, auf welchen der ganz eigentümliche Geltungswert der im Christentum behaupteten Offenbarung beruht. Wenn also die Reflexion bloß auf die im Begriffe der Offenbarung liegende Bestimmtheit der Allgemeingiltigkeit nicht zum Ziele führt, d. i. zur wissenschaftlichen Erfassung des Begriffes der geschichtlichen Offenbarung, so ist es nach Kähler der andere Faktor, das Geschichtliche selbst, und zwar dieses besondere Geschichtliche, welches den Wert allgemeiner Geltung in sich trägt (13). „Gott in Christo" (11), dazu bekennt sich der christliche Glaube. Christus, diese in der

[17] In diesem Satz stehen mehrere Bleistiftspuren, doch nicht eigentliche Streichungen.
[18] Der Ausdruck „untergeschichtlich" ist in der Sprache der theologischen Systematik nicht verbreitet. Kähler benutzt ihn aber nicht nur hier in § 12, sondern auch in den §§ 154.155.
[19] Die Ausführung über die Ideen ist auch bei Kähler hypothetisch gehalten. Er äußert sein Mißtrauen, ob es überhaupt inhaltlich bestimmte Ideen geben könnte, die nicht „geschichtlich bedingt" wären.

Geschichte aufweisbare Größe, ist Inhalt der Offenbarung und zugleich das für jede Zeit wirksame Mittel, durch welches der also sich bekundende Gott und die Menschen aller Zeiten in Berührung miteinander treten, d.h. an Christus glauben (13). Freilich, nicht die einsame Gestalt Jesu Christi, vielmehr gehört zu Christus die ihn vorbereitende Geschichte sowie die von ihm veranlaßten weiteren Wirkungen in die Geschichte hinein (13).[20] Das Christentum bekennt sich zu einem Christus, der „der zusammenfassende Träger einer Tatsachenreihe innerhalb der Geschichte" ist (13). |16| Gott in Christo, d.h. nur durch diese Geschichte wissen wir, wer Gott ist, und diese Geschichte bietet auch heute noch dem Menschen die ihm mögliche Berührung mit Gott. Sie ist also Mittel, durch welches der „Christ in lebendiger Beziehung zu Überzeitlich-Wesenhaftem steht" (ebd). Diesem Begriff des Mittels gibt Kähler dann noch eine präzisere Fassung, in der seine eigentliche Meinung zu besonders deutlichem Ausdruck gelangt. Mittel ist diese weder bloß in dem Sinne, daß wir ihr die Förderung unseres religiösen Wissens zu danken hätten, noch auch bloß in dem, daß wir an ihr bloß unser religiöses Leben entzündeten, wobei wir dann die geschichtliche Spanne zwischen ihm [und] uns mit Hilfe ästhetischer Illusion überwänden, sondern in dem Sinne, daß – mit Kählers eigenen Worten – „... jene Geschichte an sich Bedingung für eine solche Beziehung (nämlich der „Wechselbeziehung zwischen Gott und Menschen") [ist], weil der Gegenstand für diese gegenwärtig unmittelbare Beziehung selbst als solcher, nämlich Christus, ohne dieselbe Geschichte gar nicht vorhanden wäre".[21] (13). Diesen „lebendigen Zusammenschluß des Bleibend-Allgemeingültigen mit dem Geschichtlichen in einem wirksam Gegenwärtigen" (13) will Kähler „das *Über*geschichtliche" nennen. Die Prädikation der Übergeschichtlichkeit soll also (13) bedeuten, daß die betreffende geschichtliche „Erscheinung", von der jeweilig die Rede ist, einerseits über das Bloß-Geschichtliche hinausliegt, eine Seite an sich trägt, die in Beziehung |17| steht zu einer über alles empirisch Gegebene erhabenen Welt, und dadurch die Qualifikation besitzt, „Zufälligkeit und Beschränktheit des Geschichtlichen" (13 S.|13) hinter sich lassend, den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit siegreich zu behaupten, daß aber anderseits ihre Geschichtlichkeit ein wesentliches Moment ihres Seins ist, also auch jene ihre Allgemeingiltigkeit, nicht mit Hilfe der das Ge-

[20] Hermann faßt mit Bleistift am Rand den von ihm rot angekreuzten Satz zusammen.
[21] Der ganze weil-Satz ist durch Unterschlängelung hervorgehoben.

schichtliche prinzipiell außer Geltung setzenden philosophischen Abstraktion begründet werden darf (13).
Nach diesem methodologischen Exkurs können wir uns dem S. 12 abgebrochenen Gedankengang wieder zuwenden. Die geschichtliche Welt des Bündnisses, geschichtliche Gemeinschaft, beruhend auf dem Bundesgott, und deshalb übergeschichtlich bezogen, war das Milieu, in welches der Christ hineingestellt ist. |Einschub 17a| Der Glaube an Christus legt sich die oben bereits erwähnten verschiedenen Beziehungen auseinander. Wenn wir im Folgenden diese das Wesen des Christentums konstituierenden Faktoren verfolgen, so behalten wir dabei das geschichtlich übergeschichtliche Verhältnis zwischen Gott und Menschen. Sofern es der Bundesgedanke war, der uns in dieses zunächst vorläufig einführte, wird auf dasselbe ein weiteres Licht dadurch fallen, daß diese Beziehungen das „Verhältnis der beiden Bündnisse" klären, denn durch dieses gewinnt das Grundmerkmal des Christentums, die Beziehung des Glaubens auf Christum, die erwähnte geschichtliche Bestimmung (109). Zunächst wird also die Botschaft, die Christum zum Inhalt hat, vom Christen eingeschätzt als „Wort Gottes" (100). Dieses berichtet von der „geschichtlichen Selbstdarbietung Gottes oder seiner Offenbarung" (ebd). Das Verhältnis zwischen Christentum und altem Bunde ist hier sowohl ein solches der Zusammengehörigkeit, wie der Unterschiedenheit (100). Der durch beide Bünde gemein|18|sam gehende Zug ist nun der, daß diese Offenbarung ein bestimmtes Ziel jenes Verhältnis zwischen Gott und Menschen ins Auge faßt und herbeiführt (100).[22] Dadurch charakterisiert sie sich als „die *besondre* Offenbarung", eben die „geschichtliche", während das sonstige (auch das sonstige offenbarende) Verhalten Gottes zur Welt in diesem Zusammenhang höchstens als Voraussetzung dieser geschichtlichen Offenbarung in Betracht kommt (ebd).
Das geschichtliche und gl.[?] Verhältnis zwischen Gott und Menschen erhält also die Näherbestimmung, daß in ihr eine zielstrebige geschichtliche Selbstdarbietung Gottes sich vollzieht. Und das Verhältnis des diese geschichtliche und g[edank]liche[?] Größe tragenden Gottes wird dahin geklärt, daß er, weil in geschichtlicher d.i. besonderer Offenbarung sich dar|19|bietend, sein Selbst weiter erschließt, als das durch die

[22] An dieser Stelle steht am Rand mit Bleistift (rot unterstrichen): Geschichtsverlauf; dann ein roter Pfeil nach unten. Auf der nächsten Seite |19| in der Mitte wieder, jetzt mit Rotstift: Geschichtsverlauf. Rot angekreuzt steht oben auf S. |19| mit Bleistift am Rand „Gott seinSelbst in der Geschichte darbietend"; |19| unten in Rot: Gemeinschaft mit Gott.

„sonstigen Wirkungen und Bekundungen Gottes“ geschehen könnte. Wenn sich nun Gott in einer besonderen geschichtlichen Tatsachenreihe offenbart, so ist freilich notwendig, daß dieser geschichtliche Begrenztheit und Absonderung eignet. Indem aber die Unterschiedenheit zwischen altem und neuem Bunde darin besteht, daß in Christus Gottes geschichtliche Selbstdarstellung zur Vollendung kommt, gelangt auch diese Tatsachenreihe zu ihrem Endpunkt, und indem Christus über die Welt erhöht wird, tritt diese geschichtlich in sich geschlossene Einheit zur umfassenden geschichtlichen Welt in Beziehung. [Hierher oder zum nächsten Satz könnte Anm.[23] gehören.]

Neben die Darstellung des Christentums als Wort Gottes tritt zweitens die „Rettung der Sünder“ als „Heil Gottes“ (102 ff). Der Glaube an Christus als den Heiland bekennt sich zur „Verlorenheit“ der sich selbst überlassenen Menschheit und zu Christus als dem Garanten der Erreichung des dem Menschen gesetzten Zieles (103). Dieser Zweck des Menschen ist eben der Inhalt der Bundesgemeinschaft, so wie Gott ihn will, nämlich die „*Gemeinschaft*“ des Menschen als eines „Gliedes der Menschheit“ *mit Gott* (103). Der alte Bund, in seinem Unterschiede, stellt zunächst, einerseits durch das Gesetz, den Widerspruch, der zwischen dem Menschen, |20| wie er wirklich ist und wie er diesem seinem Zwecke gemäß sein sollte, weiß aber anderseits (in der Verheißung) von der Herbeiführung dieser Zweckverwirklichung durch Gott. Sodann aber ist das Volk Gottes in seinem geschichtlichen Bestande doch eine „vorläufige und vorbildliche“ Darstellung dieses Zweckes (103). Der neue, erfüllende, Bund dagegen schafft durch Christi Werk die Verwirklichung des Bundesverhältnisses, wie es sein soll, indem durch jenes Werk die Gemeinschaft mit Gott angebahnt wird, und ermöglicht *jedem* Menschen den Eintritt in die Gemeinschaft, weil keine andere Vorbedingung bei ihm gesucht wird als der Glaube (103). Indem endlich nach christlicher Betrachtung in der Gottesgemeinschaft der Zweck des Menschen gesehen wird, und seine Verwirklichung von der Mitteilung dieser Gottesgemeinschaft abhängt, d.h. aber in dem das „persönliche Leben“, zu dem doch die Fragen nach Zweck und Ziel des Menschen gehören, an das Überweltliche geknüpft wird (104)[in Klammern 5 Worte stenographisch], hebt das Christentum einmal jene Prävalenz des Persönlichen über das bloß Dingliche, dem nur eine dienende Rolle zufällt, sodann auch die gleiche Würde aller Personen heraus (104). So führt es

[23] oder wie Kähler sagt: Christus „leitet“ „mit seiner Erhöhung die Offenbarung in die durchaus allgemein geschichtliche Anbietung“ „über“ (100) [stenogr.: erlösend ?].

das persönliche Leben zu dem ihm geltenden Ziel, das Aufgehen des Menschen in das bloß Geschichtliche bekämpfend, also auch aller Culturethik gegenüber sich als die „sittliche Religion" erweisend (104). |21| Man wird also sagen dürfen: Unter dem Gesichtspunkt des Heiles Gottes betrachtet, lehrt das Christentum das geschichtlich-übergeschichtliche Verhältnis zwischen Gott und Menschen verstehen als wechselseitige Gemeinschaft im (?) Verlauf geschichtlich aufweisbarer Größen (alter und neuer Bund), deren Inhalt durch dieses Verhältnis bestimmt ist. Einem partikulargeschichtlich abgegrenzten Kreise, welcher zwar ein typologisches Bild der Bundesgemeinschaft darstellt, jedoch zugleich den Widerspruch zwischen der geschichtlichen Erscheinung, wie sie ist und dem, wie sie inhaltlich sein sollte, – wenn auch verbunden mit einem Bewußtsein um erfüllende Zukunftsgeschichte – zum Ausdruck bringt, demnach über sich hinausweist, – diesem Kreise folgt die gottgesetzte geschichtliche Verwirklichung des durch das Ziel der Gottesgemeinschaft gesetzten Inhalts, welche die gesamte geschichtliche Welt in ihren Umkreis zieht. Das Organ aber, mit welchem der Christ diese geschichtlich-übergeschichtlichen Beziehungen lebt, ist sein menschlich persönliches Leben, welches hier überweltlich fundiert wird, dadurch in seiner Würde gegenüber dem Unpersönlichen sichergestellt und zu der ihm gesetzten Vollendung geführt wird.
Das Christentum ist endlich 3. noch „Reich Gottes". (105 ff) Christus geht darauf aus, die ganze Menschheit zu umspannen, aber dadurch, daß er jeden einzelnen zu dem Gegenstande seines Wirkens macht (106). In der Bundesgemeinschaft also soll |22| die Menschheit ein Leben der Gemeinschaft mit Gott führen, in Kraft der Tatsache, daß jeder einzelne durch Christus und sein Werk umgestaltet ist im Sinne des ihm als Menschen gesetzten Zweckes. So darf einerseits jeder sich in Gottes Reich einreihen, weil er eben der Menschheit zugehört, die Christus aus ihrer sündigen Verlorenheit erlösen will; und indem der einzelne seiner Erlösung und Umwandlung gewiß wird, ist auch anderseits die Grundlage für den Glauben an das Menschheitsreich gegeben (106) – demgemäß hat der alte Bund als Vorgeschichte den Gedanken einer einheitlichen Menschheit zu entwickeln. Israel erwacht an seiner Geschichte zum Menschheitsbewußtsein. Denn der alte Bundesgedanke schließt den Menschheitsbegriff insofern ein, als der Israelit nicht bloß um Gottes Verhältnis zu Abraham, sondern auch zu den Protoplasten weiß[24] und

[24] Hier müßte doch nun eine besondere Linie von Kähler zu den Prot[oplasten], aufgewiesen werden, inwiefern der Gott Israels auch für die Protop. bedeutungsvoll ist,

nicht bloß auf die messianische Herrlichkeit seines Volkes ausschaute, sondern auch alle Heiden in sein Zukunftsbild[25] eingeschlossen denkt, überhaupt aber durch das Licht göttlicher Offenbarung seine Volksgeschichte in die großen Züge der außerisraelitischen allgemeinen Geschichte eingebettet sieht. –

Jedoch repraesentiert der alte Bund noch einen Widerspruch zwischen menschheitlichem Universalismus und Geschichtlichkeit nach zwei Seiten hin. Einerseits ist's der begrenzte Kreis der Volksgemeinschaft, anderseits die Tatsache, daß das Heil in „geschichtlicher Entwicklung" kommt, also eigentlich erst am Ende derselben vom Menschen ganz als sein eigen ange|23|sehen werden kann, welche die Zusammenschau von Heil und ganzer Menschheit in einem Reiche Gottes hindern.

Das löst der neue Bund, der zweite Anfang des Menschheitslebens (106), indem er nicht die Zugehörigkeit zum jüdischen Volke zur Bedingung macht, sondern den Menschen ins Auge faßt, wie er als persönliches Wesen in allen geschichtlichen Modifikationen wesentlich derselbe ist[26], und indem der erhöhte Christus (5 Worte in Stenogr.) der Grund unseres Glaubens daran ist, daß ein jeder auf Erden in das Reich Eingegliederte teilnehmen wird an dem vollendeten Reiche nach dem Abschluß der Geschichte (106).

Das Christentum rückt also die Begriffe Geschichte und Menschheit zusammen. Und zwar wird dabei eine „geschichtliche Gemeinschaft", ein Volk, „Werkzeug" dieses Universalismus, indem es sich selbst als Größe in der Weltgeschichte wissend[27] die geschichtliche Einzelgröße in den allgemeingeschichtlichen Zusammenhang stellt und in den Begriffen eines „einheitlichen Anfangs und eines gemeinsamen Zieles" den Rahmen für den Gedanken einer einheitlichen Entwicklung der Menschheit bildet. Die Einbeziehung der ganzen Menschheit, weil jedes Einzelnen, in eine Gemeinschaft (das Reich Gottes) gelingt dem Chris-

---

wenn eine Bedeutung des Alten Bundes für die Menschheit herauskommen soll. 10.12.13

[25] Wie, das ist die Frage! Wie ist ein Volk für die Menschheit, auf das Zukunftsbild angesehen, bedeutsam. 10.12.13. – Es fehlt bei Kähler die kritische Ableitung des Universalismus. Es handelt sich auf jeden Fall um das in irgend einem Sinne notwenige Verhältnis zwischen der geschichtlichen Erscheinung und der Offenbarung.

[26] **Hat denn nun das Partikulare keine andere Bedeutung, als das einheit[liche] Menschheitsbewußtsein zu bilden? Dann hätte es ja jetzt seine Bedeutung verloren!**

[27] **Dann war also der Begriff der Weltgeschichte auch sowieso erreichbar? Ich meine, die Frage ist doch die: Warum konnte Gott nur durch eine Partikulargeschichte die „*Menschheit*" hervorbringen?**

tentum, indem es ein durch alle Geschichte hin gleichbleibendes Moment am Menschen, die Grundfragen seines persönlichen „Innenlebens“, ins Auge faßt, und indem es die wachsende [wechselnde?] Geschichte, in der die Einzelleben entstehen, |24| vergehen, einen Abschluß hat, jenseits dessen die „Reichsentwicklung“ ihren „ergänzenden Abschluß“ findet (106).

Dieser Synthese von Geschichte und Menschheit entspricht dann auch tatsächlich das Christentum, wie es sich als geschichtliche Größe herausgebildet hat (107). Es ist sich stets bewußt gewesen, die Angel zu sein, um welche die Menschheitsgeschichte sich schwingt. Kähler beobachtet in wundervoller Gedankenführung die Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Er bemerkt dort zweierlei: 1. das „Streben nach Allumfassung“, 2. die „Fähigkeit“ zu derselben. An jenem Streben weist er wieder zwei Richtungen auf: a. die Überwindung des Räumlichen, b. des Zeitlichen. Jene vollzieht sich, indem das Christentum zwar überall konkrete genossenschaftliche Formen schafft, sich aber nie an sie bindet, deshalb auch nicht das Ganze in eine Organisation faßt, sondern entgegenstehende gesellschaftliche Formen sprengend durch das geschichtliche Mittel des glaubenwirkenden Wortes immer weiter die Geschichte der Menschheit durchwirkt, – diese „vollzieht sich, indem es sich, mit seiner Geschichte sich zusammenschließend, in seiner Selbigkeit erhält, sonst aber in die Eigentümlichkeit der geschichtlichen Situationen und Größen, auf die es stößt, sich hineinfindet.

Die Fähigkeit aber beweist es 1) dadurch, daß es, vom Ge|25|sichtspunkte der Übergeschichtlichkeit des „Weltzieles“ aus alle Weltanschauungen bekämpfte, die die Selbstgenügsamkeit des bloß Geschichtlichen predigen, und deshalb [in der Lage ist - wohl zu streichen!], „Geschichte und Cultur“ als Mittel für die „Entwickelung des gesamten persönlichen Lebens“ werten kann. Und 2. endlich beweist es die Fähigkeit zu dieser Allumfassung dadurch, daß es in alle geschichtlichen Verschiedenheiten von Menschen und Zeiten eine „einheitliche Anschauungssprache und Geistesheimat“ stellt, die Welt des persönlichen Lebens, das in der Gottesgemeinschaft zum Ziele kommt. Die sich dann in Anbetracht der geschichtlichen Verschiedenheiten ergebenden individuellen Ausgestaltungen der Aufgaben für die christliche Betätigung bieten auch kein unlösbares Problem, da die „Fülle der Heilskräfte“ alle Verhältnisse bewältigen kann; denn diese Heilskräfte sind nicht von den wechselnden Formen abhängig, wie sie ja auch durch den Zusammenbruch eines nationalen Staates mit all seinen Formen, Israels als Volkes, weltgeschichtlich wirksam geworden sind (107).

Von diesem Gesichtspunkt einer Einigung der geschichtlichen Menschheit durch das Christentum aus, zeigen sich dann Linien in der Profangeschichte selbst, durch die diese sich für das Christentum vorbereitet. Das liegt im Begriffe der „Fülle der Zeiten" und das zeigt sich auch in Anbetracht des oben Abgehandelten, sofern die „Cultur" in geschichtliche Ent|26|wickelung der Menschheit langsam eine einheitliche Form gibt (107).

Fassen wir die Analyse dieser das Wesen des Christentums beschreibenden Kapitel nach ihrem Ertrage für unser Thema zusammen, so ergibt sich eine dreifache Bedeutung, welche das Christentum der Geschichte zumißt. In dem geschichtlich-übergeschichtlichen Verhältnis zwischen Gott und Menschen ist die Geschichte 1. Offenbarungs-"Mittel"[28] für Gottes Selbstdarbietung. *In einer geschichtlichen Tatsachenreihe, die durch einen Abschluß als Einheit zusammengefaßt wird, bringt Gott in besonderer Offenbarung den Menschen sich selbst dar.*[29] Dieser geschichtliche Charakter bringt dann wieder ein qualitatives Moment der Offenbarung, das der Besonderheit, zum Ausdruck. 2. verwirklicht sich in der Geschichte das Heil der Sünder. Es ist dieselbe Tatsachenreihe, in der sich auch hier geschichtlich das Heil, die Gemeinschaft mit Gott, verwirklicht. Damit ist aber *die Geschichte der Bereich, in welchem das persönliche Leben des Menschen sich entfaltet und* (eben in der Gottesgemeinschaft) *zur Vollendung kommt.* 3. endlich stellt sich auch in der Geschichte die Bundesgemeinschaft in ihrer von Gott ge|27|wollten Wahrheit dar, das die Menschheit umfassende Reich Gottes, und deshalb ist *die Geschichte der Weg, auf welchem die Menschen zur Menschheit werden* (wieder durch dieselbe Tatsachenreihe).

Fassen wir diese Tatsachenreihe selbst ins Auge, so würde es sich vielleicht lohnen, die Fülle von Begriffen geschichtlicher Formen, in welchen das Bestehen des alten Bundes und sein Ersatz durch den neuen dargestellt wird, näher zu untersuchen. Das würde indes von den Hauptlinien zu sehr ins Detail führen. Für unser Thema wichtig erscheint uns aber vor allem dies: Das Aufeinanderfolgen der Bünde in ihrem inneren Zusammenhang, dem [oder: das?] Werden von Offenbarung; Heil und Reich in der Folge geschichtlicher Lagen und Tatsachen, die Zusammenfassung Christi selbst mit der ganzen offenbarenden Geschichte, – dies alles läßt erwarten, daß hier allerdings das Verhältnis zwischen Gott

[28] Ein von Kähler hierfür oft, zufälligerweise gerade nicht hier gebrauchter Ausdruck.

[29] Wir sind nicht ganz sicher, ob Kählers Meinung dahin geht, die Geschichte sei deshalb Mittel solcher Selbstoffenbarung, weil eben die Geschichte das Besondere (auch im philosophischen Sinne) darstellt.

und Menschen im Vollsinne als wirkliche Geschichte aufgefaßt ist, so daß [es] konkrete geschichtliche Realitäten sind, in denen jenes Verhältnis verläuft.

II. Das Wesen der Religion und die Geschichte.

Es gilt für Kähler nun: aus dem Christentum den Begriff der Religion abzuleiten. |28| Religion ist nun zweifellos [ein] irgendwie ein im Wesen des Menschen überhaupt begründetes Phänomen. Infolgedessen sucht Kähler die gewonnene Erkenntnis vom Wesen des Christentums zunächst auf einen Ausdruck zu bringen, welcher es im Lichte solcher Kategorien, die am Wesen des Menschen und der allgemeinen Beziehungen, in denen er steht,[erg.: orientiert sind] darstellt. Das ist nun aber keine neue Arbeit, die gesuchten Beziehungen sind im Vorigen enthalten. Wir hatten es nämlich bei der Behandlung des Christentums als Wort Gottes zu tun mit der „Überlieferung von (offenbarten) Anschauungen" (109), als Heil Gottes, welches das persönliche Leben durch die Gottesgemeinschaft zur Vollendung brachte. [Erg.: Dabei] setzte das Christentum „die religiöse und die sittliche Bestimmtheit des menschlichen Lebens"[30] in eine bestimmte Beziehung zueinander, endlich in den als Reich Gottes aufgefaßten Gesichtspunkt einer geschichtlichen Entwicklung der einheitlichen Menschheit.[31]

|29| Mit diesen Begriffen stehen wir nach Kähler mitten in dem angedachten Gebiete, in welchem auch der allgemeine Begriff der Religion seine Stätte hat. Sie stellen allgemein menschliche Lebensformen dar, welchen das Christentum „Inhalt" verleiht (102). Deshalb meint Kähler mit diesen Bestimmungen den Weg gefunden zu haben, das Christentum „als Religion" zu fassen (109). Er sucht also dieselben noch in eine Einheit zusammen zu fassen, oder findet dieselbe, indem er den 2. der 3

---

[30] Die Begriffe: religiöse und sittliche Bestimmtheit, Gott etc. dürften, da der Religionsbegriff doch erst gefunden werden soll, hier noch gar nicht vorkommen. 11 12.13.]

[31] [1916 wird Hermann seine Göttinger „Probevorlesung" über die religiös-sittliche Anlage bei Kähler halten, die mit einer skeptischen Anmerkung über den Begriff beginnt.] Anmerkung [Es ist nicht deutlich, wozu sie gehört.]: Kähler sagt zur „Cultur, diesen Begriff in seinem umfassendsten Sinne verstanden" (109). Der Vergleich mit dem in Betracht kommenden § 107.2 gibt die oben im Text gegebene Ausdrucksweise an die Hand. Es ist also hier mit dem Attribut „im umfassendsten Sinne" nicht der in den § 148-151 ob. p. 1.2 entwickelte Unterschied zwischen dem engen und dem weiteren Sinn des Kulturbegriffs gemeint.

Gesichtspunkte als das Wesentliche erweist, nämlich die Errettung, welche in Christo dargeboten wird, denn durch diese wird Gottes Wort erst inhaltlich bestimmt, und die Verwirklichung des durch den Begriff von Gottes Reich gesetzten „Zieles für die Geschichte“ erst ermöglicht (109).

So kommt er zu folgendem Resultat: „Die christliche Religion ist diejenige, weiche bestimmt und fähig ist, den gesamten Schaden des Menschen und Menschheitslebens durch die Zusammenfassung seiner religiösen und seiner sittlichen Beziehung von dem religiösen Leben aus zu heben, indem in der christlichen Religion die Beziehung zu Gott mittels seiner sich geschichtlich vermittelnden Selbstbekundung als persönliche Wechselbeziehung erneuert wird“ (102).

|30| Ist nun dieses Hineingestelltsein des Christentums in das Gebiet des Allgemeinmenschlichen richtig gefaßt, damit also die religiöse Bestimmtheit des Christentums gekennzeichnet, so wird sich daraus – nach Kähler – auch – und jetzt ohne a-priorische Vergewaltigung des Christentums – endgültig ableiten lassen, was Religion ist, und zwar durch folgende Überlegung (113): Der eigentliche Centralpunkt des Christentums liegt darin, positiv inhaltlich das Sittliche vom Religiösen aus zu sehen und zu bestimmen (113). Diese Überordnung des Religiösen über das Sittliche wird demnach auch ein wesentliches Merkmal des allgemeinen Religionsbegriffes sein. Nun gehört aber das Sittliche, dessen nähere Bestimmung wir bereits oben (p. 2a) vorwegnehmend angedeutet haben, unter den allgemeinen Oberbegriff: Mensch und Welt (wie das ja auch aus dem dort Gesagten deutlich ist). Infolgedessen wird das Religiöse als die Sittlichkeit einschließende und Bestimmende, also ihr gegenüber Selbständige, seinen Stützpunkt in einem über die Welt Hinausliegenden haben (113). („Beziehung auf die Gottheit“ ebd.). Wenn ferner der Christ glaubt, daß diese Beziehung im Christentum *offenbar* geworden ist, so liegt darin, daß hier dem Menschen ein ihm nicht ganz Fremdes, |31| bloß jetzt in neuer Gestalt und mit neuem Inhalt, entgegenkommt. Gott muß den Menschen auch sonst irgendwie zu sich in Beziehung sehen, um dann daran seine besondere geschichtliche Offenbarung anschließen zu können. Endlich weist noch die Gestaltung des geschichtlichen Lebens in einem Reiche Gottes auf einen wesentlichen Zug auch der Religion überhaupt hin. Ein wesentlicher Zug derselben wird es nämlich sein, wenn in aller Religion die Pflege derselben eine Sache der Gesamtheit ist, und eben in dieser Gemeinschaft der Einzelne sein religiöses Leben entzündet und führt (111). Und so kommt Kähler zu folgendem Begriff der Religion: „Religion ist a. Beziehung auf die Gottheit

als auf ein Überweltliches, und zwar eine solche, welche ihrer Entstehung nach b. von der Gottheit veranlaßt ist und c. sich dem einzelnen Menschen durch sein geschichtlich bestimmtes Verhältnis zu der Menschheit vermittelt, in ihrer Wirklichkeit aber d. das gesamte persönliche (sittliche) Leben bedingt.“ 113.

Fragen wir nun nach der Rolle, welche in diesem Religionsbegriff der Begriff der Geschichte spielt, so ist ein Moment ja von Kähler selbst deutlich angegeben: Sofern der Mensch unlöslich in die geschichtlichen Formen, in denen das Leben des Menschen sich vollzieht, verflochten ist, ist auch seine Religion durch die Formen der Religion vermittelt, welche die geschichtliche Gemeinschaftlichkeit gibt. (Kähler meint die gemeinschaftliche Einrichtung und Übung (113), das, was er später das „Positive“ nennt.)

|32| Indes, es handelt sich ja im Christentum nicht bloß um die Formen des persönlichen Lebens, sondern darum, daß das persönliche Leben in der Gottesgemeinschaft inhaltlich zur Vollendung gelange. Deshalb wird auch in dem unter d. genannten Merkmal des Religionsbegriffes diese inhaltliche Bestimmung des persönlichen Lebens zu verstehen sein (cf. § 114). Wir haben nun allen Grund zu erwarten, daß bei der Kähler'schen Einschätzung der geschichtlichen Offenbarung, wie sie [in] den Paragraphen über das Wesen des Christentums hervortrat, die Anthropologie, welche auf Grund des aus dem Christentum eruierten Religionsbegriffes das „Wesen des Menschen“ nach der religiös-sittlichen Seite hin zu untersuchen hat, auch bestimmt die Frage ins Auge fassen wird, ob und inwiefern auch für die inhaltliche Bestimmtheit des persönlichen Lebens der Geschichte Bedeutsamkeit eigne. Sofern demnach die Religion eine Frage des persönlichen Lebens ist, wird die etwaige geschichtliche Bestimmtheit des persönlichen Lebens (im angedeuteten Sinn) – das Verhältnis von Religion und Geschichte, auch abgesehen vom positiven Charakter der Religion, in den Gesichtskreis der Untersuchung treten.

|33|

III). Die Befriedigung der religiös-sittlichen Bestimmtheit des Menschen durch das Christentum – und die Geschichte

Wenn wir im Folgenden die Grundgedanken der Apologetik Kählers kurz zu verfolgen haben, so verweisen wir auf die bereits oben gegebene, für das Verständnis des Ganzen notwendige kurze Skizze dieses Lehrkreises. Ihr zufolge werden wir zu beobachten haben, wie das Christentum allein im Stande ist, die diesen Anlagen entsprechende Wirklichkeit darzustellen, und welche Funktion der Geschichte dabei zukommt.

Nun zeigt gleich die Betrachtung der religiösen Anlage einerseits die unentbehrliche Bedeutsamkeit des Geschichtlichen für die Frömmigkeit, anderseits die Grenzen dieser Bedeutsamkeit.[32] „Anlage" – diesen Begriff wählt Kähler aus dem Gedanken heraus, daß der ganze Religionsbegriff darauf zugeschnitten ist, in der Religion nicht ein bloß in der Geschichte zufällig auftauchendes Phänomen zu sehen, sondern ein notwendiges, weil wesentliches Faktum des menschlichen Geisteslebens (114). Die Richtigkeit des gewonnenen Religionsbegriffes soll sich also daran erproben, ob es gelingt, eine „allgemeine Anlage" (114) zur Religion aufzuzeigen. Wir verfolgen demgemäß 1. den Tatbestand, die Stellung des Geschichtlichen in dieser Anlage, 2. die inneren |34| Gründe dieser Stellung.

Kähler geht aus von der „allgemeinen Herrschaft der Religion" (118). Religionslosigkeit gibt es nicht, resp. läßt sich historisch erklären. Man darf behaupten, daß überall, wo Menschen sind, auch Religion besteht, und zwar Religion in geschichtlichen Formen, Religion als Sache der Gemeinschaft (118). Diese geschichtliche Form der Religion nimmt eine so breite Position ein, daß oft versucht worden ist, in ihr das Wesen der Religion überhaupt zu finden, demnach die Religion als notwendig sich einstellendes Ergebnis des geschichtlichen Zusammenschlusses von Menschen anzusehen; – nach Kähler mit Unrecht. Freilich gibt es nach Kähler nicht isolierte Religion, aber wäre jene Erklärung der allgemeinen Herrschaft der Religion die richtige, dann wäre nicht zu verstehen, wie gegen die jeweilige geschichtliche Gestalt, in der die Religion gerade herrschte, immer wieder im Namen der Religion selbst protestiert wird. Sofern nicht nur Gründe kultureller Opportunität, sondern religiöse Motive immer wieder bestehende religiöse Formen bestreiten, ja den Frommen eigene Religion überhaupt verlassen und einer anderen sich anschließen heißen, – insofern dürfen wir allerdings von einem ur-

. Es ist also hier mit dem Attribut „im umfassendsten Sinne" nicht der in den § 148-151 ob. p. 1.2 entwickelte Unterschied zwischen dem engen und dem weiteren Sinn des Kulturbegriffs gemeint.

sprünglich religiösen Zuge im Menschen reden, hinter den geschichtlichen Formen, in denen die |35| Religion erscheint (118). Das „Allgmein-Religiöse“ in und über den Religionen (ebd) sieht Kähler in der in allen Religionen sich findenden Beziehung der Menschen auf Götter, Gott, die Gottheit etc., eine Beziehung, die bei aller Verschiedenheit und Besonderheit der Religionen doch stets als ein Verwandtes verstanden worden ist. So läßt sich bei allen Menschen diese Beziehung, die im Grunde ein und dasselbe im Auge hat, nämlich Gott, aufweisen; in einer „Gottesahnung“ (119) oder mit anderer Bezeichnung, damit die Bedeutsamkeit ausgedrückt wird, welche die Person einer „unmittelbare(n) Wechselbeziehung“(120) zwischen ihr und der Gottheit für sie (die Person) selbst beimißt, ein „*Gottesbewußtsein*“ (120).
Dieses läßt sich als eine neben dem „Selbstbewußtsein“ und dem „Weltbewußtsein“ selbständige Größe denken, nicht ableitbar aus diesen beiden (121), muß deshalb auch sein eigenes Entstehen jenseits der empirischen Welt, also die Gottheit selbst als Ursache dieser Beziehung des Menschen auf ihn ansehen(121).[33] Fragt man endlich nach der „Anlage“ (123) selbst, nach dem Zuge, der im Wesen des Menschen vorhanden sein muß, weil sich der Mensch in solcher Beziehung zur Gottheit stehen weiß –, so findet Kähler diese in der „selbständigen Innerlichkeit unsers (persönlichen) Lebens“ (123). |36| Dazu gelangt Kähler durch den oben erwähnten Vergleich mit Welt- und Selbstbewußtsein. Der Mensch findet sich nämlich stets als ein Selbst, einer Welt gegenüberstehend; beides steht in „Wechselwirkung“ (121), aber auch in Gegensatz zueinander. Wir fühlen unser Selbst als ein freies, der Welt gegenüber selbständiges Wesen, und wir können doch nicht umhin, immer wieder uns selbst als zur Welt gehörig, als von ihr abhängig zu betrachten (121). Auch der sich auf die Gottheit beziehende Mensch lebt in der Doppelseitigkeit von Freiheit und Abhängigkeit; – hier aber trägt dieses Verhältnis einen eigentümlichen Charakter an sich. Denn wenn der Fromme sich abhängig fühlt, so fühlt er sich eben deshalb der Welt gegenüber stets frei, und eben deshalb aber ist auch *seine* Selbständigkeit, die er sich der Welt gegenüber zumißt, immer an ein Abhängigkeitsgefühl geknüpft (121). Also schließt das in aller Religion enthaltene Bewußtsein von Freiheit und Abhängigkeit einen Begriff des Menschen

[33] [Mit Tintenstift:] Kritisch ausgedrückt wäre der ganze Gedanke der: Es läßt sich ein in dem Selbst- und Weltbewußtsein nicht aufgehendes Bewußtsein aufweisen. Sofern dies eine außerhalb dieser Gebiete liegende Ursache haben muß, reden wir von der Gottheit. 16.1.14.

ein, in welchem die „Spannung“ des Selbst mit dem „Nicht-Ich“ ein konstitutives Element ist (122), wie denn auch die *religiöse* Zweiheit von Freiheit und Abhängigkeit vom Menschen, der in ihr lebt, als, wenigstens „weit überwiegend“ wertvoll |37| beurteilt wird(122). Er fühlt sich gehoben in seinem Anspruch auf Selbständigkeit in seinem Person-Sein. 122/123 Auf der anderen Seite findet er sonst nirgends eine Verbürgung für dies „Bewußtsein der Selbständigkeit“ (123), von dem er nicht lassen kann; – denn auch die Tatsache, daß wir ja handgreiflich als selbstbewußte Wesen die Welt in unseren Dienst stellen, garantiert den unaufgebbaren Anspruch nicht, da ja die technischen Regeln, mit welchen wir die Welt beherrschen, durch die Beschaffenheit der Welt gegeben sind, und abstrahieren wir von dem Nicht-Ich, so ist das, was als Wesen des Menschen übrig bleibt, ein inhaltloser Allgemeinbegriff des bloßen „formgebenden Vermögens“ (123). Das Rätsel jenes Selbständigkeitsanspruches bleibt ungelöst. Und eben da tritt als Garant die in der Religion gegebene „außerweltliche Beziehung“ [erg. „ein“ ?] (123). So führt sowohl die Analyse des religiösen Phänomens auf das „selbständige Innere des Menschen“ (117), als auch weist dieses über sich hinaus auf jene „übersinnliche Beziehung“ (123). Deshalb findet Kähler in ihm die „Anlage für die Religion“ (123).[34]

So läßt sich also das hinter den geschichtlichen Formen stehende Allgemein-Religiöse nach Kähler deutlich erkennen, – es führt die Betrachtung in die innersten Funktionen des Subjekts hinein. So entspricht ihm auch in der konkreten religiösen Erscheinung |38| ein selbständiger Faktor, die „Religiosität“ (124ff). Der auf Religion angelegte Mensch „erlebt“ (125), (d.h. er ist als „ganzer Mensch“ daran beteiligt) jene Berührung mit der Gottheit, die ihm aus dem Übersinnlichen kommt, geht dann bewußt auf sie ein („Glauben“) (125), würdigt das so entstehende Leben[35], seines Wertes wegen für ihn als Person, stetige Beachtung und Pflege (Andacht) (126), die sich dann im Menschen weiter Platz greifend auswächst zur „Religiosität“ („Frömmigkeit“) (126). – Aber neben der Religiosität steht, wie wir wissen, die in geschichtliche Form gefaßte Religion, „anstaltliche Gemeinschaftsreligion“ (128). Es handelt sich jetzt darum, die inneren Gründe dieses Zusammenbestehens zu verstehen. Was macht die Frömmigkeit zu einer Erscheinung von ge-

[34] Über Kählers Begriff der religiös-sittlichen Anlage hat Rudolf Hermann 1916 in Göttingen seine „Probevorlesung“ gehalten. Sie ist ein Jahr nach seiner Habilitation 1917 erschienen.

[35] Über dem Wort Leben steht „Ausdr[uck]“.

schichtlicher Gestalt, zur „positiven Religion"? Kähler gibt dafür 3 Momente an[36]: 1. Das Bedürfnis nach einer Stütze für die Wahrheit jenes im Glauben sich vollziehenden inneren Vorganges, die im Bewußtsein davon liegt, daß man sich mit anderen in derselben Erfahrung eins weiß; 2. die Selbigkeit des religiösen Beziehungsobjektes, die Gottheit, welche um so deutlicher erhellt, je mehr die Frömmigkeit in ihrer Bestimmtheit als Empfänglichkeit, als Getroffenwerden von jener übersinnlichen Beziehung erscheint; – dadurch ist „das Erlebnis ein durchaus gemeinsamer Boden für die Menschen als solche" (129); |39| 3. endlich bietet die „Andacht" in dem oben definierten Sinne insofern besonders starke Anregung zur Gemeinschaft, als einleuchtenderweise hier durch die Beschaffenheit des gemeinsamen Inhaltes die sonst die Gemeinschaft bedingenden, doch aber auch einschränkenden „sinnlichen Mittel" in äußerst weitgehender Weise entbehrt werden können (129). (Kähler denkt hier, d.h. bei dem „Beschränkenden" wohl besonders an die stets sich einstellende individualgeschichtliche Besonderheit, in welcher sich das Menschen zu geschichtlicher Gemeinschaft verknüpfende Band darstellen wird).

Denn „geschichtliche Mittel religiöser Gemeinschaft" (130) sind unausbleiblich. In „Vorstellungen und Worten" einerseits, „Handlungen" anderseits drückt sich das religiöse Leben aus; diese Ausdrucksformen gewinnen im Laufe der Zeit feste Gestalten, fassen sich so in „geschichtliche Überlieferung", welche, wie das in sie Gefaßte von der Religiosität geschaffen ist, wieder befruchtend weiterwirkt und Religiosität entzündet, zumal ja diese wesentlich, wie wir wissen, „Empfänglichkeit" ist (130). Die Pflege dieser geschichtlichen Mittel führt dann zur religiösen „Anstalt" (130). – So also ist das Positive innerlich mit ursprünglicher Religiosität unlöslich verknüpft.[37] |40| Aber eben dies Beieinander von positiver Religion und Religiosität ist, wie die Erfahrung lehrt, die

---

[36] Auf der freien Seite daneben steht mit genauem Textverweis: „Diese Gedanken finde ich ziemlich kläglich. Es fehlt völlig ein Ausgehen vom Selbstwert der Gemeinschaft im Heilsplan Gottes. Von da aus ergäbe sich dann wieder ein neuer Grund für das Positive. Es leuchtet auch an dieser Stelle ein, daß der Vorwurf gegen Kähler, er gehe zu sehr vom Indiv[iduum] aus, Recht hat. Dies hier ist ein gequältes Übergehen vom Einzelnen zu der [uns? nun?] leider zu erklärenden Gemeinschaft. [Geschrieben mit Stift am] 17.1.1914.

[37] Gerade das vermisse ich ja. Was Kähler anführt, sind doch eigentlich nur psychologische Gründe, Sozialpsychologie. – Hingegen müßte nicht nur gezeigt werden, welche Bestimmheit das Religiöse durch unsere empirische Bestimmtheit erfährt, – sondern es müßte doch die Frage aufgeworfen werden, welche positive Bedeutung das Empirische für das Religiöse hat. 17.1.14

Quelle ewigen Unbefriedigtseins des Frommen. Von der Geschichte, der Tradition fühlt das religiöse Leben sich vergewaltigt, stürmt dagegen an, kann aber doch wieder nicht davon lassen. Das weist auf Kräfte außerhalb der Sphäre der Religion, die auf das religiöse Leben Einfluß ausüben; diese müssen also mit in die Betrachtung hineingezogen werden; – schon jetzt aber steht fest, angesichts dieser ständigen Disharmonie zweier das Wesen der Religion mit konstituierender Faktoren –, daß die „religiöse Bestimmtheit des Menschen“[38] für sich allein ein Torso bleibt. „Die Entfaltung des religiösen Lebens bis in das Positive hinein [Hermann setzt die folgenden Zeichen dazwischen: ...; ...] zeigt in diesem Zusammenhang (d[as] i[st] dem „Zusammenhang mit dem gesamten Menschheitsleben“, in welchen sie hineingestellt werden muß) nicht genugsame Kraft, um die Anlage zur Religion sicher und völlig entsprechend auszubilden“ (131).[39]

Auf einen ähnlichen Zwiespalt führt Kähler die „sittliche Bestimmtheit des Menschen“ (cf. Index[40]) hinaus (132-157). [...][41] Wir können uns hier wesentlich kürzer fassen, da wir bereits Wesentliches vorausgenommen haben. Tatbestand ist auch hier zunächst, daß die Frage nach dem Sittlichen den Menschen ins Auge faßt, wie er in geschichtlichen Verhältnissen steht, denn „Sittlichkeit“ |41| hängt etymologisch mit „Sitte“ zusammen, und die führt uns in die „Gesellschaft“, welche feste Formen bildet für das Verhalten des Menschen, die über ihre bloße triebhafte Naturbestimmtheit sich erheben. So stehen wir – nach Kähler – mit der Sittlichkeit jedenfalls im „geschichtlichen Leben“ (137). – Indes, was ist das eigentlich Sittliche? Das Wort Sitte führt (138) nämlich auf den Gegensatz von „Sittlichkeit und Gesittung“. Wenn der Mensch

---

[38] Hermann merkt hier an, woher der Ausdruck stammt (aus der „Überschrift zu 115 ff.“)

[39] (Mit Stift auf S. 40 a:) Dieser Kampf des Religiösen mit dem Geschichtlichen scheint mir in Anbetracht des Aufweises der Offenbarungsbedürftigkeit sekundär. Nicht die Überwindung hemmender Gewalten, die die freie Entfaltung der religiösen Anlage hemmen, ist der kritische Maßstab für das Ungenügen der bloßen Anlage. Sondern diese *selbst* ist ein Torso. Oder will Kähler sagen, der Kampf mit dem Positiven sei das Anzeichen, daß die religiöse Anlage, aus der ja alles Positive stamme, nicht für sich allein fertig werde? Aber auch dann ist's ein Umweg. An dem Inhalt der Anlage selbst muß vielmehr das Ungenügen gezeigt werden können; die von Kähler angedeuteten Kämpfe sind dann bloß Veranschaulichungsmaterial. 17.1.14. [In seinem Handexemplar lapidar: „Verstehe ich nicht“]

[40] Vermutlich meint Hermann mit Index das von ihm selbst angelegte Sachregister in seinem Exemplar von Kählers Apologetik.

[41] Am Rand mit Stift: 12 Wörter in Stenographie.

nicht umhin kann, diese Unterscheidung zu machen – und Gesittung[42] näher dahin zu charakterisieren ist, daß in diesem Begriff das Verhältnis des Menschen zur Natur, wie er sie zu beherrschen sucht, befaßt ist (138), so entsteht „Sittlichkeit", wenn der Mensch sich im Verhältnis zu sich selbst erfaßt (138), in „Unterscheidung von allem, was nicht Mensch ist" (138); – und dies „Rein-Menschliche" ist – das wird dem Menschen klar, sofern er eben inmitten der anderen Menschen steht – das „Gleichartig-Menschliche" (138). – Das führt den Menschen nach Kähler (139) zur Unterscheidung des bereits oben (S.1) erwähnten technischen Handelns, in welchem der Mensch seine Zwecke, mit denen er die Natur sich zunutze macht, von dieser Natur selbst empfängt, – vom sittlichen Handeln, welches sich dadurch bestimmt, daß er als Mensch sich selbst Zweck ist. (139)[43]

|42| Von hier aus bestimmt Kähler dann als sittliche „Anlage" (140ff) das Gewissen, in welchem er ein geistiges Datum sieht, durch welches der Mensch seine Taten nicht nach dem Nutzen abschätzt, sondern auf ihren sittlichen Wert prüfen, an jenem Allgemein-Menschlichen messen muß (141); er erkennt dann seine „Verantwortlichkeit" für seine Tat, deshalb seine „Selbständigkeit" im „Entschluß" zu derselben (140), und die ihm im Gegensatz zu den bedingten, in der Natur liegenden Zwecken klar gewordene Selbstzwecklichkeit, die er als Mensch hat, wird ihm „Pflicht", sodaß [stenographisch das wörtliche Kählerzitat in (...) eingefügt?] diese Selbstzwecklichkeit, „der unbedingte Zweck des persönlichen Lebens" sich „zugleich als sein (d.h. eben des persönlichen Lebens) Gesetz darstellt" (140 cf. die ff.).

Gerade am Gewissen wird aber wieder deutlich, wie der Mensch als sittliches Wesen zwar geschichtlich bestimmt, aber nicht an die Geschichte verloren ist. – Denn wäre das letztere der Fall, so wäre die

---

[42] Mit Bleistift auf S.41 a: Das ist ein direkter Widerspruch zu § 151 (cf M[?] 2). 11.1.16 Auf S. 41 ist an dieser Stelle mit Bleistift ein großes Fragezeichen an den Rand gemalt.

[43] (Mit Kopierstift auf S. 41 a:) Der Mensch als Selbstzweck etc.[?] Der Mensch, der von der Natur seine Zwecke empfängt, ist völlig unklar. Denn Kähler meint „Natur" nicht im Sinne von Nicht-Menschheit, sondern technisches Handeln gibt es auch Personen, ja der eigenen Kraft gegenüber (cf. S. 2 a). 12.1.16 – [Nur sehr schwer zu lesen!] Forts. Es ließe sich höchstens ein klarer Gedanke finden [?] |42 a| Kähler unterscheidet (139) beides für das „bedingt Zweckmäßige" und das, was „in jedem Betracht zweckmäßig" ist. Dann aber wohl die Frage nach dem obersten Zweck, resp. die Frage nach dem zweckmäßigen Handeln überhaupt. Und das ist ja das Allgemein-Menschliche. Nach einem früheren Excerpt. 12.1.16 [Offenbar später:] Ob das allerdings Kählers Meinung ist, weiß ich nicht. [Noch andere Schrift:] Zweifelhaft cf. S.42 unten.

zweifellose Erfahrungstatsache nicht zu verstehen, daß immer wieder im Namen des Gewissens gegen die Gesittung Sturm gelaufen wird (146), und daß durch alle Motivation aus geschichtlichen Verhältnissen das böse Gewissen sich nicht zum Schweigen bringen läßt (146). Deshalb will Kähler dem Gewissen allerdings (146) „Ursprünglichkeit" (146) beimessen; und zwar soll es einen ursprünglichen sittlichen „Inhalt" zum Ausdruck bringen, nicht etwa bloß ein angeborenes Vermögen, alle Motive unter einen höchsten Gesichtspunkt zu stellen (146). Aber es ist nur eine gewisse „Inhaltlichkeit". Kähler veranschlagt die Bestimmung der menschlichen Grundsätze durch die allgemeinen |43| als sittlich angesehenen Regeln sehr hoch (146). Empirisch zeigt sich das Sittengesetz nur in getrübter Gestalt, aber hinter allen geschichtlichen Abwandlungen erhält es sich doch, wie das neben seinem ständigen Protest „gegen bloße Sitte" auch darin zum Ausdruck kommt, daß es um so lebhafter in Funktion tritt, je mehr das sich durchsetzt, was als wahrhaft sittliches Gesetz angesprochen ist (146). So liegt auch das Verhältnis zwischen Person und Geschichte so: Der Mensch ist in seinen Maximen bestimmt durch die Geschichte, aber er ist nicht unter sie geknechtet. Sein Handeln in der Geschichte steht unter einem Gesetz, welches eine höhere Geltung einschließt, als die Selbstbehauptung eines bloß geschichtlich gegebenen Inhaltes erreicht.

Die enge Verbindung von Sittlichkeit und Geschichte ist aber innerlich notwendig, weil (147 cf. 137) der Mensch eben als selbstbewußtes und sich als solches betätigendes Wesen in die gegenständliche Welt hineingestellt ist, woraus sich dann die geschichtliche Welt entwickelt. [Hier am Rand 20 W. Stenogr.]

Wir haben Kählers Gedanken über diese Stellung des Menschen in der Geschichte oben entwickelt und weisen darauf zurück. Alle sich damit einstellenden Begriffe, Cultur, Charakter, Gesellschaft, Geschichte (im präcisen Sinne) etc., müßten nach Kähler vom Menschen der sittlichen Betrachtung eingereiht, damit nicht bloß (147–152 passim) als „Güter", sondern auch als „Mittel für die Sittlichkeit" eingeschätzt |44| werden. Die Rolle, welche die Geschichte für die sittliche Betätigung spielt, tritt damit unter die Kategorie der Voraussetzungen (153).[44]

Aber wiederum ist das unlösliche Verhältnis zwischen Geschichte und Sittlichkeit die eigentliche Quelle für (153ff) die innere Ungenüge der

[44] [Mit Stift auf S. 44 a:] Und das eben ist falsch. Es ist vielmehr eine solche Kategorie aufzusuchen, daß ohne Geschichte eben der Begriff des Sittlichen gar nicht existiert.14.1.14.

sittlichen Bestimmtheit des Menschen, wenn man sie für sich betrachtet. Denn es will sich keine deutliche Erkenntnis dessen einstellen, was nun eigentlich sittlich ist. Einerseits (154) will man der geschichtlichen Bestimmtheit des sittlich handelnden Menschen gerecht werden; man stellt deshalb aus der „Ethnographie“ entlehnte allgemeine Begriffe auf, wie der Mensch sich seiner Welt und sich selbst gegenüber verhält, diese sind natürlich absolut „untergeschichtlich“; Geschichtliche Lage und Individualität des Menschen bringen dann den konkreten Inhalt und damit die Motive, durch welche der Wille des Menschen notwendig („psychologischer Determinismus“) bestimmt wird. Das ist die „heteronomistische Güterethik“ (154).

Aber wir sind nicht bloß Produkte dieses Milieus, nicht bloß Resultate der geschichtlichen Entwicklung. Das weiß der Mensch (155), weil die „Pflicht der Selbständigkeit“ sich ihm aufdrängt. Der geschichtliche Gesichtspunkt an sich schließt bloß das technische Handeln ein (155), aber die Unterstellung alles Technischen unter den Gesichtspunkt des Sittlichen lehrt den Menschen „der mannig|45|faltigen und eigentümlichen Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens“ die „gleichartige Sittlichkeit“ gegenüberzustellen (155).

Anderseits (156) sucht man dann letzterer gerecht zu werden, indem man die geschichtliche Bestimmtheit beiseite schiebt. Es wird eine Maxime gesucht, der jeder Mensch in allen geschichtlichen Zeiten und Lagen folgt. Das ist der Weg der natürlichen Moral (Ausdruck 153). Als solche findet sich der „Trieb zur Selbsterhaltung“, der ja zunächst keineswegs das Individuum bloß auf sich selbst stellt, wie es denn auch nicht etwa auf einen Krieg aller gegen alle hinausläuft, sondern durchaus Gesellschaft und geschichtliches Leben bejaht, – aber die Erfahrung lehrt auch hier wieder, daß dieser Weg nicht zum Ziele führt. Denn so allgemein menschlich dieser Trieb ist, so ist doch nie darüber Einhelligkeit erzielt worden, was als Gebot[e] der natürlichen Moral tatsächlich zu gelten habe. Wir fragen also auch hier vergeblich nach einer einwandfreien inhaltlichen Erfassung dessen, was das Sittengesetz gebietet (156). Diese Verlegenheit treibt dann entweder wieder der Heteronomie entgegen, oder aber – man isoliert nun doch den einzelnen Menschen (natürlich nicht den geschichtlich besonderen), sondern das menschliche Einzelwesen als solches, und sucht in ihm die sittliche Norm zu entdecken. Dabei wird es aber, weil der Mensch nun einmal in seinem Wesen auf Gemeinschaftspflege hin beanlagt ist, nie zu einem der Wirklichkeit entsprechenden Begriff kommen. Die Wirklichkeit zerrinnt der ethischen Betrachtung unter den Händen – und der Satz ist |46| Ist für

Kählers ganzes Denken so charakteristisch, daß wir ihn ganz zitieren müssen – „der seiner Eigentümlichkeit entkleidete, aus seinem Ort in der Geschichte gehobene Mensch an und für sich ist ein entleerter Allgemeinbegriff; sein Wesen läßt sich nur verneinend bestimmen, und darum kann auch sein Zweck nur in verneinender und vereinzelnder Selbstbehauptung erkannt werden (Stoa)“ (156).[45]
Da kann Kähler freilich mit Recht den Schluß ziehen: Wenn der in der Geschichte lebende Mensch zur Selbständigkeit sich verpflichtet fühlt, und nun nach einem Richtpunkt sucht, von dem aus er das ihn verpflichtende Gesetz erkennen und seine Weisungen aufnehmen könnte, so bietet die natürliche[?] Moral, die jederzeit in Gefahr steht, entweder in Heteronomie oder in abstrakte Vereinzelung umzuschlagen, nicht die Möglichkeit, die ihm gebotene Selbständigkeit durchzuführen[46], und eine Bestätigung dafür, daß die natürliche[?] Moral recht getroffen ist, sieht Kähler darin, daß sich historisch beweisen läßt, daß des Gewissens eigentliche Funktion, wenn es überhaupt in Wirksamkeit steht, darin besteht, die *vollbrachte* Tat zu beurteilen, besonders im tadelnden Sinn, daß mithin das menschliche Bewußtsein vergeblich auf ein in ihm ruhendes deutlich erkennbares Sittengesetz untersucht werden wird. (156)[47] |47|
Das Schwanken zwischen sittlicher Selbständigkeit und geschichtlicher Bestimmtheit bleibt also bestehen. Dazu kommen[48] (157) 1. noch weitere „Widersprüche“, die im Leben sehr real spürbar sich kundtun. Wir deuten sie nur kurz an. Es ist zuerst die Widerspenstigkeit des natürlichen Menschen, die immer wieder die Durchführung des Sittlichen unmöglich macht. - [Der] 2. [Widerspruch] entsteht aus der Tatsache, daß auch die Gemeinschaft, auf die der Mensch angelegt ist, ein persönliches Wesen ist und deshalb unter der „sittlichen Grundforderung“ , nämlich

---

[45] Also: Abhängigkeit von der Geschichte und Freiheit von der Geschichte in Sachen des sittlichen Gebotes ist also das Kennzeichen der Ungenüge der sittlichen Anlage. 19.1.14 [Der 19.1. war 1914 ein Montag, Zeichen dafür, daß der ‚Einjährige' Hermann auch als Soldat nicht nur Samstags oder Sonntags an seiner wissenschaftlichen Arbeit saß.]
[46] nota bene = n.b. Am Rand: 16 Wörter in Stenographie.
[47] Kählers Lehre vom Gewissen (Teil I 1878; ganz entfaltet erst im Artikel der RE 2. Auflage) wird nach Jahrzehnten noch von Heidegger unter die wichtigen Quellen für das Bedenken des Themas gezählt. Der für Kähler wichtige Gedanke, daß das Gewissen nachträglich spricht, siehe oben!
[48] Hier bringt Kähler etwas, dessen Analogie ich oben bei der religiösen Anlage vermißte (s.o. S. 40 a). Aber auch hier stehen mir die Punkte zu sehr nebeneinander. Das Ungenüge müßte präcise in *einer* Formel ausgedrückt werden. 19.1.14 (Stift, S. 47 a)

Wahrung „persönlicher Selbständigkeit“ steht (157). Welcher Zweck ist nun der sittliche? Es ist eine optimistische, aber völlig unbewiesene Behauptung, daß beide Ziele nur zwei Seiten ein und derselben Sache sind, sich also bloß ergänzen. 3. Endlich will sich die alte Klage nicht zum Schweigen bringen lassen, daß sittliches Handeln und tatsächliche geschichtliche Wirklichkeit sich nicht decken, daß der sittliche Wille so oft auf den Erfolg verzichten muß, und daß wir keinen Anhalt zu dem Glauben haben, daß die geschichtliche Welt ihrer Aufgabe gemäß „Mittel“ der Sittlichkeit zu sein, eingerichtet ist. Den Erfolg in Anbetracht des guten Willens gering achten, hält Kähler für eine Ausflucht,[49] die die Not bloß zum Ausdruck bringt; dasselbe gilt von dem Versuch, übersinnliche Realitäten zu postulieren, durch welche die ethische Weltanschauung gesichert wäre (157).

|48| So „weist“ das sittliche Bewußtsein „über seine Schranken hinaus“ (Ausdruck 153). Das Resultat, zu dem Kähler in seiner Analyse beider Anlagen gelangt, veranlaßt ihn nun noch, „die Beziehungen zwischen der religiösen und der sittlichen Bestimmtheit“ (158 ff) zu untersuchen. Denn daß solche Beziehungen vorhanden sein werden, liegt nahe, da ja beide Anlagen, für sich betrachtet, nicht in sich die Gewähr einer befriedigenden Entfaltung tragen. Die Frage, ob sie einander nicht fordern, liegt also nahe (158). Und um so näher, als es (ebd.) beiderseits das Problem der „persönlichen Selbständigkeit“ ist, welches ungelöst bleibt, und zwar handelt es sich sowohl (158) um ihre Sicherstellung gegenüber dem, was sie zu vernichten droht, unter anderem auch gerade gegenüber der Geschichte; wie auch (158) um ihre „Erfüllung mit entsprechendem Gehalte“, denn die Anlagen an sich sind zwar nicht rein formal, sie öffnen sich keineswegs gleichmäßig jedem Inhalt, welcher etwa bloß das formale Gepräge an sich trüge, eben Inhalt für das Gottesbewußtsein, resp. das sittliche Gebot sein zu können, – sie haben sozusagen ein Sensorium[50] für den richtigen Inhalt, aber sie *haben* ihn doch noch nicht, sondern warten seiner noch.

[Am Rand:] Die genauere Untersuchung des Verhältnisses beider Bestimmtheiten zueinander,verte [= umblättern] |49| ergibt für Kähler (159) nun, daß „die religiöse Erfahrung“ der „gemeinsame Grund“ für die „Selbständigkeit“ des religiösen Menschen nicht weniger als für die

---

[49] Dies ein guter Gedanke, besser als der vorhergehende vom „Mittel“. Dies der Ansatz zu einer wirklich geschichtlichen Ethik. 19.1.14 [47 a mit Stift].

[50] Das ist aber keine besondere Kategorie. Es sind dann eben inhaltliche Größen, bloß mit fragment[arischem] Inhalt. Dann aber liegt eine immanente Klärung nie außerhalb des Bereiches der Möglichkeit. 24.1.14 [mit Stift, S. 48 a].

des sittlichen ist. – Davon könnte keine Rede sein (160), wenn der Gedanke der Selbständigkeit frei wäre von allen den oben besprochenen Unstimmigkeiten. Dann schlösse das damit gegebene „sittliche Freiheitsbewußtsein“ jede Abhängigkeit des Religiösen vom Sittlichen aus (160).[51] Da er[52] aber *einmal* (160) in der Gestaltung des konkreten Lebens versagt, weil er eben nicht darüber aufklärt, was denn eigentlich inhaltlich das sittliche Gebot verlangt, – so wird die Frage brennend, *wo* er solchen Inhalt finden könnte. Würde dieser Inhalt ihm aus dem „Nichtpersönlichen“, so gäbe er, der doch oberste Grundsatz des *persönlichen* Lebens, sein Wesen auf. So wird vielmehr nach „einer rein persönlichen Beziehung, die Inhalt verspricht“, gesucht werden müssen (160). Und da er *ferner* (160) gegenüber der entgegenstehenden Erfahrung das „Freiheitsbewußtsein“ nicht sichert, so wird letzteres dieses, wenn es doch nicht aufgegeben werden darf, noch jenseits dieses Gedankens der persönlichen Selbständigkeit ankern müssen. Beide Momente zeigen aber die „Bedingtheit“ (Ausdruck 159) [des] sich als Selbstzweck erfassenden Menschen an. – Ebenso aber (161) beruht die „religiöse Freiheit von der Welt“, da ja die Frömmigkeit im Wesentlichen „Empfänglichkeit“ ist, auf einer „Bedingtheit“, nämlich |50| darauf, daß der Mensch sich abhängig weiß von einer über der Welt stehenden Macht.

Mag nun das inhaltgebende und bedingende Moment vorerst noch aussehen wie es wolle, – jedenfalls würde sich die Vollendung des persönlichen Lebens, wenn sie verwirklicht wäre, in dem Urteil ausdrücken lassen: (162) Der Mensch ist sich selbst Zweck, also muß er von der Welt frei sein. Demnach ist die Religion, die ja diese Freiheit von der Welt ermöglicht, die „Voraussetzung“[53] der Sittlichkeit (162) – freilich nicht so, daß das in dem „menschlichen Freiheitsbewußtsein“ in Erscheinung tretende „Selbstbewußtsein der Person“ nur von der Sittlichkeit her seinen Inhalt bekäme – während als religiöses Wesen die also sich vollendende Person sich über die dieser Vollendung entgegenstehenden Hindernisse hinwegsetzte. (162) [2 W. Stenogr.] Die in der Religion ermöglichte Freiheit von der Welt besteht nur, weil der Mensch sich in realem Kontakt weiß mit einer über die Welt erhabenen Wahrheit, welcher er und die Welt untersteht (162). – Das Verhältnis stellt sich vielmehr folgendermaßen: [10 Worte stenogr.] Wenn der Mensch

---

[51] Hermann macht Striche unter „Religiösen“ sowie „Sittlichen“ und fragt am Rand: „umgekehrt?“.[Diese Selbstkorrektur scheint angebracht.]

[52] Dieses „er“ ist schwierig zu deuten: es kann sich hier wohl nur auf „der Gedanke der Selbständigkeit“ beziehen im vorvorigen Satz.

[53] Wieder ein n[ota] b[ene] über der Zeile; n.b. am Rand mit 7 Worten stenogr.

sich selbst als Zweck erfaßt, so ist das kein „Innewerden eigener Macht und Fülle“ 162, sondern er sieht sich durch eine nicht aus seinem Belieben entsprungene „Forderung“ bedingt! (162), er gehorcht der Pflicht. Diese Forderung aber, das sittliche Gesetz, kann sich nur durchsetzen, wenn es dem Menschen, dessen Unterwerfung es fordert, auch die Vergewisserung der „erfolgreichen Durchführung“ gibt (162). Das leistet, wie wir wissen, das sittliche |51| Gesetz, soweit wir es aus der Analyse der sittlichen Bestimmtheit des Menschen erheben können, nicht, wie denn auch diesem Postulat eigentlich stets nur dadurch Genüge geschehen ist, daß man diese „erfolgreiche Durchführung“ durch eine besondere „Macht“ garantieren ließ (162). Wenn nun die sittliche Forderung immer wieder als unumgänglich sich geltend macht, so fordert sie gleichsam selbst dazu auf, sie an eine derartige „überführende Macht“ geknüpft zu denken. Erst wenn wir dieser Macht gewiß sind, können wir auch von „Gewißheit unserer Selbständigkeit“ reden. Diese führt dann nicht direkt auf die Notwendigkeit, uns als „Selbstzweck“ zu setzen, sondern auf die Erfahrung, daß wir einer tragenden Ergänzung bedürfen und genießen. Und so setzt also die Sittlichkeit als ihren selbständigen Grund die Religion voraus (162).[54] Aufgrund dieses Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit ergeben sich nun (163) vielfache „Wechselwirkungen“ (Ausdruck 158) bei den Anlagen, deren genauere Darlegung wir für unseren Zusammenhang entbehren können. Jedenfalls löst auch (164) die Zusammenschau der religiösen und der sittlichen Bestimmtheit nicht das Problem von Geschichtlichkeit und Selbständigkeit, in welchem der Mensch lebt. Und damit schließt Kähler die Anthropologie.

|52| Der Mensch lebt in der Geschichte, und innerhalb ihrer Kreise wird „Einzelbewußtsein“.[55] Aus der geschichtlichen Welt empfängt der Einzelne und gibt wieder an sie zurück (164). Aber wenn auch die sittliche Bestimmtheit („Gesittung und sittliches Handeln“) [zwei Wörter in Anführungszeichen stenogr.] der Frömmigkeit das feste notwendige Positive liefert, – so überwindet letztere die mit diesem Positiven gleichzeitig eintretenden Hinderungen nicht. Und wenn die religiöse Bestimmtheit der Sittlichkeit den für sie erforderlichen göttlichen Grund

[54] Eine Sicherung gegen Feuerbach ist aber hier nur *behauptet*, nicht wirklich gegeben. 24.1.14 [Mit Bleistift auf S. 51 a.] – [Kurt Leeses Lizentiaten-Arbeit *Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs* (Leipzig 1912) war Hermann um diese Zeit nachweislich schon bekannt.]

[55] „wird“ schreibt Hermann, nachdem er „erwacht das“ (Einzelbewußtsein) gestrichen hat.

bieten will, so mangelt doch dem Gottesbewußtsein jede deutliche Erkenntnis, sodaß es weder erkennen lehren kann, was sittlich ist, noch auch die „erfolgreiche Durchführung“ zu garantieren imstande ist (164). Die „Grundfrage nach der Selbständigkeit des Menschen und der Verpflichtung zu ihr“ bleibt bestehen. Aber die Zusammenschau bietet doch damit auch die Maßstäbe, die Wirklichkeit daraufhin zu prüfen, ob sie nicht irgendwo die Lösung bietet. Sollte die Selbständigkeit gesichert werden, so muß uns die Gottheit faßbar, und zwar (Kähler verweist auf 160 ff, cf. oben pag 49) auf dem Gebiete persönlichen Lebens entgegen treten. Der nach Selbstständigkeit verlangende Mensch fragt nach dem ...

[Hier endet |52| mitten im Satz. Es folgt noch einmal |52|], also:

|52 a| Aber (164) sie weist hin auf den „selbständigen Gott, auf den sich jeder Mensch wie alle bezogen, und von dem er sich mit seiner Welt abhängig weiß.“ So untersucht denn Kähler weiter noch, wie weit dem Menschen auf Grund seines Gottesbewußtseins eine Erkenntnis [der][56] Gottes möglich ist, „abgesehen von seiner Offenbarung in Christo“ (cf. 86). Es handelt sich in diesem Abschnitt, in der „Theologischen Theologie“, nach Kähler um ein Doppeltes (166), nämlich um die Art solcher Erkenntnis und um den Inhalt derselben. Deshalb wird (166) in einem „1. Stück“ „die *Gewißheit* in betreff der auf die Menschen wirkenden Gottheit“ behandelt (170 – 178), in einem „2. Stück“ „die *Erkenntnis* der auf die Menschen wirkenden Gottheit“ (179 –194).

Zuerst also handelt es sich um die „Gültigkeit des Gottesbewußtseins“ (170). Diese wird nicht durch eine etwaige Übereinstimmung mit philosophischer Forschung sichergestellt. Denn selbst wenn die Identifikation des in der Religion behaupteten Gottes mit dem höchsten Wesen, in welchem die Metaphysik gipfelt, nicht beanstandet werden müßte, – ja wenn alle Bedenken, die bei der Ableitung letzteren Begriffes überhaupt in Betracht kommen, beseitigt werden könnten, – die Philosophie würde die Religion zu einem Privatvorrecht weniger machen,[57] und vor allem: die Religion behauptet eine nicht bloß empirische Berührung mit Gott, während die Philosophie doch stets auf der „Welt|53|erfahrung“ fußt, und auch, wenn sie über sie hinausgeht, sich durch die Beschaffenheit

[56] Hier stand zunächst „der Gottheit“. Beim Ersetzen durch „Gottes“ ist aus Versehen das „der“ stehen geblieben. – Kähler schreibt in 165 „Gottheit“.

[57] Das ist nicht wahr! Die Frage nach der Existenz Gottes ist gar keine spezifisch religiöse, prakt[ische] Frömmigkeitsfrage; Kähler kann nur die Spürbarkeit Gottes hier im Auge haben. Ich kann aber eine Sache spüren, ohne von ihrer Existenzform vorher[?] Bescheid zu wissen. 26.1.14. [Bleistift, gegenüber von 52 a.]

der Erfahrung selbst dazu veranlaßt glaubt[58] (174-176). Die Religion ist eine selbständige (175) Funktion des menschlichen Lebens, deshalb muß sich das Gottesbewußtsein seiner Giltigkeit durch sich selbst versichern [ebd.]

Aber hier tritt wieder die geschichtliche Bestimmtheit des Menschen in Wirksamkeit (177). Gewiß, das die Realität Gottes ausdrückende Urteil spricht der Fromme aus, weil eben er des religiösen Erlebnisses gewiß ist (177), aber ihn stützt in solchem Erleben die geschichtlich vorliegende Glaubensgemeinschaft (177). Wir sollen nach Kähler die „verschiedenartige geschichtliche Wirksamkeit" des Gottesbewußtseins, „namentlich aber sein geschichtlich vorliegendes und in lebendiger Erfahrung zu erprobendes Verhältnis zur Selbstbekundung Gottes in Christo" ansehen als zugehörig (stenogr.: „gehört") „zu der Tatsache des Gottesbewußtseins" 175.[59] Dagegen ist er [der Fromme?] zunächst gestellt in die Gesamtwelt, in der Religion herrscht – hier liegt nach Kähler der Wert des Beweises de consensu gentium –, da macht er ferner die Beobachtung, daß auch die Philosophie nicht davon abkommt, immer wieder ihr System mit dem Gottesbegriff in Verbindung zu bringen (ebd.) – und je mehr die geschichtliche Seite des Gottesbewußtseins die „überlieferte Kunde von Gott in ihrer religiösen Wirksamkeit" auf die Fragen und Rätsel, die ihm als für die Religion bestimmten Menschen Not machen, Antwort gibt, desto sicherer ist die Überzeugung gegründet. So ist sie am intensivsten im Christentum, welches der spezifisch religiösen Anlage mit seinem Zeugnis von der Offenbarung entspricht, und der sittlichen Anlage, dadurch, daß es die Sittlichkeit durch die Beziehung |54| des Menschen auf Gott, welche es herstellt, gewährleistet und so [Kurzes Kählerzitat in Stenogr. mit ? davor und ? dahinter] die „Befriedigung der tiefsten persönlichen Bedürfnisse" [ihn? ist?](177).

Wenn also Kähler energisch durchführt, daß die Vergewisserung der Realität Gottes im Gottesbewußtsein selbst ruht, so legt er dabei großen Wert darauf, daß dies Gottesbewußtsein den Menschen nicht in unkontrollierbare innere Erlebnisse einschließt[60], sondern daß mit der unmittelbaren Berührung mit Gott stets der zu vergewissernde Inhalt in geschichtlich Gegebenem dem Menschen entgegentritt, mit welchem er

---

[58] Gewiß! Wenn üerhaupt nicht Gott und Welt idealistisch auseinandergerissen werden sollen, so muß auch das Dasein Gottes auf die „Beschaffenheit der Erfahrung" irgendwie einwirken. 26.1.14. [Bleistift 53 a]

[59] Der ganze Satz steht auf dem freien Blatt neben S. 53 (also auf 53 a). „Zu" ist großgeschrieben, wahrscheinlich, weil es bei Kähler am Satzanfang steht. (Übergenau!)

[60] Das Vorige mit G am Rande und Längsstrich mit Blei angezeichnet.

sich, als dem zu seiner Anlage Passenden, sich zusammenschließen wird.[61]

Nun aber ist die Frage zu beantworten, welche Erkenntnis es ist, die sich aus dem Gottesbewußtsein abnehmen läßt (179ff). Hier macht sich Kähler den Einwand, daß für eine solche Erkenntnis doch ein vollkommenes Gottesbewußtsein vorliegen müßte (181 cf.179). Ein solches wird sich aber nicht finden lassen, wenn man es nicht in der „geschichtlichen Offenbarung" suchen will (181 cf. 179). Faßt man aber diese ins Auge, so geht der „Selbstbekundung in Christo" eine deutliche Klärung der Gotteserkenntnis vorher, ohne welche diese Selbstbekundung nicht verstanden werden könnte (181 cf.179). Die Geschichte des Volkes Gottes ist hier das Mittel (der Ausdruck so von mir), Gott so er|55|kennbar zu machen, daß seine Offenbarung in Christo richtig aufgefaßt werden kann. Das ist dem „auf Grund christlicher Einsicht" nach dem Inhalt des Gottesbewußtseins Forschenden der Fingerzeig für seine Untersuchung (181).

Genauer ist diese vorbereitende Offenbarung so zu beschreiben: Sie stellt sich dar als „das Tun des lebendigen Gottes", 181. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, lehrt „Israels Geschichte" Gott nach 3 grundlegenden Seiten erkennen. Ein, auch verwirklichtes, „Ziel" dieser Geschichte ist die Herausstellung der „Einzigkeit" Gottes. Sie ist ferner der Schauplatz, und Mittel (K. sagt: „hat den Verlauf dieser Geschichte bestimmt.") dafür, daß „zwischen Gott und seinem Volke" ein „persönliches Verhältnis verwirklicht", (K. weist besonders auf die Freiheit des Volkes, Gott bei seinem Namen zu nennen), bringt also Gottes „Persönlichkeit" zur Geltung; endlich war sie wiederum Schauplatz und Mittel für Gottes „Selbständigkeit", sofern er „in ihr" seine Macht über die Welt (181) so ausgeübt und seinen vorgenommenen und offenbarten Ratschluß siegreich durchgeführt hat (181). Und der so erkannte Gott mußte mit dem identifiziert werden, von dem auch „alle Gottesahnung Zeugnis gibt" 181. Und ein Blick auf die religiös-sittliche Bestimmtheit macht vollends deutlich, daß diese Züge sich in der Tat aus dem Gottesbewußtsein ergeben, bloß daß das getrübte Gottesbewußtsein nicht von sich aus zu dieser Erkenntnis sich erheben kann.[62] Jetzt aber, durch die Offenbarung in „Vollkräftigkeit" (179. 181) |56| gesetzt, kann es

---

[61] Vor dem kommenden Abschnitt stehen am Rand in Tintenschrift etwa 25 stenographierte Worte.

[62] Meth[odischer?] G[edanke?] Also, aufgrund christlicher Einsicht wird festgestellt, was die religiöse und sittliche Anlage sagen können, um dann die Offenbarung in Christo an diesem Maßstabe zu messen. 26.1.14. [Bleistift auf S.55 a]

von seinem Bestande aus seine Ursache[63] erkunden, er findet, daß dem Gott, den es spürt, 1. „Wirksamkeit" zugesprochen sein wird, und eben gerade Wirksamkeit „unmittelbar in unser Inneres" hinein – dies seine „Grundeigenschaft" –, 2. daß die dauernde Spürbarkeit dieser Wirksamkeit, das bleibende Gottesbewußtsein –[64] die ausschließliche Selbigkeit oder Einzigkeit Gottes anzeigt, daß 3., wenn der Mensch durch Gott „Freiheit von der Welt" gewinnt, nach der er ohne Gott vergeblich strebt, Gott eben die uns fehlende Selbständigkeit gegenüber der Welt besitzen muß, daß endlich 4. Gott, dem wir diese Freiheit verdanken, jedenfalls dasjenige eignet, wodurch wir sie betätigen, „Persönlichkeit" (181). So erweist es sich, wie die vorbereitende Offenbarung des „mustergültigen Gottesbewußtseins" wirkt.

Aber dazu war auch (194) nur die „Bundesreligion" fähig. Warum? Die lebendige Beziehung zu Gott wird nie erreicht, wenn uns zugemutet wird, ihn in der Natur zu finden, – denn ihr gegenüber stellt sich die Kausalbetrachtung ein. Erst sonst gewonnene Gotteserkenntnis kann ihn auch in der Natur sehen. Vielmehr finden wir ihn erst in seiner „unmittelbaren Beziehung auf unsere Person" (194). Da aber verlangt die Doppel|57|seitigkeit des persönlichen Lebens (Kähler redet vom „doppelseitigen persönlichen Leben" 194) ihr Recht. Die Person lebt einerseits für sich, in sich abgeschlossen, als Einzelwesen, – und so ist ein ganz individuelles Bewußtsein davon, mit Gott in direkter besonderer Beziehung zu stehen, ein unaustilgbarer Zug der Religion, „die grundlegende religiöse Erfahrung", anderseits aber lebt die Person in der geschichtlichen Welt, wie schon mehrfach geschildert; deshalb wird die Person auch nur dann Gott wirklich ergreifen können, wenn sie nicht beschränkt ist auf Gottes Verhältnis zur einzelnen Seele, sondern wenn Gott in einer „unverkennbaren *geschichtlichen* Sebstbekundung" ihr nahetritt, also ein „Zusammenwirken eigener Gotteserfahrung im Inneren mit der *gemeinsamen Gotteserfahrung*[65] *in der Geschichte*" stattfindet (194).

---

[63] Das wäre eine erkenntnistheoretische metabasis eis allo genos. Es kann höchstens seinen Inhalt darlegen. [31.1.14. [Bleistift auf S. 56 a. Im Text ist Ursache unterstrichen.]

[64] Sehr gezwungen! Wenn Gott sich ändert, kann seine Spürbarkeit doch bleiben. – Außerdem eine bedenkliche Art, aus der Geschichte gewonnene Wahrheiten in die Natur des Menschen zu verlegen. 31.1.14. [Bleistift auf S. 56 a mit Bleistift sind auch einige Begriffe im Text unterstrichen: Selbigkeit, Selbständigkeit ggü der Welt, Persönlichkeit.]

[65] „Gemeinsame Gotteserfahrung in der Geschichte" braucht nicht über den Bereich des Positiven hinauszuführen. Oder meint Kähler: Unser Glaube bedarf deshalb geschichtlicher Tatsachen, weil sonst keine, dem Wesen des Menschen hingegen not-

Und eben[66] weil die Bundesreligion Gott den Menschen erschließt, indem sie dem geschichtlichen Wesen des Menschen durch eine geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes entsprochen sein läßt, deshalb vermag sie es, eine solche „Kräftigkeit" des Gottesbewußtseins hervorzurufen, daß dasselbe Gott als den „wirksam wirklichen" erkennen kann (194). Dieser ganze Gottesgedanke faßt sich, wenn wir recht verstehen, zusammen in dem Ausdruck: „der lebendige Gott". |58| Das ist der Gott, der „einem jeden in seinem Inneren nahe, in der Geschichte wirksam, die Welt in seinen Dienst stellt". 194 Der lebendige Gott und die geschichtliche Offenbarung – sind also nach Kähler Wechselbegriffe.[67] Wir müssen, um in diesem Kapitel der Apologetik den Faden nicht aus der Hand zu verlieren, genau darauf achten, was Kähler bisher erreicht haben will. Es handelt sich in allem Vorigen noch um „Anthropologie und Religionstheorie" (194), – und die dargestellte Gotteserkenntnis ist ihr immer noch „Lehre von Gott in seiner Kundbarkeit abgesehen von seiner Offenbarung in Christo" (86)[68], es ist die Entwicklung des im Gottesbewußtsein gegebenen Inhaltes. 194 cf. 181.179. und passim. Aber dieser Inhalt wird *tatsächlich* erst durch die geschichtliche Offenbarung erkannt (181 cf. 179), ebenso wie die oben dargelegte Gewißheit um die Giltigkeit des Gottesbewußtseins erst im lebendigen Glauben selbst erreicht wird (176) – logisch also ist diese Gotteserkenntnis von der geschichtlichen Offenbarung zu trennen (es sind die „erkennbaren Voraussetzungen für das Wirken Gottes auf den Menschen" 194 cf. 181), psychologisch dagegen nicht ohne sie zu vollziehen. Unter der geschichtichen Offenbarung wird sich das Gottesbewußtsein über sich selbst klar,[69] resp. das, was die geschichtliche Offenbarung an „*Voraussetzungen*" in betreff der *sich bekundenden* Gottheit aufgestellt hat,

---

wendige Gotteserfahrung in der Geschichte möglich wäre? 15.2.14 [Bleistift auf S.57 a.]

[66] Das sind aber doch bloß Merkmale einer Religions*klasse*. Hiernach ist nicht abzusehen, warum nicht jede andere Religion mit ebensolchem Gefüge dem Wesen des Menschen ebenso entsprechen sollte." 15.2.14.

[67] An dieser Stelle steht auf der gegenüberliegenden Seite 58 a mit Bleistift geschrieben nur ein großes NB G [= nota bene Gedanke?] mit einem Längsstrich gegenüber der letzten Zeile.

[68] [Mit § 86 bezieht sich Hermann auf die Gliederung zu Anfang der Apologetik Kählers zurück (Die §§ 1–79 bilden die „Einleitung in die Theologie überhaupt und in die sogenannte systematische Theologie insbesondere". Die „Christliche Apologetik" beginnt erst mit § 80.]

[69] Hier folgen in eckigen Klammern 11 Worte Stenographie, in der Mitte ein Fragezeichen.

er|59|kennt der unter ihrem Bannkreis stehende Fromme wieder als dasjenige, worauf sein allgemeines Gottesbewußtsein hinweist (181, 1 und 2).[70] – Damit ist dann das von Kähler (G.L. § 86) angekündigte Ziel erreicht, abzuleiten die „Forderung einer Religion von der Art,[71] welche das geschichtliche Christentum an sich trägt"; und wir werden das Ergebnis so ausdrücken dürfen.

Damit die tiefsten Bedürfnisse des Menschen durch Gott ihre Befriedigung erhalten, muß Gott als der der Person gegenüber lebendige sich erweisen. Und damit er als der lebendige sich erweise, bedarf es neben seinem unmittelbaren Verhältnis zur einzelnen Seele einer Selbstbekundung in der Geschichte.[72] Dann verstehen wir, wie er als Grundgedanken der Apokalyptik angibt, daß „allein die Selbstbekundung in Christo die befriedigende Verbürgung seiner Lebendigkeit und die Überführung von seiner die Welt umspannenden und lenkenden Allwirksamkeit" ist 194, worin dann klar wird, daß im Christentum vollkommen, aber auch nur in ihm,[73] jene „erforderte Religion" vorhanden ist (86). Es handelt sich also im Folgenden um die „geschichtlichen Religionen" und um das „geschichtliche Christentum", d.h. um den angekündigten Erweis, daß nur das Christentum dem an die Religionen zu stellenden Anspruch genügt.

Was diesen Erweis nun aber rechtfertigen soll, ist selbst schon |60| Selbsteinschätzung des Christentums. Es behauptet die „allein wahre, weil die aus der (besonderen geschichtlichen) Offenbarung fließende Religion zu sein" (196). Die anderen Religionen nennt das Christentum „Heidentum" und setzt sie damit in Gegensatz zu seiner Offenbarungsqualität. Und dann kann diese Behauptung als erwiesen gelten, wenn sich herausstellt, daß das Christentum, wie es geschichtlich vorliegt, unter den Gesichtspunkt der Offenbarung gestellt, eine durchsichtige Größe ist, und ebenso die anderen Religionen, unter denselben Gesichtspunkt resp. unter den ihm entgegengesetzten, aber an ihm orien-

---

[70] Hier wiederum gegenüber auf 59 a doppelter Längsstrich und ein großes G.

[71] Die Worte „von der Art" sind mit Bleistift doppelt unterstrichen, rechts auf 59 a steht mit Bleistift: Hier bekennt Kähler seinen Fehler mit eigenen Worten. Es handelt sich in der Apologetik um die Wahrheit der christlichen Religion, nicht um ihre Stufe resp.die Angemessenheit ihrer Art. 15.2.14.

[72] Die beiden letzten Sätze sind am Rand mit einer senkrechten (gekringelten) Linie hervorgehoben. [Die Gestalt der Linie muß nicht negative Bedeutung haben.]

[73] Die letzten vier Worte sind mit Bleistift unterstrichen. Dazu 59 a die Bemerkung: Das *kann* bloß zufällig vielleicht stimmen, nicht aber begrifflich. 15.2.14.

tierten, des Heidentums gestellt, in ihrer Eigenart verstanden werden können (196).
Deshalb handelt es sich für Kähler zunächst darum, was Offenbarung überhaupt heißen soll. Er erinnert zunächst an „die große Bedeutung des Geschichtlichen in dem religiösen Leben", wie sie im Bisherigen herausgetreten sei. Dabei holen wir noch ein von uns noch nicht erwähntes Moment nach. Wir erinnern uns der aus dem Gottesbewußtsein ins Licht der geschichtlichen Offenbarung erhobenen Gotteserkenntnis. Kähler faßt dort nun auch den Fall ins Auge, wo der Fromme ohne diese Hilfe diese Erkenntnis zu erheben sucht (182). Freilich – das *Wirken* der Gottheit wird überall geglaubt, wo Religion ist [(ein Wort sten.)], aber man sieht es zunächst in |61| der äußeren Umgebung, in der man lebt und die von Wichtigkeit für den Menschen ist (182), aber man sucht sie nicht im „Inneren des Menschen" (182). Das geht so lange, wie die religiöse „Überlieferung" Macht über den Menschen hat; verliert diese an Einfluß, und will der Mensch nun, bloß auf sein Gottesbewußtsein angewiesen, eine reinere Gotteserkenntnis zuwege bringen, so kommt er freilich, je mehr er dem Gottheitsbegriff vor den Vorstellungen der Einzelgottheiten den Vorzug gibt, auf monotheistische Gedanken; aber das weitere Denken kann dann Selbständigkeit und Persönlichkeit der Gottheit nicht erreichen.[74]
Indem Gott in der menschlichen Zwiespältigkeit zwischen „Innerlichkeit" und „Sinnlichkeit" erstere stützen soll, denkt man eine Nur-Innerlichkeit der Gottheit, in die der Mensch durch Entsinnlichung selbst hineinwachsen kann und die jenseits jenes empirischen Gegensatzes steht als das „All-Eine", aber auch gänzlich undefinierbar und unfaßbar ist. Man weiß nur, daß es gegenüber dem „Endlichen" das „Andersartige" ist, was dem zwischen Innerlichkeit und Sinnlichkeit schwankenden Menschen noch fehlt (182). Und indem Gott als Garant für die Durchführbarkeit der dem Menschen durch seine Stellung in der Welt aufgetragenen Betätigung angesehen wird, wird er als „Weltbildner" gedacht, und damit bloß die Persönlichkeit, die dem Menschen bereits eignet, hypostasiert. (182). – Beide Gottheitsvorstellungen sind nichts als „Widerschein des eigenen Inneren" (182), wie denn im ersteren Falle die Selbständigkeit bloß dadurch gewonnen ist, daß man alles erfahrungs|62|gemäß Hemmende negiert (Kähler sagt „lediglich verneinende Haltung der Selbständigkeit") und im zweiten Fall von der

[74] Die Unterstreichung von Selbständigkeit und Persönlichkeit sind nachträglich mit Bleistift vollzogen, aber ohne die sonst übliche Kommentierung auf S.61 a.

„Persönlichkeit“ nur insofern etwas ausgesagt werden kann, als die Welt ihr Betätigungsfeld ist („bloße Weltbezogenheit der Persönlichkeit“), also beide Fassungen inhaltslos[75] sind (182). – Die erste Fassung verliert dann leicht alles „Überweltliche“, zieht Gott in die Welt hinein, indem sie in ihm das *eine* konstituierende der Welt, nämlich das dem Sinnlichen entgegengesetzte Innerliche sieht, und in dem der Mensch ein „Teil“ des Göttlichen wie des Sinnlichen (Stenogr.: „Sinnlichkeit“) ist (182) (Pantheismus); die andere Fassung wird „Deismus“. Dieser vermischt freilich nicht Gott und Welt, aber er trennt sie, denn er kann die beschränkenden Züge, welche der menschlichen Persönlichkeit anhaften, seinem Gotte nicht fernhalten, – die Welt selbst bedingt wie des Menschen, so auch Gottes Tun. So ist die Unmittelbarkeit göttlicher Tätigkeit aufgehoben, nur „ein vermitteltes Wirken auf die Dinge“ für ihn möglich, Gott ist der Repräsentant des „Weltgedankens“, und was der Mensch dann höchstens noch die durch Gott gewonnene „Freiheit“ nennen kann, – ist eben Hingabe an die kosmische Gesetzlichkeit (182).
Das sind die Ausläufer des auf sich gestellten religiösen Erkennens, wenn die Macht, die die Überlieferung über den Menschen auf diesem Gebiete ausübt, gebrochen ist.[76]

|63| Und eben hierin, daß dieser die Überlieferung abweisende, auf sich gestellte religiöse Prozeß „den Forderungen des religiös-sittlichen Bewußtseins“ nicht „genug zu tun“ vermag, sieht Kähler ein Zeugnis für die Bedeutung des Geschichtlichen für die Religion [77](196).
Ebendas zeigt nach Kähler auch die Tatsache an, daß man, eben weil das auf eine direkte Beziehung zu Gott weisende Gottesbewußtsein zu keinem faßbaren Inhalt sich erhebt, so häufig versucht ist, die Frömmigkeit aus den „positiven Religionen mit ihren Gottesvorstellungen“ restlos abzuleiten (196). Endlich spricht für diese Bedeutung des Geschichtlichen, daß nur durch den „lebendigen Gott“ die religiös-sittliche Anlage ihr Leben entfalten kann, – denn diese Höhe der Gotteserkenntnis hat ihre Stätte in den „messianischen Religionsformen“, die ja von der geschichtlichen Selbstbekundung Gottes wissen. Deshalb will Kähler das eigentliche Grundproblem (cf. auch 197), vor welches uns die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religion stellt, darin sehen,

---

[75] Hier in Klammern wieder stenographiert der Kählersche Originalausdruck, in diesem Fall: „Inhaltlosigkeit“.
[76] Am Rand mit hellblauem Stift Längsstrich und G an diesem Absatz.
[77] Mit Tinte auf 63 a: Also: Nur das Geschichtliche vermag die Gottheitsvorstellung gegen Pantheismus und Deismus zu sichern (hier aber nur e silentio erwiesen).

daß in ihr Geschichtlichkeit und unmittelbare Bezogenheit auf Gott einerseits unlöslich verknüpft sind, anderseits in Spannung zueinander stehen.[78] |64| Und an eben diesem Punkt setzt nach Kähler auch der Begriff der Offenbarung ein. cf. 195ff. Offenbarung ist zunächst und vor allem „göttliche Selbstbekundung", die genauere Formulierung des Begriffes muß uns (196) aber dann Aufschluß geben über das „Verhältnis zwischen göttlicher Veranlassung der Religiosität und ihrer geschichtlichen Vermittelung durch positive Religion" [Stenographisch 6 Worte]. Stellt man die in der Rechtfertigung erlebte „Selbstbezeugung Gottes in Christo und durch seinen Geist" unter diesen Gesichtspunkt, so gelangt Kähler zu folgender Formulierung: „Die *sich in überlieferbares Wort umsetzende Geschichte*[79] ist die Selbstdarbietung des lebendigen Gottes, welche zu einer gleichartigen Rückbeziehung des Menschen auf ihn befähigt" – und, indem „diese Selbstdarbietung ...,... die verschiedenen Formen des religiösen Lebens in ihren Dienst nimmt", „beglaubigt" sie dieselben „als die geeigneten *Mittel* für jene Rückbeziehung." 195. Und nun behauptet das Christentum, deshalb aller Religion als der falschen selbst als die wahre gegenüberzustehen, da „in ihr die göttliche Veranlassung der Frömmigkeit und die geschichtlich-menschheitliche Vermitte lung des religiösen Lebens aus Offenbarung Gottes hervorgehen" (195), – das Christentum also behauptet das Problem: göttliche Veranlassung der Frömmigkeit und geschichtliche Vermittlung derselben *so* zu lösen, daß Gott die Frömmigkeit veranlaßt, indem er sich in einer durch Predigt dargestellten Geschichte selbst dem Menschen zur Rückbeziehung darbietet, und die geschichtliche Vermittlung des Religiösen würdigt, indem er sie durch Verwendung bei jener seiner Selbstdarbietung als Mittel für eine Rückbeziehung sanktioniert.

---

[78] cf. Kählers Sätze, es frage sich, [ab hier in Stenographie weiter:] „wie sich göttliche Veranlassung"... bis ... „Positivität zueinander verhalten." S.172, gegen Ende von § 196 der Apologetik ³1905.
– Wiederum ist mit hellem Blaustift auf S. 63 a unten geschrieben: „Offenbarungsproblem". Entsprechend blau unterstrichen sind auf S.63 die Worte „Grundproblem" und „daß in ihr Geschichtlichkeit und unmittelbare Bezogenheit auf Gott einerseits unlöslich verknüpft sind, anderseits in Spannung zueinander stehen."

[79] Hierzu eine Anmerkung Hermanns: Gemeint ist (cf. 200) die „besondere messianische Geschichte". Es ist ein sehr glücklicher Vorschlag von D. Kunze, in die Erörterungen über diese Frage dadurch terminologische Klarheit zu bringen, daß man die in Betracht kommende biblische Geschichte als „offenbarende Geschichte", dagegen Universalgeschichte, sofern sie durch jene bestimmt ist, resp. auf sie abzielt, „Heilsgeschichte" nennen möge. cf. NKZ 1907, 53.

|65| [80] Bevor wir aber den Beweis für diese These darlegen, folgen wir Kähler zunächst in seiner Abgrenzung dieses seines Offenbarungsbegriffes gegen andere Fassungen dieses Begriffes.
Mit seiner Fassung will er sich nämlich wenden (195ff) 1) gegen die „intellectualistische" Auffassung der Offenbarung; Offenbarung ist nicht übernatürlich vermittelter Unterricht über Gott, der Unterricht um Bibel oder Überlieferung (195 cf. 197). Dann fällt die Offenbarung mit dem Siege der über die Lehrvermittlung aufklärenden Wissenschaft (cf. 197), und die aus der natürlichen Religion erhobene Lehre von Gott, die „natürliche Offenbarung" annulliert die eigentliche Offenbarung (197). 2) Die Offenbarung ist aber auch nicht mit der „Religion" zu identifizieren (195 cf. 198). Diese Theorie würde sie je nachdem in der subjektiven oder in der objektiven Seite des religiösen Lebens finden, also in der religiösen Beziehung des Einzelnen zu dem geahnten Gott, oder im Positiven, der geschichtlichen Religion oder gar der ganzen Geschichte der Religionen. Die Verwendung des Terminus Offenbarung täuscht dann darüber hinweg, daß hier der Mensch eigentlich auf sich selbst angewiesen bleibt (198).[81]

3) Kähler will aber den Offenbarungsbegriff mit seiner Formulierung noch weiteren Theorien gegenüber präcisiert haben. |66| Denn auch die Wiedereinpflanzung des behandelten Begriffes auf seinen „ursprünglichen Boden", die messianische Geschichte (199), garantiert nicht gleich die richtige Fassung. Denn einmal ist die heilige Geschichte nicht einfach die Offenbarung, – dabei wäre die Funktion des Wortes Gottes ausgeschaltet. <Sodann ist auch die Ritschlsche Auffassung falsch, die nach Kähler die Geschichte bloß insofern verwertet, als sie die „religiöse Wahrheit" durch eine „bestimmte geschichtliche Tatsache" erstmalig und immer wieder neu aufgehen läßt, – während sie die *Gültigkeit* der religiösen Wahrheit abgelöst von der Geschichte für erweisbar hält. – Eine geschichtliche Tatsache wird nach Kähler in ihrem eigentlichsten Wesen entwertet, wenn man sie aus dem Zusammenhang reißt, in dem

[80] Vor der ersten Zeile der Seite 65 steht in Blaustift eine 1). Auf 65 a unter 1) die Bemerkung: „Also göttliche Veranlassung und geschichtliche Positiv | ität lösen sich so, daß durch gepredigte Geschichte Gott sich darbietet und durch geschichtliche Formen der Mensch sich rückbezieht. [der Blaustift nur bis Positiv-, -ität dann und der ganze Rest mit Tinte geschrieben. Gebrauch von Tinte ist also kein Beweis für früheste Aufzeichnung!]
[81] In Stenographie folgt ein fragender Satz: 4 Worte um den Namen Kähler herum.

sie steht. – Und die anderweitige Beweisbarkeit der Offenbarungswahrheit macht sie völlig überflüssig. (199)>[82]
4) endlich darf man auch Manifestation und Inspiration als gleichsam selbständige, wenn auch zueinander gehörige Offenbarungsfaktoren koordinieren, weil dann nur dort von Offenbarung gesprochen werden kann, wo neben das Datum aus geschichtlicher Bekundung noch ein auf übernatürliche Weise erwecktes Verständnis tritt, welches als die Offenbarung mitkonstituierend demnach noch eine besonders geartete neue Geistesmitteilung neben der im Christentum überhaupt behaupteten fordern würde, was der christlichen Auffassung |67| von der wesentlichen Gleichheit des Geisteswirkens widerspricht (199). Kähler wirft also, wenn wir recht verstehen, dieser Theorie Montanismus vor.
Anderseits sind aber in den abgelehnten Fassungen wesentliche Momente der Offenbarung erfaßt, sodaß Kähler als Resultat seiner kritischen Prüfung der Geschichte des Offenbarungsbegriffes herausstellen kann, daß „klare Kunde von Gott, zureichende Begründung lebendiger Frömmigkeit und frommer Gemeinschaftlichkeit, engste Verwachsung mit der Geschichte" die Momente sind, welche vor allem in den Offenbarungsbegriff aufgenommen werden müssen (200). Und zwar lehrt seine Identifikation mit der Religion als positives Resultat, daß man von Offenbarung nur in Bezug auf die „messianische Geschichte" reden soll, die Offenbarung ist eben „Erklärungsgrund für die dort beobachteten religiösen Erscheinungen", nämlich daß die im Christentum erreichte „persönliche Wechselbeziehung mit Gott" auf jene Weise zu Stande kommt, wie es oben (S. 64) geschildert ist (200).
Und die noch zu lösende Aufgabe ist mithin die, daß es an der im Offenbarungsbegriff gemeinten „geschichtlich bedingten und vermittelten Selbstbekundung Gottes zum Heile" in der außerchristlichen Religion fehlt, während sie im Christentum |68| tatsächlich vorhanden ist.[83]

---

[82] Die Worte in < > ersetzen Durchgestrichenes auf S.66. – [Die sehr sorgfältige Zitierweise (Einklammerung der Flektionsmerkmale des Originals, wenn sie im Zitat grammatisch nicht passen, sind in dieser Wiedergabe (nicht nur hier) stillschweigend getilgt.]

[83] |Anmerkung R. Hermann| Ich weiß nicht: Der ganze Beweis dreht sich immer um sich selbst. Woher hat denn Kähler eigentlich die konstituierenden Merkmale dessen, was allein Offenbarung sein kann? Doch eben nur aus dem Phänomen Christentum. D.A. [?] 6.7.14

[IV. Christentum, Heidentum und Geschichte][84]

Der erste Teil dieser Aufgabe ist gleichbedeutend mit dem Beweis, daß das Christentum mit Recht alle außerchristlichen Religionen als „Heidentum“ bezeichnet. Wir brauchen den Aufweis, wie dasselbe tatsächlich nicht aus der Not herausführt, in welche der bloß auf seine religiös-sittliche Bestimmtheit angewiesene Mensch sich gestellt sieht, nicht in alle Einzelheiten zu verfolgen. Die Hauptsache ist diese: Ein Blick auf die religiöse Welt lehrt uns (203 ff), daß freilich das geschichtliche Leben der Menschheit überall unter Einwirkung „positiver Religionen“ steht, daß aber die Religion doch von der Geschichte in Bann gehalten und verschlungen wird.[85] Die Religion hat selbst keine Geschichte, sondern geht auf und unter in der durch den Begriff des Volkes gegebenen Beschränktheit des geschichtlichen Lebens. Es läßt sich nirgends nachweisen, daß die Religion aus sich selbst heraus „Trieb zur selbständigen Entwicklung“ (203) gezeigt hätte, geschweige denn, daß die Religion sich in den geschichtlichen Religionen zu einer einheitlichen Geschichte (200 – 205) auswüchse. Vielmehr bedingt die „Völkertümlichkeit“ die „Ungeschichtlichkeit“ des Heidentums (205); die Religionen sind nichts als „Arten und Abarten einer Gattung“ (205/203), somit sind sie durchaus „irdisch-menschlich“ (203) unter den einen Begriff des Heidentums zu stellen.

|69| Die „gemeinsamen Grundzüge des Heidentums“ (207 ff) ergeben sich dann aus dem Religionsbegriff. Infolge der „Völkertümlichkeit“ weiß man höchstens vom „gleichartigen Menschentum“, aber nicht von der „einheitlichen Menschheit“ (208). Deshalb überwiegt die „geschichtliche Vermittlung“ der Religion und wird zum Positivismus oder „Cäremonialismus“ (208 cf. 207). Ferner kommt nirgends das persönliche sittliche Wesen des Menschen zu seinem Recht. Immer wieder geht das „Persönliche“ in dem „Sinnlich-Natürlichen“ auf; Kähler verweist u.a. auf kultische Prostitution etc. und nennt diese ganze Seite des Heidentums „Naturalismus“ (209 cf. 207). Endlich wird die heidnische Gottheit zwar als „über den erfahrungsmäßigen Gesichtskreis hinausgehende Macht“ gedacht, aber Gott ist nicht über die Welt erhaben, und dasjeni-

---

[84] Die Überschrift fehlt im Manuskript. [Sie folgt Hermanns Disposition auf S. |10|]

[85] [In Hermanns Exemplar von Kählers Apologetik steht bei dem § 203 die Bemerkung: „also das Heidentum wird von der Geschichte in Bann gehalten und verschlungen.“ Sie ist dort mit dem Autorenkürzel[?] L. verbunden. L. dürfte für [Kurt] Leese stehen. Auf dessen 1912 erschienene Lizentiatenarbeit scheint sich Hermann auch an anderer Stelle zu beziehen.

ge, dessen man sich von ihm versieht, liegt durchaus im Bereiche des Diesseits, sodaß Gottes Überweltlichkeit nicht erreicht wird (210 cf. 207).
Gewiß gibt es im Heidentum neben „überliefertem Aberglauben“ auch „suchende Religiosität“ (211), im ganzen aber unterliegt die heidnische Religion immer mehr der Bildung und Aufklärung (212). Seinen eigentlichen „Grund“ hat das Heidentum seinem *Bestande* nach darin, daß die „religiöse Anlage“ dem Menschen ursprünglich mitgegeben ist, also auch Gott selbst |70| die, im Gottesbewußtsein wirksame, Ursache derselben (212 cf. 211); dagegen seine „Ohnmacht“ liegt [?] darin, daß es „keine wirksame persönliche Wechselbeziehung zwischen dem Frommen und der Gottheit“ aufzuweisen hat – fehlt ihm doch die Offenbarung des sich selbst bekundenden überweltlichen Gottes und damit der Gottesahnung der eigentliche Inhalt<>[86] (213. 211).

[Die christliche Offenbarung Gottes][87]

Ganz anders das Christentum! (214 ff.)[88] Der „geschichtliche Christus“ ist „die dem Bedürfnis entsprechende und darum auch in sich vollkommene und deshalb abgeschlossene Offenbarung“ (215), dessen ist der gerechtfertigte Christ gewiß. – Und daß er dessen gewiß sein darf, das legt Kähler in den Kategorien dar, welche sich aus dem Resultat[89] von Anthropologie und Theologie und seinem Vergleich mit dem Offenbarungsbegriff ergeben. Demnach verfolgt er zwei Richtlinien. Der Christ hat 1. „*klare Erkenntnis* Gottes in seinem Verhalten gegen die Sünder“, 2. „völlige Gewißheit persönlicher unmittelbarer Gemeinschaft mit ihm“. Und sowohl jene Erkenntnis wie diese Gemeinschaft sind dem Christen „vermittelt“ durch sein Verhältnis zur Menschheit, soweit sie durch die „Nachwirkung der geschichtlichen Erscheinung Christi“ bestimmt ist.
|71| Indem wir nun immer Kählers eigentliches Ziel im Auge behalten, nämlich den Erweis des Christentums als Offenbarungsreligion, suchen wir zugleich herauszustellen, welche Funktion die Geschichte im Hinblick auf die Offenbarung ausübt. Zunächst charakterisiert Kähler im

---

[86] Stenographisch: <(„Inhaltlosigkeit ihrer Gottesahnung“)>, wie der Verweis auf 211 zeigt.
[87] [Die Überschrift ist hinzugesetzt, weil von Kapitel IV auf Seite 47 das Heidentum – entgegen der Titelformulierung – zuerst behandelt worden ist.]
[88] §-Ziffer mit Bleistift nachgetragen.
[89] „dem Resultat von“ ist zwischen die Zeilen geschrieben und nicht ganz deutlich lesbar.

allgemeinen, wie „mittels der geschichtlichen Begründung der Bundesreligion“ „die Offenbarung“ gegeben ist. Nach christlichem Glauben ist uns „klare Gotteskunde“ in einer Geschichte gegeben (216). Nicht aus Gottes Geschichtslenkung im Allgemeinen lernen wir ihn kennen, sondern nur aus einem „in sich geschlossenen Geschichtsverlauf“ 216. Dieser steht freilich mit der „allgemeinen Geschichte“ in Zusammenhang, steht ihr gegenüber aber auch selbständig da, – ist er doch als in sich selbst zentrierte Einheit Offenbarung, und läßt sich doch erst von da aus „alle sonstige Wirkung Gottes“ religiös verstehen.

Wenn hier nun von „Geschichte als Offenbarung“ (216) die Rede ist, so bemerkt Kähler ein Dreifaches. 1. Die „einzelnen Ereignisse“ werden hier nicht mit dem Interesse des Historikers betrachtet, sie kommen nicht in Betracht in ihrer Eigenschaft |72| als Glieder des historischen Kausalnexus, – sondern sofern Gott in ihnen sein Selbst „der Menschheit und zwar jedem einzelnen Menschen“ darbietet. 2. Hat sie diese universale Bedeutung eben als einheitliche Größe, so kann sie diese ihre Aufgabe definitiv erst dann erfüllen, wenn sie ihren Abschluß erreicht hat. Erst durch die Erscheinung Christi kann sie verstanden werden als archimedischer Punkt [Stenographisch: 5 Worte.] der Universalgeschichte. 3. fordert sie, um dem Einzelnen nahetreten zu können, als Offenbarung eine Überlieferung, in welcher sie als feste Größe bewahrt bleibt (216). Was Kähler hier entwickelt, können wir bezeichnen als die *Form*, welche die Offenbarung durch die Geschichte erhält.

– Das ist die eine Seite der Offenbarung. Alle diese Gotteserkenntnis aber hat ihren Zweck in der „Gottesgemeinschaft der Menschen“ (217). Auch hier wieder erhält die Offenbarung (jetzt als Gottesgemeinschaft) durch die Geschichte eine bestimmte Form. Die Gottesgemeinschaft ist nicht beschränkt auf einen Vorgang zwischen Gott und der einzelnen Seele. Es findet vielmehr eine „Bundesstiftung“ statt, und diese schließt auch gleich „religiöse Gemeinschaft unter Menschen“ ein. Weil diese gottbezogene menschliche Gemeinschaft gründend, ist diese Geschichte „religiöse Geschichte“, und bioß als solcher eignet ihr „bleibende Bedeutung“. Ihr „Ertrag“ ist ja die Konstituierung der „Menschheitsreligion“ und die sachgemäße Regelung des „Verhältnisses der Sittlichkeit zur Religion“ (217).

Aber diese Seite der Offenbarung |73| darf nicht mit ihrer empirischen Erscheinung verwechselt werden. Die „religionsstiftende Geschichtlichkeit“ der „Bundesoffenbarung“ ist nicht letztere selbst. Nur in Christus sind Religion und Offenbarung eins, während in der offenbarenden Geschichte vor ihm „Frömmigkeit und Religionsformen“ stets hinter

der Offenbarung selbst zurückbleiben, und auch nach Christus die Formen immer wieder zerbrechen können (217).
Gottes Selbstbekundung erhält also ihre Form durch einen abgeschlossenen Geschichtsverlauf, – und die Gottesgemeinschaft ihre Form durch die geschichtliche Größe einer Bundesstiftung.[90] Beiden widmet Kähler noch eine besondere Abhandlung.
„Die messianische Geschichte als Selbstbekundung Gottes" (218 ff) hat nun zunächst die Aufgabe, das Hauptmerkmal Gottes, seine „Überweltlichkeit" darzutun; in ihr lernen wir Gott als den „Weltherrn" kennen (218). Diese ihre Aufgabe erfüllt sie, sofern sie „Wundergeschichte" ist, d.i. sofern sie als Ganzes den Zweck Gottes in der Welt durchsetzt, und zwar als vielfach gegliederte, aber doch in sich zusammenstimmende, auf ihr in Christus[91] vorliegendes Ziel hinstrebende – und dabei von lauter einzelnen, ihre Bedeutung aber erst durch den ganzen Zusammenhang erhaltende Ereignisse durchsetzt, die ungewöhnlich sind und „für die menschliche Auffassung auffallend" (219), „Weck|74|mittel", welche mithelfen, das Ganze verständlich zu machen („Zeichen"), und selbst „Glieder" desselben sind (219 cf 218).[92]
Ist ferner die Geschichte Offenbarung, so wird auch die Bedeutung des „geschichtlichen Gotteswortes" verständlich (220 cf 218). Die „Tatsachen" müssen festgehalten und ihre „Bedeutsamkeit" dem Verständnis erschlossen werden. Und zwar läuft nicht erst die Geschichte unverstanden ab und tritt erst dann das erläuternde Wort hinzu, vielmehr ist das deutende und vorauskündende Wort ein Teil der Geschichte selbst. Der Maßstab für diese Bedeutsamkeit ist natürlich „das zusammenfassende Ziel der Geschichte". 220. Somit muß dieses schon während des geschichtlichen Laufes der Ereignisse erfaßt sein. Es bedarf also der „(messianischen) Verheißung". Das „göttliche Wort" fällt aber niemals aus dem geschichtlichen Zusammenhang heraus, um etwa von der Geschichte abgelöste Einblicke in das göttliche Wesen zu gewähren, vielmehr beruht sein Offenbarungswert auf seinem „durchsichtig werdenden Zusammenhang mit der offenbarenden Geschichte in ihrem Verlauf und Abschluß". 220.

---

[90] Diesen Satz kennzeichnet Hermann am Rand als wichtigen Gedanken.
[91] [Kähler schreibt „in Christo", so auch Lange/Hillringhaus in der mir vorliegenden Abschrift. Die Handschrift Hermanns aber hat deutlich „in Christus" – vielleicht ein Zeichen, daß auch die Ersttranskriptoren schon den Kähler-Druck zu Hilfe genommen haben.]
[92] [An dieser Stelle (bei § 218.219) hat Hermann in Kählers Apologetik viel notiert.]

Geben also geschichtliche Tatsachen der Offenbarung ihre Form, so gehört zu dieser Form auch das die Tatsachen deutende Wort.[93]
Gott offenbart sich in einer Geschichte, dann wird diese Geschichte in die „Menschheitsgeschichte" „befreiend hineinwachsen und sie endlich in sich aufnehmen". 221.
|75| Infolgedessen könnten nach Kähler die „Tatsachen" in ihrem „Offenbarungswert" nicht verstanden werden, wenn sie 1. nicht an Situationen der allgemeinen Geschichte anknüpfen würden, die tatsächlich in der Lage sind, einen Ausgangspunkt für die offenbarungsmäßige Auffassung jener Tatsachen abzugeben, und 2. nicht auch Inhalte aufzuweisen hätten, die ihr mit der allgemeinen Geschichte gemeinsam sind. Insofern redet Kähler von der „Geschichtlichkeit" als der Vermittelung „für den Offenbarungswert der Tatsachen" (221). [am Rand: n(ach) K(ähler) – dann folgt Stenographie.] Positiv inhaltlich ist jene Lage, in die die offenbarende Geschichte zuerst eintritt, bestimmt durch die Gefahr, in der zur Zeit Abrahams der Monotheismus schwebte, und die Lage, in der sie zu ihrem Ziel gelangt, bestimmt durch den Beginn der allgemeinen Herrschaft des Monotheismus. Kähler erinnert an den Proselytismus.[94] *Die allgemeine Geschichte liefert also nach Kähler der offenbarenden Geschichte das „Anknüpfungsmittel"*[95] Und jenes Gemeinsame findet Kähler in dem, was man heute religionsgeschichtliche Analogie nennt – Berührungen mit und Abhängigkeiten von anderen Religionen lassen sich in der Bundesreligion, wenn man das Positive[96], die Anschauungsstoffe, und die prophetische Verkündigung ins Auge faßt, durchaus kon|76|sta-tieren. Und dies in „Wechselwirkung" mit jenen Religionen Entstan-dene fungiert als „der Stoff für die Verständigung und Veranschaulichung der Erkenntnisse, welche unter der Offenbarung angeeignet werden sollen". 221. – Von der „Geschichtlichkeit als Vermittelung für den Offenbarungswert der Tatsachen" ist also nicht bloß insofern die Rede, als geschichtliche Lagen der Offenbarungsgeschichte Anknüpfungsmittel für zeitliches Eintreten und ihren Vollzug bieten,

[93] [Wiederum am Rand hervorgehoben – durch Längstrich und ein „G" oder „S." (?)]
[94] [Die letzten beiden Sätze sind von Hermann in eckige Klammern gesetzt.]
[95] Im Original durch Unterstreichung hervorgehoben. [Am Rand steht „Anknüpfungen" 218, wobei die beiden Anführungszeichen von Hermann unterschlängelt sind]
[96] [Hermann zitiert am Rand Kähler wörtlich in Stenographie; es muß sich handeln um die Worte aus 221.1: „die Formen der positiven Religion, welche sie hervorruft"]

sondern auch, sofern die (Religions)geschichte der Offenbarung Stoff bietet zur Darstellung der in ihr enthaltenen Erkenntnisse.[97]
Ferner (cf 221.2): wenn Gott sich selbst in jener Geschichte offenbart, so muß sie auch der „Gesamtgeschichte" gegenüber eine selbständige Einheit darstellen.[98] Das Princip dieser jene Geschichte zu dieser Sondergeschichte zusammenschließenden Einheit wird uns dann den Schlüssel liefern, den Offenbarungscharakter der in ihr sich abspielenden Tatsachen zu erkennen. Auch in diesem Sinne redet Kähler von der „Geschichtlichkeit als Vermittelung ... für den Offenbarungswert der Tatsachen". Positiv inhaltlich ist es hier der in der Korrespondenz von „Verheißung" und „Erfüllung" klar werdende Begriff der „Erziehung" auf die Mitteilung vollkommener Gottesgemeinschaft, |77| welcher in der geschichtlichen Folge den „handelnden und verkündenden Gott" sehen lehrt 221.2. Geschichtlichen Tatsachen Offenbarungswert zusprechen schließt also ein, daß sie unter ein zusammenfassendes Princip gestellt zu einer geschichtlichen Einheit werden können.
Endlich (221.3) kann diese Geschichte als zweckmäßig gegliedertes in sich abgeschlossenes Ganzes (s.§ 196 fast wörtlich[?]) nach ihren „Ergebnissen" auch als eine Größe für sich erfaßt und der Gebundenheit an ihre örtlichen und zeitlichen Grenzen entnommen werden. Und diese Selbständigkeit ([stenogr. :] Ausdruck von Kähler?) erweist die Berechtigung, von einer Offenbarung Gottes in der Geschichte zu sprechen. In diesem Sinne redet Kähler von der „Geschichtlichkeit als Verbürgung für den Offenbarungswert der Tatsachen". 221. (cf. [stenographisch:] immer zugleich 218)?[99]
Neben die „Selbstbekundung Gottes" tritt nun aber als zweite Seite der „geschichtlichen Offenbarung" die „Bundesstiftung", die zwischen Gott und Mensch Gemeinschaft setzt – und so muß eben die „geschichtliche Offenbarung" noch „als Begründung der wahren Religion erhellen

---

[97] [Das 20 Jahre nach Hermanns Niederschrift so heiß umkämpfte Wort „Anknüpfungspunkt(e)" war offenbar schon 1913 geläufig: Hermann hat es in diesem Satz zunächst hingeschrieben, dann aber durch das Kählersche „Anknüpfungsmittel" ersetzt. – Der letzte Satz ist wieder in der erwähnten Art markiert. Heißt der Buchstabe „S" vielleicht Summe?]
[98] Am Rand eine Bleistiftnotiz. Ich lese: „Ein neuer moral[ischer] Citirungsanlauf".
[99] Der in den letzten Absätzen gehäuft vorkommende Begriff der „Tatsache" ist auch einer der Interpretationsschwerpunkte in einem Heft, das in Hermanns Bücherbeständen seit seiner Studienzeit wichtig war: Alfred Boegner, Martin Kähler in Halle und die gegenwärtige theologische Lage (französisch 1902) deutsch Neukirchen 1908. Hermann hat das Heft mit einem Teil von Kählers „Wiisenschaft..." zusammen binden lassen.

(221Schluß, 222, 223 ff.). Es genügt also nicht die Erkenntnis, daß Gott der Herr der Welt ist, auch der Mensch muß um N[atur?] und Gemeinschaft willen der „Diesseitigkeitsrichtung“ entnommen werden, also er muß seine Sittlichkeit von der Religion her umwandeln. Das aber leistet die „erste Gottesahnung“ nicht, setzt vielmehr eine „kräftige Erfahrung von göttlicher Wirkung“ voraus – und damit ist der Mensch gleich wieder ins Positive |78| hineingestellt. (Kähler verweist auf seine Anthropologie.) Der Mensch bedarf, wenn die Religion in ihm mächtig werden soll, zufolge seines geschichtlichen Charakters „die[100] Vermittelung durch eine Gemeinschaftsreligion“, – und wenn Gottes Selbstoffenbarung sich auch nicht anders vermittelt, als „nur“ durch „Geschichte“, d.h. wohl, wenn Gottes Selbstoffenbarung den Menschen nicht aus seinem geschichtlichen Bannkreis heraushebt, so ist „mit der Besonderheit der Offenbarung auch der Abschluß ihrer Empfänger in einer positiven Religion erfordert“ (223 cf. 222). Es wird sich also darum handeln, ob diese geschichtliche Offenbarung die in diesem Punkte gekennzeichnete Bedürftigkeit des Menschen ausfüllt.

Die eigentliche Aufgabe, die jener positiven Religion nach Kähler zufällt, entnimmt er dem Vorigen. Sie besteht darin, „für die volle Gottesgemeinschaft zu erziehen“ (222 cf. 224).[101] |Ersatz für eine auf S. |78| gestrichene Textpassage auf S. |78a|: Dazu bedarf sie der „Überlegenheit“ der „vorhandenen Religiosität“ gegenüber. Ist zu dieser eine positive Religion bloß kraft ihrer Positivität ja wenigstens der „reifenden Religiosität“ gegenüber noch nicht fähig, wie in der Anthropologie bewiesen, so steht es damit sogleich anders, wo die „besondere (besondern)[102] Offenbarung“ vorhanden ist. 224. Denn diese, so wird wohl Kählers Andeutung zu ergänzen sein, führt eben über das bloße Gottesbewußtsein zu dem lebendigen Gotte selbst hin. – Sofern aber diese Offenbarung uns in einer „Geschichte“ gegeben ist, erfordert diese Er-

---

[100] [Bei Kähler (223): „... fordert die Vermittlung“; Hermann nimmt bei wörtlichem Zitat die syntaktische Härte (bedarf „die Vermittlung“) in Kauf.]

[101] Neben diesem Textteil steht am Rand eine bleistiftgeschriebene 2). Rechts kehrt diese 2) wieder mit der bleistiftgeschriebenen Notiz: „Das ist wohl mißverstanden: Kählers Gedanke scheint: Nun stellt sich die aus der geschichtlichen Offenbarung stammende Religion als Erziehung zur vollen Gottesgemeinschaft dar. Jan[uar] 1916“

[102] [Die Klammerbemerkung „(besondern)“ ist nicht eine Verbform, sondern der Kählersche Dativ von „die besondere“. Da in Hermanns Satzfügung das Kählerzitat in den Nominativ rückt, fühlt er sich verpflichtet, die genaue Form der zitierten Wendung hinzuzufügen. Diese skrupulöse Genauigkeit im Zitieren führt an anderen Stellen zu eingeklammerten Flektionsformen, die wir in dieser Wiedergabe allerdings vernachlässigen.]

ziehungsaufgabe der mit der geschichllichen Offenbarung gesetzten positiven Religion genauere Erwägung. |Weiter auf S.78:|

Wir heben nur die Hauptgedanken heraus: Die *geschichtliche* Offenbarung fängt mit ihrer Erziehung nicht beim Ein|79|zelnen an, sondern beim Volk. Damit aber wird sie „geschichtliche Volksreligion" und ist deshalb an das allmähliche Wachstum alles Geschichtlichen gebunden. Die Offenbarung assimiliert sich dem Verständnis des zu Erziehenden, sucht aber dadurch ein Volkstum zur Darstellung zu bringen[103], welches infolge seines Wissens darum, wie es zwischen Mensch und Gott stehen sollte, seine dahingehende Schulung durch das Gesetz und seine Gottesgemeinschaft, soweit sie ihm schon zuteil wird, immer tiefer seinen Gegensatz zu den heidnischen Völkern bewußt erfaßt. Auf dieser Basis erst greift die Offenbarung über den Umkreis des Volkes hinaus (224). Aber auch der Einzelne kommt zu seinem Recht (225), denn die Offbarungsreligion muß überall und immer schon mehr und wirkliche Religion sein, sie muß den lebendigen Gott kundtun und ein persönliches Leben in seiner Gemeinschaft ermöglichen (225). Hier setzt der Begriff der „Hoffnung" ein. Der Fromme des AT kann vor Gottes Zorn bestehen, weil er seine Hoffnung darauf setzt, daß Gott sein Heilswerk in der Zukunft zu seinem Ziele führen wird. Damit aber sind die aus der Geschichtlichkeit der Bundesreligion stammenden Probleme noch nicht erledigt. Eben, weil diese Religion im Werden begriffen ist und der neue Bund den alten aufhebt, ist das in Analogie zum Heidentum stehende Positive unausgeglichen mit dem doch schon vorhandenen Offenbarungsgute. |80| Daraus entstehen „Widersprüche", die dann durch die Sünde zur direkten Verkehrung des Offenbarungsgutes werden. Als solche Widersprüche nennt Kähler

1) den zwischen der Geltung des Heiles für alle und der Auswahl des einen Volkes. Daraus erklärt sich dann die Tendenz, Jahwe zum Nationalgott zu machen. Und eine bleibende „Schwierigkeit" ist die Tatsache, daß auch die christliche Botschaft nie wirklich jeden lebenden Menschen erreicht hat. 2) Die starke Betonung der „geschichtlichen Anstaltlichkeit", wo es sich doch um eine „Beziehung übersinnlicher Art" handelt, weshalb leicht das Äußere an der Religion, z.B. auch die bloße Zugehörigkeit zum jüdischen Volke, das eigentlich Religiöse unterdrückt. 3) Die mit der Theokratie gegebene, hauptsächlich durchs Positive gehende Regelung des Sittlichen vom Religiösen aus, wodurch Sittlichkeit und

[103] Am Rand in Stenographie: „Etwas Ähnliches sagt Kähler an irgendeiner anderen Stelle."

Gesittung verwechselt werden. Und somit göttliche Offenbarung und öffentliches Recht sich deckten, gewinnt auch die von Paulus bekämpfte geschichtliche rechtliche Frömmigkeit des Judentums Boden. 4) Soll die Fähigkeit, den „sich selbst bekennenden Gott" zu verstehen, erst allmählich zur Ruhe gebracht werden, so wird seine „Überweltlichkeit" zunächst mehr schrecken, und so kommt eine Entfremdung zustande, die Gott nicht mehr beim Namen nennen mag. Man kann Gott nicht gleich nahe kommen, und so sind die Wirkungen Gottes zuerst abgerissen, gewaltsam, vereinzelt. „Offenbarung und Religiosität" durchdringen sich noch nicht. 5) Vor allem, das Volk ist sündig und kann vor Gott nicht bestehen. Das kommt zum Ausdruck in den menschlichen Mittlern zwischen Gott und Mensch, dem Priesterstand. So liegt nun „gebrochene Gottesgemeinschaft" (Ausdruck 222) vor, wie auch Gott immer wieder |81| Aussonderungen trifft, so Davids Haus, Propheten, etc. (226). Diese Widersprüche also ergeben sich daraus, daß die geschichtlich-übergeschichtliche Gottesgemeinschaft die ihr noch entgegenstehende empirische Welt in einem geschichtlichen Proceß sich hineinbilden, also die ihr eigentlich nicht konformen Daten dieser Welt in ihrer Tatsächlichkeit anerkennen, sich ihnen also noch, um sie zu überwinden, anschmiegen muß.[104]

Für diese Widersprüche muß es nun eine „Aufhebung" geben (227). Sie weisen in dem, was in ihnen Offenbarung ist, auf ihre Lösung hin. Die in der „Verheißung" angekündigte Aufhebung bringt dann der „geschichtliche Messias", den jene Verzerrungen ans Kreuz bringen, der aber als der „erhöhte Herr"[105] sie mitsamt den ihnen zugrunde liegenden zeitweilig notwendigen Widersprüchen beseitigt, indem er das „Heidentum", dessen „Nachwirkungen" sie sind, die „Gottlosigkeit" „durch sein Versöhnungswerk außer Kraft" setzt. Indem Kähler allerdings die Analyse des eigentlichen Werkes Christi auf die Dogmatik verschiebt, will er im hiesigen Zusammenhange nur mit dem apologetischen Begriffsmaterial zeigen, wie in Christus die entwickelten Forderungen erfüllt sind. Mit Christus aber ist der |82| „geschichtliche Christus" gemeint. Kähler verweist hier auf seine bekannte Schrift: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus". Wir werden am besten an dieser Stelle unsere Aufmerksamkeit auf dieses Buch richten; wir können uns in Anbetracht der Bekanntheit dieser Debatte kurz fassen. (Ich habe jetzt, Jan 16, keine Zeit, den historischen Jesus heranzuziehen

[104] Die letzten zwei Zeilen wieder am Rand angestrichen und mit einem „S" versehen.
[105] [Bleistiftnotiz Hermanns am Rand:] also über das Kreuz triumphierend.

und fahre so fort.) (R.H.)[106] Er ist Abschluß der Heilsgeschichte, indem er die teleologische Reihe[107] verwirklichte. Denn indem der geschichtliche Christus „zu unbedingter Wirksamkeit auf die Menschheit gelangt", durch das Auferstehungswunder findet die „Wunderkette" ihren Abschluß und der „vorausdeutenden Weissagung" ist „Erfüllung" garantiert dadurch, daß er durch die Erhöhung der „Herr des Gottesreiches" geworden ist (227). Indem ferner sowohl der Empfang der Offenbarung wie die Vermittelung derselben an andere nur noch bei ihm zu suchen ist, fällt die Aussonderung Israels und natürlich die Bevorzugung einzelner Kreise in diesem Volke fort. Das göttliche Heil wird universal (227).

Indem endlich die bloßen „Weckmittel" der Offenbarung (Wunder etc.) zurücktreten hinter der als höchste Offenbarungsgröße |83| wirkenden „vollkommenen Frömmigkeit Jesu (cf. Hauptmann unter dem Kreuz u.a.), und indem nach Abschluß seines Erden wirkens durch die Ausgießung seines „Geistes auf alles Fleisch" die „Vollendung des Gottesknechtes" bestätigt ist, und dadurch die „Ordnungen des vorbereitenden Bundes" sich aufheben, ist er die *Vollendung der Offenbarung*. So ist denn auch die Tatsächlichkeit sittlich sich betätigender Frömmigkeit, die bewußt im Glauben an ihn in der Gemeinschaft mit ihm beruht, der Beweis, wie Religiosität und Positivität, „die geschichtlichen Mittel göttlicher Selbstbekundung und inneres religiöses Erleben", ihre Einheit gefunden haben. (227).

Das Christentum erweist sich als die „vollkommene Religion".(222) – – Freilich, sofern die „vollendete Bundesreligion" den in der Geschichte auftretenden Einzelnen und Kreisen gegenüber die Aufgabe der Erziehung hat, bleibt ein gewisses Auseinander von Positivität und (noch nicht so weiter[108] R.H.) Religiosität bestehen, und zwar so, daß „die ge-

---

[106] [Die Tatsache, daß dieser eingeklammerte Satz mitten im Text und mit derselben Tinte geschrieben da steht, erweist, daß der Schlußteil dieses „Lizentiatenbruchstücks" tatsächlich - wie auf der Titelseite zu lesen ist - erst 1916 niedergeschrieben ist. Es handelt sich bei Hermanns Bleistift-Randbemerkungen aus den Jahren 1913 und 1914 auch um Zusätze, die später aufhören und denen solche folgen, die 1916 eingetragen sind. Wo die Grenze anzusetzen ist, wird wahrscheinlich nicht mehr herauszufinden sein. Schriftgröße – und bald darauf Tinte –wechseln jedenfalls an dieser Stelle, wo auch das Heft an die Stelle loser Blätter tritt. So ist am ehesten an dieser Stelle auf S. |82| der Neuansatz von 1916 zu sehen.]

[107] [Man könnte hier auch „Ruhe" lesen; doch sprechen Hermanns Notizen in der Kählerschen Apologetik eher für die Lesart „Reihe". Das Begriffspaar „teleologische Reihe ist bei Philosophen, Theologen und Soziologen belegt.]

[108] [Im Sinn von „nicht so weit gediehener", meint Hermann.]

schichtlich fortlebende messianische Religion“ „auf Grund einer vorausgegebenen Verwirklichung wahrer |84| Religion durch Offenbarung zu ihrer persönlichen Aneignung erzieht (228). – – Sofern die durch den neuen Bund eröffnete „neue Weltzeit“ eben „noch Geschichte“ ist, wie denn auch Gott das Christentum als positive Religion neben und gegen alle andern gestellt hat, sofern eben deshalb auch die „Entwickelung“ noch nicht am Ziel ist, ist eine Sicherheit über ihren „befriedigenden Abschluß“ notwendig, (wie denn auch das Christentum als schlechthiniges „Widerspiel“ alles Heidentums *mehr* ist als eine Religion). Der [Abschluß] aber ist durch die Stellung des Begriffes „Menschheit“ in ihrem Gefüge verbürgt. Denn „der Abschluß der Menschheitsgeschichte und ... aller einzelnen Menschenleben“ ist eben nach christlichem Glauben an Christus, den Herrn, geknüpft, und wenn Christus als „Richter“ wiederkommt, so sagt der Glaube damit, daß „der neue Bund (tatsächlich) die Menschheitsreligion begründet hat.“ (228). Doch können wir auch jetzt schon sagen: Das Christentum kann nicht überboten werden, denn eine größere |85| Leistung als die Erkenntnis der Lebendigkeit Gottes und die Erfüllung der religiösen und sittlichen Anlage ist für eine Religion nicht ausdrückbar (229). Und das Wesentliche daran ist, daß in dem Verhältnis von Positivität und Religiosität, in welchem ja höchstens eine Überbietbarkeit gesuchtt werden könnte, größere Vollkommenheit nicht denkbar ist, als sie in dem Verhältnis besteht, „in welchem die Verkündigung von Christo und die Einwirkung des Geistes Gottes auf das Innere des Menschen stehen“, also, sagt Kähler, in seiner Übergeschichtlichkeit gegeben ist. (229). – Zu dem auf diesem Tatbestand beruhenden „Recht auf die allgemeine Ausbreitung“ ist das Christentum aufs beste ausgerüstet (229).

Die Mittel dieser Ausbreitung sind Schrift und „bekennender Glaube“. Sie sind die „geschichtlichen Erscheinungen und Mittel des Übergeschichtlichen“, als solche eines Wesens, wie denn jene Urkunde auch Bekenntnis und dieser bekennende Glaube die fortgehende Beurkundung der Wirkungskraft („ist“), die der geschichtlichen Offenbarung eignet. Ferner bedingen sich beide gegenseitig. Ohne Bibel keine Kirche, ohne Kirche keine Erhaltung und Verbreitung der Bibel. Ihrem Missions|86|zwecke dient nun die Bibel, indem sich in ihr die ganze „erziehende Geschichte“, zu der sie selbst gehört, spiegelt, nämlich wie die „messianische Offenbarung a. mit allen ihren Vorbereitungen und Bedingungen, b. in ihrem erfüllenden Vollzuge und c. ihrer Einfügung in das geschichtliche Leben der Menschheit“ sich vollzieht (230). Der Kanon ist kein literargeschichtlicher Begriff, sondern erklärt sich aus der

heilsgeschichtlichen Lage, in der das Christentum im Heidentum festen Fuß gefaßt hat und Menschheitsreligion geworden ist. Damit schließt die Sammlung ab. Gottes „Selbstbekundung“, von dem „erreichten Ziele“ aus stets verständlich, und „Selbsterkenntnis des Menschen“ „wirkend“, hat in ihr für alle Zeiten feste und bleibende Gestalt, auch jeder „Stufe der Empfänglichkeit“ angemessen (stenogr. : „Angemessene“). Auf die „gesamte Geschichte des Altertums“ „weist“ die Bibel, „unauflöslich mit ihr verwachsen“, hin und „führt die Menschheitsgeschichte“ „in ihren Gesittungsstufen, in ihren gesellschaftlichen Formen und in ihrem innersten Zuge“, vor, gerade auch die äußere, |87| israelische in ihrem Hingelenktwerden auf die Offenbarung. Sie ordnet teleologisch Christo die Geschichte unter, sofern die Bibel über Christus und seine Kirchengründung hinaus nur verheißend von dem Abschluß aller Geschichte zeugt (230). Zugleich schließt sie aber durch diese Nivellierung des Geschichtlichen alle „Besonderung“ für die Folge aus, und es findet doch eine allgemeine Anbietung des Heiles statt, indem sie ein in seiner „Abgeschlossenheit“ wohl verständliches Bild der Heilsform und der Heilserlangung der „alten Menschheit“ bietet, und durch ihre siegreiche Mission unter Griechen und Römern den Einspruch, den Volkstümlichkeit und Bildung erheben könnten, ein für allemal widerlegt (230). Indem also die von ihr dargebotene Geschichte typischen Charakter trägt, ist dieselbe universal. (R[udolf] H[ermann])
Das zweite Missionsmittel ist der „bekennende Glaube“, der seine Geeignetheit dazu der „immer mehr zu umfassender Wechselwirkung |88| sich erweiternden Geschichte“ gegenüber dadurch erweist, daß er sich immer mehr in sie hineinflicht, einmal von den positiven Formen, das andere Mal von dem [den?] einzelnen Inneren ausgehend, sich ihr anpaßt und sie benutzt, und indem er einerseits „das gleiche Menschentum“ und dadurch den Gegensatz gegen alle „völkertümliche Zerklüftung“, anderseits aber auch „die billige Schätzung alles Geschichtlichen und Eigenartigen“ enthält, seine prinzipielle Fähigkeit zur allgemeinen Ausbreitung dartut (231). – Dem entspricht, daß die Bundesreligion in „der Urkunde ihrer Einfügung in die Entwicklung der Menschheit“ den Befehl zur allgemeinen Mission hat, und man kann die „Geschichte des Christentums“ als „die Geschichte der sich an der Menschheit vollziehenden Mission“ betrachten (231).

Zum Schluß setzt Kähler sich noch mit Einwänden auseinander, die sich gegen den Begriff einer besonderen Selbstbezeugung Gottes mittels |89| geschichtlicher Wirkung überhaupt wenden (233), und widerlegt

sie. So kann man das Eingreifen Gottes in die Natur (Unverbrüchlichkeit der Natur) oder die Geschichte (Freiheit des Menschen) nur dann als unmöglich ansehen, wenn man im Banne der deistischen Gottesanschauung steht (deren philosophische Ideen auch außerhalb des Christentums bestritten werden), während der Glaube an den lebendigen Gott, den Schöpfer und Erhalter der Welt, diesen Bann aufhebt (234). Die Meinung, die geschichtliche Offenbarung sei unnötig, hängt an der „Geringschätzung der Sünde", und der Einwand, sie sei nicht allgemein, verkennt die Stellung des Menschen in der *Menschheitsgeschichte*, rechnet vor allem nicht mit einem „Abschlusse" derselben (234). So hat der Glaube an die geschichtliche Offenbarung vor der „natürlichen Religion und Moral" den Vorzug eines „umfassenden Verständnisses der Geschichte" (234). Gewiß finden sich Analogien[109] mit anderen Religionen, z.B. in den Wundern etc., aber nicht der formale Charakter der Übernatürlichkeit ist we|90|sentlich sondern der „Zusammenhang der Tatsachen und Zeugnisse mit dem Zwecke" (235). Aus dem Judentum und der geistigen Zeitgeschichte läßt sich Jesus und seine Bundesstiftung auch nicht ableiten (235). Wenn man ferner meint, die doch zugegebenermaßen noch unvollkommenen, niederen Stufen der biblischen Religion könnten doch nicht „Selbstbekundung Gottes" sein, so liegt dem zunächst Verwechslung von Religion und Offenbarung zugrunde, und man übersieht, daß das „persönliche Verhältnis zu Gott" durch die Geschichte hindurch das richtige sein könne, auch ohne „begriffliche Klarheit"[110], also daß seine Bedingungen und Wirkungen der allmählichen Klarstellung vorbehalten bleiben (236). Auch verunreinigen diese Fremdkörper in der Entwicklung die Offenbarung nicht, da wir von Christus aus, sofern in ihm „Vollkommenheit der Gottesbekundung" „zugestanden wird", – durch „zurückblickende Betrachtung die Offenbarung aus der geschichtlichen Entwicklung herausfinden" können. |91| Übrigens sind dies alles Anwendungen des Begriffs von der „zweckdienlichen Geschichtlichkeit der Offenbarung" (236 cf. 232).
Ebenso zeugen die noch vorhandenen Züge von Judentum und Heidentum in der geschichtlichen Fortentwicklung der Kirche nicht gegen die Offenbarung; da „Religion und Kirche" nicht gleich Offenbarung ist und es doch „immer wieder Heiden [am Rand:] d.h. Gotte fremde Menschen" sind, die im Laufe der Geschichte unter die „Erziehung" der

---

[109] [Hermann hatte zunächst geschrieben: „formelle Analogien", hat dann aber „formelle" wieder gestrichen.]
[110] In Klammern zwei Worte in Stenographie.

Offenbarung treten. Nicht die, ja von der Offenbarung mitbestimmte, Zeitbildung ist es, die diese Schäden aufzeigt, sondern sie finden sich sämtlich in der „Offenbarungsurkunde“ selbst bereits widerlegt (238).
Kähler behandelt dann noch die Überlegenheit des Christentums im Laufe der Geschichte über Islam und Buddhismus. (Ich notiere für mein Thema bloß den Gedanken, daß Christentum und gesellschaftlich geschichtlicher Fortschritt den gleichen Gang gehen, dagegen jene Religionen den umgekehrten (240).) |92| Die wesentlichste Frage ist, ob sich das Christentum tatsächlich „in der Erweckung religiöser Innigkeit und in ihrer Einwirkung auf die Sittlichkeit wirkungskräftig zeige“ (241). Da haben wir nun die „geschichtlichen Wirkungen des Christentums“; in ihnen werden „die Voraussetzungen und Erträgnisse seiner vielgestaltigen persönlichen Aneignung kundbar“ (dies ihre „Verbindungslinie“ zum „Einzelleben“). Es zeigt sich die „immer neue Zeugungskraft lebendiger Religiosität und die Einwirkung auf Gesittung ...“, daß aber die Offenbarung auch wirklich „Gemeinschaft mit Gott und in ihr die genugsame Ausrüstung für die sittliche Erneuerung mitteile“, dafür gibt es nur den „Erfahrungsbeweis im eigenen Leben“. (240). So hat sich der aus dem Christentum abgeleitete Religionsbegriff sowohl für die Beurteilung und das Verständnis der außerchristlichen Religionen wie der fremden Erscheinungen am Christentum als geeignet erwiesen, und wie er eine „besondere geschichtliche Offenbarung“ forderte, so macht er auch den „über|95|geschichtlichen wirksamen Hintergrund an dem geschichtlichen Christentum“ deutlich. Jenen Erfahrungsbeweis aber nach seinen beiden Seiten verfolgen genauer Dogmatik und Ethik (241).

·/·