

**Zeitschrift:** Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus  
**Herausgeber:** Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege  
**Band:** 3 (1909)  
**Heft:** 12

**Artikel:** Vom Suchen und Finden Gottes in Kunst und Religion  
**Autor:** Pfister, B.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-132049>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.02.2025

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

## Vom Suchen und Finden Gottes in Kunst und Religion.\*)

**D**as menschliche Individuum wird Mensch im vollen Sinn des Wortes, wenn es zum Gottsucher wird. Ich erfasse meine wahre Bestimmung in dem Momente, da ich — nach den Worten Gottfried Kellers — anfangs zu lauschen, „wo des Lebens Quellen rinnen“, ja zu lauschen, wie jener Jüngling, von dem Keller in seinem Gedicht: Der früh Geschiedene — singt:

„Er war geschaffen, durch das All' zu schweifen,  
Mit hellem Mute und gestählten Sinnen,  
Zu lauschen, wo des Lebens Quellen rinnen,  
Und forschend jeden Abgrund zu durchstreifen,“

und dann weiter:

„Er blieb gefesselt an das tiefe Moor  
Theologie, die Notdurft zu erwerben,  
Im Nacken hart der Armut scharfe Klauen.“

„Da öffnet' ihm der Tod das Sonnentor;  
Der Jüngling säumte nicht, das Licht zu schauen,  
Und jungfräulichen Geistes hier zu sterben!“

In diesem Gedicht wird das künstlerische Sehnen und Drängen, das uns zu den Quellen des Lebens, zum Urgrund des Alls führt, gegenübergestellt der religiösen Beschäftigung, die vor allem in der Form der Theologie und des Pfarramtes eine Fessel bedeute, ein flügelahmes Vegetieren, eine prosaische Gottferne. Dffengestanden, ich habe mich immer gewaltig geärgert und in meinem tiefsten Wesen gekränkt gefühlt ob dieser „Keller'schen Schätzung“ der Theologie. Denn zum Ersten sind wir ja alle selber uns des Unterschiedes bewußt zwischen Theologie als Wissenschaft und religiösem Leben und Erleben. Theologie kann Fessel sein, religiöses Erleben aber ist — ich will vorläufig einmal sagen: so gut ein Suchen der Lebensquellen wie der künstlerische Aufschwung der Seele. Zum Andern aber (und hier muß ich Persönliches bekennen) habe ich selber die Entwicklung, den Uebergang durchgemacht von der Kunst zur Theologie. Nicht Elternwille hat diesen Entschluß in mir gereift, Theologe zu werden, sondern ein tiefes Unglücklich- und Unbefriedigtsein mit dem, was das künstlerische Ge-

---

\*) Es folgt hier ein Vortrag, der am 30. August d. J. in Altisholz bei Anlaß eines Konventes der solothurn. reformierten Pfarrer gehalten wurde. Er ist nicht durch mühsame wissenschaftliche Arbeit zustande gekommen, sondern recht impulsiv aus eigenem Erleben heraus von der Seele geschrieben. Das mag seine Schwäche sein. Er wird viele Angriffspunkte bieten. Und manchen wird manches unbegreiflich scheinen — weil sie es nicht so erlebt haben. Den Zweck meines Vortrages sehe ich erfüllt, wenn nur einige Leser durch ihn zur Ueberzeugung kommen, daß in den höchsten Fragen nicht das Nachahmen und Kopieren, sondern nur das eigene Suchen und Erleben Wert hat. B. P.

nießen und Schaffen mir bot einerseits, und ganz bestimmte Lebenserfahrungen anderseits. Ob es im Wesen der Kunst liegt, den zur Ewigkeit geschaffenen Menschen nicht völlig befriedigen zu können, oder ob es an mir lag, die Kunst in ihrer Göttlichkeit nicht gänzlich erfaßt zu haben? (Beides mag der Fall sein!)

Nun, an einem nebligen Oktobertage schritt ich mit der Büchermappe wieder zur Schule, in die dritte Klasse des Obern Gymnasiums — ein schwerer Gang. Und ich habe Theologie studiert. Habe ich in diesem Studium das gefunden, was ich suchte? Ja und Nein. Zuerst das Nein: Das Universitätsstudium hat mir sozusagen alle festen Positionen genommen, die im Elternhause waren geschaffen worden. Ja, die Hochschule hat nicht nur am ererbten religiösen Besitz gerüttelt, sondern hat auch die selber erworbenen und gemachten Gotteserfahrungen mir ins Zweifelhafte, Ungewisse verzogen. Der Historismus mit seiner relativen Schätzung aller welt- und religionsgeschichtlichen Tatsachen, mit seiner Unmöglichkeit absoluter, ewig gültiger Maßstäbe, die rein subjektive, anthropologisch-psychologische (ja sogar pathologische) Betrachtung des religiösen Phänomens, die immer wieder an objektiver Wahrheit zweifeln läßt — diese Mächte sind wie ein kalter Reif gefallen auf das Frühlingsland des Glaubens. Und wenn dann noch zu all' diesen — Ismen die materialistische Beurteilung alles Wirklichen in unsere Seele sich einschleicht und uns im Banne hält, dann steht der Theologe wohl am Abgrund, fern von Gott, taub geworden für das Rauschen der Lebensquellen. Wer von uns hätte nicht unter diesem negativen Erfolg des Theologiestudiums gelitten! —

Aber all' diese Kämpfe werden doch reichlich aufgewogen durch das Große und Herrliche, was die Universitätsjahre uns gebracht haben, was wir während des Studiums an Gottsuchen und Gottfinden erleben durften. Freilich, die Gotteserfahrungen selber, sie werden gemacht unabhängig von der Universität, sie sind unser innerlichstes, persönlichstes Werden, sie resultieren aus unserer speziellen äußern und innern Lebensführung, und das Theologiestudium vermag höchstens diese unabhängig von ihm gemachten Erfahrungen ins klare Bewußtsein zu erheben, gedanklich zu ordnen, zu reinigen und zu läutern. Die wissenschaftliche Theologie ist immer nur das purgatorium unserer im praktischen Leben und Kämpfen gemachten sittlichen und religiösen Erlebnisse.

Das Große, Dankenswerte der Universitätsjahre liegt also nicht darin, daß sie direkt zum Gottsuchen und Gottfinden uns verholfen hätten, sondern vielmehr: in einer gewaltigen Befreiung, die sie uns erleben ließen. Im Theologiestudium wurde uns alles Nebensächliche in der Religion wie vom Sturmwind hinweggefegt; zuerst erschrafen wir, aber siehe, aus dem leeren Raum, der vorher mit allen Unwichtigkeiten angefüllt war, trat hervor das Wichtige, das Eine, worauf es ankommt im religiösen Leben, das Wesen der Sache.

Befreiung von allem Ballast, Finden des Wesentlichen, Zerbrechen aller Schalen und Hüllen, Gewahrwerden des Kernes — in diesen Vorgängen sehe ich persönlich den unsagbaren Gewinn meines Studiums. Es führte mich nicht zu Gott, aber es erlöste mich vom Komplizierten und öffnete mir das Auge fürs Einfache im Gottsuchen, und erleichterte und ebnete mir so den Weg zu Gott. Um statt vielen ein Beispiel zu nennen: Welche Erlösung für uns war doch das Aufgeben des Verbalinspirationsglaubens, welches Glück, die Bibel historisch-kritisch lesen zu dürfen; welche Fülle von Gotterleben vermag aus dem alten Testamente uns entgegenzufließen, sobald wir die alten Kategorien der Inspiration begraben und mit geschichtlichem Sinn und intuitivem Nachempfinden die religiöse Entwicklung Israels verfolgen.

Die zweite Wohltat und entscheidende Förderung brachte mir das Theologiestudium in Schleiermacher, speziell in seinen „Reden über die Religion.“ In diesem Buche erschloß sich mir das tiefste Wesen des religiösen Lebens, die Geburtsstunde, das Anfangsstadium alles Gottsuchens: Das Erfassen Gottes in Anschauung und Gefühl. Und wem von uns wäre nicht die „Imitatio“ des Thomas a Kempis, dieses weltabgewandten, und doch wiederum so praktischen Mystikers, ein treuer helfender Freund gewesen in seiner religiösen Entwicklung!?

Wir sehen, Theologie ist nicht Fessel, kein sumpfiges Moor, von dem es kein Aufspringen gibt, sondern in ihrem oft öden und spröden Gehäuse, da sprudelt — wenn man nur hineinhört — quellendes Leben: Suchen und Erfahren Gottes.

Meine eigene Vergangenheit läßt mir das Thema meines Referates als das Problem meines Lebens und Denkens erscheinen: Der Mensch zum Gottsucher geschaffen — ich wollte Künstler werden und bin Theologe geworden, aus diesen einfachen, meiner persönlichen Entwicklung entsprungenen Tatsachen ergibt sich der Titel meiner folgenden Ausführungen: Vom Suchen und Finden Gottes in Kunst und Religion.

In folgende drei Gedankenkreise suche ich einzudringen:

- I. Gott — und das Suchen Gottes.
- II. Das Gemeinsame im künstlerischen und im religiösen Erleben.
- III. Die Eigenart und der Fortschritt der religiösen Erfahrung gegenüber der ästhetischen.

### **I. Gott — und das Suchen Gottes.**

Ich gehe aus von einem in der „Christlichen Welt“ jüngst erschienenen Aufsatz (Nr. 34 dieses Jahrganges) über „Religiöse Gewißheit.“ Einleitend wird in diesem Artikel Soeren Akerkegaard zitiert, jene Stelle in seinen Reden, die über die religiöse Ungewißheit handelt. Der Grundgedanke dieser Ausführungen ist folgender: „Gott

als Schöpfer dieser sichtbaren Welt ist da, in jedem Augenblick, wenn ein Sperling stirbt, und wenn der Retter des Menschengeschlechts geboren wird; aber — er ist ein verborgener Gott, er hält sich still, als wäre er nicht da: Unwahrheit, Gewalt und Unrecht siegen — und er sieht zu . . . . Ist das nicht das furchtbarste? . . . .“

Diese Form der religiösen Ungewißheit durchzittert die ganze Religionsgeschichte. Sie ist letztlich die Kollision des Gottesglaubens mit der harten Weltwirklichkeit. Gottes Existenz und seine Eigenschaften stehen dem Bewußtsein fest, und dieses fertige, kompakte Glaubens- und Gedankengefüge hat sich nun auseinanderzusetzen mit den empirischen Vorgängen und Erfahrungen innerhalb der Wirklichkeit. Der Gottesgläubige sieht Leid, Krankheit, Sünde, findet diese Mächte — nach seiner subjektiven Schätzung wenigstens — ungerecht verteilt oder zu stark und häufig auftretend, und nun entsteht der Zweifel, nicht etwa an Gottes Existenz, sondern, im aller schlimmsten Falle, an Gottes Güte und Gerechtigkeit: das Problem der Theodicee.

Erinnern wir uns, wie das Buch Hiob an diesem Problem sich zerquält, um die Lösung in stummer, aber heroischer Resignation zu finden, denken wir an die Weltanschauung, gegen die Hiob ankämpft, an die ebenso glatte und bequeme, als gedankenlose und ungerechte Vergeltungstheorie der Juden, die ja bekanntlich als Schema der Beurteilung die ganze alttestamentliche Geschichtsschreibung beeinflusst hat, denken wir an Paulus, der im Römerbrief dieses Problem der Theodicee auch berührt in besonderer Beziehung auf Sünde, Gnade, Prädestination. Ueberall in der Menschheitsgeschichte dieser wühlende Zweifel angesichts der unbegreiflichen ungöttlichen Wirklichkeit. (In neuerer Zeit mit atheistischer Spitze: Schopenhauer, Widmann u. a.).

Dieses Problem der Theodicee nun, es tritt in unsern Tagen gänzlich zurück hinter der Frage nach der Existenz Gottes. Der Zweifel an der Gerechtigkeit und Güte des höchsten Wesens ist abgelöst und überwuchert worden durch den Zweifel an Gottes Wirklichkeit. Hinter allen Ungewißheiten früherer Geschlechter stand die strahlende Gewißheit: Gott ist. Dieses eherne Fundament wankte sozusagen nie, weder im alten Israel, bei Hiob, noch in den Kämpfen und Fragestellungen der christlichen Kirche.

„Ich glaube an Gott, Schöpfer Himmels und der Erde“, dies ist doch die grundlegende Wahrheit, der unumstößliche Obersatz der ganzen vor-kantischen Theologie, der Ausgangspunkt des Thomas von Aquino, die Grundlehre auch der religiösen Aufklärung des 18. Jahrhunderts, das erste Dogma unserer katholischen Schwesterkirche. In Locke, Fehner, neuerdings in Bolliger haben wir — allerdings moderne — Fortsetzer dieser objektiv-theozentrischen Weltanschauung.

Abgesehen von diesen Ausnahmen fußt nun aber der moderne Protestantismus auf der Erkenntnistheorie Immanuel Kants, die zu Anfang des 19. Jahrhunderts als Gegenstück der politischen Revolution in Frankreich eine Revolution im Geistesleben der europäischen Menschheit bedeutete. Die ganze Wirkung Kants auf das Denken der Neuzeit möchte ich bezeichnen mit der Formel: Umwandlung des Objektivismus in Subjektivismus. Die Grenzen des Erkennens sind bei Kant gesteckt hart vor dem „Ding an sich“, bei Fichte schon wird der letzte Schein eines erkennbaren und beweisbaren Objektiven hinweggetan, und als erfahrbare Wirklichkeit bleibt nur zurück das „Ich“, das aus sich heraus ein „Nicht=ich“ setzt, diese Welt, die nicht objektiv, unabhängig vom Subjekt existiert, sondern vom Subjekt, aus seinem Pflichtbedürfnis heraus, selbst geschaffen ist, als vorobjektiviertes Material der Pflicht. Daß mit Kant alle Gottesbeweise, die bekanntlich im Mittelalter untrügliche Gültigkeit hatten, gefallen sind, sei nur im Vorbeigehen erwähnt. Und wenn Kant mittels seiner „praktischen“ Vernunft, nachdem er die „theoretische“ in ihre engen Möglichkeiten zurückgewiesen hat, wiederum zu den Größen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit gelangt, so sind diese Größen eben doch nicht vernunftmäßig, logisch bewiesen, sondern nur praktisch-sittlich gefordert. Der religiöse Mensch unserer Tage, der in Kants Denken geschult ist, entbehrt aller gewissen, objektiven Tatsachen, nach denen er, als Wahrheitsfucher doch auch, zu allermeist, verlangt; und das ist seine Tragik, nach meiner Empfindung und Erfahrung wenigstens. Ja, diese verzweifelte Unsicherheit ist durch jene Umwälzung in der Erkenntnistheorie geschaffen, vielmehr als durch die Errungenschaften und Dogmen der modernen Naturwissenschaft, vielmehr auch als durch die ganze atheïstische Literatur der Neuzeit.

Der religiöse Mensch nach Kant hat viel Religion, viel religiöses Empfinden, viel Ewigkeitssehnsucht, viel Gottsuchen, aber alle diese Dinge flattern — um ein Bild jenes Aufsatzes der „Christlichen Welt“ zu gebrauchen — „hilflos im Winde wie Herbstfäden“, sie wehen gen Himmel und binden sich dort nirgends zusammen; der objektive Halt fehlt, den der Gottfucher und Wahrheitsfucher zugleich unbedingt fordert. Z. B. Schleiermacher: Seine Dogmatik will nicht mehr sein, als die Beschreibung des christlichen Selbstbewußtseins, sozusagen eine „anthropologische Theologie“, Ritschl's Lehre ist von Werturteilen bestimmte subjektive Erfahrungstheologie, Herrmann, in seinem Denken durchaus Kantianer, stellt seinen ganzen Glauben auf das religiös-persönliche Experiment. Entspricht all' diesen subjektiven Erfahrungen eine objektive Wirklichkeit, von der sie herkommen und auf die sie hinzeln, kurz gesagt: Ist Gott?

Diese unruhigen Fragen begleiteten mich wie ein stilles Leid während meines Studiums, und wenn dann gar die materialistischen Ideen, die naturalistischen Theorien, die medizinischen Ansichten über

das religiöse Phänomen den modernen Gottsucher anpacken, dann möchte er wohl verzweifeln. Entsetzliche Perioden unseres Lebens, da alles uns sich relativiert, da wir die Erfahrungen der Propheten, unsere eigenen frommen Gefühle, die Weihestunden unseres Lebens ausschließlich medizinisch-pathologisch zu erklären versucht waren. Wer von uns hätte nicht Schleiermacher und Ritschl einmal in der Feuerbachschen Verzerrung gesehen? Gewiß, der Kampf gegen die Feuerbachsche Erklärung des religiösen Phänomens gehört zu den hartnäckigsten und schwersten im theologischen Studium, und er beginnt immer wieder aufs neue. Wohl, es ist wahr, gerade diese nachkantischen Theologen, sie haben das religiöse Erlebnis der Reformation, die Tatsache, daß Religion persönliche Gotteserfahrung und nicht äußerliche Lehre von Gott sei, wieder ausgegraben, aber mit einem gewaltigen Unterschied: Bei den Reformatoren war die Wirklichkeit Gottes das Primäre, unzweifelhaft gegebene, er ist wirklicher als ich, er alles, wir nichts; seit Kant dagegen, der alle Gottesbeweise gestürzt hat, ist der Mensch und seine subjektive Erfahrung das Grundlegende und zur Wirklichkeit Gottes gelangt man durch Beschreibung dieser subjektiv-religiösen Erfahrung. Früher hieß es: Gott ist, folglich erfahre ich ihn, der Religiösus unserer Zeit sagt: Ich erfahre Gott, folglich ist er.\*)

Die Probleme und Zweifel, die in dieser letztern Formulierung stecken, sind oben erwähnt. Menschen, die religiös intensiv erleben und dabei kein systematisches Bedürfnis und keine kritische Ader haben, mögen in keine Konflikte kommen; wer aber neben dem subjektiven Erleben den Drang nach objektiver Wahrheit, nach absoluten Maßstäben in sich trägt, ein solcher kommt in bedrückende Kollisionen, in Fragen und Zweifel hinein. Für mich müßte religiöse Erfahrung sofort jeden Wert verlieren, wenn Albert Lange recht hätte, der in seiner „Geschichte des Materialismus“ das religiöse Leben ins Gebiet der (allerdings notwendigen) Illusion verweist, gar erst, wenn Feuerbachsche Gedanken, die gerade bei Schülern Ritschls etwa durchblitzen, meiner sich bemächtigten. Die Gotteserlebnisse der Menschheit, meine eigenen religiösen Erfahrungen, seien sie noch so schön und herrlich, sie müssen wahr sein, wenn sie mich befriedigen wollen, d. h. ich muß glauben können, daß meinem subjektiven Sehnen ein objektives Ziel der Sehnsucht entspreche, daß das religiöse Wasser, das mich überströmt, aus einer wirklichen Quelle kommt, daß mein Gottsuchen nicht nur etwa — um einmal ganz materialistisch zu reden — das zufällig religiöse Funktionieren meines Gehirnes ist, ich muß glauben können, mit Schleiermacherschen Termini gesprochen, daß im frommen Erleben

---

\*) Erinnern wir uns hier, daß der moderne Gottsucher auch stark unter den Einflüssen der Renaissance, Goethes, auch Nietzsches steht. Der Persönlichkeitskultus, ja die Persönlichkeitsduselei hat uns alle erfaßt, ohne unsern Willen, und von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ist Kants Erkenntnistheorie gleichsam die theoretische Rechtfertigung dieses modernen Ich-Menschentums.

der „Indifferenzpunkt“ in mir mit dem „Indifferenzpunkt“ außer mir zusammenstoße.

Das Glaubensbekenntnis der christlichen Kirche beginnt mit dem Satze: Ich glaube an Gott, den Schöpfer u. . . . Gleichsam von oben herab wird diese Fundamentallehre als unerschütterlich hingestellt; Gott, abgesehen vom ich, gewisser als alles, ja wissenschaftlich objektiv erkennbar. Das Glaubensbekenntnis des modernen Menschen, es muß anders lauten, es baut sich auf von unten her, es geht den entgegengesetzten Weg: „Ich glaube an mein Suchen Gottes, ich glaube an meine religiösen Erfahrungen, ich glaube, daß meinen göttlichen Regungen die Wirklichkeit Gottes, jene hervorruhend, entspreche, ich glaube, daß mein subjektives Sehnen ein objektives Ziel der Sehnsucht hat. Ich lasse mir, mit festem Willensentschluß, meinen Drang nach Gott, nicht vermaterialisieren, ich kann es nicht ertragen, daß mein religiöses Heimweh, meine sittlichen Erlebnisse ins Gebiet der Illusion gehören, bloß schöne Dekoration der harten Weltwirklichkeit; ich suche Gott, aber ich setze mein Suchen nur fort, wenn ich weiß, daß er mich von oben her lockt, ich will nur dann religiöses Leben, wenn es sich zusammenfassen läßt in die subjektiv-objektive Formel Duhm's: „Ich eile Gott zu, indem ich von ihm gezogen werde, und doch eile ich“. (Vorlesung über das „Wesen der Religion.“)

Und weiter, wenn der moderne Gottsucher auf seine Umwelt schaut, muß sein Glaubensbekenntnis lauten: „Ich glaube, daß die Geschichte der Menschheit trotz all' ihrem Irrationalen, trotz ihren Unbegreiflichkeiten und Grausamkeiten, trotz ihren Triumphen der Ungerechtigkeit und Gemeinheit, daß diese Geschichte einen Sinn hat, ein Ziel, unter Zweckgedanken vorwärts geht, ‚teleologisch‘ sich entwickelt; ich glaube, und will glauben mit Paulus Röm. 11: Gott, von ihm, durch ihn, zu ihm sind alle Dinge . . . Ich glaube, daß die ganze Weltgeschichte im Grunde genommen Religionsgeschichte ist, d. h. ein großes Ahnen, Tasten, sich Ausstrecken und Suchen nach den Quellen des Lebens, nach Gott; ich glaube, daß der Wissenschaft letztes Ziel das Fühlen des Ewigen ist, wenn sie ‚im Gewirr der Meinungen dem Rhythmus des Geschehens lauscht‘ (sub specie aeternitatis‘ in Windelbands Präludien), ich glaube, daß alle Künstler, bewußt oder unbewußt Gott suchen, wenn sie im Stillen Anschauen das Ewige im Vergänglichen aufspüren, oder in spontanem Schaffensdrang dieses Ewige auf Leinwand, in Marmor oder in Tönen wirklich werden lassen; Ich glaube, daß die Kunst in ihrem tiefsten Wesen nicht Spielerei, nicht Unterhaltung, auch nicht bloßes Können, bloße Technik sei, sondern Lauschen auf die Quellen des Lebens. Ich glaube, daß das historisch sich entwickelnde religiöse Leben innerhalb der Geschichte hoch oben ein Ziel hat, immer weiter hinaufführt in das Verstehen Gottes, (der ist!) bis wir ihn schauen; die Religionsgeschichte nicht nur eine Phase, etwa gar eine Kinderkrankheit der Menschheit, sondern ein



wirkliches Hinaufsteigen zu Gott, der uns zu sich zieht. Ja, ich glaube, daß die ganze Menschheitsgeschichte von den Ursprüngen an ihrer innersten Bestimmung nach ein Fragen ist nach dem Urgrund alles Seins, ein Versuch, frei zu werden von der Vergänglichkeit und dem zeitlichen Wesen, in ihrem letzten Grund ein Suchen, und — wenn sie am Ziel ist — ein Gefundenhaben Gottes.

Uns heutigen Menschen ist das Glauben unendlich schwer gemacht. Frühere Geschlechter hatten es einfacher, denen die Wirklichkeit Gottes unerschütterlich feststand. Wir müssen sie ableiten von unten her aus der oft so harten Weltwirklichkeit. Wenn der moderne Mensch glaubt, dann ist sein Glaube nie ein bequemes Fürwahrhalten, sondern ein mühsames, immer von Neuem sich Aufraffen, ein Willensakt, der durch keinen Naturalismus, Relativismus und Materialismus beirrt, an der Echtheit seines Gottsuchens und in der Folge davon am Sein Gottes festhält, ein trotziges Dennoch, das allem Schein, allen Widerständen entgegen sprechen kann: Zu ihm sind doch alle Dinge.

Fest steht der moderne Gottsucher in dieser Welt nur dann, wenn er seine subjektiven Erfahrungen als wahr erkennt, und sie zu binden vermag an eine objektive, überweltliche Macht.“

Damit schließe ich meinen ersten Gedankenkreis über „Gott, — und das Suchen Gottes.“ Ich gehe über zum zweiten Teil, indem ich ihm folgende, ich denke, von jedem befürwortete These an die Spitze stelle: Die vornehmsten Pfade zu Gott sind die Künstler und die Religiösen. Ästhetisches Erleben und religiöse Erfahrung erfassen die Wirklichkeit Gottes am tiefsten. Sie gehen in ihrem Suchen Gottes ein Stück weit miteinander, dann trennen sich die Wege. Ich hätte also zunächst zu reden:

## II. Von dem Gemeinsamen im künstlerischen und religiösen Erleben.

„Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,  
„Nenns Glück, Herz, Liebe, Gott,  
„Ich habe keinen Namen,  
„Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch,  
„Umnebelnd Himmelsglut.“

Diese Worte Goethes beschreiben das ästhetische Erleben, sind aber zugleich der reinsten Ausdruck religiöser Erfahrung, wenigstens eines Teiles dieser Erfahrung ihrer Geburtsstunde. Das Suchen Gottes beginnt (allerdings verallgemeinere ich hier subjektives Erleben!) im Gefühl. Die „Abndung“ von Fries, „Anschauung und Gefühl des Unendlichen“ Schleiermachers, das Hinunterlauschen nach den Quellen des Lebens, das Wittern des Einen hinter und über dem Vielen, des ewigen Urgrundes hinter den vergänglichen Wechselfällen der Welt, das Unmittelbare, das Unbewußte und Unterbewußte, mit einem Worte: die Mystik ist die Mutter aller Kunst und eine wichtige

Teilerscheinung des religiösen Lebens. Ich möchte zwar nicht behaupten, daß der mit diesem mystischen Sinne nicht Begabte (denn um Gabe, um „Gnade“ handelt es sich!) zu Gott nicht kommen könne. Wir wollen keine Methode der Gotteserfahrung; aber das steht mir doch fest, daß jedem, dem dieses Mystische, das Schauen und Ahnden abgeht, tiefe Freuden im Gotterleben vorenthalten sind. Man mag dies sträflichen religiösen Egoismus nennen, geistliche Genußsucht; mit solchen Schlagworten hingegen wird man die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß die größten Gottesmänner Mystiker waren und solche Weihestunden kannten, und daß zum Mindesten eine „mystische Periode“ in jeder tiefen religiösen Entwicklung sich finden wird. Wer Begegnungen mit dem Unendlichen, wie sie Schleiermacher als „bräutliche Umarmung“ schildert, in seiner Entwicklung erlebt hat, wen die gottinnige Mystik eines Angelus Silesius schon selber bezwungen, wer in der „Einleitung“ Boelsches zu seinem „Angelus“ sich selber gefunden hat, wer schon untergetaucht ist in die tiefe Mystik des Mittelalters, der weiß sich in dieser Mystik, in diesem Schauen und Ahnden, eines Gottesbesitzes sicher, den er nicht entbehren und verlieren möchte.

Darin besteht das Gemeinsame des ästhetischen und religiösen Erlebens: In der Berührung des Gefühls, im Erwachen des innern Auges, im geruhigen Anschauen des Bleibenden im Wechsel, des reinen Bildes aller Dinge, in der Ahnung des Seins hinter dem trüben Schein, im Suchen und Finden der wahren, ewigen Wirklichkeit hinter der trügerischen vergänglichen Weltwirklichkeit.

Ich rede also hier vom künstlerischen Erleben und nicht vom künstlerischen Schaffen. Ich rede von der Kunst als passivem Empfinden, und nicht vom spontanen Heraussetzen dieses Empfindens. Das Aktive, das „Können“ in der Kunst macht allerdings den Künstler zum Künstler. Die Verobjektivierung, das Herausstellen des innern Erlebens, gleichsam das Technische ist ja das Merkmal des Künstlers. Die ganze greifbare, sichtbare und hörbare Kunst ist nicht entstanden durch das passive ästhetische Erleben, sondern durch das aktive spontane Schaffen. Millionen fühlen, und zehn vermögens zu sagen und zu malen und in Töne umzusetzen.

Dennoch halte ich das „Können“ in der Kunst für das Sekundäre, ich stelle das Heraussetzen des künstlerischen Erlebnisses aus der Welt des Subjekts in die objektive Wirklichkeit in zweite Linie. Das Passive, die Mystik, sie sind, wenn ich so sagen darf, der Mutter Schoß, die Quelle aller Kunst, eine wichtige Teilerscheinung nicht aller, aber gerade der tiefen religiösen Entwicklung.

Wie sieht nun der Aesthetiker, der künstlerisch empfindende Mensch die Wirklichkeit an? Ein Bild, das der berühmte Steinhausen in einem Vortrag gebrauchte, möge hier zur Veranschaulichung dienen: Auf dem Rehrichthausen einer Dorfstraße

liegt eine Glasscherbe. Der Philister geht vorüber: Scheußlicher Rehrichthaupe, häßliche Scherbe! Das ästhetisch geschulte und schauende Auge aber freut sich an dem Farbenspiel, das die Sonnenstrahlen in der Glasscherbe hervorgezaubert haben. Mit tiefer Liebe versenkt sich dieser mystische Aesthetiker in die unscheinbarsten, nebensächlichsten, dem Prosailer verachtenswert scheinenden Phänomene der Wirklichkeit, und verklärt sie mit dem goldenen Schein des Schönen, der in seinem eigenen Gemüte wohnt. Er schaut, und schaut, und vertieft sich, und so wird sein Glaubensbekenntnis, wenn das Schauen ihm überhaupt Zeit läßt zum Formulieren, ein monistisches, oder religiös ausgedrückt, ein pantheistisches. Ueberall, auch im Dunkelsten und Schwärzesten, sieht er „der Gottheit lebendiges Kleid“. Dieses ästhetisch-pantheistische Glaubensbekenntnis ist ja bekanntlich klassisch zusammengefaßt in den viel zitierten Worten Goethes:

„Was wär' ein Gott, der nur von Außen stieße,  
„Im Kreis das All' am Finger laufen ließe!  
„Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,  
„Natur in sich, sich in Natur zu hegen,  
„Sodaß, was in ihm lebt und webt und ist,  
„Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.“

Es liegt in dieser künstlerisch-monistischen Lebensauffassung etwas überaus beglückendes für das schauende Gemüt; und wäre das Ziel des menschlichen Lebens das Glück, die in sich selber versöhnte Stimmung des Ich, dann wollte ich persönlich beständig beharren in diesem friedevollen monistischen Glaubensbekenntnis: Gott ist überall und alles, alles ist von der Gottheit durchwaltet. Eine immerwährende Seligkeit wohnt uns inne, wenn wir imstande sind, diesen ästhetisch-religiösen Monismus als die unser ganzes Leben begleitende „Musik“ festzuhalten, und ich beneide Boelsche, den Mystiker unter den Naturphilosophen, wenn er reden kann von diesem „Sonnenglauben“, der jede Scherbe im Straßentrot zu einem Brennpunkt des Alls macht, der zu allen Menschenscherben, dem Betrunknen im Kinnstein, dem nackten Irrsinnigen in seiner Tobfuchtszelle und dem fliehenden Mörder spricht: „Auch in dir ist Gott“, der zu der Dirne am Zaune spricht: „Siehst Du nicht, wie über deinem Kinde die Engel singen!“ . . .

Haben wir bei diesen letzten Worten nicht unwillkürlich an Jesus denken müssen, an seine Art, durch die scheinbar schmutzigsten Hüllen hindurchzuschauen, und den göttlichen Funken, der in allem Lebendigen schlummert, aufzuwecken? Hat nicht dieses Sehen des Vaters allüberall, in allen Naturvorgängen, in der Blume wie im fliegenden Vögelein, etwas von diesem ästhetischen Monismus, von diesem religiösen Pantheismus an sich? Nur, daß dieser Glaube Jesu an die Immanenz Gottes getragen war von der mächtigen Ueberzeugung seiner Transcendenz. Ob die Weltanschauung und Naturbetrachtung Jesu, ob seine Art, die Wirklichkeit zu schauen und die Menschen

zu behandeln, dieses ästhetische Moment in sich trägt? Ich lasse die Frage offen.

Der ästhetisch begabte Mensch ist Monist in bezug auf die Natur und die ganze ihn umgebende Wirklichkeit; er legt in alles hinein das Schöne, und dieses Schöne ist ihm Gott, der allem innewohnt. Alles den Sinnen Wahrnehmbare wird vom künstlerisch Schauenden verklärt. Kunst ist verklärte Sinnlichkeit, dieses Wort im weitesten Sinne. Mit dem einen Schönen wird die mannigfaltige Vielheit des Wirklichen wie mit einem Heiligenschein umrahmt. Der Aesthetiker ist Monist und Pantheist in bezug auf die Außenwelt, Monist auch — in seinem ethischen Empfinden und Denken.

Eine dualistische Ethik, die Kluft zwischen Gut und Böse, ein Kampf zwischen sich entgegenstehenden Mächten erträgt die künstlerische Lebensauffassung nicht. Der Aesthetiker will Frieden, und Frieden findet er nur in der Schließung alles Zwiespältigen, in dem Schauen und Fühlen einer Kraft, und wenn er überhaupt die Tatsache des Bösen anerkennt, so muß er es, seinem innersten Bedürfnisse nach, auffassen und definieren als ein „noch nicht“ des Guten, wie es der ästhetisch-empfindende, zu Pantheismus so sehr geneigte Schleiermacher getan hat. Bei diesem Punkte fühlen wir als religiöse Menschen, als Christen: Das Bündnis des künstlerischen mit dem religiösen Erleben fängt an sich zu lockern. Der Anfang des Weges ist durchaus derselbe: Kunst und Religion werden geboren im Gefühl, im Unbewußten und Unterbewußten. Die Mystik als Ahnen, Suchen und Erfahren des Ewigen im Vergänglichen, sie ist die Wiege der Kunst; und einem religiösen Werdegang ohne diese Stunden des „Eins-Seins mit dem Unendlichen, des Ewigseins in einem Augenblick“, ohne diese, wenn auch leis rauschend, mystische Unterströmung, mangelt ein Hauptsächliches.

Aber schon in der Art, wie der Künstler die Wirklichkeit ansieht, vor allem aber, wie er ethisch empfindet, entfremdet er sich von dem Werdegang der Religion und bleibt hinter ihm zurück. Damit berühre ich nun allerdings bereits den dritten Gedankenkreis meines Referates. Das pantheistische Glaubensbekenntnis, der Monismus in Natur und Weltanschauung, vor allem aber das monistische Denken in ethischen Fragen, dies alles wird beim religiös wachsenden Menschen höchstens vorübergehende Welt- und Lebensauffassung sein, einem Gemütsbedürfnis entsprungene Zugabe, höchstens das Vorrecht gewisser Wehestunden, liebliche Musik, die Ruhepausen des Lebens ausfüllend. Wäre das Ziel meines Lebens die Erfüllung meiner persönlichen Neigungen und menschlichen Wünsche, dann würde ich mir einen herrlichen Landsitz kaufen, um dort das geruhige Leben eines schauenden Aesthetikers zu führen. Ich glaube, man fände einen Frieden im monistisch-pantheistischen Denken. An goldigem Sommerabend

unter rauschenden Bäumen „Religion machen“,\*) in mystischer Versenkung eine Begegnung suchen mit dem Unendlichen, mitten in der Endlichkeit — das brächte Befriedigung, inneres Glück, zweifellos.

Der religiöse Mensch aber, vor allem der vom Evangelium Jesu erfaßte, er bleibt hier nicht stehen; den großen Frieden, das Gott-erleben, das als Ahnung und Bestimmung zugleich in seiner Seele ruht, hat er noch nicht. Er fühlt es: die künstlerische Gotteserfahrung berührt den Kleidsaum der Gottheit. Ihn treibt es weiter, zum Herzen Gottes. Es brennen so viele Fragen in seiner Seele, die durch die Kunst vertuscht oder in täuschende Antworten umgewandelt werden. Er steht unter dem sein Gewissen treffenden Eindruck: Die Kunst breitet den trügerischen Schleier der Schönheit über die ganze Wirklichkeit hin; ich will den Schleier wegreißen und dann doch, ohne diese Verschleierung, zu Gott kommen!

Inwieweit ästhetisches und religiöses Gotterleben eins sind, darüber mag man sich streiten; ich habe meine Ansicht ausgesprochen. Aber dies steht doch wohl fest, daß das Suchen und Finden Gottes in der Religion, vorab in der Religion des Evangeliums, an einem Punkte, früher oder später, dem ästhetischen Gotterleben sich entfremden muß, um eigene Wege zu gehen.

Das Thema meines Referates wird sich also erschöpfen mit einem dritten und letzten Abschnitt, den ich überschreibe:

### III. Die Eigenart und der Fortschritt der religiösen Erfahrung gegenüber der ästhetischen.

In drei Punkten will ich diesen letzten Abschnitt behandeln:  
1. Ich gehe aus von einer Stelle in Prof. Bertholet's Vortrag über „ästhetische und christliche Lebensauffassung,“ gehalten an der XIII. Studentenkonzferenz in Aarau 1909. Dort sagt Prof. Bertholet (S. 29 des jüngst erschienenen Berichtes, Verlag von A. Franke, Bern): „Ich ging . . . . an einem Winternachmittage durch tiefen Wald. Die hohen Buchen standen schon wie verträumt, eingewiegt vom geisterhaften Wehen eines dämmerigen Schleiers, in den die bereiften Äste der Wipfel ihre silberne Schönheit hineingewoben. Er deckte den Zauber der kommenden Nacht, die feierlich schön wie ein großes Schweigen, aus der Erde aufzusteigen schien. Die Luft war kühl, jeder Atemzug eine Lust, jeder Blick ein Genuß, und das Gehen wurde mir unsagbar leicht. Mir war, als wollte ich lange, endlos genießend weitergehen. Und wie ich mir diese Lust dachte, immer und immer nur so weiter und weiter, da mit einem Male ergriff es mich, wie das Gefühl eines

---

\*) Jene Stelle vom „Religion machen“ in Schleiermachers Briefen läßt allerdings noch eine andere Erklärung zu, als die oben vertretene.

Verstoßenen und Bettelarmen, wenn nicht der Wald so vieler Schönheit sich einmal lichte und ein warmer Lichtschein aus der Behausung eines Lebendigen mir entgegenleuchte, der mir etwas von Menschlichkeit künde und von Freundlichkeit wie den Gedanken an ein Vaterhaus, wo mir aufgetan wird, und wo mir die Liebe entgegenströmt, persönliches Lieben. . . . . persönlich, jenes Letzte, Höchste, nach dem die menschliche Seele dürstet. . . . . „Abba, lieber Vater.“

Und noch eine kleine Stelle aus Bertholet's Vortrag (S. 28 unten): „Kunst. . . . . wir können zu ihr kein Herz fassen, und sie hat kein Herz für uns. Wir stehen ihr gegenüber, wie Michelangelo seinem Mose, in den er seine ganze Kunst gelegt hat: er bestürmt ihn: ‚parla‘ ‚sprich‘, und er bleibt stumm. Wir müssen zu dem Letzten, zu dem wir unsere Zuflucht nehmen, sprechen können: ‚ich laße dich nicht, du segnest mich denn.“

Wenn ich diese Gedanken Prof. Bertholet's kurz zusammenfassen will, so sage ich: Das Suchen Gottes kann nicht stehen bleiben beim ästhetischen Pantheismus; die Probleme und Nöte der menschlichen Persönlichkeit müssen zu ihrer Linderung und Lösung gleichsam eine „Gegenpersönlichkeit“ finden; nicht nur einen Schönheitdurchwalteten Allgeist, sondern — ein Vaterherz.

Und hier stehen wir — mit einem Schlag — im Zentrum des Evangeliums Jesu. Das Durchbrechen durch den ästhetischen Pantheismus, und der durch einen Willensakt, durch eine Glaubensstat bewerkstelligte Anschluß an den persönlichen Gott, der, wenn auch immanent, dennoch von allem transzendent über dem Weltgeschehen erhaben, Freund und Vater ist, dies — meine ich — sei der erste gewaltige Schritt der religiös-christlichen Erfahrung über die bloß ästhetische hinaus. Der persönliche Gott darf also nicht „von oben herab“ Dogma sein, sondern er ist das notwendige Postulat des religiösen Individuums, das im Glauben an die unpersönliche Allgottheit der Kunst den vollen Frieden nicht findet.

2. Aber nicht nur den Pantheismus überwindet der christlich-religiöse Mensch dadurch, daß er durch das Unpersönliche des Kunstideals hindurchdringt zum persönlichen Gott, nein, auch über die ästhetisch=monistische Betrachtungsweise der Wirklichkeit schreitet die religiöse Erfahrung hinaus. Dem christlich-religiösen Menschen steht die Wahrheit über der Schönheit. Der Künstler sieht die Welt, wie es seiner „schönen Seele“ entspricht, der Religiosus will die Welt sehen, wie sie ist. Der Aesthetiker schaut die Wirklichkeit im Dämmerlicht der Schönheit, der Christ im blitzartigen Tageslicht der Wahrheit. Kunst ist Morgendämmerung, alle Phänomene der Wirklichkeit stehen in derselben, hell dunklen Beleuchtung, keine Gegensätze, alles mit dem aus der schwindenden Nacht und dem nahenden Tag gewobenen Schleier

bedeckt. Religiöse Erfahrung auf ihren höhern Stufen ist Tag, die Sonne der Wahrheit ist aufgegangen; wer im Evangelium Gott zu erleben sucht, der nennt die Dinge der Wirklichkeit bei ihrem Namen, er sieht in der ihn umgebenden Welt Risse, Sprünge, Gegensätze, sich bekämpfende und sich gegenseitig ausschließende Tatsachen. Der ästhetische Monismus wandelt sich in der christlichen Erfahrung zu einer der Wahrheit weit mehr entsprechenden dualistischen Betrachtungsweise der Weltwirklichkeit.

Wenn dieser künstlerische Monismus in der Beurteilung der objektiven Welt eine Unwahrheit in sich birgt, so ist er in Anwendung auf das spezielle Gebiet des Ethischen Lebens eine direkte Gefahr, und — nach meiner Meinung wenigstens — die gewaltigste Hemmung sittlichen Fortschrittes. Ich persönlich muß Ethisch dualistisch denken, sonst gehe ich Ethisch zu Grunde. Das paulinische Schema von Fleisch und Geist, das Bild Platons von den beiden Pferden, deren eines, weiß, feurig, aufwärts stürmt, während das andere, das Schwarze, müd' und träg', den Wagen zurück- und hinunterreißen will, der Dualismus, wie ihn Foerster so lebendig in seinen Schriften fixiert hat, — in diesen Gedankengängen sehe ich für mich persönlich die beste und einzige Möglichkeit, sittlich zu wachsen.

Die Ueberzeugung von der Wichtigkeit des ethischen Wachstums muß den Gottsucher, entgegen seinen Gemütsbedürfnissen, entgegen seinen ästhetischen Allüren, immer wieder zur radikalen Spaltung in „gut und böse“, „rein und unrein“, veranlassen. Das monistische Bedürfnis muß unterdrückt werden zu gunsten des ethischen Individuums, das zu seinem Fortschreiten die dualistische Betrachtungsweise postulieren muß.

Allerdings will ich hier einräumen, ohne nach meiner Meinung mit dem Vorhingesagten in Widerspruch zu kommen, daß das Auge Gottes, der Blick der allerhöchsten Wahrheit, möglicherweise die ganze Wirklichkeit, auch die ethische, wenn ich mich so ausdrücken darf, „monistisch sieht“. Aber für uns Menschen, so lange wir noch auf dieser Erde sind und zu kämpfen haben, ist es notwendige Wahrheit, die Welt und ihre Geschichte dualistisch zu sehen, und auf dem Gebiete der Ethik ist diese dualistische Betrachtungsweise sogar Lebens- und Wachstumsbedingung.

Dieser Gedankengang ließe sich auch noch so formulieren, durch Herbeiziehung eines bis jetzt noch nicht genannten Begriffs: Die Sünde hat im künstlerischen Erleben keine Bedeutung und keine Stätte, das erhellt schon aus dem bekannten Worte, daß es keine Sünde gebe, als die Sünde wider den guten Geschmack. Die Religionsgeschichte aber, und ich denke, unser aller Leben beweist, daß die Sünde in der religiös-sittlichen Entwicklung einen Hauptfaktor bedeutet.

Nur im Vorbeigehen möchte ich noch auf einen wichtigen, mit

dem Gesagten zusammenhängenden Punkt aufmerksam machen und ihn zu bedenken geben: Kennt das ästhetische Suchen Gottes die Forderung der Selbstverleugnung, diesen Grundbegriff des Evangeliums Jesu? Liegt nicht hier vielleicht der fundamentalste Unterschied zwischen der monistischen Ethik des Künstlers und der dualistischen der Religion, Griechentum und Christentum, Goethe und Jesus! Denken wir an die scharfen Worte des Heilandes vom Ausreißen des Auges und vom Abschlagen der Hand. Lieber häßlich und gut, als ästhetisch vollkommen und schlecht. Sind diese Worte Jesu nicht eine harte Forderung an uns moderne Menschen, der christlich-sittlichen Gotteserfahrung wegen das ästhetische Suchen Gottes fahren zu lassen. Hierüber ließe sich vieles denken und sagen. Ich verweise auf die diesbezüglichen Ausführungen von Dr. Joh. Müller in seinem Buche: die Bergpredigt, Seite 138, ff...

Fasse ich diesen zweiten Punkt noch einmal kurz zusammen: Die religiöse, christlich-sittliche Erfahrung schreitet über die bloß ästhetische hinweg durch die von der Wahrheit geforderte dualistische Betrachtungsweise der Wirklichkeit, insbesondere aber durch den von der sittlichen Not des Individuums postulierten Dualismus in der ethischen Beurteilung.

3. Wir kommen zum Dritten und Letzten und zugleich Wichtigsten, was die Eigenart und den Fortschritt des religiös-christlichen Gotterlebens gegenüber dem bloß künstlerischen ausmacht. Ich will diesen letzten Punkt, weil ohne weiteres jedem einleuchtend, so kurz wie möglich zu formulieren suchen:

Das ästhetische Erleben Gottes bleibt doch schließlich eingengt in den Rahmen des Ich, ist von Haus aus egoistisch und aristokratisch. Abgesehen davon, daß das künstlerische Erleben das Vorrecht Weniger, einer Elite der Menschheit ist, abgesehen davon, daß die Kunst in ihren Werken doch nur den Besitzenden oder geistig Höchststehenden sich mitteilt, abgesehen von alledem: der genießende Aesthetiker ist Egoist. Jener junge Theologe hatte eine feine Beobachtungsgabe für die Vorgänge seines Inneren, als er in einer Diskussion über diese Fragen, wenn auch in einer gewissen jugendlichen Unreife, äußerte: ich setze mich so gern ans Klavier und spiele Schumann und Mozart, auch ist es mir eine Lust, selber zu komponieren, aber immer, wenn ich mich künstlerisch beschäftige, spüre ich, wie die Liebe zum Nebenmenschen in mir erkaltet.

Das ästhetische Gottsuchen verharret im egoistischen Aristokratismus, das christlich-sittliche Wachstum findet seinen Abschluß, seinen Gipfel, seine Krone im Sozialismus, d. h. in der Bruderliebe. Es brennt ein Haus:



der Aesthetiker ergötzt sich am wogenden, farbensprühenden Flammenmeer, der Christ eilt, sucht zu löschen und rettet.

\* \* \*

Vom Suchen und Finden Gottes in Kunst und Religion. Zum Schluß möchte ich noch zwei Männer der Vergangenheit vor unser geistiges Auge stellen: Franciscus von Assisi und Jeremia, der Prophet. Des Franciscus ästhetisch-religiöse Weltbetrachtung wird heute viel gerühmt. Sein Gottsehen allüberall, in der ganzen Wirklichkeit. Wie ein Kind soll er durch die Welt gegangen sein, Schönheit aufnehmend und Schönheit ausstrahlend. — Aber das Leben dieses Franciscus weist noch andere Kräfte und Werte auf: Seine Sündenerkenntnis, seine sittliche Not, seine sittlichen Siege, und als Vollendung, seine selbstverleugnende Bruderliebe. Raumann hat recht, wenn er in seinen „Sonnenfahrten“ sagt, daß von Franciscus nur die schöne Seele übrig geblieben sei. Und Raumann sieht im Geiste diesen Franciscus, wie er irgendwo in einer Ecke der Kirche zu Assisi kniet und unsichtbar betet, daß der Geist der Bergpredigt Jesu in der Welt nicht gänzlich untergehe, der Geist der Bergpredigt, der im sittlichen Kampf und in der Bruderliebe das Gottfinden ermöglicht.

Jeremia, die andere Gestalt: Dieser Prophet, der geborene Dyrifer, von Haus aus eine künstlerische Natur, eine „schöne Seele“ im Tief-sinn des Wortes. Aber seine Liebe zum Volk, sein Eifer für Gabe, sein Brennen für Wahrheit und Gerechtigkeit, sie haben ihn herausgerissen aus seinem harmlos-naiven Leben der schönen Reigung, und ihn hineingestellt in eine mühevolle Märtyrermallfahrt. „Da er wohl hätte mögen Freude haben, erduldet er das Kreuz.“ Liegt nicht gerade in dieser Geschichte des Märtyrers unter den alttestamentlichen Propheten die Eigenart und der Fortschritt des religiös-sittlichen Gotterlebens gegenüber dem bloß ästhetischen Suchen Gottes besonders klar zu Tage, als historische Wirklichkeit? Ja, das Kreuz, und zumal das Kreuz auf Golgatha, ist doch der Weisheit letzter Schluß und die Lösung unseres Lebensproblems. Im Verstehen und Ueben des Kreuzes sind wir Gott am nächsten.

Wenn ich vor Jahren im Symphoniekonzert in Basel mitspielte, und die Klänge mich umrauschten, und ich schwelgte in der Schönheit der Töne, da geschah es etwa, daß in meinem Innern einer aufstand, ein aus der Jugendzeit altbekannter Freund, der Mann von Nazareth, und es war mir, als sähe ich ihn durch den hellerleuchteten Saal wandeln, einfach und ernst, und er winkte mir mit der Hand, und ich hörte sein Wort: „Komm', und folge mir nach.“ B. Pfister.