

427

Pr. B. Nr. 107

---

## Ludwig Feuerbach

Fragment aus einer im Sommersemester 1926 zu Münster i. W. gehaltenen Vorlesung über „Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher“<sup>1)</sup>

### Mit einem polemischen Nachwort

Von

Karl Barth

Man könnte sich fragen, was Ludwig Feuerbach in einer Geschichte der Theologie zu schaffen hat, er der Philosoph, der auch in den Annalen der Philosophie nicht einmal als Idealist wenigstens, sondern in der von der Theologie scheinbar entferntesten Ecke der Sensualisten, Positivisten oder gar Materialisten aufgeführt wird, er der mit einem Eifer wie wenige seines Zeichens seiner Lebtag geradezu Anti-Theologie getrieben hat. Ich würde zunächst auf dreierlei hinweisen: 1. Es gibt unter den Philosophen der Neuzeit vielleicht keinen, der sich — sei es auch in sehr unglücklicher Liebe — so intensiv und ausschließlich gerade mit dem Problem der Theologie beschäftigt hat, wie Feuerbach. Er selbst hat einmal klipp und klar gesagt: „Alle meine Schriften haben streng genommen, nur einen Zweck, einen Willen, ein Thema. Dieses Thema ist eben die Religion und Theologie und was damit zusammenhängt“ (A. 3). 2. Er hat sich in seinen Schriften, jedenfalls was Bibel-, Kirchenväter- und besonders auch Lutherlektüre betrifft, über eine theologische Sachkenntnis ausgewiesen, die ihn wiederum vor der Mehrzahl der neueren Philosophen auszeichnet. 3. Keiner von ihnen hat zu seiner Zeit so aktuell in die theologische Lage eingegriffen, so wenig daneben, so genau zur Sache geredet wie er. Und dann würde ich fortfahren: Feuerbachs, des Antitheologen Haltung war insofern theologischer als die vieler Theologen, als er, in strengstem Anschluß an das über-

---

<sup>1)</sup> Ein Fragment blieb leider auch diese ganze Vorlesung. Dem hier abgedruckten Stück gingen in ähnlicher Darstellung voran: Schleiermacher, Wegscheider, De Wette, Marheineke, Tholuck, Gottfr. Meinen. Ihm folgten: Strauß, Alex. Schweizer, J. A. Dörner, Jul. Müller, Rothe, Hofmann, Beck, Vilmar, Kohlbrügge, J. Chr. Blumhardt.

lieferte theologische Material und mit einer tausend Wiederholungen nicht scheuenden Fähigkeit nicht Vieles, sondern Eines sagen wollte, nicht sagen wollte, sondern in einer Art prophetischer Begeisterung sagen zu müssen meinte: eine philosophisch nicht besser als die Theologie selbst begründete — man darf vielleicht geradezu sagen: eine nur theologisch zu begründende — Antithese zu aller Theologie. Feuerbachs Lehre war wesentlich ein Aufruf, ein Appell, eine Verkündigung, bei deren zu seiner Zeit sehr inopportunem Vertretung er, wenn nicht seine Haut zu Markte getragen, so doch seine akademische „Karriere“ sofort und endgültig geopfert hat. Bringt ihn diese Haltung und dieses Schicksal menschlich uns nahe, so bedeutet schließlich inhaltlich seine Antithologie eine so wichtige Möglichkeit innerhalb der Problematik der neueren Theologie, eine Möglichkeit, die alle ihre anderen Möglichkeiten so scharf beleuchtet, daß uns theologisch etwas Entscheidendes entgehen würde, wenn wir ihn, weil er äußerlich nicht zur Zukunft gehörte und weil er ihr so viel Tort angetan hat, hier nicht mitreden lassen wollten. Wer weiß, ob nicht zu sagen ist, daß er zur Zukunft der neuprotestantischen Theologie innerlich und sachlich so legitim gehörte wie nur einer.

Ludwig Feuerbach (Oheim des Malers Anselm f.) ist geboren 1804 (er ist Altersgenosse von J. T. Beck) zu Landshut, studierte unter Daub in Heidelberg und seit 1824 unter Hegel in Berlin, wurde 1828 Privatdozent der Philosophie in Erlangen, zog sich aber bald ins Privatgelehrtentum zurück. Seit 1860 lebte er auf dem Rechenberg bei Nürnberg. Er starb 1872. Unter seinen Schriften interessieren uns hier die folgenden: „Das Wesen des Christentums“ 1841 (Krit. Ausgabe von A. Quenzel in Keflams Universalbibliothek — zitiert als C.); „Philosophie der Zukunft“ 1845 (Herausg. und erläutert von S. Ehrenberg in „Frommanns philosophische Taschenbücher“ Stuttgart 1922 — zitiert als P.); „Das Wesen der Religion“ 1851 (30 in Heidelberg 1848 gehaltene Vorlesungen; Volksausgabe Leipzig, Alfred Kröner Verlag — zitiert als R.).

Was Feuerbach wollte, das hat er am Schluß jener Heidelberger Vorlesungen (bei denen u. A. Gottfried Keller zu seinen Füßen saß<sup>2)</sup>) dahin zusammengefaßt: seine Aufgabe sei gewesen,

<sup>2)</sup> Man wird in diesem Zusammenhang z. B. das Kapitel „Der gefrorene Christ“ aus dem 4. Band des „Grünen Heinrich“ nicht ohne Gewinn nachlesen. Feuerbach heißt dort (schließlich auch namentlich erwähnt) „der Philo-

seine Zuhörer. „aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis zufolge, halb Tier halb Engel sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen". (K. 170.) An früherer Stelle hatte er zu diesen Verbesserungen noch hinzugefügt: „aus Theologen zu Anthropologen... aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien selbstbewußten Bürgern der Erde" (K. 14). *Aufrufen* will Feuerbach (die etwas demagogische Aufmachung gehört zur Sache und darf einen Leser, der verstehen will, nicht stören!), aufrufen zur Umkehr von der Lüge zur Wahrheit, d. h. aber von den religiösen Subjekten zu den allein sinnvollen und wirklichen religiösen Prädikaten: von Gott zur Welt und zum Menschen, vom Glauben zur Liebe, vom Himmel zur Erde, von Christus zu uns selbst, von den wesenlosen Gespenstern des Supranaturalismus zum wirklichen Leben. „Ich setze in der Tat und Wahrheit an die Stelle des unfruchtbaren Taufwassers die Wohltat des wirklichen Wassers" (C. 45). Das Wasser ist nämlich „das Ebenbild des Selbstbewußtseins, das Ebenbild des menschlichen Auges... der natürliche Spiegel des Menschen. Im Wasser entlebtigt sich ungescheut der Mensch aller mystischen Umhüllungen; dem Wasser vertraut er sich in seiner wahren, seiner nackten Gestalt an; im Wasser verschwinden alle supranaturalistischen Illusionen. So erlosch auch einst in dem Wasser der jonischen Naturphilosophie die Fackel der heidnischen Astrotheologie" (C. 29, 395 f.). „Pneumatische Wasserheilkunde nennt Feuerbach darum scherzend seine Lehre (C. 28).<sup>3)</sup>

soph, der nur diese Fragen in seiner klassisch monotonen, aber leidenschaftlichen Sprache, dem allgemeinen Verständnisse zugänglich, um und um wendete und gleich einem Zaubervogel, der in einsamem Busche sitzt, den Gott aus der Brust von Tausenden hinwegjagt" — „der große Gottesfreund, wenn man ironischer oder auch ernsthafterweise denjenigen so nennen darf, der sich ein Leben lang von seinem geliebten Gegenstand nicht trennen konnte". Auch „Das verlorene Lachen" im 2. Band der „Leute von Seldwyla" ist nur von Feuerbach aus ganz verständlich.

<sup>3)</sup> Man vergleiche dazu an der eben erwähnten Stelle bei Gottfried Keller den Bericht über die Gewohnheiten des Herrn Peter Gilgar: „Trotz der kühlen Jahreszeit stürzte er sich badend in Teiche und Mühlbäche, so daß man in der Nähe oder Ferne unvermerkt seine nackte Gestalt auf- und untertauchen sah. Mit blauem Gesicht und nassen Haaren stellte er sich dann als neu- und wiedergeboren vor..."

Was meint er damit? Übelste freigeisterische voltaireanische Aufklärung scheint hier das Wort zu führen. Aber nein: daß die Religion „Unsinn, Nichts, pure Illusion“ sei nach seiner Lehre, das stellt Feuerbach feierlich und mit Recht in Abrede (C. 42). Er meint es nicht so. So ist das heilsame Wasser vielleicht eine kritische Selbstbesinnung der Vernunft in der Weise Kants? Oder die Einsicht in die Identität des Unendlichen und Endlichen im reinen Begriff nach Hegel? Nein, auch das nicht. Weit hinaus geschritten über Hegel wie über Kant, gehört Feuerbach zu jenen Schülern des Berliner Meisters, die das theologische Residuum in seiner Lehre gewittert und — auch noch abgestreift haben. (Die Lehre Schellings vollends ist ihm „die Philosophie des bösen Gewissens“ ... „der lächerlichsten Eitelkeit“ ... „diese theosophische Posse des philosophischen Cagliostro des 19. Jahrhunderts“ (C. 50 f.). Feuerbach sieht die kantische und die hegel'sche Philosophie tatsächlich in derselben Verdammnis mit der Theologie: hat sie das vom Menschen abgesonderte göttliche Wesen im Denken, in der Vernunft aufgehoben, so hat sie es doch eben nur in der Vernunft aufgehoben, gleichzeitig aber umso schärfer von der Sinnlichkeit, von der Welt, vom Menschen abgesondert (P. 43). Ihm, dem Menschen, will Feuerbach nun endlich zu seinem Recht verhelfen. Darum beginnt seine Philosophie mit dem Satze: „Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber“. Sie will „offenherzig sinnliche Philosophie“ sein (P. 72). Denn „nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit“ (P. 73). „Die neue Philosophie hat daher zu ihrem Erkenntnisprinzip, zu ihrem Subjekt, nicht das Ich, nicht den absoluten d. h. abstrakten Geist, kurz nicht die Vernunft für sich allein („Ich habe den Idealismus, welcher den Menschen aus der Natur herausreißt“ [A. 21]); „Ich bin himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopf reißen, um desto besser denken zu können“ [C. 36]), sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen“ (P. 85). „Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft. Das Menschliche ist das Wahre und Wirkliche; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige; der Mensch ist das Maß der Vernunft“ (P. 86). „Hieraus ergibt sich folgender kategorischer Imperativ: Wolle nicht Philosoph sein im Unterschied vom Menschen; sei nichts weiter als ein denkender Mensch; denke

nicht als Denker, d. h. in einer aus der Totalität des wirklichen Menschenwesens herausgerissenen und für sich realisierten Fakultät; denke als lebendiges wirkliches Wesen, als welches du den belebenden und erfrischenden Wogen des Weltmeeres ausgesetzt bist; denke in der Existenz, in der Welt als ein Mitglied derselben, nicht im Vakuum der Abstraktion, als eine vereinzelte Monade, als ein absoluter Monarch, als ein teilnahmsloser, außerweltlicher Gott — dann kannst du darauf rechnen, daß deine Gedanken Einheiten sind von Sein und Denken" (P. 86 f.). „Die Wahrheit ist nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens" (P. 91). „Der Mensch, nämlich das Wesen des Menschen, ist das ens realissimum, nicht das Ich Kants und Fichtes, nicht die absolute Identität Schellings, nicht der absolute Geist Hegels (C. 38). Dieses Wesen des Menschen nun „ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten — eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.“ „Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du — ist Gott.“ „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du" (P. 41) — zwischen „Du und Ich" ist Feuerbachs Meinung. Das zeigt das folgende: „Ein Objekt, ein wirkliches Objekt wird mir nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Wesen gegeben wird, wo meine Selbsttätigkeit — wenn ich vom Standpunkt des Denkers ausgehe — an der Tätigkeit eines andern Wesens ihre Grenze — Widerstand findet. Der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts anderes, als der Begriff eines andern Ich — so faßt der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freitätige willkürliche Wesen auf — dabei ist der Begriff des Objekts überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich" (P. 68). Es ist „der erste Stein des Anstosses, an dem sich der Stolz der Ichheit bricht", aber gerade als solcher „das Band zwischen mir und der Welt". „Ich versöhne, ich befreunde mich mit der Welt nur durch den andern Menschen." „Ein ganz für sich allein existierender Mensch würde sich selbstlos und unterschiedslos in dem Ozean der Natur verlieren; er würde weder sich als Menschen, noch die Natur als Natur erfassen." „Das Bewußtsein der Welt ist für das Ich vermittelt durch das Bewußtsein des Du. So ist der Mensch der Gott des Menschen. Daß er ist, verdankt er der Natur, daß er Mensch ist, dem Menschen" (C. 155 f.). Wobei zu be-

merken ist, daß gerade der Mensch dem Menschen Sinnesobjekt ist (P. 76). Nur als sinnliches Wesen bin ich ich (für mich) und zugleich du (für den anderen) (P. 69), umfaßt doch Sinnlichkeit Außerliches und Innerliches, Geist und Fleisch, Ding und Ich (P. 76). So sind Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit — Menschlichkeit identisch (P. 68). Und es ist das Sein, d. h. das Sein als Gegenstand des Seins (das wirkliche, nicht nur gedachte Sein!) ein Geheimnis der Anschauung, der Empfindung, der Liebe (P. 69). Der wesentliche Gegenstand des Kopfes kann kein anderer sein als der wesentliche Gegenstand des Herzens (P. 90), wobei übrigens dem Magen sein Mitspracherecht auch in hohen und höchsten Dingen durchaus nicht streitig gemacht sein soll (P. 89), so daß Feuerbach, wenn es sein mußte, vorstoßen konnte zu dem zum geflügelten Wort gewordenen Paradoxon: „Der Mensch ist was er ißt“, ein Wort, das doch nur dann so brutal verstanden werden kann, wie es gewöhnlich geschieht, wenn man übersieht (worauf alles ankommt): daß Feuerbach eben vom menschlichen Magen und vom menschlichen Essen geredet hat.

Wir konnten uns diesen Blick auf Feuerbachs Philosophie nicht ersparen, wenn wir die „Wasserheilkunde“, mit Hilfe derer nach ihm die Theologie zu kurieren ist, verstehen wollen. Feuerbachs Absicht ist — das wird in der theologischen Berichterstattung über ihn oft unterschlagen<sup>4)</sup> — so positiv wie die nur irgendeines Theologen. Er ist kein bloßer Skeptiker und Meinsager — das ist allerdings die Seite, die er den Theologen zugekehrt hat, aber nicht einmal den Theologen nur diese! —, er sagt begeistert und pathetisch Ja! „Ich verneine nur, um zu bejahen, ich verneine das phantastische Scheinwesen der Theologie und Religion, um das wirkliche Wesen des Menschen zu bejahen“ (X. 14). „Allerdings ist meine Schrift verneinend, aber wohlgerichtet nur gegen das unmenschliche, nicht gegen das menschliche Wesen der Religion“ (C. 40).<sup>5)</sup> Feuerbach trägt eine bestimmte Heilslehre vor, in der er auch das wohlverstandene Interesse der Theologie zu Ehren zu bringen meint. Ich lege Gewicht darauf, weil m. E.

<sup>4)</sup> Vgl. z. B. W. Elert, Der Kampf um das Christentum 1921 S. 171 f.

<sup>5)</sup> „Es handelt sich nicht um Atheismus und Freigeisterei, Zweifelsucht und Weltjmerz und welche Spitznamen man alle erfunden hat für kränkl. iche Dinge. Es handelt sich um das Recht, ruhig zu bleiben im Gemüt“ versichert der repräsentative Feuerbachianer auch bei Gottfried Keller.

Feuerbach nur von hier aus allenfalls auch kritisch gewürdigt werden kann. Man darf also in seinem Programm: Verwandlung und Auflösung der Theologie in Anthropologie nicht nur das hören, daß es mit der Theologie ein Ende haben und daß sie davon müsse — sondern auch das andere, daß Feuerbach immerhin sie, die Theologie, in Anthropologie verwandeln und überführen will. „Indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie, gleichwie das Christentum, indem es Gott zum Menschen erniedrigte, den Menschen zu Gott machte“ (C. 45). Um die Verwirklichung und Ver menschlichung Gottes“, aber immerhin Gottes geht es ihm (P. 14) — die Verneinung Gottes als eines abstrakten, von der Natur und vom Menschen unterschiedenen Wesens „ist nur eine Folge von der Erkenntnis des Wesens Gottes, von der Erkenntnis, daß dieses Wesen nichts anderes ausdrückt, als einerseits das Wesen der Natur, andererseits das Wesen des Menschen“ (A. 14). Sehr klar tritt dieser feuerbach'sche Weg vom Ja zum Nein hervor in der Disposition des Werkes über das „Wesen des Christentums“, in dessen erstem Teil ganz unpolemisch der wahre Sinn der Theologie nachgewiesen wird in der Identität aller Prädikate des göttlichen und des menschlichen Subjekts und folglich auch dieser Subjekte selbst, während der zweite Teil zum Angriff übergeht und die Unterscheidung theologischer und anthropologischer Prädikate, also den falschen Sinn der Theologie in Nichts, in Unsinn auflöst (C. 48 f.). Das Pathos und die Kraft der feuerbach'schen Negation ist in der feuerbach'schen Position begründet. Wer ihn angreifen wollte, der müßte seine Heilslehre, seine positive Lehre vom Wesen des Menschen als dem Wesen Gottes angreifen. Ist er dort etwa unangreifbar, dann kann alle Kritik seiner Negationen, seiner Anti-Theologie nur auf ein Behaupten und Beteuern hinauslaufen.

Am Anfang der dritten Heidelberger Vorlesung hat Feuerbach selbst seine Lehre dahin zusammengefaßt: „Die Theologie ist Anthropologie, d. h. in dem Gegenstande der Religion, den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nichts aus als das Wesen des Menschen“ (A. 10). Man mißversteht aber Feuerbach, wenn man in diesem „nicht als“ eine Abschätzung sieht: Das Wesen des Menschen ist ja gerade das, was er gegen die Theologie und gegen die idealistische Philosophie feierlich und begei-

stert bejaht. Identifiziert er Gott mit dem Wesen des Menschen, so erweist er ihm damit die höchste Ehre, die er überhaupt zu vergeben hat, so ist das nun eben Ludwig Feuerbachs wunderliches Magnificat auf den lieben Gott. Der Mensch will leben. Er ist aber in seiner Existenz abhängig, beschränkt, bedroht. So hat er Bedürfnisse, Wünsche und, etwas höher hinauf, wohl auch Ideale. Er liebt und fürchtet. Er begehrt und verneint und verabscheut. Er kennt Werte und Unwerte. Er sucht nach Mitteln, jene zu besitzen und diese loszuwerden. So ist sein Leben ein Kämpfen und Ringen. Man bemerke: Feuerbach tadelt das alles nicht etwa, er denkt nicht daran, es gering zu schätzen, er sagt Ja dazu, er lobt es. Er lobt es auch, daß der Mensch den Grund, das Woher, die Notwendigkeit, das Recht dieses seines Ringens hypostasiiert, vergöttert, verabsolutiert und eben damit in der verschiedensten Weise religiös wird. „Gott ist für den Menschen das Kollektaneenbuch seiner höchsten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch, worein er die Namen der ihm teuersten, heiligsten Wesen einträgt“ (C. 132). Feuerbach ehrt jene Empfindungen und Wesen, aber er möchte es eingesehen und anerkannt wissen, daß im Buche nur steht, was zuerst in des Menschen Herz gestanden hat. Er will nur das ehrliche Eingeständnis, daß es sich darum: um den Menschen handelt bei dem angeblichen Geheimnis der Religion, daß der Mensch träumt, wenn er wähnt, ein Zweites, Anderes, ihm selbst Gegenüberstehendes sei jener Grund, jenes Woher, jene Notwendigkeit, jenes Recht, sei die Quelle, aus der seine Wünsche und Ideale fließen, sei das Meer der Erfüllung, dem sie zueilen, statt zu erkennen, daß sein eigenes Wesen: sein Lebenwollen und -sollen als Mensch es ist, das er als homo religiosus mit Recht absolut, gleich Gott setzt. Aber hören wir nun Feuerbach selbst in einigen charakteristischen Anwendungen diese Grundeinsicht. Also: wer oder was ist eigentlich „Gott“. Wir hörten schon die ganz kurze Formel: „Mensch und Mensch, die Einheit von Ich und Du, ist Gott“ (P. 91). Umfassender definiert Feuerbach ein andermal: „Gott als der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten ist nichts anderes als der zum Nutzen des beschränkten Individuums kompendiarisch zusammengefaßte Inbegriff der unter die Menschen verteilten, im Laufe der Weltgeschichte sich realisierenden Eigenschaften der Gattung“ (P. 28, vgl. C. 242 f., 407). Was hat es für einen Sinn, via negativa, wie dies nicht anders möglich ist, vom

Wesen (essentia) Gottes zu reden? „Das göttliche Wesen ist das durch den Tod der Abstraktion verklärte menschliche Wesen. In der Religion befreit sich der Mensch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich affiziert; Gott ist das von aller Wirklichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen; frei, glücklich, selig fühlt sich der Mensch nur in seiner Religion, weil er hier nur seinem Genius lebt, seinen Sonntag feiert“ (C. 173 f.). In der Persönlichkeit Gottes feiert der Mensch selbstverständlich die Übernatürlichkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit und Unbeschränktheit seiner eigenen Persönlichkeit (C. 175). Gottes Existenz? Das Interesse, daß Gott ist, ist eins mit dem Interesse, daß ich bin, ewig bin (= meiner ewigen Seligkeit gewiß bin). Gott ist meine verborgene, meine gewisse Existenz: er ist die Subjektivität der Subjekte, die Persönlichkeit der Personen (C. 268). Was bedeutet die *A s e i t ä t*, die absolute Voraussetzungslosigkeit Gottes? Was anderes als die Aufgabe des menschlichen Denkens, im Akt der Abstraktion von aller Gegenständlichkeit einen absoluten Anfang zu setzen? (P. 30.) Was bedeutet Gottes *E i n h e i t*? Die Einheit und Universalität, die absolute Allgemeingültigkeit des Verstandesmäßigen, von der der menschliche Verstand weiß, der selbst nichts anderes ist als eben das Bewußtsein der absoluten Einheit (C. 103). Wie steht es mit Gottes *U n e n d l i c h k e i t*? Unendlich ist offenbar das menschliche Vermögen als solches, als Vermögen der Gattung (C. 63). Also ist die Unendlichkeit Gottes identisch mit der Unendlichkeit der menschlichen Gattung im Gegensatz zu der Endlichkeit des menschlichen Individuums (C. 61). So fällt der Unterschied zwischen dem urbildlichen unmittelbaren Wissen Gottes und dem abbildlichen mittelbaren Wissen des Menschen zusammen mit dem, was die Philosophie kennt als den Unterschied zwischen dem apriorischen oder spekulativen und dem aposteriorischen oder empirischen Wissen, die doch beide offenbar ein Wissen des Menschen sind (P. 26). Gott als *m o r a l i s c h* vollkommenes Wesen ist die realisierte Idee, das personifizierte Gesetz der Moralität, das als absolutes Wesen gesetzte moralische Wesen (C. 110). „Gott ist die *L i e b e*, die unsere Wünsche, unsere Gemütsbedürfnisse befriedigt — er ist selbst der verwirklichte Wunsch des Herzens, der zur Gewißheit seiner Erfüllung, seiner Gültigkeit, zur zweifellosen Gewißheit, vor der kein Widerspruch des Verstandes, kein Einwand der Erfahrung der Außenwelt besteht, gesteigerter Wunsch... Gott ist

das sich gegenständliche Wesen des Gemüts, das schrankenlose, reine Gemüt... „Gott ist ein unaussprechliches Seufzen im Grund der Seelen gelegen“ — dieser Ausspruch (Sebastian Francks) ist der merkwürdigste, tiefste, wahrste Ausspruch der christlichen Mystik“ (C. 202 f.). Was heißt Menschwerdung Gottes? Eine Träne des göttlichen Mitleids, eine Erscheinung eines menschlich fühlenden, darum wesentlich menschlichen Wesens, die Erscheinung des Gott-gewordenen Menschen (C. 115), das von der Theologie verweigerte Selbstgeständnis der Religion, daß Gott ein durchaus menschliches Wesen ist (C. 125). Christus? „Das Bewußtsein der Gattung. Alle sollen wir eins in Christus sein. Christus ist das Bewußtsein unserer Einheit. Wer also den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung entsprechenden Liebe, der ist Christ, der ist Christus selbst“ (C. 588). Das Wunder? „Die Zaubermacht der Phantasie, die ohne Widerspruch alle Wünsche des Herzens erfüllt“ (C. 219). Die Auferstehung Christi? „Das befriedigte Verlangen des Menschen nach unmittelbarer Gewißheit von seiner persönlichen Fortdauer nach dem Tode“ (C. 220). Das Wort Gottes? Es ist die Göttlichkeit des Wortes. Enthält doch auch das Wort des Menschen, das Wesen des Menschen sein mitgeteiltes Selbst, wenn es wenigstens ein wahres Wort ist (C. 155). Die Taufe? Ein vernünftiges ehrwürdiges Institut, wenn in ihr die moralische und physische Seelkraft des Wassers, der Natur überhaupt, versinnlicht und gefeiert wird (C. 392). Das Abendmahl? Der höchste Selbstgenuß der menschlichen Subjektivität. „Auch der Protestant verwandelt hier, zwar nicht mit dem Worte, aber der Wahrheit nach, Gott in ein äußerliches Ding, in dem er ihn sich als ein Objekt des sinnlichen Genusses unterwirft“ (C. 554). Der heilige Geist? Er ist „die Repräsentation des religiösen Gemütes vor sich selbst, die Repräsentation des religiösen Affekts, der religiösen Begeisterung oder die Personifikation der Religion in der Religion. Der heilige Geist ist daher die seufzende Kreatur, die Sehnsucht der Kreatur nach Gott (C. 152). U. s. w.!! Es ist immer dieselbe Regel, um nicht zu sagen Schablone, nach der alle diese Deutungen vollzogen werden: „Nicht die Eigenschaft der Gottheit, sondern die Göttlichkeit oder Gottheit der Eigenschaft ist das erste wahre göttliche Wesen“. Ein Atheist wäre nur der, dem diese Eigenschaften nichts wären. Die Eigenschaften hängen aber nicht am Be-

griff Gottes, sondern umgekehrt dieser an jenen. Gott als Subjekt ist das Bestimmte, die Prädikate, die Qualitäten das Bestimmende. So gehört denn in Wahrheit ihnen, nicht jenem Subjekt, der Rang des ersten Wesens, der Rang der Gottheit (C. 79 f.). „In dem unendlichen Wesen ist mir nur als Subjekt, als Wesen Gegenstand, was ein Prädikat, eine Eigenschaft von mir selbst ist“ (C. 401). Diese befreiende Erkenntnis — befreiend, weil sie dem Menschen klar und einfach in die nächste Nähe rückt, was er unter tausend Widersprüchen und Gewalttätigkeiten in der Ferne suchte —, sie will Feuerbach aussprechen und in möglichst Vielen erwecken. Nachdem sie sich, wie er nicht müde wird, zu betonen, durch den tatsächlichen Verlauf der Religions-, Kirchen- und Theologiegeschichte längst als evident erwiesen hat. „Nicht ich, die Religion betet den Menschen an, obgleich sie oder vielmehr die Theologie es leugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion selbst sagt: Gott ist Mensch, der Mensch Gott; nicht ich, die Religion selbst verleugnet und verneint den Gott, der nicht Mensch, sondern nur ein ens rationis ist, indem sie Gott Mensch werden läßt und nun erst diesen menschlich gestalteten, menschlich fühlenden und gesinnten Gott zum Gegenstande ihrer Anbetung und Verehrung macht“ (C. 39). „Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden“ (C. 38), nachdem gerade der Protestantismus, vor allem Luther, sein Interesse von dem, was Gott an sich selber ist, mit Nachdruck auf das gerichtet hat, was Gott für den Menschen ist (P. 14). Ihr Entwicklungsgang verläuft unaufhaltsam so, daß der Mensch immer mehr Gott ab-, immer mehr sich selbst zuspricht. Es ist ein offenes und länger nicht mehr zu verschweigen- des Geheimnis, daß das Christentum in seiner theologischen Form „längst nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden, daß es nichts weiter mehr ist, als eine fixe Idee, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwagen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbeschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten in schreiendstem Widerspruch steht“ (C. 50). Also: „Der Mensch ist der Anfang der Religion, der Mensch der Mittelpunkt der Religion, der Mensch das Ende der Religion“ (C. 282).

Wir haben gehört. Zwei Eindrücke streiten offenbar in dem, der hier verständig gehört hat, um den Vorrang. Der eine: daß wir etwas ganz außerordentlich, fast übelriechend, *Triviales* gehört haben. Der andere: daß diese Trivialität eine Frage bedeutet, die an die Theologie, von der Feuerbach umgeben war, nun wirklich gerichtet werden konnte.

Lassen wir den ersten Eindruck zunächst auf sich beruhen. Wir haben als gemeinsamen methodischen Ansatz der Schleiermacher'schen und nach-schleiermacher'schen Theologie das Problem festgestellt: ob und inwiefern sich Religion, Offenbarung, Gottesverhältnis als ein Prädikat des Menschen verständlich machen lasse? So wollte es die Zwangslage der apologetischen Ecke, in die man sich durch den Aufstieg einer selbstherrlichen und selbstgenugsamen Humanität vom Pietismus über die Aufklärung zur Romantik immer widerstandsloser hatte drängen lassen. Aber was bedeutet die Festlegung auf jenes Problem anderes, als eben das, worauf jener Aufstieg der Humanität auch ohne den klugen Rat der Theologen ohnehin hinauswollte: auf die Apotheose des Menschen? Das ist die Feuerbach'sche Frage an die neuere Theologie. Keinen von den hier Besprochenen, an den sich diese Frage (und zwar an lebenswichtigster Stelle!) nicht auch richtete. Denken wir noch einmal an Schleiermacher: an seine Lehre von der Religion als einer solchen Bestimmtheit des Selbstbewusstseins des Menschen, kraft derer er sich schlechthin abhängig fühle, in der Weise, daß das Woher? dieses Gefühls, nämlich Gott, in diesem Gefühl „mitgesetzt“ sei „auf eine ursprüngliche Weise“. Was heißt das? <sup>6)</sup> An seine nicht genug zu beachtende Lehre von den drei „dogmatischen Formen“, von denen die zweite und dritte, die Aussagen über Gott und Welt, allenfalls auch fehlen, bezw. auf die Aussagen der ersten Form, die Aussagen des frommen Bewusstseins über — sich selbst reduziert werden könnten. Was heißt das? An seine offenkundig vom eigenen Erleben des menschlichen Subjekts aus rückwärts projizierte Christologie und Versöhnungslehre. Was heißt das, wenn man in der Lage ist, die Sache ebenso gut, nein, besser, auch so herum konstruieren zu können? Ich nenne nur diese drei Punkte. Der dritte geht sofort auch die Versöhnungslehre des nur

<sup>6)</sup> Heißt das etwas Besseres, als was die erste Auflage der Glaubenslehre deutlicher dahin erklärt hatte: „daß in den frommen Erregungen Gott nur auf eine innerliche Weise als die hervorbringende Kraft selbst gegeben ist“ § 9, 4 (= zweite Aufl. § 4, 4).

scheinbar so unmodernen Biblizisten Gottfried Menken an! Denken wir weiter an die unverstörte Zuversicht des (von der Zeitgenossenschaft übrigens viel mehr als Schleiermacher gelesenen) Wegscheider, der Gott gerade nur noch den Nagel sein ließ, an den das in sich komplette Gewand der humana ratio zu guterletzt aufzuhängen ist. Denken wir an De Wette, der ja mit seinem Stichwort „Kritische Anthropologie“, mit seiner Korrelation zwischen christlichem Glauben und kantischen Vernunftideen Feuerbach geradeswegs in die Arme zu laufen scheint. Aber auch an Tholuck mit seiner Proklamation des „Herzens“ als der Stelle der göttlichen Weisheit im Menschen. Aber auch an Marheineke, der um das, was „Offenbarung“ etwa bedeuten möchte, besser Bescheid wußte als Schleiermacher (und alle seine Leute bis auf diesen Tag) und der doch mit dem Zauberschlüssel des „Begriffs“ dem Menschen das Instrument in die Hand drückte, mit dem er nach seiner Darstellung auch des sich offenbarenden Gottes schließlich reslos mächtig wird. Was heißt das alles? Zweifellos, das alles war nicht so trivial gemeint, wie es von Feuerbach als Sinn der ganzen theologischen Bemühung herausgestellt wurde. Aber kann man leugnen, daß das Feuerbach'sche Fazit der Schnittpunkt ist, in dem alle jene Linien unaufhaltsam und aufs Genaueste zusammenzutreffen scheinen? Feuerbach selbst wie ein nicht einmal sehr listiger, sondern nur ein bischen helläugiger Spion, der das esoterische Geheimnis dieser ganzen Priesterschaft urbi et orbi ausplaudert? „Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden.“ Nehmen wir an, daß dieser Satz eine böswillige, Konsequenzenmacherische Verleumdung Schleiermachers und seiner Generation gewesen sei. Wie kommt es aber nur, muß man trotzdem fragen, daß sie diesem Verdacht so schutzlos preisgegeben waren? daß sie wie blind gewesen zu sein scheinen gegen die offenkundig vorliegende Möglichkeit, ihre Linien in der Richtung des trivialen Feuerbach'schen Schnittpunktes auszuziehen und unfähig, sich wirksam gegen diese Konsequenz zu wehren? Warum haben sie nicht an entscheidender Stelle so geredet, daß die Feuerbach'sche Frage sie gar nichts anging? daß die Verleumdung nicht einmal als solche möglich wurde? Und wenn die Augen jener Generation in dieser Hinsicht irgendwie gehalten waren — wird (das ist die Frage, mit der wir von Feuerbach aus weitergehen) von der Generation ihrer Schüler, der Fortsetzer ihres Werkes, von einem Alex. Schweizer, Rich. Rothe, J. Ch.

K. v. Hofmann u. s. f. daselbe gelten? Oder wird das Theologengeschlecht, in dessen Mitte dieser Spion lebte, die drohende Gefahr wenigstens gleichzeitig auch merken und darum Zeit finden, darüber nachzudenken, wie man etwa Theologie treiben müßte, um jenem schändlichen Verdacht nicht ausgesetzt zu sein? Und wenn Feuerbach und seine Frage seinen eigenen Zeitgenossen verborgen oder eindrucklos geblieben sein sollte — wie das ja vorkommen kann — was wird die folgende Generation tun, deren führender oder doch bezeichnendster Mann Albrecht Ritschl heißen wird? „Gott ist wesentlich nur ein Gegenstand der Religion, nicht der Philosophie, des Gemüts, nicht der Vernunft, der Herzensnot, nicht der Gedankenfreiheit, kurz, ein Gegenstand, ein Wesen, welches nicht das Wesen des theoretischen, sondern des praktischen Standpunkts ausdrückt“ (C. 284), auf dieser Linie wird sich die Ritschl'sche Theologie doch nicht etwa betreffen lassen? Im Jahre 1900 aber, rund 100 Jahre nach Schleiermachers Reden wird ein zweites Mal ein Buch unter dem Titel „Das Wesen des Christentums“ erscheinen und sehr viel mehr von sich reden machen als jenes erste. Wird es seinem Verfasser nicht etwas unheimlich sein bei der Wahl gerade dieses Titels? Böse Zungen werden behaupten,<sup>7)</sup> er möchte das Feuerbach'sche Werk dieses Namens vielleicht gar nicht gekannt haben. Aber das ist doch nicht möglich. Er muß es nicht nur ganz, ganz anders meinen als Feuerbach, er muß sich auch mit der durch Feuerbach aufgeworfenen, immerhin ernsthaften Frage — ob die Theologen der Neuzeit eigentlich bewußt die Apotheose des Menschen im Schilde führen? — grundsätzlich auseinandergesetzt und sich und seine Zeitgenossen von dem bewußten Verdacht gereinigt haben. Wird die Theologie nunmehr, 60 Jahre nach jenem Buch dafür gesorgt haben, daß sie den Rücken nach dieser Seite frei und ein gutes Gewissen hat?

Drei Gründe sind es, wenn ich recht sehe, die die Feuerbach'sche Frage, einerlei ob sie von der Theologie des Jahrhunderts gehört und verarbeitet wurde oder nicht, gewichtig und dringlich machte.

1. Sie beleuchtet jedenfalls doch nicht nur die neuere, durch Schleiermacher repräsentierte Theologie und auch von der älteren nicht etwa nur die Mystik, wenn man auch sagen muß, daß der Schatten des Feuerbach'schen Verdachtes offenbar im Quadrat der

<sup>7)</sup> Overbeck, Christentum und Kultur S. 230 f.

Tiefe der mystischen Komponente aller Theologie wachsen muß.<sup>8)</sup> Es ist für uns protestantische Theologen eine besonders nachdenkliche Sache, daß Feuerbach sich mit Vorliebe und doch nicht ohne allen Schein von Recht auf Luther berufen konnte. Zwei Dinge scheinen ihm bei Luther vor allem Eindruck gemacht zu haben. Einmal Luthers eigentümliches Reden vom Glauben als einer fast selbständig auftretenden und wirkenden göttlichen Hypostase. Was vermag und tut der Glaube nicht alles! Er rechtfertigt nicht nur, er tröstet nicht nur, er wirkt nicht nur — er allein — Liebe und gute Werke, er überwindet auch Sünde und Tod, er macht selig. Er und Gott gehören „zu hause“, er macht (als Trauen des Herzens!) beide Gott und Abgott, er kann gelegentlich ein „Schöpfer der Gottheit“ heißen, wenn auch nur „in uns“. Interpretations- und sicherungsbedürftig ist diese überschwängliche Anschauung auf alle Fälle. Ungebrochen dürfte man Luther nach Feuerbach diese Dinge nicht mehr nachreden. Wichtiger ist der zweite Punkt: die Lehre von der Menschwerdung und was damit zusammenhängt. Wenn Feuerbach diese christliche Lehre bündig wiedergegeben hat mit der Formel: „Gott wird Mensch, der Mensch wird Gott“, so ist diese gewiß brutale Deutung immerhin nicht einfach unmöglich und sinnlos — unter Voraussetzung der spezifisch lutherischen Christologie und Abendmahlslehre. Die genialische Überbetonung, mit der Luther selbst die Gottheit nicht im Himmel, sondern auf Erden, in dem Menschen, dem Menschen, dem Menschen Jesus zu suchen lehrte und mit der ihm das Brot des Abendmahls der verherrlichte Leib des Erhöhten durchaus sein mußte, verfestigt in der lutherisch-orthodoxen Lehre von der Idiomenkommunikation mit ihrem genus majestaticum<sup>9)</sup>, wonach eben wirklich der Menschheit Jesu als solcher und in abstracto die Prädikate der göttlichen Herrlichkeit angehören, die Begeisterung, mit der man hier über das reformierte Finitum non capax infiniti jubelnd hinwegschritt (und schreit!) — das alles bedeutet offenbar die Möglichkeit einer Umkehrung von oben und unten, Himmel und Erde, Gott und

<sup>8)</sup> Vgl. bei Gottfr. Keller a. a. O. die Stelle über Angelus Silesius „Cherubiniſchen Wandersmann“.

<sup>9)</sup> Communicatio majestatis, βελτίωσις, προσθήκη μεγάλη, ὑπερύψωσις, μετάδοσις, δόξαισις, μετάληψις δειας ἀξίας, μετοχή δειας δυνάμεως, δέωσις, ἀποδεοσία, θεοποίησις sagten die altlutherischen Dogmatiker (Schmid, Dogm. d. ev. luth. Kirche § 33, 21).

Mensch, eine Möglichkeit, die eschatologische Grenze zu vergessen, in deren Fruchtbarmachung sich Segel seinem ausdrücklichen Bekenntnis entsprechend vielleicht als nur zu guter Lutheraner erwiesen hat. Sicher ist, daß Luther und die alten Lutheraner mit ihrer himmelstürmenden Christologie ihre Nachfolger in einer gewissen Kompromittiertheit und Wehrlosigkeit gegenüber unaufhaltsam sich einstellenden spekulativ-anthropologischen Konsequenzen zurückgelassen haben. Daß das Gottesverhältnis auf der ganzen Linie ein prinzipiell unumkehrbares Verhältnis ist, dessen hätte man zu wirksamer Abwehr Feuerbachs sicher sein müssen und dessen war nun gerade die deutsche Theologie, nachdem sie sich gegen das calvinische Korrektiv jahrhundertlang so stramm gewehrt hatte, nicht sicher. Sie übernahm dafür in Schleiermacher ausgerechnet die fatalsten Elemente der reformierten Schule: die analytische Methode des Amesius und Keckermanns und den Historismus des Coccejus und der Seinen, um sie mit jenem fatalsten Erbe ihrer eigenen Vergangenheit fröhlich zu amalgamieren. Keine guten Zeichen, unter denen die neuere „deutsche evangelische Theologie“ entstanden ist! — Das ist der Grund, der den Namen Feuerbach zu einem Pfahl im Fleisch der neueren Theologie gemacht hat und vielleicht noch weiterhin machen wird: Solange uns die Unumkehrbarkeit des Gottesverhältnisses nicht unbedingt und in allen Konsequenzen feststeht, wird es in dieser Beziehung zu keiner Ruhe kommen. Dazu wird es sich aber empfehlen, Luther — allenfalls auch gegen Luther! — so zu verstehen, wie Kattenbusch es „auch Gogarten“ nachrühmt: „als ob er in Calvin sich besonders erneuert und fortgesetzt habe“.<sup>10)</sup>

2. Feuerbach hatte und hat einen heimlich höchst wirksamen Vorsprung vor der neuern Theologie (und wiederum doch nicht nur vor der neuern!) darin, daß alle seine Auflösungen bzw. Umdeutungen der christlichen Dogmatik (so langweilig und geistlos sie auf die Länge unstreitig wirken) von einem Punkt aus erfolgen, wo er alte und älteste christliche Tradition auf seiner Seite hat. Ich meine seinen entschlossenen, auch seinen Meister Segel nicht schonenden Anti-Spiritualismus oder positiv seinen anthropologischen Realismus (der ihn unter den Vorangegangenen merkwürdigerweise am meisten mit Menken und unter seinen Zeitgenossen mit J. T. Beck und J. Chr. Blum-

<sup>10)</sup> Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher 5. Aufl., S. 126.

hardt verbindet). Ihm geht es um die Wirklichkeit, die ganze Wirklichkeit (Herz und Magen!) des Menschen. Da, nur da könne von Gott in Wahrheit die Rede sein, wo es darum gehe. Ihn interessiert (ob konsequent genug ist eine andere Frage) das Dasein und Sosein, die scheinbar so uninteressante, so selbstverständliche Existenz des Menschen, weder seine geistige noch seine leibliche Existenz für sich (ob nun nicht doch in reaktionärer Überbetonung der „Sinnlichkeit“, mag wieder auf sich beruhen) sondern beide in ihrer Einheit, in der sie eben die Existenz des Menschen ist. Sie, wie sie im Verhältnis von Ich und Du zum Bewußtsein ihrer selbst und der Welt kommt, will er bejaht wissen. Indem es in der Religion um ihre Bejahung geht, ist Religion Sinn und nicht Unsinn. Darin wirkt Feuerbach nicht nur menschlich ehrlich, nicht nur ernsthaft gegenüber aller spezifisch akademischen, mit irgend einer Abstraktion beginnenden und in irgendeine Ideologie auslaufenden, zum wirklichen Leben der Menschen in ihren Städten und Dörfern, in ihren Butiken und Wirtschaftshäusern in gar keiner Beziehung stehenden Theologie, sondern auch christlich sachlich, sofern er als Anfang und Ende der Theologie Adam und Eva in ihrer Nacktheit und die Auferstehung des Fleisches „irgendwie“, wenn auch aus großer Ferne gesehen zu haben scheint. Das ist nicht alles, was da zu sehen wäre. Immerhin: das könnte (was bei Feuerbach nun freilich nicht der Fall ist!) so gesehen werden, daß damit implicate Alles gesehen wäre. Warum hat die christliche Theologie hier nicht früher und besser als Feuerbach gesehen, was sie mit dem Alten und Neuen Testament in der Hand wahrlich hätte sehen müssen? Ihre bis auf die Reformation zurückgehende Vernachlässigung der christlichen Hoffnung, ihre spiritualistische „Diesseitigkeit“<sup>11)</sup> hat sie vom wirklichen Leben, vom wirklichen Menschen entfernt und gerade damit allzu menschlich gemacht, gerade damit, in ihrem höchst menschlichen Idealismus in den Verdacht gebracht, ihr „Gott“ bzw. seine Jenseitigkeit möchte eine menschliche Illusion sein, der gegenüber es am Platze sei, der Erde treu zu bleiben.

<sup>11)</sup> So hat der mit Unrecht überhörte, durch Kittichl leider in den Schatten gestellte J. A. Dörner diesen Schaden sehr sachgemäß bezeichnet (Gesammelte Schriften 1883 S. 16). Denn wer das „Diesseits“ des Menschen verleugnet, der verleugnet das Jenseits Gottes, mindestens ebenso schlimm wie der übliche und viel ungefährlichere „Jenseits“-Leugner. Christliche Hoffnung verdient ihren Namen erst dann, wenn sie „Materialismus“ und „Idealismus“ mit einem Schlag unmöglich macht.

Mit dieser höchst wahren, zur Erkenntnis des wirklichen Gottes höchst notwendigen Erinnerung war und ist Feuerbach, so schlecht er selber seine Sache gemacht haben mag, sachlich einfach der Stärkere gegenüber der großen Mehrzahl der neueren und neuesten Theologen. Bis das Zeugnis der beiden Blumhardt (und in ihnen das beste Erbe der württembergischen „Väter“) verarbeitet ist von der protestantischen Theologie — man könnte auch sagen: bis der radikale Osterglaube der orientalischen Kirche (unsrer durch Augustin bestimmten Problematik unbeschadet!) der unsrige geworden ist — wird es auch in dieser Beziehung der Feuerbach'schen Frage gegenüber keine Ruhe geben. Wem es nur um den Geist, das Herz, das Gewissen, die Innerlichkeit des Menschen geht, der muß sich fragen lassen, ob es ihm wirklich um Gott und nicht um die Apotheose des Menschen gehe.

3. Das dritte starke Plus der Feuerbach'schen Lehre ist ihre unbewusste, aber offenkundige Affinität zu der Ideologie der sozialistischen Arbeiterbewegung. Feuerbach wurde, durch Engels vor allem als solcher entdeckt, der Religionsphilosoph des modernen, des (im Gegensatz zu den „Utopisten“ des Jahrhundertanfangs) sog. „wissenschaftlichen“ Sozialismus. Um die Entlarvung und um den Sturz von Sympostasen, Mächten und Gewalten, von denen sich der unaufgeklärte Mensch irrtümlerweise mehr oder weniger abhängig fühlt, um die „Negation der Negation“, um die Expropriation der Expropriateure handelt es sich offenbar hier, wo der extramundane bzw. extrahumane Gott in Frage steht, wie dort, wo es darum geht, die Abstraktion des kapitalistischen Privateigentums rückgängig zu machen, den Arbeitsertrag und darum die Arbeitsmittel dem wieder zu geben, dem sie von Rechts wegen gehören, dem Arbeiter. Im Lichte dieses Zusammenhangs wurde die Feuerbach'sche Anthropologisierung der Religion offenbar ein (und nicht das unwichtigste!) Stück einer Emanzipation, eines Befreiungskampfes, der durch die Revolution ebensowohl eingeleitet wie gehemmt war, von dessen Recht und Notwendigkeit das in der idealistischen Philosophie sich selber verklärende Bürgertum, aber auch die christliche Kirche überhaupt nichts wußten, ja in dem sie gewollt und ungewollt die Rolle des trägen, unverständig-böswilligen Widerstandes spielten. Lag auch hier eine Schuld der Kirche, ein Mangel an prophetischer Einsicht in die Zeichen der Zeit vor? Wie wenig scheinen auch die paar aufrechten Wächter in der

Theologie des 19. Jahrhunderts — ich denke z. B. an einen A. Fr. Chr. Vilmar, an einen G. Fr. Kohlbrügge, die anderweitig so hochverdienten — in dieser Beziehung gesehen zu haben. Wie hoch ist es Schleiermacher anzurechnen, daß er in dieser Beziehung jedenfalls nicht blind und nicht stumm war. Wie verkrümelte man sich — auch da schon zu spät! — in dem Rückzugsgefecht gegen die bürgerliche Aufklärung, während bereits ganz anders reale Mörte, Fragen und Hoffnungen im Anzug waren. War jener ganze Ansatz der neuern Theologie ein Treppenwitz, ein Versuch, einem soeben abgefahrenen Zug nachzulaufen, der erst noch der verkehrte war, während man alle Eile gehabt hätte, sich um den soeben einlaufenden Zug zu bemühen, dem man dann ebenfalls nur noch vergeblich nachlaufen konnte — wenn man nämlich nicht in der Lage war, es überhaupt unterlassen zu können, jetzt dem Bürgertum, jetzt dem Proletariat nachzulaufen, weil man selber und rechtzeitig und besser als die Welt zur Welt zu reden wußte, was sie in den entscheidenden Augenblicken hören mußte? Sätze die Kirche früher als Marx sagen und betätigen müssen und können, daß gerade Gotteserkenntnis die Befreiung von allen Hypostasen und Götzenbildern automatisch kräftig in sich schließe und aus sich erzeuge? Sätze sie, wenn sie das vor den Kindern dieser Welt eingesehen und verkündigt hätte, die Vollmacht gehabt, jenen Irrlehren von der Selbsterlösung gegenüber zu zeigen, daß Selbsterkenntnis ungebrochen durch Gotteserkenntnis wirkliche Befreiung nimmermehr, sondern nur neue Ideologien, neue Götzenbilder schaffen kann? Wer will das beantworten? Aber das ist sicher, daß mit den Ideen der bürgerlichen Aufklärung, des bürgerlichen Idealismus auch der „Gott“, den die Kirche verkündigte, nicht nur bei dem einsamen (und wenn nicht alles trügt, selbst recht bürgerlichen) Denker auf dem Rechenberg, sondern bei breiten und immer breiter werdenden Massen in den Verdacht geriet, ein schöner Traum nicht nur, sondern eine zur Dämpfung jenes Befreiungskampfes sehr absichtlich unterhaltene Vorpiegelung falscher Tatsachen zu sein und die „Religion“ in den Verdacht, dem Volke wirklich nicht um der Religion und nicht um des Volkes, nicht um der Wahrheit willen erhalten werden zu sollen — ein Vorgang, dem gegenüber man im Namen der Wahrheit nur noch die Empörung, die Abwendung von der Kirche, den Kampf gegen sie für angemessen halten konnte. War und ist etwa die Gottlosigkeit der Sozial-

demokratie ein Mene-Tekel für die Kirche, angesichts dessen sie nicht sowohl pharisäisch sich entrüsten, als vielmehr Buße tun sollte, so war und ist die merkwürdige Überzeugungskraft der Feuerbach'schen Lehre in ihrem Kontrast zu der Theologie der Kirche kein Rätsel — obwohl oder gerade indem sie in ihrem Kern eine Platteit sondergleichen ist. Ruhe wird sie vor der Feuerbach'schen Frage erst dann haben, wenn ihre Ethik von dem Kultus alter und neuer Hypostasen und Ideologien grundsätzlich geschieden sein wird. Dann wird man es ihr wieder glauben, daß auch ihr Gott keine Illusion ist. Vorher nimmermehr.

\*

Ich komme zum Letzten, zur Kritik, die etwa an der Feuerbach'schen Theologie zu üben sein möchte. Natürlich ist seine Lehre eine Platteit sondergleichen. Nicht etwa nur und gar nicht primär und hauptsächlich seine Religionsdeutung, für die sich die Theologen meist allein interessieren und der sie dann so ohnmächtige Dinge entgegenzuhalten pflegen, wie etwa Heinrich Scholz, nach dem es doch neben allerlei Religion, auf die Feuerbachs Deutung allerdings zutrefte, „auf den Gipfeln der Menschheit“ eine „hochwertige“, „gehaltvolle“, „ponderable“ Religion geben soll („es gibt“!!), die nicht aus den Bedürfnissen des Menschen zu erklären sei.<sup>12)</sup> Als ob Feuerbach nun nicht gerade an Sand der doch immerhin recht „ponderablen“ Religion Luthers argumentiert hätte! Oder Wobbermin, der Feuerbach nachträglich den Rat gibt, er, der doch „seine besten Einsichten Schleiermacher verdankt“, dem die Berliner Dreifaltigkeitskirche nach seinem eigenen Zeugnis zeitlebens „eine geheiligte Stätte“ geblieben sei, hätte die religiöse Erfahrung nur „unter dem Gesichtspunkt ihres Objektgehaltes“ zu beurteilen brauchen (wie dies nach Wobbermin Luther tat), um alsbald auf die richtige Spur (nämlich auf die des religionspsychologischen Zirkels) zu kommen.<sup>13)</sup> Als ob man nicht damit, daß man den sog. „Objektgehalt“ der Religion so kühn in die Sand zu nehmen und triumphierend auspielen zu können meint, als ob man Macht darüber hätte, neues und neuestes Wasser auf Feuerbachs Mühle leitete. Und vor allem: Als ob bei Feuerbach nicht, aller richtigen oder

<sup>12)</sup> Religionsphilosophie<sup>2</sup> S. 68 f.

<sup>13)</sup> Das Wesen der Religion S. 399 f., Wesen und Wahrheit des Christentums S. 452 f.

unrichtigen Deutung der religiösen Erfahrung vorausgehend, in ihrer Art ebenso unbegründet wie die Offenbarung selbst, die Anschauung festgefahren hätte, daß der Mensch das Maß aller Dinge nicht nur, sondern der Inbegriff, der Ursprung und das Ziel aller Werte sei, die Anschauung von der Berechtigung und Gesicherheit der menschlichen Existenz und ihrer Bedürfnisse, Wünsche und Ideale. Hier steckt seine Platttheit, aus der sich die Platttheit seiner Religionserklärung erst ergibt. Und wer hier nicht in der Lage ist, ihm einfach ins Gesicht zu lachen, der wird mit weinerlicher oder entrüsteter Kritik seiner Religionserklärung niemals beikommen. Hans Ehrenberg<sup>14)</sup> hat das, was man gegen Feuerbach sagen kann und muß, sehr gut in zwei Worte zusammengefaßt: er sei als „getreues Kind seines Jahrhunderts“ ein „Nichtkenner des Todes“ und ein „Verkenner des Bösen“ gewesen. In der Tat: wer das wüßte, daß wir Menschen böse sind vom Schopf bis zur Sohle, und wer das bedächte, daß wir sterben müssen, der würde das als die illusionärste von allen Illusionen erkennen, daß das Wesen Gottes das Wesen des Menschen sei, er würde den lieben Gott, und wenn er ihn für einen Traum hielte, mit solchen Verwechslungen mit unsereinem auf alle Fälle in Ruhe lassen. Diese zweifache Unkenntnis bei Feuerbach hängt nun aber aufs Engste zusammen mit einer dritten. Auf sie sofort hingewiesen zu haben, ist das Verdienst eines noch radikaler als er nach „links“ schreitenden Hegelianers: Max Stirner,<sup>15)</sup> dem auch „das Wesen des Menschen“, mit dem Feuerbach als mit dem *unum necessarium* operierte, noch zu viel war, zu abstrakt, zu ideal, zu fern von der eigentlichen Wirklichkeit, die nach ihm vielmehr der „Einzige“ ist, der seine Sache auf nichts als auf sich selbst stellt: *ICH!* Auch Stirner war wohl ein „Nichtkenner des Todes“ und ein „Verkenner des Bösen“, ein allzu „getreues Kind seines Jahrhunderts“, sonst hätte er jenes Wörtlein gewiß nicht mit so drolligen großen Buchstaben schreiben mögen. Aber daß er mit seiner Entdeckung einem existenziellen Denken einen entscheidenden Schritt näher rückte als Feuerbach, das ist nicht zu leugnen. Daß der vermeintliche „Einzige“ doch nur der „Einzelne“ ist und was das in Bezug auf die „Kenntnis“ des Bösen und des Todes bedeutet,

<sup>14)</sup> In seiner Ausgabe der „Philosophie der Zukunft“ S. 94.

<sup>15)</sup> Der Einzige und sein Eigentum. 1845. In denselben Jahren erschienen die Pseudonyme Kierkegaards!

das ist ihm verborgen geblieben und so geschieht es, daß die Reckheit Feuerbachs, indem sie bei Stirner der Sache umso viel näher rückt, die Grenze der Frechheit erreicht und überschreitet. Er hat trotzdem und gerade so den Finger auf den Punkt gelegt, der Feuerbachs schwacher Punkt ist, auf die Frage, ob der Feuerbachsche „Mensch“ denn auch wirklich der wirkliche Mensch sein möchte. Sollte die Rede vom „Wesen“ des Menschen als eine letzte pfäffische Illusion erkannt sein, bin jedesmal ich der wirkliche Mensch, dem auch kein menschliches du die Last seiner Existenz als Einzelner abnehmen kann, im Gegenteil: dem gerade durch das unerbittlich anwesende menschliche du diese Last auferlegt, der Weg zum Gottmenschen Feuerbachs, — aber auch zu Stirners „Einigen“ abgeschnitten ist, dann wird offenbar — mehr ist nicht zu sagen — die Einsicht möglich, daß die Identifizierung Gottes mit dem Menschen unmöglich ist. Als Einzelner denkend, dürfte ich doch wohl auf dem Wege sein, die muntere Vergesslichkeit gegenüber dem Bösen und dem Tode zu verlernen und darum von der Identifizierung Gottes mit — mir die Finger zu lassen. Ob ich es wirklich tue, das steht in einem anderen Buch, das hier nicht aufzuschlagen ist.

Man sehe wohl zu, was man tut, wenn man die Waffe, mit der Feuerbach allerdings beizukommen ist, in die Hand nimmt. Man trifft ihn damit nämlich nur, indem man selber von ihr getroffen ist. Sie ist kein Argument, mit dem man apologetische Geschäfte machen, sondern nur ein Grund, auf dem man stehen kann, um ihn dann unter Furcht und Zittern für sich selber sprechen zu lassen. Eine Probe, ob man auf diesem Grund steht oder nicht, dürfte in der Frage bestehen, ob man in der Lage ist, Feuerbach das Zugeständnis zu machen, daß er mit seiner Religionsdeutung auf der ganzen Linie Recht hat, sofern sie sich auf die Religion als Erfahrung des bösen und sterblichen Menschen bezieht, auch auf die „hochstehende“, auch auf die „ponderable“, auch auf die „christliche“ Religion dieses Menschen — das Zugeständnis, daß wir auch im Gottesverhältnis Lügner sind und Lügner bleiben, seine Wahrheit, seine Gewißheit, sein Geil aber als Gnade und nur als Gnade in Anspruch nehmen können. Dann weiß man, was man tut, wenn man gegen Feuerbach an das Böse und an den Tod erinnert. Dann redet man als „Einzelner“ und unterläßt seine unverschämte Identitätstheologie. Solange dieser Nagel nicht sitzt, solange die Rede „Vom Gott im Menschen“ nicht in der Wurzel ab-

geschnitten ist, haben wir keinen Anlaß, Feuerbach zu kritisieren, sind wir mit ihm „getreue Kinder seines Jahrhunderts“.

\*

### Nachwort.

Als ich eben dabei war, die letzten Seiten dieser Vorlesung für den Druck ins Reine zu schreiben, empfing ich — wahrlich zu guter Stunde — eine gegen mich gerichtete neue Streitschrift unter dem Titel „Vom Gott im Menschen. Ein Weg in metaphysisches Neuland“ von Prof. D. Wilhelm Bruhn in Kiel.<sup>16)</sup> Wo könnte ich mich — schon auf diesen Titel hin — besser dazu äußern, als am Fuß des eben errichteten kleinen Feuerbachdenkmals?

Bruhns Schrift schließt mit dem schönen Wort Hebr. 10, 35: „Werft euer Vertrauen nicht weg, welches eine große Belohnung hat“. Das soll ich nämlich getan haben, das ist der „eigentliche Fehler“ in meiner Rechnung: ich habe mein Vertrauen weggeworfen. „Gäße sich Barth dies in schweren Tagen erhalten...“ (S. 47) — Bruhn meint die Kriege- und Nachkriegszeit — so würde ich alles ganz anders ansehen. So aber bin ich damals unter die Grübler (S. 6, 30, 55), unter die Pessimisten (S. 10, 37, 42, 47) gegangen. Aus einer „erlebnismäßigen Einstellung zur Welt der Gegenwart“ — ich sah nämlich Gott nicht mehr in dieser Welt — floß mir eine „ganz persönliche und für uns andere unverständliche Weltanschauung“ zu. Diese gab mir den „effluiven Jenseitsbegriff“ und dieser wieder „die absolute Paradoxie“ (S. 47), die „schwer erträglich, weil wider die Natur des Menschen gehend“ (S. 12), „dem suchenden Mitmenschen ohne Grund die ungeheure Not hoffnungsloser Behemmtheit aufbürdet“ (S. 3), von „der großartigen Simplität der Religion Christi“ (S. 20, 45) weit entfernt ist und in Thomas Manns Zauberberg mit Recht „die größte Liederlichkeit von allen“ genannt wird (S. 3).

In etwas anderen Jungen ist mir das alles nun wirklich schon oft gesagt worden, aber es lohnt sich, gerade an Hand einer so eindeutigen Erscheinung wie des Bruhn'schen Votums und gerade nachdem wir Feuerbach vernommen haben, wieder einmal festzustellen, woher solche Beschwerden eigentlich kommen.

<sup>16)</sup> Töpelmann, Gießen 1926.

Also: „Werfet euer Vertrauen nicht weg!“ Euer Vertrauen auf was? Bruhn sagt es uns klipp und klar und ohne alle exegetischen Zimmungen, daß er meint: das Vertrauen „auf die Immanenz des Göttlichen im reinen Menschentum“ (S. 24) — „auf das gotterfüllte Menschentum“ (S. 41) — „auf den Gott im Menschen“ (S. 42, 49) — das Vertrauen, daß, „wenn anders ein Gott für den Menschen da ist“, er in der „Erst- und Letztwirklichkeit“ des menschlichen Existenzbewußtseins zu finden sein muß (S. 55). Es ist (in Bezug auf die Aufgabe der Theologie!) das Vertrauen, „daß der Mensch trotz allem „von oben“ sei, so daß wir „zur Bestätigung unseres Glaubensbesitzes nur das eine zu untersuchen haben: ob sich denkend ein Absolutes im Menschen feststellen lasse, welches zugleich er selbst und doch ein ganz anderes ist, oder nicht“ (S. 52). Dieses Vertrauen also habe ich „weggeworfen“. Es könnte ja sein. Aber hören wir zunächst, was Bruhn veranlaßt, auf dieses Vertrauen sein Haus zu bauen und wie er das macht.

Es gibt nämlich nach Bruhn einen von dem „Lebensphilosophen“ Kant leider trotz seines Rechnens mit einer intelligiblen Welt „nicht klar“ gesehenen (S. 46, 54) Weg der überrationalalogischen Selbstbesinnung, auf dem wir „hindurchstoßen“ können (S. 24, 54) bis in den „Urgrund unsres Daseins“ (S. 54), „auf den absoluten Wurzelgrund“ unsrer Existenz, auf die „Urtatsache des Lebens“, auf das „gelebte Geheimnis des Menschseins“ (S. 56). „Indem ich fühle, daß ich bin, stoße ich auf eine Wirklichkeit, der gegenüber alles andre Lebendige nur in einem uneigentlich abgeleiteten Sinn wirklich ist. Sie ist der feste Grund, auf dem ich stehe“ (S. 57). Sie ist — man höre! — ein „Außermenschliches im Menschen“ (S. 28), das Ganz-Andere im Verhältnis zum Menschen und doch in ihm zu finden (S. 45 f.), ein Von-Unten, das zugleich auch ein Von-Oben ist (S. 42), ein Jenseitiges, welches aber trotz allem ein Diesseitiges bleibt (S. 49), ein Absolutes im Menschen, welches zugleich er selbst und doch ein ganz anderes ist (S. 52), nicht vom Menschen abhängig und doch im Menschen vorkommend (S. 55), der Existenzgrund, der doch nicht außerhalb des Ich liegt, sondern in ihm, weil ihm „lebensidentisch“ ist (S. 62). Fragen wir nun aber, ob solches doch gewiß kühne Reden nicht etwa auch auf eine „absolute Paradoxie“ hinweisen möchte, so belehrt uns Bruhn, daß es allerdings eine „Paradoxie des Glaubens“ gibt, mit der es aber so schlimm zum vornherein nicht be-

stellt ist. Ist sie doch nur ein „vorläufige und scheinbare, welche ihre Lösung in sich selber trägt; denn Gottferne und Gottnähe erweisen sich immer wieder nur als die Ufer, zwischen denen die lebendige Gotteswirklichkeit fließt“ (S. 8). Gottferne und Gottnähe sind zwei „Pole“, die in einem „elliptischen Zusammenhang“ stehen (S. 10), nämlich in einem „erlebten Jneinander“ (S. 11). Glaube ist, wie Otto viel besser als Barth lehrt: „Gottesbesitz in dem zugleich letzter Gottferne und höchster Zugehörigkeit“ (S. 16). Barth hätte eben, bevor er zur absoluten Paradoxie überging, die „Denkmöglichkeit“ „erproben“ sollen: daß der Mensch in seinem „Lebensgrund“ als homo absconditus mit dem deus absconditus „zusammentreffen“ (S. 46), daß der deus absconditus im homo absconditus zu „finden“ sein könnte (S. 18, 55). Auf Grund dieser Entdeckung des „Weges in metaphysisches Neuland“ glaubt Bruhn nun — fühner als mancher andre unter unsern Gegnern die „Sprache der religiösen Mehrheit“ (S. 5) wieder aufnehmend — den Frommen „ein großes Staunen über das Wunder ihrer eigenen Gottwirklichkeit“ (S. 5) zusprechen, glaubt er, von „seelischem Besitz“, von einem „Haben“ Gottes (S. 7, 9, 12), von einem zwar „inexplizierten, aber geltenden Besitz eines Absoluten“ (S. 39), von einem Gotterleben, welches aus der Tiefe der Seele durch das Bewußtsein strömt“ (S. 11) reden, glaubt er z. B. die Gnade nach wie vor gut osiandrisch als „persönlichste Erfahrung einer lebendig einströmenden Gotteswirklichkeit“ (S. 9) definieren, das alte „Gott lebt im Seelengrunde“ unter ausdrücklicher Berufung auf Effehard erneuern (S. 12, 64) und die Eschatologie, aus der ich viel zu viel Aufhebens mache und die „doch nur Anhang zu der Diesseitserfahrung des Göttlichen“ ist (S. 12), wieder in ihren alten Winkel verweisen zu können. „Wir Erlebnisgläubigen!“ (S. 56.) „Wir Glaubensmenschen!“ (S. 15.) Alles, alles kommt wieder. Der „Liberalismus“ darf getrost weiterreden wie zuvor, er, der „das Vertrauen nicht wegwarf“, der „von seiner letzten Voraussetzung“ „auch in schwersten Tagen“ nicht losgekommen ist (S. 48). — Nein, das ist er wirklich nicht. Das brauchte uns Bruhn nicht zu sagen. Wir sehen es.

Ich aber habe, Bruhn hat ganz recht, „mein Vertrauen weggeworfen“: damit und darin, daß ich diese „Sprache der religiösen Mehrheit“ nach wie vor für fitschig und frivol zugleich, und die theologische Kunst, mit der man sie begründen, für einen feierlichen Unfug halte, weil ich für „den Gott im Menschen“ nicht nur nicht das

geringste Vertrauen, sondern nur ein Gelächter oder, wenn man etwas Ernsthaftes vorzieht, das Wort Blasphemie übrig habe. Ich weiß was ich tue, wenn ich auch gegenüber Bruhn nicht einen Finger breit nachgebe — gerade im Blick auf Feuerbach. Natürlich meint und sagt „es“ auch Bruhn anders als Feuerbach. Aber was hilft das? Er ist offenkundig nicht im Stande, die Manipulationen, die einst Schleiermacher in § 4, 3–4 seiner Glaubenslehre (auch er auf dem „Wege in metaphysisches Neuland“!) vorgenommen, um das „Objekt“, dieses Objekt im Subjekt nachzuweisen, dieses Objekt dem Subjekt zur Verfügung zu stellen, auch nur in einem Punkte zu verbessern, weder in der Absicht, noch in der Technik. Genau so zweideutig, wie bei Schleiermacher, bleibt es auch bei Bruhn, ob der Mensch nicht etwa anstelle Gottes „sich“ (S. 3) wird das ausdrücklich gesagt) als das „Letztwirkliche“ weiß. Nicht behoben ist der Feuerbach'sche Verdacht (wie würde sich Feuerbach über das Bild von der „Gotteswirklichkeit“ als dem Fluß zwischen den Ufern der Gottferne und Gottnähe gefreut haben!) als treibe der Mensch in der sog. Religion ein Feuerwerk zu seinem eigenen Vergnügen. Nicht einmal geschickter gemacht ist der dazu nötige Versuch, den Menschen etwas größer und Gott etwas kleiner zu machen, als beide nun einmal sind. Und nicht gesehen ist das Problem einer ihres Namens werten Theologie: den Menschen in Gott, nicht aber Gott im Menschen zu begreifen. Von daher kommt der Bruhn'sche Angriff — nicht nur der Bruhn'sche, der mir nun allerdings in seinem besonderen Woher? von meiner Berner Studentenzzeit her merkwürdig bekannt vorkommt — aber auch der Bruhn'sche. Was aber von daher kommt, das — ich kann Bruhn und einigen andern nicht helfen und muß es auf die Gefahr der Anklage maßloser Intoleranz etc. aussprechen — das macht mir darum immer weniger Eindruck, weil ich es als Theologie und also als mögliche Gegenrede überhaupt immer weniger anerkennen kann.

Vielleicht kann ich dies gerade an dem Hauptargument dieses Bruhn'schen Angriffs noch etwas deutlicher machen. Bruhn hält mir nämlich vor, daß doch auch ich nicht umhin könne, eine „erlebte Klammer um Gott und Mensch“ zuzugeben (S. 18), daß auch ich „an dem Postulat des Menschentums“ festhalte (S. 19), daß auch ich keinen „anderen Weg ins Absolute“ kenne, als den „über den Menschen“ (S. 53), daß auch wir nach einem Diktum

von Bultmann nicht anders von Gott reden können, als dadurch, daß wir von uns reden (S. 55). „Wir unterscheiden uns letztlich von Barth dadurch, daß wir das Existenzbewußtsein, an welches er selbst nur zaghaft und auf eine innerhalb seines Gedankengangs nicht haltbare Weise appelliert, mit vollem Bewußtsein statt seines konstruierten Jenseitigkeitsbegriffs als ein Erst- und Letztgeltendes an den Anfang stellen“ (S. 55 in der Vorlage gesperrt). Merkwürdig, merkwürdig, kann ich nur sagen, daß Bruhn nicht sieht, daß „Existenz“ in seinem und in unserm Munde offenbar etwas so anderes bedeutet, daß auch das „Appellieren“ an diesen Begriff und erst recht die Vorstellung von jener „Klammer“ bei ihm und bei uns etwas geradezu hoffnungslos anderes ist. „Existenz“ heißt in seinem Mund: das „unbewußte Menschentum“ (S. 18), der „Seelengrund“, der homo absconditus, der mit dem deus absconditus in der Weise „zusammentrifft“, daß seine Gottferne und Gottnähe doch immer nur, durchaus nicht lebensgefährlich (genau wie Sünde und Erlösung bei Schleiermacher!) die zwei Pole in einem „elliptischen Zusammenhang“ bezeichnen, die beiden Ufer des Flusses der Gottwirklichkeit, die über den Menschen nicht weniger, aber auch nicht mehr verfügt und Macht hat, als er über sie. In der „Existenz“ ist der Mensch nach Bruhn Gott jedenfalls darin gleich, als er dort jenseits des Gegensatzes von Abfall und Versöhnung steht und darum mit Fug und Recht in der Lage ist, „auch in schwersten Tagen“ seine eigene „Gottwirklichkeit“ zu bestaunen. Um zu erklären, was „Existenz“ in meinem Munde heißt, schlage ich den Heidelberger Katechismus auf, dessen Verfasser, geraume Zeit vor dem Weltkrieg — für Bruhn natürlich „unverbindlich“ — doch schon rechte „Grübler“ und „Pessimisten“ waren und sage z. B. nach Frage 2, 5, 8, 12 daselbst: ich weiß von keiner andern „Existenz“, als von der in „Sünde und Elend“. „Ich bin von Natur geneigt, Gott und meinen Nächsten zu hassen“, „ganz und gar untüchtig zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen“, habe „nach dem gerechten Urteil Gottes zeitliche und ewige Strafe verdient“. So steht es mit dem „Seelengrund“. Daran „appelliere“ ich, wenn ich an das „Existenzbewußtsein“ appelliere. Und nun müßte Bruhn sehen und verstehen, daß „existenzielles“ Denken in meinem Sinn das Reden von einer „erlebten Klammer um Gott und Mensch“ selbstverständlich ausschließt. Ich kenne

allerdings auch eine „Klammer“. Aber weder ist sie eine Klammer „um Gott und Mensch“: Gott ist die Klammer um den Menschen, aber nicht umgekehrt; ein Oberhalb kommt in diesem Verhältnis nicht in Betracht. Noch ist sie eine „erlebte“ Klammer, denn da hilft kein „Sindurchstoßen“ in keine Tiefe meines Lebens: ich finde daselbst diese Klammer nicht, sondern auch in der tiefsten Tiefe immer nur die Unerfreulichkeiten meiner eigenen Existenz. Examiniert mich also Bruhn, ob es nicht auch bei mir „irgendwie ein Haben Gottes“ (S. 7) gebe, so antworte ich: Nein, denn wenn ich glaube, daß Gott mich „hat“, so bekenne ich eben damit, daß ich ihn nicht „habe“, daß es mit solchem Haben für mich aus ist. Ob ich nicht „die menschliche Sehnsucht nach Gott bereits als unerplizierten Gottesbesitz“ „werten“ müßte (S. 12)? Nein, denn wenn ich glaube, daß ich ihn nicht suchen würde, wenn ich ihn nicht schon gefunden hätte, so bekenne ich gerade damit, daß mein „Finden“ nicht eine Explikation meines „Suchens“ ist, sondern mein in keinerlei „menschliche Sehnsucht“ zu übersetzendes Gefunden werden. Ob ich nicht bereit sei, der in der menschlichen Frage gegebenen unerplizierten göttlichen Antwort nachzugehen „sie durch Hingabe zum geltenden Erlebnis zu explizieren“ (S. 18)? Nein, denn wenn ich glaube, daß wir Gott versöhnt sind „da wir noch Sünder waren“ Röm. 5, 10, so bekenne ich gerade damit, daß der vorgeschlagene erkenntnistheoretische Weg für mich kein Weg zu keinem Ziel ist, weil alle „Hingabe“ und alles „Explizieren“ mich nur wieder — und das ist mir wahrlich kein „metaphysisches Neuland“, sondern eine nur zu bekannte Trift — zu mir selber führt. Oder ob ich etwa meine, die „Gerichtserkenntnis“ dialektisch „umschlagen“ lassen zu können in „Gnadenerkenntnis“ (S. 18, 35)? Nein (schon oft gefragt, 1924 z. B. von Althaus, immer wieder: Nein!) Bruhn kennt und zitiert ja die Stellen, wo ich dieses Nein längst ausgesprochen und begründet habe. Oder ob das „Erlösende“ bei mir in einer „dialektischen Höhenstube des religiösen Denkens zwischen dem absoluten Ja und dem absoluten Nein“ zu suchen sei (S. 36). Nein und Bruhn weiß, daß ich auch weiß, daß das Absolute (geschweige denn Gott würde ich hinzufügen) auf dialektischem Wege auch so nicht zu „ermitteln“ ist (S. 36). Sollte Bruhn nicht seinerseits die „Denkmöglichkeit“ einmal „erproben“, daß der Cartesianismus in der Theologie von Grund aus ein Unsinn sein könnte, daß Gott weder im gestalteten noch im ungestalteten

„Menschentum“, weder auf dem Weg der Reflexion noch auf dem Weg des Erlebens zu ermitteln, sondern nur als der sich selbst uns („da wir noch Sünder waren“) Ermittelnde, als der mediator foederis gratiae anerkannt werden könnte? An einer Stelle seiner Schrift scheint Bruhn dem, worauf ich ziele, auf einmal nahe zu kommen. Ich lese: „Barth operiert nicht mit dem Glauben an das Menschentum, sondern mit der nüchternen Dialektik der Tatsachen“ (S. 38). Die Frage des Menschen nach Gott könne für mich „zunächst nichts als einen irgendwie im Menschen gegebenen Anspruch bedeuten“, ein Nein, das sich beziehe auf ein Ja, das als ein „Faktum im Geistesleben“ „gerade durch sein erkenntnistheoretisch ganz unmögliches und absurdes Verharren seinen außermenschlich-absoluten Charakter erweise“ (S. 39), „ein Absurdum . . . welches ohne den Menschen und trotz seiner da ist und zu ihm kommen will“ (S. 40). Nun noch ein paar Schritte weiter und besser gefragt und Bruhn bekäme, so meint man, mein „Ja“ zu hören und wüßte dann wenigstens gegen was er streitet. Aber schon ist er wieder umgekehrt: Diese absurde Größe X könnte ja nach ihm nur ein Postulat, eine Hypothese sein, eine mögliche Paradoxie, hinter der die Möglichkeit eines Absoluten als großes Vielleicht auftaucht (S. 40), ein in die Luft geschlagener Nagel, an dem ich mein Gedankengefüge aufhänge (S. 43) — also doch wieder ein dialektisches Kunststück angesichts dessen, bezw. angesichts meiner ihm bekannten Warnungen vor der Tragkraft solcher, Bruhn zu dem wenig wahrscheinlichen Trost zurückkehrt, daß auch ich von dem Vertrauen auf das „gotterfüllte Menschentum“ „im Grunde“ nicht loskomme, alles übrige aber auf meine „zeitgeschichtlich bedingte Weltanschauung“ zurückzuführen sei (S. 40—42). Warum weicht Bruhn an jener Stelle zurück, als ob er ein Gespenst gesehen hätte? Steht der Begriff, über den dort nachzudenken gewesen wäre, nicht ebenso deutlich auf dem Titel meiner Vorträge wie „der Gott im Menschen“ auf dem Titel seiner Streitschrift? Hat er Bruhn gar nicht darauf aufmerksam machen können, daß seine beabsichtigte Ad Absurdum-Führung mich überhaupt nicht berühren konnte, daß ich zwischen der Scylla eines dialektischen Postulats und der Charybdis des gotterfüllten Menschentums zum Glück nicht zu wählen brauche? Oder ist es am Platze, zu fragen, ob nicht Bruhn (und nicht nur Bruhn) ein gewisses anderes Vertrauen, das mit der *παρηγορία* von Hebr. 10, 35 vielleicht doch in näherer Be-

ziehung steht, weggeworfen hat; so daß er gar nicht in der Lage ist, zu sehen, was mit „Wort Gottes“ (in unaufhebbarem Gegensatz zum „Gott im Menschen“) von mir (und nicht nur von mir) gemeint sein könnte? Darum dann auch nicht, woher ich das weiß, was ich oben mit dem Heidelberger Katechismus um die „Existenz“ des Menschen zu wissen behauptete, um „das unverrückbare Gewiß der Frage“ (S. 19)? Also nicht in der Lage, mein Ja, und nicht in der Lage, mein Nein zu sehen und darum blind für die „Klammer“ von der der Mensch (ohne alle Reziprozität) dann — wenn „das Wort Gottes“ etwa keine Hypothese sein sollte — umklammert wäre, blind für die Möglichkeit einer *fides quae non in sensu sed in promissione recumbit* (Olevian)?

Ich kann nur feststellen, daß die Bruhn'sche Broschüre, mit Ausnahme der Dämmerung an jener einen Stelle, ein Dokument völliger Verschllossenheit in dieser Beziehung ist. Ich würde die Lage zwischen ihm und mir nicht als hoffnungslos bezeichnen, wenn ich bei ihm wenigstens ein Verständnis dafür voraussetzen könnte, daß sein Prinzip und meines sich gegenseitig so streng ausschließen wie Jahwe und Baal, wobei die Frage, wer von uns Jahwe, wer Baal dient, ja noch immer offen bleiben könnte. Das müßte er ja eigentlich einsehen; denn darüber wird er sich nicht im Unklaren sein, daß ihm alles, was er von mir gelesen hat, nichts gesagt hat. Ich meinerseits kann mir auch von ihm nichts sagen lassen. Wenn er einmal als Theologe statt als Anthropologe zu mir reden wird, werde ich das sicher nicht mehr sagen.

---