

Die kleinen de-Gruyter-Bände / Band 5





Emanuel Hirsch

Hauptfragen  
christlicher  
Religionsphilosophie

Walter de Gruyter & Co.



Copyright 1963 by Walter de Gruyter & Co., vormal's G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp., Berlin 30 – Printed in Germany – Alle Rechte der Übersetzung, des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und der Anfertigung von Mikrofilmen – auch auszugsweise – vorbehalten. Archiv-Nr. 3778 63/5. Satz und Druck: Otto von Holten, Berlin 30.

DER GEFÄHRTIN EINES GANZEN LEBENS

*Rose*

*Meines Morgens froh Gesicht,*

*Meines Abends letztes Licht.*



# INHALT

## DREISSIG BRIEFE

1. Einverständnis mit dem Empfänger . . . . .	1
2. Das unentrinnliche Wagnis der Grenzüberschreitung . . . . .	8
3. Gott, Götze und Dämon . . . . .	21
4. Die unterschiedlichen Gestaltungen des menschlichen Gottesverhältnisses . . . . .	34
5. Gottes Einheit, Allheit und Lebendigkeit . . . . .	48
6. Offenbarung und Offenbarungsträger . . . . .	63
7. Gott und die Geschichte . . . . .	77
8. Heiligkeit und Unheiligkeit . . . . .	92
9. Das göttliche Fordern und Drohen, Verheißßen und Schenken . . . . .	105
10. Die Einheit des Uralt-Ewigen und des gegenwärtig Geschehenden im Gottesverhältnis . . . . .	119
11. Macht und Unmacht des Gottesverhältnisses . . . . .	133
12. Umwendung und Berufung durch Gott . . . . .	147
13. Das Bild nichtchristlicher Dichter von der göttlichen Unerbittlichkeit . . . . .	161
14. Beispiele von mittelalterlich-christlicher Umdichtung alter Mythen und Sagen . . . . .	176
15. Schicksal, Herz und Gott . . . . .	191
16. Die Vielgestaltigkeit und Vielsinnigkeit des religiösen Zweifels . . . . .	205
17. Unrecht gegen Gott haben und doch ihm vertrauen . . . . .	218
18. Kinderglaube . . . . .	231
19. Liebe, Ehe und Gottesglaube . . . . .	246
20. Wissenschaft, Kunst und Religion . . . . .	259

21. Der Schöpfer Himmels und der Erden . . . . .	272
22. Urstand und Sündenfall . . . . .	285
23. Totengericht und höllische Pein . . . . .	297
24. Gottes Menschwerden, Sterben und Auferstehen . . . . .	310
25. Legenden, die sich um Jesus gerankt haben . . . . .	324
26. Taufe und Abendmahl . . . . .	336
27. Das Überzeitliche echter persönlicher Begegnung . . . . .	351
28. Gewissen und Geist . . . . .	366
29. Die religiöse Gemeinschaft . . . . .	379
30. Das Ende der Erdgeschichte . . . . .	392

## ERSTER BRIEF

### *Einverständnis mit dem Empfänger*

Gemeinsamer Ausgangspunkt für Ihre und meine Gedanken über den christlichen Glauben ist, daß wir, was das Verhältnis des Menschlichen und des Christlichen anlangt, in einem Zeitalter schizophrener Bewußtseinszerspaltung leben. Auf der einen Seite sehen wir die kirchlichen Organisationen – unmittelbar wie durch ihnen zugetane Parteien – auf unser gesamtes öffentliches Leben einen schwer abschätzbaren Einfluß üben. Unzählige heute haben Angst vor den Dämonien einer sich des Gottes- und Ewigkeitsglaubens entledigenden Menschheit. Sie begehren gleichsam der schützenden Hand der Kirchentümer, und diese wissen die Lage zu nützen. Auf der andern Seite aber türmt sich zwischen dem Christlichen und dem Menschlichen ein Wall der Fremdheit und Gleichgiltigkeit auf, der schier unübersteigbar scheint. Der christliche Glaube als Träger des Gottes- und Ewigkeitsbewußtseins unter uns bereitet dem natürlichen menschlichen Wahrheitsgefühl die größten Denkschwierigkeiten und Denknöte. Die Welt der christlich-kirchlichen Vorstellungen und Empfindungen und die Welt unseres verständigen Lebens und Schaffens und Wirkens stehen einander wie zwei verschiedene Wirklichkeiten gegenüber. Man findet vom natürlich-vernünftigen Bewußtsein nicht mehr zum Christlichen hinüber. Man ist darum sozusagen froh, daß die Kirchentümer einem die Pflege des Christentums, welches als Schutz vor dämonischen Entartungen des Daseins nun einmal unentbehrlich ist, wohlwollend abnehmen und man sich also selbst darum nicht zu kümmern braucht.

Dieser wahrhaft schizophrene Zustand unsers allgemeinen Denkens und Lebens macht sich auch an denjenigen Menschen kund, welche sich – sei es als Führende, sei es als Gefolgschaft – zu Trägern der kirchlichen Organisationen hergeben. Sie sind gewissermaßen in eine Zwiegestalt des Denkens und Lebens auseinandergerissen. Teils sind sie natürlich-vernünftige Menschen wie die meisten andern auch. Sie haben den

gleichen unbefangenen Blick für ihren Vorteil und für die allgemeinen Lebensnotwendigkeiten wie diese. Teils aber haben sie, in einem abgesonderten Bereich ihrer Seele oder ihres Geistes, eine Welt märchenhafter, vor dem allgemeinen Wahrheitsbewußtsein nicht gerechtfertigter Vorstellungen in sich aufgebaut. Sie machen im Alltag von dieser Märchenwelt wenig Gebrauch, aber ihr Vorhandensein ist ihnen doch tröstlich. Die Schwäche dieser Welt überlieferter kirchlicher Vorstellungen zeigt sich dem Beobachter am deutlichsten darin, daß die Menschen ihrer nur noch als Amtsträger und auf gemeinsamen Veranstaltungen sicher zu sein scheinen. Der Glaube ist ihnen eine Kirchensache, Kirchenvereinsache und Kirchentagssache geworden. Verschwindend gering ist die Zahl derer, welchen er mehr ist, welche aus ihm atmen, leben und denken.

So sehen Sie, bester Freund, das heute bestehende Verhältnis des Menschlichen und des Christlichen an, auch wenn Sie nicht gern durch lautes Eingestehen Ihrer Gedanken Anstoß geben. Es ist Ihnen auch klar, daß diese allgemeine Schizophrenie eine Krankheits- oder Sterbeerscheinung ist. Der christliche Glaube scheint dabei den religionsgeschichtlichen Tod zu sterben. Wenn alte mächtige Religionen, die Jahrtausende lang an den Geistern und Seelen gebildet haben, den religionsgeschichtlichen Tod sterben, so hören sie ja nicht auf, da zu sein. Sie können als Kirche, als Ritus und Observanz, als Floskel der Gedanken und der Rede noch viele Jahrhunderte fort-dauern. Sie gleichen dann den ägyptischen Pyramiden, die noch heute stehen, obwohl der religiöse Glaube der Pharaonen, aus dem heraus sie gebaut worden sind, kein Leben mehr hat. Will man das Bild ein wenig gröber wählen, so könnte man auch an die Mumien erinnern, durch deren Konservierung die Ägypter sich possenhaft ein Fortleben über den Tod hinaus vortäuschten. Es ist keineswegs anzunehmen, daß die kirchlichen Betätigungen und Einrichtungen samt der von den Kirchen geübten Macht über das öffentliche Leben unter uns in absehbarer Zeit aufhören werden. Eher werden sie an scheinhaftem Glanz noch zunehmen. Der religionsgeschichtliche Tod des christlichen Glaubens würde sich allein darin kundtun, daß seine Macht, die Geister und Seelen zu formen, in ihnen Antriebe des Herzens und Willens zu wecken, ihnen

zur Deutung des Lebens und zur Kraft der Reinheit und Zucht zu werden, noch mehr erlischt, als sie heute schon erloschen ist. Wer unsre Literatur, unser Schauspielwesen, unser Vergnügungsgewerbe ansieht, wird schon heute mit Verwunderung fragen, wie dergleichen unter Völkern möglich ist, die fast ausschließlich aus Getauften bestehen und darauf Wert legen, ihre Angehörigen mit Hilfe eines Geistlichen unter die Erde zu bringen. Die Erscheinungen der Schizophrenie sind gerade hier von unüberbietbarer Tollheit. Von Rechts wegen müßte man über die Selbstverständlichkeit, mit der sie hingenommen werden, den Kopf schütteln, falls man noch ein wenig Vernunft im Leibe hat.

Von hier aus verstehen Sie wohl am leichtesten, welche sonderbare Empfindungen ich, ein evangelischer Theologe, in mir trage dem allgemeinen Verhalten der evangelischen Theologen heute gegenüber. Man nimmt den das Christliche vom Menschlichen abtrennenden Wall unter den evangelischen Theologen heute meist dankbar hin als eine Art Schutzwehr wider Einbrüche menschlichen Wahrheitssinns in die geheiligten Gefilde theologischer und kirchlicher Überlieferung. Man erkennt die nihilistischen und atheistischen Gestaltungen des allgemeinen Bewußtseins als vom rein Menschlichen her durchaus folgerichtig an. Man empfiehlt gerade die skeptischen und diesseitigen Gedankengänge im Bereich des rein Menschlichen als die wahrhaft der Vernunft angemessenen. So glaubt man für das dem menschlichen Wahrheitssinn sich entziehende Christlich-Kirchliche das Vorrecht zu gewinnen, alleiniger Hüter des Gottes- und Ewigkeitsbewußtseins zu sein. Man erklärt, auf dem Boden einer der Kirche entfremdeten vernünftigen Autonomie sei aller sittliche und religiöse Idealismus unecht und illegitim. Allein die Kirche und ihre Theologie könnten die Angst vor den Zerstörungen einer sich rein autonom nach Regeln der diesseitigen Verständigkeit aufbauenden menschlichen Gesellschaft bannen. Zum Entgelt nehmen dann Theologie und Kirche ihrerseits natürlich das Recht in Anspruch, autoritär mitzuteilen, was die ihnen anvertraute göttliche Offenbarung dem Menschen an Glaubensgehorsam zumute. Es macht bei diesem Grundstandpunkt wenig aus, ob die Hüter dieser Denkweise heimlich eine dem heutigen Menschen erträgliche Vergeistigung der Überliefe-

rung vornehmen, also den Gottes- und Ewigkeitsglauben dem vernünftigen Bewußtsein zu herabgesetzten Preisen verkaufen, oder ob sie die mythologischen und märchenhaften Züge überlieferten kirchlichen Denkens mit Entschlossenheit festhalten. So und so darf man sagen, daß eine auf derartigen Wegen wandelnde evangelische Theologie und Kirche selbst der schizophrenen Bewußtseinszerspaltung verfallen ist.

Selbstverständlich muß eine Theologie dieser Art, auch wenn sie in ihrer Anknüpfung an Bibel und Dogma möglichst Klugheit und Vornehmheit walten läßt, entsetzt sein, wenn sie hört, daß ich Ihnen Briefe über Fragen christlicher Religionsphilosophie schreibe. Das Christentum ist diesen Theologen überhaupt keine Religion, sondern eine durch göttliche Offenbarung gestiftete Kirche, welche alle Religionen der Erde als falschen Dienst verurteilt. Philosophie und Theologie aber verhalten sich für sie zueinander wie sich gegenseitig ausschließende Größen. Christlich in irgend einem Sinne kann eine Philosophie überhaupt nicht sein. Wer von christlicher Religionsphilosophie spricht, hat damit erwiesen, daß er nicht wert ist, der evangelischen Theologie des gegenwärtigen Zeitalters zugerechnet zu werden. Vielleicht würde man so höflich sein, einigen Gestalten gegenüber diese Urteile in eine verbindlichere, mehr verhüllende Gewandung zu kleiden. Doch darauf kommt es nicht an. Ich erwähne den Einspruch gegen mein Unternehmen auch nur, um Ihnen zu zeigen, daß ich weiß, was ich tue, wenn ich von Fragen christlicher Religionsphilosophie spreche. Ich stelle mich damit bewußt den Hauptströmungen gegenwärtiger evangelischer Theologie entgegen. Ich bekenne, daß ich diese als Ausdruck des Teilhabens evangelischer Theologie an der Erkrankung des Verhältnisses von Menschlichem und Christlichem beurteile, unter welcher unser Zeitalter leidet.

Voraussetzung alles bisher von mir zu Ihnen Geäußerten ist somit folgende Einsicht. Das Christentum wird nur dann seine lebendige Vollmacht über die Geister und Gemüter sich erhalten oder wiedergewinnen, wenn es ihm gelingt, natürliche menschliche Wahrhaftigkeit und echten christlichen Glauben in einem mit sich einigen Wahrheitsbewußtsein einander durchdringen zu lassen. In allen meinen theologischen Schriften bin ich immer wieder den damit mir gebotenen Weg

des Denkens und Forschens und Glaubens gegangen. Mein ganzes Leben hindurch habe ich einerseits das menschliche Wahrheitsbewußtsein in jene Tiefe des Selbstverständnisses des Menschlichen zu führen gesucht, in welcher es dem Christlichen sich frei und innerlich, ohne Schaden an Geistesernst, öffnen kann. Andererseits aber habe ich versucht, die christliche Erkenntnis von Gott und dem Ewigen so rein und lauter, so frei von allem überholten Wahn früherer Zeitalter, auszusprechen, daß sie ein aufrichtiges Ja zu allen zwingenden Einsichten unsrer modernen Geistigkeit in sich aufzunehmen vermag. Diese Haltung liegt auch den beiden systematisch-theologisch durchformten Schriften meines Alters zugrunde, der „Zwiesprache auf dem Wege zu Gott“ 1959 und dem „Wesen des reformatorischen Christentums“ 1963. Die erste der beiden Schriften sucht den Weg vom Christlichen zum Menschlichen und zurück vom Menschlichen zum Christlichen zu gehen durch meditative Vertiefung in die letzten Geheimnisse des christlichen Gottes- und Ewigkeitsglaubens. Die zweite Schrift unternimmt es, den Wesenskern des reformatorischen Christentums in einer Denk- und Reflexionsgestalt auszudrücken, welche unserm heutigen Wahrheitsbewußtsein sinnvoll und lebendig-gegenwärtig werden kann. Und nun habe ich doch das Gefühl, daß es mit diesen beiden Schriften noch nicht genug ist. Ich muß, statt Sie einfach auf diese zu verweisen, Ihnen noch Briefe über Fragen christlicher Religionsphilosophie schreiben. Diese sollen versuchen, Ihnen die Voraussetzungen des Denkens, welche in jenen beiden Schriften in der Hoffnung auf ihre innere Einsichtigkeit hingestellt worden sind, genauer zu bestimmen und zu begründen.

Ich will des Näheren erläutern, welche Absicht mir bei meinen Briefen vor dem Sinne steht. Wenn man vom rein Menschlichen her sich dem Christlichen zu nähern sucht, ohne daß man dabei eine lebendige christliche Erziehung oder eine jahrelange theologische Arbeit mitbringt, so stößt man unweigerlich auf eine Fülle von Denkschwierigkeiten, Denknoten und auch Denkmißverständnissen, welche einem allesamt den Zugang erschweren oder gar versperren. So kommt man denn überhaupt nicht an die Stelle heran, an welcher eine nicht mehr denkend begründbare Entscheidung für oder wider den christlichen Gottes- und Ewigkeitsglauben sich in

Geist und Seele gebären muß. Das wesentlich Christliche bleibt einem verdeckt oder entstellt durch einen Wust von Überlieferungen, die mit ihm nicht zwingend zusammenhängen, oder auch durch einen Wust menschlicher Verfangenheiten und Halbherzigkeiten, die echtem menschlichen Selbstverständnis im tiefsten Grunde widersprechen. Es gibt somit eine Wegstrecke zwischen unserm gewöhnlichen menschlichen Bewußtsein einerseits, der Schwelle des Christlichen anderseits, welche denkend durchmessen werden kann. Von Fragen, welche auf dieser Wegstrecke stehen, handeln meine Briefe an Sie. Ich maße mir nicht an, durch Aufhellung dieser Fragen Sie zum christlichen Glauben zu führen. Ich möchte nichts weiter, als daß Sie das wahrhaft und wesentlich Christliche rein und lauter zu Gesicht bekommen und dabei begreifen, was es für menschliches Selbstverständnis bedeutet, wenn man sich mit diesem Christlichen einläßt. Dann erst werden Sie sich wahrhaftig an der Schwelle befinden, auf welcher ein Ja oder Nein zum Wesentlichen des christlichen Gottes- und Ewigkeitsglaubens sich in Ihnen bilden kann. Was alsdann in Ihnen geschieht, das liegt jenseits des Spähblicks dieser Briefe. Es geht mich nichts mehr an. Nur so viel möchte ich sagen, daß ein auf diesem Wege als Ende sich gebärendes Ja Sie nicht zum Kirchenchristen gewöhnlicher Observanz machen wird. Sie treten damit auf den Weg des Christseins, welcher – im Gegensatz zu den Vorurteilen unsers Zeitalters – stets in der Einsamkeit des Herzens und Gewissens vor und in Gott gegangen werden muß. Von den Grübelfragen sowohl des Herzens wie des Geistes, welche auf diesem einsamen Wege sich Ihnen entzünden würden, sprechen dann meine beiden andern, eben erwähnten Bücher. Ob diese es auf eine Ihnen verständliche und gemäße Weise tun, müßten Sie selbst entscheiden.

Nun wird es Sie wohl bedünken, daß die Aufhellung jener bei der Annäherung an das Christliche sich einstellenden Denkfragen besser als in der losen und zufälligen Briefform doch in einer streng aufgebauten und umfassenden Religionsphilosophie geschähe. Vielleicht bin ich mit Ihnen da sogar einer Meinung. Die Überwindung der Erkrankung unsers Zeitalters im Verhältnis von Menschlichem und Christlichem setzt ganz gewiß harte und strenge philosophische Arbeit

voraus. Nur in dieser läßt sich eine neue wissenschaftlich durchreflektierte Deutung des menschlichen Daseins unter dem Licht des Gottes- und Ewigkeitsglaubens erringen. Zu diesem höchsten Ziele aller vom christlichen Glauben her entworfenen Religionsphilosophie verhalten sich diese Briefe nur als Vorarbeit. Indes, auch eine solche Vorbereitung künftiger entscheidender Leistungen durch andre kann ihren Wert haben. Vor allem aber: ein jeder von uns muß das tun, was ihm gegeben ist. Ein Altersblinder wie ich kann nur schwer noch den gewaltigen systematischen und historischen Denkapparat handhaben, welcher zu einer ihrem Zweck genügenden großen Religionsphilosophie aufgeboten werden müßte. Hingegen ist es ihm sehr wohl möglich, in einzelnen Briefen jeweils einzelne in sich geschlossene Fragen herauszugreifen und zu zeigen, in welchem Sinne er ihre Lösung sich denkt. Es kann nun sogar sein, daß die leichtere, dem Zufälligen mehr geöffnete Form solcher Briefe für Sie lehrreicher ist als ein großes schwer gerüstetes philosophisches Werk. Jeder einzelne Brief ist ein für sich auffaßbares und beurteilbares Ganzes. Er regt Gedankengänge an, die in Ihnen sich fortspinnen können. Er begrenzt sich jeweils auf die Einfachheit einer bestimmten Frage. Zum mindesten als Vorübung im Denken über die Fragen nach Gott und dem Ewigen können diese Briefe somit eine Hilfe sein für anfangende Denker und für Menschen, denen freie persönliche Selbstbesinnung das ihnen geläufigste Element des Denkens ist.

Soviel denn heute. Ich meine, ich bin so offen gegen Sie gewesen, daß Sie sicher entscheiden können, ob die folgenden Briefe für Sie geschrieben sind oder nicht.

## ZWEITER BRIEF

### *Das unentrinnliche Wagnis der Grenzüberschreitung*

Nach Kierkegaard ist es der Anfang des Denkens, daß man ebenso wie beim Nähen erst einmal den Faden festmacht. Für unsern heutigen Wahrheitssinn ist bei den Fragen der Religionsphilosophie wohl der feste Ausgangspunkt, daß jede Aussage über das Göttliche und Ewige, sie laute wie sie wolle, eine Überschreitung der Grenzen unsrer an die Welt der Erfahrung gebundenen Verstandeserkenntnis ist. Dem wird wohl kaum jemand widersprechen. Der Atheismus, Hegel und Kierkegaard sind über den Satz als solchen sich einig. Nur die Folgen, die sie ziehen, sind nicht die gleichen. Für den Atheismus ist der Hinweis auf diese Grenzüberschreitung zugleich die Feststellung der Unwahrheit aller Religion. Für Hegel umgekehrt, in welchem in der rein verstandesmäßigen Erfahrungserkenntnis Leerheit von aller Erkenntnis des Wahren zu liegen scheint, ist die Grenzüberschreitung das Vordringen ins Reich der Wahrheit, von dem auch unsre verstandesmäßige Erfahrungserkenntnis heimlich getragen ist. Kierkegaard endlich bildet die geistreiche Formel, daß Gott des Verstandes höchste Leidenschaft sei, aber eben diejenige Leidenschaft, in welcher der Verstand untergeht.

Unbesonnenem Denken könnte hier leicht ein Kurzschluß widerfahren. Grenzüberschreitungen sollte man vermeiden: somit hat der Atheismus Recht. So selbstverständlich dies nun klingen möge: es ist, mit Verlaub, eine gedankenlose Rede. Könnte man nicht, müßte man nicht die atheistische Aussage auf die Formel bringen, daß hinter der Grenze der Verstandeserkenntnis das schlechthinnige Nichts sei? Ja, und das wäre doch zweifellos auch eine grenzüberschreitende Aussage, auch eine bestimmte Deutung des Geheimnisses, daß zu einem ganzen menschlichen Wissen eben unvermeidlich das Wissen von der Grenze des Wißbaren gehört. Wem dies in solcher Allgemeinheit nicht einleuchten sollte, der greife sich eine beliebige einzelne auf die Welt der Erfahrung gehende Verstandeserkenntnis heraus. Deren Giltigkeit hängt daran, daß sie aus

einem größeren Erfahrungskreis richtig ausgegrenzt worden ist als ein bedingt in sich abgeschlossenes Ganzes. In dem Augenblick, in welchem aus dem größeren Kreis Einwirkungen auf den ausgegrenzten Bereich geschehen, wird die auf diesen gehende einzelne Verstandeserkenntnis unbrauchbar. Die Aussagen ändern sich, werden zu bedingt giltigen Erkenntnissen. Schreitet man nun zu dem bedingenden größeren Kreise weiter, so wiederholt sich das Spiel. Nur unter der Voraussetzung des sicheren Ausgegrenztseins aus einem dritten noch größeren Kreise sind über ihn giltige Aussagen möglich. Unter welcher Voraussetzung somit kann von einer das Ganze der Erfahrungswelt umfassenden Verstandeserkenntnis gesagt werden, daß sie unbedingt giltig sei? Allein unter der, daß jenseits der Welt der Erfahrung das schlechthinnige Nichts sei, daß man also die gesamten Bedingungen, unter denen diese umfassende Verstandeserkenntnis stehe, in der Hand habe. Dies aber wäre klar eine grenzüberschreitende Aussage, welche die Verstandeserkenntnis von einem höheren, nicht mehr ihr zugehörigen Gesichtspunkt aus umgreift.

Es hilft nichts, wenn man in die Skepsis flüchten und sagen wollte, daß einem an der Unbedingtheit der Verstandeserkenntnis gar nichts liege. Man brauche doch nur zu wissen, daß wir mit unserm Denken, Wissen, Fühlen, Handeln ganz und gar in die Grenzen der Verstandeserkenntnis gebannt seien und uns unbedingt mit ihren Bedingtheiten zufrieden geben müßten. Indes, wer so redet, betrügt sich selbst. Wie wankend und schwankend bei solcher Skepsis auch das Dasein in der Welt scheinen möge: ein Festes wäre doch gegeben, eben ihr Nein, ihr unbedingtes Nein, welches die Überschreitung der Grenzen der Verstandeserkenntnis für schlechthin unmöglich erklärt. Auch sie hätte sich listig über die Verstandeserkenntnis erhoben und über sie von einem überverstandesmäßigen Ausguck aus das Urteil gefällt, daß sie die ganze uns gegebene Wirklichkeit umfasse und das Recht habe, ein Hinaus über sie zu verwehren. Wo nähme sie denn sonst die Sicherheit her, daß nichts Unbedingtes störend in ihre Kreise hineinbrechen könne?

Ganz gleich also, ob man die das Ganze der Erfahrungswelt umfassende Verstandeserkenntnis pessimistisch oder optimistisch beurteilt: indem man die Überschreitung des Kreises, in

welchen sie gebannt ist, unbedingt verbietet, hat man diesen Kreis schon überschritten. Man setzt das vom Verstande durchdrungene Erfahrungsganze oder die das Erfahrungsganze umfassende Verstandeserkenntnis als selber das Unbedingte seiend. Nennt man dies Atheismus, so wäre Atheismus der religiöse Glaube, daß die Einheit von Erfahrungswelt und Verstandeserkenntnis bei aller ihr innerlich vielleicht eigenen Unsicherheit und Bedingtheit dennoch selber ein All der Unbedingtheit oder – dies wäre nur ein anderer Name für das Gemeinte – selber ein Göttliches, das Göttliche schlechthin sei. Indem so der dezidierte Atheismus die Welt des Verstandes zum Gotte erhebt, ist er Zeugnis dafür, daß unserm Denken die Überschreitung der Grenzen der Verstandeserkenntnis unentrinnlich ist. Aus einer Bestreitung des Glaubens an Gott oder das Ewige ist er zu einer bestimmten Antwort des unserm Denken unentrinnlichen Fragens nach Gott und dem Ewigen, genauer zu einer bestimmten Gestaltung des Glaubens an Gott und das Ewige geworden. Die Erklärung, daß echte Religion mit ihrem Glauben an Gott und das Ewige in Wahrheit ein Nichts, das unbedingte schlechthinnige Nichts umfange, ist für den tieferen Blick schlecht und recht der Kampf dessen, was christlich der Gott dieser Welt heißt, wider das überweltliche Göttliche und Ewige. Das aber ist Kampf einer Religion gegen andre Religion. Auf echte Verstandeserkenntnis kann solch ein Kampf sich nicht berufen. Doch mag ihm zugestanden werden, daß er einen Bundesgenossen an der allem Höheren sich verschließenden Alltäglichkeit gemeinen Erdensinns hat.

Soweit wird Ihnen, denke ich, von Kants Dialektik der reinen Vernunft oder auch von Fichtes Einleitungen in die Wissenschaftslehre her mein Gedankengang einsichtig und überzeugend sein. In der Sprache dieser Denker dürfte ich ihn wohl vereinfachend dahin zusammenfassen, daß dem Menschen über seinen die Welt der Erfahrung durchdringenden Verstand hinaus eine Vernunft eigen sei, die sich zum Unbedingten verhalte. Selbst da also, wo er vernunftwidrig das Reich der Verständigkeit als ihn ganz und gar erschöpfend und befriedigend nehme, gebe er sich insgeheim, ohne es vielleicht zu ahnen, dem Triebe seiner Vernunft zum Unbedingten hin. Das Neue an dieser aus Kant und Fichte herausgeholt-

ten Formel dem bisherigen Gedankengang meines Briefs gegenüber wäre alsdann allein, daß der Vernunft ein Glaube an das Göttliche und Ewige in irgendeinem Sinne zugeeignet werden muß. Religionsphilosophie hätte, wenn man dieser Zueignung nicht widerspricht, zur Grundlage den Glauben an das Göttliche und Ewige, wie er in dem unentrinnlichen Verhältnis unsrer die Verstandeserkenntnis überschreitenden Vernunft zum Unbedingten gegeben ist, und sie wäre insofern im Wesen des Menschen verankert.

Indes, da werden Sie mich nun an Kants Begriff einer schwärmenden Vernunft erinnern und deshalb von mir fordern, ich möge genau erklären, was denn von mir mit der Überverständigkeit der Vernunft gemeint sei. Vielleicht fügen Sie auch noch hinzu, daß ich als Gegenwort wider die Verklärung der Welt des Verstandes zum einzigen und wahren Gotte wie unversehens den Ausdruck von der Überweltlichkeit des Göttlichen und Ewigen gebraucht habe. Auch dies werden Sie mir nicht ohne weiteres hingehen lassen. Es gibt in der Vorstellungswelt der Religionen unsrer Erde gar zu viele Überweltlichkeiten, die jedem kritischen Verstande als Spiegelreflexe unsrer Welt hinein in die blaue Luft durchschaubar sind. Wenn das Überverständige nicht Spaziergang zuchtlosen Verstandes und das Überweltliche nicht Traum kindisch gewordenen Weltsinns werden soll, so bedarf die unentrinnliche Grenzüberschreitung doch wohl einer genauen Bestimmung ihrer Vernünftigkeit.

Eine Vernunft, welche ein Überverständiges und Überweltliches bejaht, leugnet, daß Erfahrungswelt und Verstandeserkenntnis auch nur ihrem Begriffe nach, geschweige denn in Wirklichkeit, zu einer in sich geschlossenen Einheit zusammengehen, die ein All des Denkens und Lebens darstellt. Die tatsächlich bestehende, jedermann offenkundige Unvollendetheit der Erfahrungserkenntnis beruht auf einer ihr wesensmäßig anhaftenden Unvollendbarkeit. Die Verstandeserkenntnis sondert *erstens* in jedem Akte, den sie vollzieht, ein in ihm nicht erkanntes Erkennendes, nämlich den gerade in Tätigkeit begriffenen Verstand, und ein in diesem Akte nicht erkennendes Erkanntes, nämlich den der Tätigkeit des Verstandes unterworfenen Gegenstand, auseinander. Verstandeserkenntnis ist ihrem Wesen nach unvollständig, weil sie den doch auch zur

Erfahrungswelt gehörenden erkennenden Verstand, soweit er gerade im Erkennen begriffen ist, nicht mitumfassen kann in dem gerade sich vollziehenden Akte. Sie zerscheidet, mindestens zum Teil, die Einheit von Verstandeserkenntnis und Erfahrungswelt, auf welche sie zielt. *Zweitens* aber vollzieht die Verstandeserkenntnis sich so, daß sie an dem von ihr ausgesonderten Gegenstande der Erkenntnis nach dem Allgemeinen fragt, also dies Allgemeine aus einer Fülle des Besonderen heraushebt. In jedem Akte der Verstandeserkenntnis bleibt somit ein in ihm nicht mitumfaßtes Besonderes zurück, so daß er auch insofern etwas Zerteiltes, Bruchstückhaftes an sich hat. Tröstet er sich nun damit, daß in andern Akten dies Besondere vermöge neuer Leitverallgemeinerungen schon zu seinem Rechte kommen werde, so vergißt er, daß dafür dann wieder andres Besonderes ausgemerzt werden muß, auch der neue Erkenntnisakt somit eingeständenermaßen bruchstückhaft, zerteilend ist.

Die beiden so aufgewiesenen Unvollkommenheiten der Verstandeserkenntnis steigern sich nun sogar ins Gigantische, wenn die Verstandeserkenntnis sich zu einer umfassenden Ganzheit zu erheben trachtet, wenn sie also über das All der Erfahrungswelt Aussagen zu machen wünscht. Hier wird doch *einerseits* der im Umfassungsakt nicht mitumfaßte erkennende Verstand als ein Allgeist, Alldenken oder wie man es nun nennen will, zur göttergleichen Majestät emporgehoben. *Andererseits* aber wird die von ihm erkannte Weltganzheit eine alles Besondere mit wütendem Ernst aus sich ausschließende Allgemeinheit allerdürtester Art, etwa eine Weltformel, eine Welt-differential- oder Integralgleichung sein. Wer dies genau erwägt, wird es begreifen, warum die alle Grenzüberschreitung verneinende Unbedingtsetzung der Einheit von Erfahrungswelt und Verstandeserkenntnis gar nicht anders vollzogen werden kann denn als ein von jenseits des Verstandes und der Erfahrung kommender Akt des Glaubens an die Allein-Gottheit der Welt, die von uns im titanischen Ringen unserm Verstande mit vergeblicher Mühe immer neu unterworfen werden soll. Man kann nach den eben gegebenen Näherbestimmungen sogar sagen: der Gott dieser Unbedingtsetzung, nämlich die Einheit von Erfahrungswelt und Verstandeserkenntnis, teilt mit allem Göttlichen, von dem die

menschliche Vernunft redet, die Eigentümlichkeit, daß er eine unerfahrbare unerkennbare Überwirklichkeit ist. Schlichtes vernünftiges Nachdenken muß den dezidiertesten Atheismus davon überführen, daß er in Wahrheit Glaube an eine unsichtbare Gottheit ist.

Eben mit dieser Zergliederung ist nun klar, in welchem Sinne vernunftgemäß vom Überweltlichen und Überverständigen gesprochen werden darf. Echt überweltlich ist allein das der verstandesmäßigen Bemächtigung sich schlechthin Entziehende, allein also das Geheimnis, an dem die Erkenntnisformen des Verstandes als an einem Unbegreiflichen, ihnen Wesensfremden zerscheitern. Da alle Verstandesformen in der Scheidung von Erkanntem und Erkennendem, von Gegenstand und Verstand ihren Ursprung haben, darf oder muß man sagen: echt überweltlich ist nur das geisthaft Lebendige, in welchem Erkanntes und Erkennendes schlechthin Eines sind. Dies Eine bleibt uns also ein unsrer Verständigkeit verborgenes Geheimnis, welches uns allein in einem unserm verstandesmäßig bestimmten Dasein entzogenen Grunde unsers Geistes gegenwärtig ist und eben damit in uns innerlich Leben entzünden will. Sobald wir aus diesem Grunde empor tauchen in unser gewöhnliches weltförmiges, dem Verstande und seiner Rede gemäßes Dasein werden wir in den Bewußtseinswiderspruch hineingerissen, daß unser verständiges Erkennen und Sprechen dem uns im Grunde unsrer Vernünftigkeit rufenden Geist und Leben nicht gewachsen ist, welches uns zur unbedingten Wahrheit ins Verhältnis setzt. Eine andre Überwelt als die uns so in Verborgenheit gegenwärtige kann es nicht geben. Um es an einem christlichen Bilde zu belegen: das himmlische Jerusalem der Johannisoffenbarung ist nicht echte Überwelt, sondern Märchenbild, in welchem echtes Innesein von dem wahrhaft überweltlichen Geheimnis geisthaften Lebens sich in einen träumenden und der Wahrheit nicht mächtigen Verstand hineinspiegelt.

Die gleiche kritische Selbstbesinnung muß nun auch am Überverständigen vollzogen werden. Von echtem Überverständigen darf nur da gesprochen werden, wo die Erkenntnis sich über die verstandesmäßige Unterscheidung des Allgemeinen und Besonderen erhebt. Wir dürfen also die mit dieser Zertrennung der Wirklichkeit behafteten Begriffe, Urteile

und Urteilsverknüpfungen des Verstandes nicht etwa auf unverständige Weise weiter gebrauchen, sondern müssen sie als der Wahrheit nicht gemäß fahren lassen. Nennt zum Beispiel ein Frommer das, dessen er auf überverständige Weise inne ist, Gott, so soll und muß er wissen, daß es einen Gottesbegriff nicht gibt. Um es auf eine andre Weise zu sagen: Gott kann nur als ein unsre Begrifflichkeit zersprengender Grenzbegriff von unserm Verstande gedacht werden.

Diese Einsicht scheint zu dem, was über das Überweltliche gesagt ist, nichts Neues hinzuzufügen. Es wäre auch schlimm mit der Folgerichtigkeit meines Gedankengangs bestellt, wenn ich hier nicht von zwei Seiten her auf die gleiche Einsicht hinleitete. Dennoch hat die Beziehung der kritischen Einsicht gerade auf das Denken und Sprechen von Gott ihre besondere Wichtigkeit. In der christlichen Theologie ist eine Weise, von Gottes Leben, Taten und Meinungen zu reden, im Schwange, welche unter dem Schein wissenschaftlicher Begrifflichkeit reine und blanke Verstandesmythologie darstellt. Gerechtfertigt wird sie meist durch einen neuthomistischen oder phänomenologischen Begriffsrealismus, welcher die Allgemeinbegriffe zu überirdischen Wesenheiten empordichtet. Dieser Begriffsrealismus hört auch dann nicht auf, eine unkritische Phantasterei zu sein, wenn er mit Hegel – dessen Unterscheidung von Verstand und Vernunft, Reflexion und Geist verkennend – ein Scheinbündnis eingeht. Hegel hat immerhin gewußt, daß an Gott alle Verstandesbegriffe, Verstandesurteile und Verstandesurteilsverknüpfungen zerbrechen. Nach ihm kann das Unendliche und Ewige nur auf eine die Art des endlichen Denkens und Sprechens aufhebende Weise gedacht werden. Hegels Versuch, einen der Überverständigkeit der Gotteserkenntnis genugtuenden spekulativen Gottesbegriff zu entwickeln, ist sicherlich ein Traumgespinnst, das niemand so wiederholen kann. Immerhin ist außer allem Zweifel, daß er zu einem doch dem Wolfianismus recht ähnlichen neuthomistischen oder phänomenologischen Begriffsrealismus ein herbes Nein sprechen würde.

Es werden sich in späteren Briefen noch mannigfach Gelegenheiten finden, das Grundverständnis des echten Überweltlichen und echten Überverständigen nach seinen Möglichkeiten und Schwierigkeiten zu entfalten. Das hier Gesagte

macht jedoch schon zur Genüge klar, daß die Grenzüberschreitung, welche in einem glaubenden Verhältnis zum Unendlichen und Ewigen liegt, auf eine unschwärmerische Weise geschehen kann, die unsrer Vernünftigkeit nicht widerspricht. Insofern wäre der Punkt, welcher über das Verhältnis von Religionsphilosophie und Erkenntnislehre entscheidet, genau angegeben. Es darf Ihnen und mir wohl gleichgiltig sein, ob jemand an dem Gesagten mehr die schmerzhafteste, aller Mythologie ein Ende bereitende Seite oder umgekehrt mehr die Befreiung von dem Wahn, als ob allein der Atheismus wahrhaft verständig oder gar noch vernünftig sei, stärker empfindet. Wichtiger ist für das Verständnis des gewählten Einsatzes die Frage, ob mit ihm eine Art Denkwang zur Bejahung echten Gottesglaubens ausgeübt wird oder nicht.

Eine zwingende Einsicht hat sich allerdings angefundenes. Für uns als zum Unbedingten sich verhaltende vernünftige Wesen ist es unentrinnlich, die Grenzen der bloßen Verstandeserkenntnis zu überschreiten, indem wir eine Setzung nach Art des religiösen Glaubens vollziehen. Es ist dem Menschen innerlich unmöglich, dem Glauben an das Göttliche und Ewige gegenüber in der Unberührtheit tierischer Beziehungslosigkeit zu verharren. Auch wenn er es leugnen sollte, hat er ein Verhältnis zur Religion, so oder so. Noch heute, wo nach vieler Urteil es eine Nötigung des Denkens, auf das Göttliche und Ewige sich zu beziehen, nicht geben soll, gibt es in geistig gesunden Menschen keine Möglichkeit, einer wenn auch stillschweigenden religiösen Stellungnahme zu enttrinnen. Nicht bloß dem reflektierten Atheismus, welcher verkündigt: „Gott ist tot“, sondern auch dem scheinbar naturgewachsenen Diesseitssinn oder Erdensinn liegt zugrunde ein Nein zu einem Drängen und Treiben des Geistes über Erfahrung und Verstand hinaus. Es gibt Irreligion nur als religiösen Akt, der wider eine im Innern aufstehende Frage verneinend sich kehrt. Da, wo solche Irreligion die Gestalt eines durchreflektierten Atheismus annimmt, handelt es sich sogar um einen recht ernsthaften religiösen Akt, welcher die niederen Gestalten heidnischer Religion um ein Bedeutendes an Tiefe und Leidenschaft übertrifft. Nächste dem echten Geist ist nichts so geisthaft wie die durchreflektierte Antithese gegen den Geist.

Stünde es anders, so wäre ein Verhältnis zum Göttlichen

und Ewigen etwas dem Menschen als Menschen rein zufällig Anhaftendes und dürfte insofern der Begeisterung für das Fußballspiel verglichen werden. Der christliche Glaube drückt die Unentrinnlichkeit eines Verhältnisses zur Religion in der Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen aus. Er sieht das Absterben eines inneren Verhältnisses zum Unendlichen und Ewigen folgerichtig als Zerstörung der menschlichen Natur an. Auch dies scheint mit der Unentrinnlichkeit der Grenzüberschreitung gerechtfertigt zu sein. Indes gilt es, hier Acht zu geben, auf daß die in Fahrt kommenden Gedanken nicht übers Ziel hinaus stürmen. Es gehört zu des Geistes tiefstem Wesen, daß er frei ist, sich dem Wahren hinzugeben oder nicht. Innerhalb der von der Verstandeserkenntnis durchdrungenen Erfahrungswelt gibt es erzwingbare Aussagen. Das Erfahrungsdenken ist insofern nicht frei, sondern gebunden. Dies ist die naturhafte, ungeistige Seite an aller Erkenntnis im Umkreis des Bedingten. Anders steht es in Beziehung auf das Unbedingte. Wir sind unentrinnlich auf es geworfen. Wir müssen ein Verhältnis zu ihm vollziehen, gewiß. Aber welches Verhältnis wir vollziehen, das sagt uns kein Denkwang. Es bleibt eine in uns sich gebärende tathafte Entscheidung. Der Wahrheit gehört man nur, indem man sich ihr innerlich ergibt in einem geisthaften, personhaften Akt. Man muß sich zur Wahrheit verhalten, so oder so: dies ist dem Menschen wesensnotwendig. Aber wenn es wirklich Wahrheit im strengsten Sinne, d. h. ewige unendliche Wahrheit ist, die jenseits des Bereichs des Verstandes liegt, so hindert einen keine Denknöwendigkeit, sich ihr zu verschließen und im Unwahren sein Leben zu haben. Und dies bedeutet also, daß keine Denknöwendigkeit einen hindert, die Einheit von Erfahrungswelt und Verstandeserkenntnis als das einzige Göttliche zu setzen, d. h., die unentrinnliche Grenzüberschreitung auf die Weise des atheistischen Glaubens vorzunehmen, der dem Gehalt nach ein Unglaube ist.

Damit haben Sie nun meine Stellung zu den in der abendländischen Philosophie und vor allem Theologie überlieferten Beweisen des Daseins Gottes. Deren Wahrheit ist die gedankliche Überführung davon, daß unsre Vernunft über Verstand und Erfahrung formell hinausgehen und ein Unbedingtes setzen muß. Die Selbsttäuschung aber, welcher die diese Be-

weise Gebrauchenden erliegen, ist die mangelnde Einsicht darein, daß auch die dem Atheismus gemäße Einheit von Erfahrungswelt und Verstandeserkenntnis als solch ein Unbedingtes, das jenen Beweisen nach deren zwingender Seite hin genügt, gedacht werden kann. Das Göttliche und Ewige im Sinne eines das Diesseits überwindenden frommen Glaubens kann also mit jenen Beweisen nicht erreicht werden, sobald man sie auf ihren logischen Kern zurückführt. Wir behalten dem Zwang bloß des Gedankens gegenüber die Freiheit, dem tiefen Drängen und Treiben des in uns wohnenden vernünftigen Geistes auf ein echtes Unendliches und Ewiges zu den Riegel einer atheistischen Unbedingtsetzung vorzuschieben. Eben dies gründet die Überweltlichkeit und Überverständigkeit echten Glaubens.

Nun kann man eine in Freiheit geschehende Überschreitung der Grenzen unsers Verstandes, auch wenn sie unentrinnlich ist, nur ein Wagnis nennen. Wir wagen es, über das Wißbare und Erzwingbare hinaus unsre Person an ein Unbedingtes zu geben. So gewiß es aber zur unendlichen Hoheit des Göttlichen und Ewigen gehört, daß es auf eine verborgene Weise dem ihm sich öffnenden endlichen Geiste zum schicksalhaften Bestimmungsgrund wird, so gewiß ist dies Wagnis ein über das ganze menschliche Selbstverständnis von Grund auf entscheidender Akt. Dies gilt von jeder Gestalt des Wagnisses, also von der atheistischen ebenso wie von der echt gläubigen, desgleichen natürlich von sich verirrender und von in Wahrheit zu Gott findender Gläubigkeit ohne Unterschied. Auf welche Weise man den religiösen Grundakt wagender Grenzüberschreitung vollzieht, das entscheidet darüber, was für ein Mensch man ist oder wird.

Muß ich Ihnen nun erst noch sagen, daß ein Wagnis, welches über das Grundverständnis unsers Wesens und Lebens entscheidet, dadurch, daß es durch logischen Zwang nicht bestimmt und insofern freie Tat ist, keinesfalls zu einem Willkürakte wird? Wer es so nähme, fielen doch wiederum dem für die Erfahrungswelt unentbehrlichen Verstande zum Opfer. Dieser erkennt außer Tatsachen und Tatsachenzusammenhängen allerdings nichts Notwendiges an, wähnt also, daß die Wirklichkeit zwischen seinen zwingenden Erkenntnissen und dem willkürlichen Belieben aufgeteilt sei. Es ist fast eine fixe

Idee unsers Zeitalters geworden, daß eine im Unbedingten sich gründende Lebensanschauung deshalb, weil sie allein in personhafter freier Geistigkeit ergriffen werden kann, eine durch Wahrheitsernst nicht bestimmte Sache der Laune und des Beliebens sei. Auf der Macht dieser fixen Idee über die Theologen beruht das kirchliche Vorurteil, daß der christliche Glaube nur dann, wenn er in der Maske einer diskussionslos Unterwerfung fordernden göttlichen Offenbarungsautorität einhergehe, den Ernst und die Würde einer zum Gewissen sprechenden ewigen Wahrheit gewinne. Das Gegenteil ist der Fall. Der Ernst und die Würde der ewigen Wahrheit sind nur dem eigen, was in unsrer Seele, unserm Geiste als ein uns innerlich Hinnehmendes, Überzeugendes das freie personhafte Ja zu gebären vermag. Die Autorität ist eine der knechtenden Gewalten der Verstandeswelt. Die ewige Wahrheit hat jene echte Überweltlichkeit und Überverständigkeit, die uns über unsre Endlichkeit hinaushebt und uns im Wagnis der Grenzüberschreitung in der Freiheit der Unendlichkeit wahrhaft wir selbst sein läßt. Wer mit der Autorität wider den Verstand streitet, ist selber ein Knecht des Verstandes, freilich einer, den sein ihn knechtender Verstand in den Unverstand gestürzt hat. Der mit den Gesten des Verstandes einhergehende, ganz und gar der Logik des Verstandes anheimfallende Unverstand ist eines der Kennzeichen gegenwärtiger theologischer Schizophrenie.

Von hier aus läßt sich nun auch der allein wahre Sinn des Satzes bestimmen, daß das Göttliche und Ewige des Verstandes höchste Leidenschaft sei, aber diejenige Leidenschaft, in welcher der Verstand untergehe. Es ist dem Willen des Verstandes zur ganzen Einheit von Erfahrungswelt und Verstandeserkenntnis eigen, daß er sich ständig an den Grenzen versehrt und reibt, welche ihm durch sein das Erkennende vom Erkannten aussonderndes und das Allgemeine vom Besonderen abtrennendes Wesen gesetzt sind. Er kann insofern nie in sich zur Ruhe kommen, er ist die unaufhörliche Bewegung, welche dem Spiel des sich Bedingens im Wechsel der Endlichkeiten nachgeht. Wenn man will, so kann man dies auffassen als die Sehnsucht des Verstandes nach dem Unbedingten, das ihm versagt bleibt und nur durch Grenzüberschreitung zu ergreifen ist. Tut man dies aber, so wird die

unentrinnliche Grenzüberschreitung zum Unbedingten hin in einer eigenartigen, echt dialektischen Zwielfichtigkeit sich darstellen. Sie ist einerseits gleichsam Erfüllung einer Leidenschaft des Verstandes selbst, andererseits aber der Untergang des Verstandes in einem Über-ihn-hinaus. Die Gefahr dieser Betrachtung ist an ihrem Mißbrauch durch den Unverstand des autoritätsgläubigen Verstandes leicht zu ersehen. Der Untergang oder Tod des Verstandes in einem Verhältnis zum Unendlichen und Ewigen kann platt mißdeutet werden. Wer jedoch über diese Mißdeutung sich erhebt, dem vermag die Betrachtung etwas sehr Tiefes zu sagen. Es kann in der Leidenschaft des Verstandes, die an die Grenzen der unübersehbaren Bedingtheiten stößt, etwas dem Glauben an das Göttliche den Weg Bereitendes sich bekunden. Zu dieser Leidenschaft, wenn sie echt und groß ist, gehört es doch wohl, daß sie den Scheinüberweltlichkeiten und Scheinüberverständigkeiten, welche freilich etwas gespensterhaft wirkende Glieder der Verstandeswelt sind, die Maske des Unendlichen und Ewigen vom Gesicht reißt. In dieser seiner Leidenschaft machte sich dann der Verstand selber arm und leer, zerfetzte alles Gaukelwerk, dessen Hinnahme keine echte Grenzüberschreitung, kein echtes Wagnis des Glaubens ist. Er würde also eben durch diese Selbstbegrenzung ein Moment in der Entbindung der Tiefen des Geistes. Dies ist die von Theologie und Kirche oft verkannte segnende Bedeutung echter großer Verständigkeit. Verkannt aber wird sie deshalb, weil sie den theologisch-kirchlichen Scheinhaftigkeiten ebenso den Garaus macht wie den Selbstvergötterungen von Welt und Verstand, welche in der Eitelkeit der bloß formellen atheistischen Grenzüberschreitung geschehen. Es ist eines der schauerlichen, wahrhaft angstweckenden Kennzeichen unsrer Zeit, daß Kirchengläubigkeit und Atheismus alle beide der die Selbstvergötterungen zerstörenden Leidenschaft des großen Verstandes abhold sind und insofern gegen das Wagnis einer Grenzüberschreitung zum wahrhaft Ewigen und Unendlichen hin eine gemeinsame Front bilden. Sie begrüßen sich gegenseitig, weil jedes Teil aus der Torheit des andern eine Stärkung der eigenen Torheit zu empfangen wähnt.

Soviel in diesem Brief. Ich bin mir bewußt, in ihm nirgends zu letzten runden Einsichten vorgedrungen zu sein. Ich wollte

nichts als feste Anfangspunkte echten religionsphilosophischen Denkens setzen und damit – um das Bild des Briefanfangs zu wiederholen – den Faden festmachen, auf daß die Nadel des Gedankens nicht leer und nutzlos hin- und herfahre.

### DRITTER BRIEF

#### *Gott, Götze und Dämon*

Nur schwer finden wir heute die rechten Worte für das Hinausgehen über Verstand und Erfahrung, welches in einer die Grenzen echt überschreitenden Beziehung auf das Göttliche und Ewige geschieht. Am besten scheint es uns beinahe, in zögernden Umschreibungen zu sprechen. Wir nennen Gott etwa das Unbedingte, das Schlechthinnige, das Unbegreifliche, das Geheimnis oder Geheimnisvolle, das Unendliche, und was dergleichen Wendungen mehr sind. Wir wollen damit jene Versinnlichungen des Überweltlichen und Überverständigen, die uns an älteren Zeugnissen frommen Lebens anstößig sind, umgehen oder vermeiden. Es ist die billige Weisheit mancher neueren Religionsphilosophie, eine neue Redewendung für das Göttliche zu ersinnen und von ihr her das Recht des Religiösen im menschlichen Bewußtsein zu verankern.

Die dürftigste, inhaltloseste und insofern unanstößigste Aussage scheint hier nun die zu sein, daß man Gott das Sein nennt, unter Umständen auch mit ausschmückendem Beiwort das unbedingte Sein. Es sollte ohne Weiteres einleuchten, daß hieran der Fehler des ganzen Verfahrens offenkundig wird. Wer so von einem Sein oder unbedingten Sein spricht, stellt sich diesem doch als Denken oder Denker des Unbedingten gegenüber. Er hat somit die gleiche Aussonderung des Erkennenden aus dem Erkannten vollzogen, die dem Verstande in seinem Umgang mit der Erfahrungswelt eigentümlich ist. Außerdem wird er wohl schwer leugnen dürfen, daß Sein oder auch unbedingtes Sein eine ungeheuerliche Abstraktion ist. Nach Hegel ist mit dem Gedanken des Seins von allem Inhalt überhaupt abgesehen, so daß es sich um den nichtssagendsten Gedanken handelt, der überhaupt gedacht werden kann. Das heißt die Zerscheidung des Allgemeinen und des Besonderen, welche dem Verstand eigentümlich ist, erreicht in dem leeren und dürftigen Gedanken des Seins ihre höchste denkbare Steigerung. Wir sind somit, wenn wir Gott das Sein oder das unbedingte Sein nennen, ganz im Bereich der Verstandeslogik

gefangen, und zwar nach beiden Seiten, die dieser eigentümlich sind. Es ist kaum zu leugnen, daß wir bei diesen oder den andern gleich unbestimmten Redewendungen die Aufgabe, das unentrinnliche Wagnis der Grenzüberschreitung zu vollziehen und in unsern Gedanken das Unendliche, Ewige zu umfassen, gerade nicht gelöst haben.

Mit der Verdeutlichung des Fehlers dieser Art religionsphilosophischer Aussagen ist der Weg, auf dem sie berichtigt werden müssen, fast schon gekennzeichnet. Man hat zu den Begriffen, unter denen Gott zu denken versucht wird, jeweils den Gegenbegriff zu setzen und beide ineinander zu denken. So wäre Gott denn das Unendliche, welches alles Endliche in sich trägt und gründet, das Unbegreifliche, in dem als dem Licht wir alles begreifen, das Geheimnis, das offenbar ist, und so fort. Nennen wir ihn das Sein, so ist er zugleich der reine Akt des Denkens schlechthin zu nennen. Sagen wir, daß er als das schlechthinnige Sein allen bestimmten Inhalt als ihn nicht erreichend verzehrt, so haben wir zugleich zu sagen, daß er allen Inhalt, den es gibt, als sein eigenes Leben in sich hegt und bildet und schafft. Wer wirklich über Erfahrungswelt und Verstandeserkenntnis hinaus an das Überweltliche und Überverständige sich wagen will, der hat nur eine antinomische Weise, von Gott zu sprechen, frei. Gott ist ihm, um den alten Ausdruck des Nikolaus von Kues für die Antinomie des Denkens und Sprechens von Gott wieder zu erneuern, die *Coincidentia oppositorum*. In der Erfahrungswelt und der Verstandeserkenntnis sind die Entgegengesetzten auseinander, in Gott sind sie eines. Die Brechung in das Widerspiel zweier Gedanken, welche dieser antinomischen Weise, von Gott zu sprechen, eigen ist, hat dabei als die Unvollkommenheit zu gelten, in der allein wir das Ewige und Göttliche in unser Bewußtsein hinein empfangen können.

Diese Art, dem Gottheitlichen in Gott wirklich die gebührende Ehre zu geben, macht aller neuthomistischen und phänomenologischen Religionsphilosophie ein Ende. Sie bestimmt aber auch am genauesten das Verhältnis, das ich zu Hegel habe. Niemand ist der *Coincidentia oppositorum* des Cusaners in seinem Denken so nahe gekommen wie Hegel. Aber Hegel faßt diese als die schlechthin erschöpfende Gotteserkenntnis, welche dem Göttlichen angemessen ist und gewissermaßen das

innerste Denken und Leben der Gottheit selbst beschreibt. Er ahnt nicht, daß die Gott als dem absoluten Geiste in seiner Philosophie eigene Einheit der drei Momente des absoluten Begriffs lediglich eine Brechung der Gottserkenntnis im Menschengeste darstellt. Er macht unsern denkenden Blick auf die Gottheit zum Blick der Gottheit in sich selber.

Es ist der Adel, den Gott uns durch unsre Vernunft verliehen hat, daß unser Geist sich zu ihm als der ewigen Wahrheit verhält und damit unserm Dasein einen Grund im Unbedingten gewährt. Es ist die Marke unsrer Kreatürlichkeit und Endlichkeit, daß die uns gegenwärtig tragende ewige Wahrheit Gottes immer nur in antinomischer Brechung uns erscheint, daß also die Gottheit Gottes uns als die unsern Denken und Leben unerreichbare Einheit der Gegensätze offenbar ist. Sofern man dies als die letzte Meinung der Formel, die Gottheit sei das absolute Paradox, versteht, wird jede echte Religionsphilosophie, welche Gott und Welt, Gott und Mensch nicht vermischt, das absolute Paradox als die Gottes offenbares Geheimnis bezeichnende Rune zu bejahen haben.

Diese Art, den Gottesbegriff zu bilden, tut der Forderung vollauf genug, daß der Gottesbegriff ein Grenzbegriff, ein die Grenze des Begreifens in sich enthaltender Begriff sein müsse. Zugleich damit aber ist nun dasjenige begründet und gerechtfertigt, was ich gerne die Antinomie der Religion, d. h. die Antinomie des Gottesverhältnisses nenne. Der Ernst jedes gedachten oder gelebten Gottesverhältnisses – z. B. jedes Gebets – ist bedingt durch den Mut, Gott und Mensch im Gegenüber sich zu vergegenwärtigen, d. h. aber als Glieder einer Beziehungseinheit zu unterscheiden und so als Partner einer im Hin und Her sich vollziehenden Begegnung vorzustellen. Und dennoch hängt der Ernst jedes gedachten und gelebten Gottesverhältnisses, also auch des Gebets, umgekehrt daran, daß Gott der Eine in allem und ich reinweg der von ihm, zu ihm, aus ihm, in ihm Lebende, daß ich der ihn Erleidende, nichts als der ihn Erleidende bin und als solchen mich verstehe. Auch die Mystik hebt, wenn sie sich selbst gegenwärtige Gottinnigkeit ist und nicht etwa zur bloßen Nacht des Bewußtseins wird, in welcher das Gottesverhältnis ebenso ausgelöscht ist wie das Weltverhältnis, diese Antinomie, diesen Urwiderstreit der Religion nicht auf.

Wenn man dessen gewahr geworden ist, daß Gott als die *Coincidentia oppositorum* die Einheit von Erkanntem und Erkennendem, von Sein und Denken, von Grund und Ziel ist, so erscheint dieser Urwiderstreit gedachten wie gelebten Gottesverhältnisses gerade als die Probe darauf, daß es sich wirklich um ein echtes Gottesverhältnis handelt. Es entsteht hier ein Maßstab, an welchem alles Durchdenken und Verstehen des Geheimnisses der Religion sich zu bewähren hat. Aussagen, in denen die Antinomie ausgelöscht ist, oder vergessen ist, sind als unecht und unwahr bloßgestellt. Daß zum echten Vergewärtigen einer Antinomie auch gehört, die innere Zusammengehörigkeit der Entgegengesetzten, ihr einander Rufen zu verstehen, braucht kaum erst gesagt zu werden. Auch wenn man an dies Letztere sich erinnert, wird man immerhin einigen Anstoß nehmen müssen an dem Treiben vieler Dogmatiker und Religionsphilosophen. Sie bewerkstelligen mit gottgleicher Souveränität die harmonische Einheit, in der alle Entgegengesetzten aufhören oder zusammengehen, und sie verkennen so auf die wunderlichste Weise das, was in diesem Bereiche Ernst der Wahrheit allein sein kann.

Von den nunmehr gefundenen formellen Bestimmungen aus läßt sich die Frage beantworten, wie man denn eigentlich Gott und Götze, somit denn auch Dienst Gottes und Götzendienst voneinander unterscheiden solle.

Aus dem unmittelbaren Streit der verschiedenen Religionen miteinander ist ein religionswissenschaftlich sauberer Begriff des Götzen und Götzendienstes nur schwer zu entnehmen. Auch abgesehen vom sinaitischen oder jerusalemischen Jahweh hat es Götter gegeben, welche sich den Herrn nannten und einen Übergang von Gliedern des ihnen zugeordneten Volksbundes oder Religionsbundes zu andern Göttern und Herren nicht duldeten. So hielt Freir – dies heißt einfach „Herr“ –, als das Christentum zu den Westgoten zu dringen begann, durch die gotischen Siedlungen seinen Umzug, und diejenigen, die nicht ihm zu Ehren ihre Häuser schmückten und sich vor ihm niederwarfen, wurden in Stücke gehauen. Der Herrenanspruch allein ist also noch kein sicheres Kennzeichen des echten Göttlichen. Im nachexilischen Judentum nannte man allen Dienst unter andern Göttern als dem Jahweh von Jerusalem Götzendienst. Die Begründung ist im Wesentlichen zwiefach.

*Einmal* stellte man die Bildlosigkeit des Jahwehdienstes den Götterbildern der andern Religionen gegenüber und schob dabei den andern Kulturen die Gleichsetzung von Götterbild und Gott unter. Daß die Betrachtung schief und unwahr ist, läßt sich nicht leugnen. Für den gebildeten Griechen der Zeit seit den Perserkriegen ist der Vater der Götter und Menschen, Zeus genannt, ein unsichtbares, geisthaftes Himmelswesen, und die ihm gewidmeten Bilder und Kulte sind nur die versinnlichte Außenseite einer dem inneren, dem sittlichen Bereich zugehörenden Verehrung. Dieser höchste Gott der griechischen Bildungsreligion ist kein Götze. Will man aber auf die götzenhaften Momente des griechischen Kultus verweisen, so wäre zu fragen, ob der blutige Opferdienst im Tempel Jahwehs zu Jerusalem diese Momente nicht genau so zeige. Dazu kommt, daß das Christentum, welches zweifellos kein Götzen-dienst ist, aus der griechisch-heidnischen Religion Bilder und Statuen übernommen hat. Sicherlich wäre es dem zweiten Jesajah, wenn er die wundervolle marmorne Christusstatue über dem Altar der Frauenkirche zu Kopenhagen gesehen hätte, unmittelbar gewiß gewesen, daß die dänischen Christen Götzendienen seien. Auch das *andre* Kennzeichen, welches im nachexilischen Judentum den Jahwehdienst als Gottesdienst, die andern Dienste als Dienst unter nichtigen Götzen kennzeichnen soll, ist religionswissenschaftlich unbrauchbar. Jahweh allein soll die Macht über Himmel und Erde haben. Er wird an seinem großen Tage alle Völker, Reiche und Dienste, die ihn nicht als den einzigen Herrn ehren, durch einen wunderhaften Messias-könig zertrümmern lassen. So wird Jerusalem zum Mittelpunkt einer zugleich politischen wie religiösen Weltherrschaft werden, die Jahweh durch seine Diener und Verehrer übt. Diese Vorstellungen widersprechen sowohl der Wirklichkeit wie einem wahrhaft geisthaften Gottesgedanken. Zunächst ist dieser Jahweh von Jerusalem durch einen andern, Völker und Reiche unterjochenden Gott, den Jupiter Capitolinus, überwunden worden und hat seinen Tempel verloren. Erst Jupiter, dann der Christengott, zuletzt der Allah der Mohammedaner haben ihren Dienst an dem ursprünglich ihm heiligen Orte errichtet. Sodann aber gilt wenigstens für den evangelischen Christen, daß ein religiöser Imperialismus, welcher *andre* Reiche und Dienste gewaltsam unterjocht, mit dem

wahren Wesen Gottes schlechthin in Widerspruch steht. Die Verheißung vom großen Tage Jahwehs in ihrem alttestamentlich-jüdischen Sinne ist also gerade eine Verdunkelung der verborgenen gottheitlichen Züge, welche dem Gottesglauben der nachexilischen Gemeinde bei ihren tiefsten Vertretern eigen sind.

Dem gegenüber sind die religionsphilosophischen Bestimmungen von geisthafter Klarheit. Götzenhafte Entstellung des Göttlichen liegt da vor, wo ein Endliches und Zufälliges, welches dem Bereich von Erfahrung und Verstand angehört, in die Unbedingtheit, die allein dem Ewigen und Unendlichen gebührt, erhoben, d. h. mit der Würde der Gottheit umkleidet wird. Die Probe, in welcher das Götzenhafte sich entblößt, ist also einfach. Alles Götzenhafte löst sich als ein nur unecht Überweltliches bei der Überführung in die dem Wesen Gottes gemäße *Coincidentia oppositorum* auf ins Nichtige und Leere, wenn nicht gar Alberne und Läppische. Ebenso ist götzendienerische Entstellung des Gottesverhältnisses da gegeben, wo das Verhältnis zum Göttlichen ganz die Art einer Begegnung mit Irdischem, Endlichem, Zufälligem hat, also nur auf scheinhafte Weise Überverständigkeit an sich trägt. Das Götzendienerische stellt sich somit bloß, indem es sich bei dem Versuch, es in die Antinomie des wahren Gottesverhältnisses hineinzudenken oder hineinzuleben, in eine echt irdische Verstandesplatttheit mit märchenhaftem Anstrich verwandelt. Diese Bestimmungen sind von strenger Überparteilichkeit im Kampf der verschiedenen Religionen oder Pseudoreligionen miteinander. Sie ermöglichen an jedweder konkreten geschichtlichen Erscheinung, welche dem religiösen Bereich sich zuordnet, eine innere Scheidung des Göttlichen und Götzenhaften, ebenso des Gottesverhältnisses und der götzendienerischen Verdunkelung des Gottesverhältnisses. Sie sind gleichsam ein Maßstab, nach welchem die Reflexion an einer und der gleichen religiösen Wirklichkeit das Wahre und das Unwahre dem Auge des nachdenklichen Beobachters durchsichtig macht. Sie können eben deshalb zur Läuterung der Gotteserkenntnis und des Gottesglaubens Erhebliches beitragen. Ich habe Ihnen im vorigen Brief gegen Ende davon gesprochen, daß es eine die falschen scheinhaften Unbedingtheiten zerstörende Leidenschaft des Verstandes gibt. Nicht jede religiöse

Aufklärung ist zersetzend. Sie kann auch fromm sein, ein Werk Gottes im Menschengestalt, ein unter dem Grimm wider die Unwahrheit sich uns erschließendes heimliches göttliches Erbarmen.

Die gegebenen Bestimmungen haben, was oft übersehen wird, eine der Subjektivität in ihrem Reflexionszustand sich anschmiegende Seite. Das Götzenhafte und Götzendienerische, welches einem sich auf Gott und das Gottesverhältnis beziehenden Denken und Leben anhaften kann, muß für das eigene innere Bewußtsein der in diesem Glauben und Dienst stehenden Menschen aufgedeckt werden; nur so kann die Erinnerung an das jeder Seele, jedem Geiste innewohnende Gespür für das wahrhaft Gottheitliche und Gottgemäße in ihnen erwachen. Am besten macht man sich die Lage klar an der Entwicklung des Kindes zum reifen Menschen innerhalb unsrer so durchreflektierten und doch so tief in sich zerrissenen abendländischen Geisteswelt. Solange im Kinde die Leidenschaft des reflektierenden Verstandes noch nicht erwacht ist, welche den Kampf wider falsche, unwahre Unbedingtsetzungen aufnimmt, so lange steht es und lebt es in einem Zustande religiöser Unmittelbarkeit. In diesem Zustande ist die Scheidung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Ewigen und dem Zufälligen, dem sich Gotte Lassen und dem von einem Irdischen Gefangensein noch nicht gemeistert, vielleicht gar nicht oder genauer nur dumpf vorhanden. Geheimnis und Wunder des Ewigen sind dem Kinde zunächst allenthalben gegenwärtig nah. Erst langsam sondert der Verstand das Endliche, Zufällige, Begreifliche daraus aus, nie gleich im Ganzen, sondern stets Stück um Stück. In dem Maße, in dem dies geschieht, flieht im heranwachsenden Menschen das wahrhaft Göttliche geheimnisvoll zurück in das unserm vernünftigen Geist tief im Grunde sich regende Ahnen oder Spüren oder Ersehnen oder Scheuen eines überweltlichen, überverständigen Unbedingten. Damit wird der Boden bereitet für eine mögliche Krise des gesamten religiösen Bereichs. Das Bewußtsein wird vor die Frage gestellt, als was es den erwachenden und immer noch wachsenden Verstand nehmen soll. Es kann den Verstand als Aufrührer wider das Heilige ansehen und wird dann dem von diesem als endlich, zufällig, nicht eigentlich göttlich Gekennzeichneten trotzig auch weiterhin

die Hoheit des Göttlichen und Unbedingten zueignen. In dem Maße, in welchem dies sich vollzieht unter bewußter Kehre wider das vom Verstande gerufene Wissen vom Weltlichen und Irdischen, legen sich götzenhafte Momente hinein in die Vorstellungen von Gott und Gottesdienst. Es kann aber auch das Entgegengesetzte geschehen. Das Bewußtsein kann im Verstande einen heimlichen Gottsucher erkennen, welcher die scheinhaften und falschen Dienste vernichtet, um sich den Weg zu dem zu bahnen, was wahrhaft Gott und wahrhaft Gottesdienst ist. In dem Maße, in dem dies mit dem Ernst der Wahrheit und in Ehrfurcht vor dem Verborgenen, das uns ruft, sich vollzieht, wird von der Reflexion ein Weg zu reinerem Glauben an Gott und reinerer Gestalt des Gotterleidens gegangen. Die Kindlichkeiten des Gottesverhältnisses, welche nicht mehr in Unschuld hingenommen werden können, verlieren sich in den Krisen und Kämpfen des werdenden Menschen, der da auch in seinen Reflexionen über das Ewige und Unendliche zur ganzen Menschlichkeit und ganzen Wahrheitssehnsucht heranreift.

Nehmen Sie dies Schema bitte nicht für ein vollständiges Bild der Entwicklung von kindlicher zu geistig gereifter Frömmigkeit. Es ist in einseitiger Auswahl nur die dem Verstande zugängliche Kritik am verendlichten Gottesverhältnis herausgegriffen worden. An ihr läßt sich am leichtesten zeigen, daß zum Götzenhaften und Götzendienersichen immer auch ein Mißverhältnis zu dem Höhenstande eben der Geistigkeit gehört, welche, sei es ein einzelner Mensch, sei es ein Geschichtskreis erreicht hat. Die Vorgänge werden viel tiefer und leidenschaftlicher, wenn man die das Sittliche und das Gemüthafte berührenden Bereiche der menschlichen Seele hinzunimmt. Außerdem dringt auch das Schöpferische und Springlebendige der menschlichen Geistigkeit, welches Bande der Endlichkeit und Erdverflechtung zerreißt, machtvoll in das Scheiden und Unterscheiden des Gottheitlichen und des Götzenhaften ein. Sokrates und Plato sind für das Entstehen der griechischen Bildungsreligion mit ihrem Glauben an ein das Wahre, Gute und Schöne in sich tragendes Göttliches wichtiger als alle sophistischen Aufklärer, und Luther hat für die Befreiung des christlichen Gottesglaubens von den Verderbnissen niederer Frömmigkeit mehr bedeutet als Erasmus.

Das Entscheidende an den entwickelten Maßstäben ist, daß Wahrheit und Unwahrheit, Gott und Götze, Anbetung im Geist und Götzendienst in den wirklichen geschichtlichen Erscheinungen der Religion oft sich durchdringen und sich erst nachträglich für ein tieferes religiöses Bewußtsein auseinanderscheiden. Dies ist im Gegensatz zur Anschauung der nachexilischen israelitischen Religionsgemeinde die eigentümlich christliche Betrachtung. Die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts haben an der Welt der heidnischen Religionen, welche sie vorfanden, zwei Momente zu sondern gesucht: den samenhaften Logos als den Träger echt geisthafter und dem Sittlichen geöffneter Gottesverehrung, und das Dämonische als den Träger der götzenhaften Momente in der religiösen Erscheinungswelt. Diese Betrachtung geht zurück auf die früheste christliche Mission, deren Art in der Geschichte von der Predigt des Paulus in Athen abgemalt ist. Sie hat ihre tiefste und innerlichste Begründung in der von Paulus im Römerbrief und Galaterbrief entwickelten zweiseitigen Beurteilung der Menschheit vor und außer Christus. Alle tieferen christlichen Theologen haben dies Ineinander von Wahrheit und Unwahrheit in den außerchristlichen Glaubensweisen und Diensten gesehen. Innerhalb des evangelischen Christentums ist es auch nicht vergessen worden, daß das gleiche Ineinander auch vielen Erscheinungen der christlichen Frömmigkeitsgeschichte anhaftet. Erst in dem gegenwärtigen kranken Zustande unsrer Theologie ist diese Erkenntnis verdunkelt worden. Dieser Wirrnis von heute gegenüber darf an ein von Kierkegaard geprägtes Wort erinnert werden: Die Innerlichkeit eines echten Gottesverhältnisses könne unter dem Fetischdienst eines Negerweibes verborgen da sein und in der nur äußerlich, erdhafte, endlich, zutiefst heidnisch aufgefaßten Vorstellungswelt eines Scheinchristen fehlen.

Da habe ich nebenher nun auch schon den zweiten religionswissenschaftlichen Begriff gebraucht, über dessen Verhältnis zum Göttlichen man sich klar werden muß, um deutliche religionsphilosophische Aussagen zu finden: den des Dämonischen oder des Dämons. So wie das Wort im neuen Testament und in der frühen christlichen Theologie gebraucht wird, bezeichnet es eine in die gewöhnliche, mit dem Verstande zu meisternde Erfahrungswelt hineinbrechende unheimliche

Macht. Dieser Macht wird das Bestreben zugeschrieben, den Menschen unter seine wahre Bestimmung und sein Wesen hinunterzureißen und ihn damit auch vom wahrhaft Göttlichen und wahrhaft Guten zu trennen. Sobald man den Menschen als Gottes Ebenbild, als zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt versteht, gehen die Menschenfeindlichkeit und Gottesfeindlichkeit dieser unheimlichen Gewalt leicht in eine Bestimmung zusammen. Ebenso versteht es sich dann von selbst, daß dieser Gewalt zugleich etwas Quälerisches und eine Wahlverwandtschaft mit dem Bösen anhaftet. Da die Gewalt des Dämonischen nun als aus einer andern, dem Verstande nicht zugänglichen Wirklichkeit stammend gilt und insofern leicht als ein Göttliches mißverstanden werden kann, prägt sich ihr wie von selbst das Kennzeichen des Lügenhaften, des Trügerischen, des Verführenden auf. In gewissen Grenzen kann der Dämon dem Göttlichen nachäffen.

Nach vieler Forscher Meinung ist der Dämon eine Vorform Gottes, aller Dämonenglaube und Dämonendienst somit das Fortleben einer niederen Stufe des Religiösen unterhalb der über sie sich hinaushebenden eigentlichen Religion. Einige geschichtliche Beobachtungen stimmen mit diesem Satze zusammen. Da, wo eine höhere Religion gemeinsam mit einer höheren geschichtlichen Stufe des allgemeinen menschlichen Lebens über einen unentwickelten Gesellschaftszustand Macht gewinnt, werden die in letzterem bis dahin ihr Wesen habenden Gottheiten wie selbstverständlich zu Dämonen herabgedrückt. Indes wir dürfen alle diese religionsgeschichtlichen Vermutungen oder Tatsachen wohl beiseite lassen. Es kommt allein auf die Wesensbestimmung an, welche als religionsphilosophischer Maßstab uns fähig macht, die dämonischen Entartungen des Gottesverhältnisses zu erkennen und auszutilgen aus unserm Verständnis des Religiösen.

Auch hier greife ich nun zurück auf die zu Anfang des Briefs gegebenen Bestimmungen, daß Gott die *Coincidentia oppositorum* ist und daß also das Gottesverhältnis als Gott-erleiden antinomisch zugleich die höchste Freiheit und Selbständigkeit gewährt.

Man findet das entscheidende Kennzeichen am leichtesten, wenn man von der subjektiven Seite der Reflexion, vom Antinomischen des Gottesverhältnisses ausgeht. Von den beiden

Polen, dem „Gott gegenüber“ und dem „aus Gott und in Gott“ ist im Verhältnis zum Dämonischen der zweite nicht vorhanden. Dem Dämon sich öffnen, heißt einem Fremden sich öffnen, mit dem auch in dem innersten, tiefer als der Verstand liegenden Grunde des vernünftigen Menschengestes keinerlei Wahlverwandtschaft besteht. Wer sich dem Dämonischen so ergeben sollte, daß er aus und in ihm denkt und lebt, der hat aufgehört, Mensch und menschlich zu sein. Die auf ihn Schauenden empfinden ihn entweder als einen Wahnsinnigen oder als selbst zum Dämon geworden. Damit wird die Bedeutung des Dämonischen als religionsphilosophischen Kriteriums offenbar. Es liegt in jedem tieferen Gottesverhältnis, eben weil es eine Überschreitung der Grenzen des rein verständigen Lebens ist, ein Moment des Umkehrens aller endlichen Maßstäbe: Nacht wird zum Überlicht, Vergehn zum höheren Leben, Beben zur Seligkeit. Wenn nun rein gar nichts als dies Umkehren geschähe, so würde das Gottesverhältnis zur tödlichsten Gefahr unsrer Menschlichkeit. Dem ist jedoch nicht so. Die Tiefe, in welche uns das Gottesverhältnis hineinführt, ist Freiheit und Geist, und Seelenhaftigkeit und Vernünftigkeit auf neue, vollmächtigere Weise. Gotterleiden heißt zu sich selbst hingeführt werden. Dem Dämonischen hingegen fehlt dieser in der Antinomie der Religion enthaltene segnende Gegensinn. Geist, Seele, Vernunft, Innerlichkeit werden reinweg zerrissen. Der Dämon wird erlebt als der schlechthinnige Widersinn, und die etwa von ihm empfangene Gewalt ist nicht mehr menschlicher Art, sondern weit eher eine neue Elementar- oder Naturgewalt. Insofern stellt sich das Verhältnis zum Dämon als krankhafte Entartung des religiösen Verhältnisses dar, in welcher das Menschenbild zerstört wird. Hierauf beruht die gähnende Inhaltsleere aller dämonischen Erscheinungen. So sonderbar die dämonischen Erscheinungen sich bei flüchtiger Betrachtung ausnehmen, sie sind doch nichts als Bruchstücke der vom Dämon zerfetzten Seelenhaftigkeit und Geistigkeit unsers Wesens.

Hat man die Sachlage an dieser subjektiven Seite durchschaut, so wird einem auch die wesensmäßige Unterscheidung von Gott und Dämon nicht mehr schwer fallen. Gott ist zugleich der Herr und der Geist, zugleich der unbedingt und ohne Warum Befehlende und der von sich innerlichst Über-

zeugende, zugleich unsern Sinn anrührendes Geheimnis und die Offenbarung. Im Dämon, eben weil ihm des Geistes Schöpferkraft fehlt, ist immer die bejahende Seite der Gottheit verdunkelt, vernichtet. Er ist reines Heischen, reine Gewalt, reine Unbegreiflichkeit, reine unvermittelt uns überfallende Grundlosigkeit. Diese Unterscheidung ist den Theologen dadurch verdunkelt, daß der Gott des alten Testaments zweifellos auch dämonische Züge an sich trägt, daß somit das Gottheitliche, das ihm sicherlich eigen ist, in manchen Aussagen entstellt und verhüllt bleibt. Es hängt dies mit der Werdegeschichte der alttestamentlichen Religion zusammen. Manche Religionsgeschichtler, darunter auch Söderblom, der Erzbischof von Uppsala, haben vermutet, daß Jahweh ursprünglich der göttlich verehrte gewaltige Dämon eines der auf der Sinaihalbinsel hausenden Beduinenstämme gewesen sei. Nach diesen Forschern ist er allein durch die unvergleichlich große und reiche Reihe von Sehern und Gottesmännern, welche die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte aufweist, aus dieser halb dämonischen Vorform zur Vollmacht des Gottheitlichen emporgewachsen. Wie dem nun auch sei, jedenfalls hat reife religionsphilosophische Besinnung es nötig, Gott und das Gottesverhältnis durch Abgrenzung gegen den Dämon und das Dämonische zu befreien von den Peinlichkeiten und Fehlgriffen und Werdenöten, die ihnen aus der Geschichte gerade der leidenschaftlichen Frömmigkeit so leicht anhaften.

Damit könnte ich diesen Brief nun schließen. Die Kategorien religionsphilosophischen Denkens, auf die es mir in ihm angekommen ist, sind entwickelt. Vielleicht aber darf ich noch Eines hinzufügen. Götze und Dämon sind, so wie ich ihre Begriffe bestimmt habe, sicherlich Entartungen des Göttlichen nach entgegengesetzten Seiten hin. Dennoch aber ist das formell Gemeinsame an ihnen, daß sie die paradoxe oder antinomische Wahrheit der Religion in Unwahrheit verkehren, überaus groß. Sie können sich daher in der Entgegensetzung gegen echte Religion auch zusammenfinden. Es gibt dämonische Götzen und götzenhafte Dämonen. Vielleicht ist diese Vermischung unwahrer Richtungen der religiösen Grenzüberschreitung unbeschadet der Widersinnigkeit, die ihr eigen ist, heute unter den vom Christentum herkommenden Völkern besonders häufig. Wenn Mensch und Menschheit sich aus

ihrem ewigen Daseinsgrunde lösen wollen und sich rein diesseitig verstehen, so entsteht formell freilich die atheistische Spielart der religiösen Grenzüberschreitung. Sachlich aber werden dabei Mensch und Menschheit in den Rang zugleich des Götzen und des Dämons erhoben. Das Götzenhafte dieses Menschen- und Menschheitsglaubens ist die Verendlichung, welche das Geheimnis des Ewigen verneint. Das Dämonische aber ist der in solcher götzenhaften Verendlichung entbrennende Grimm wider die tiefere Betrachtung des menschlichen Lebens im Lichte des Ewigen und Göttlichen. Nur durch eine Selbsterstörung, in welcher sie ihren ewigen zugleich geistigvernünftigen und gott-durchwirkten Grund zu vernichtigen streben, können der Mensch und die Menschheit sich selbst als die Macht über alles Endliche vergötzen. Diese Selbsterstörung aber trägt ihrem Wesen nach die Feindschaft des Dämons wider ein nicht aus seinem Grunde quellendes tieferes Leben und Denken in sich. Die widersinnige Verknüpfung von Dämon und Götze ist insofern zwangsläufig. Doch . . . das ist, wie der alte Briest bei Fontane sagt, „ein weites Feld“. Für heute ist es mit dem Fernausblick darauf wohl genug.

## VIERTER BRIEF

### *Die unterschiedlichen Gestaltungen des menschlichen Gottesverhältnisses*

Fürchten Sie nicht, daß ich Sie in diesem Briefe mit einem abgekürzten Aufriß der gesamten Religionsgeschichte bedienen werde. Es geht mir einzig um unser gegenwärtiges Denken und Leben. Ich möchte die menschlich geschichtlichen Bedingungen eines seiner Wahrheit und Wahrhaftigkeit gewissen lauterem Glaubens und Dienstes insoweit durchklären, als dies mit den Mitteln reflektierter Besonnenheit geschehen kann.

Es gibt einen bestimmten Unterschied in der Gestaltung der religiösen Vorstellungen und Bräuche, welcher der heutigen abendländischen Reflexion bei der Betrachtung der Erscheinungswelt der Religionen sich als erster und vielen auch wichtigster aufdrängt. Wir erfahren es heute mit besonders grimmigem Ernst, daß die religiösen Vorstellungen und Bräuche in sehr enger Wechselbeziehung zum allgemeinen geistigen und gesellschaftlichen Leben der Völker und Staaten und Kulturkreise stehen. Es ist uns allen klar: die theoretische und praktische Beherrschung der Erfahrungswelt durch den immer machtvoller sich entwickelnden menschlichen Verstand hat unendlich zugenommen und dabei unvermeidlich auflösend und zerstörend auf überlieferte religiöse Vorstellungen und Bräuche gewirkt. Ein elementares Beispiel zeigt es am deutlichsten. Es hat sich in den letzten anderthalb Jahrhunderten ein sehr eindrucksvoller religionsgeschichtlicher Vorgang vollzogen. Die moderne Zivilisation, welche durch die vom Christentum herkommenden europäischen Völker und Staaten nach Afrika, Mittel- und Hinterasien und Polynesien getragen worden ist, hat allenthalben unter den einheimischen Bewohnern die vorhandenen religiösen Vorstellungen und Bräuche entwurzelt. Den durch diese Auflösung betroffenen Völkern und Menschen wird ihre geistige, seelische und sittliche Heimat genommen, insofern die diese tragenden religiösen Vorstellungen und Bräuche sich im Tun und Treiben des alltäglichen Lebens als unwahr erweisen. Es bleibt dabei dem