

DIE WAHRHEIT GOTTES UND DIE WIRKLICHKEIT DES MENSCHEN

Aspekte reformatorischer Theologie angesichts der Herausforderung
der Kirche durch die Welt*

Von Hans-Walter Krumwiede

Reinhard Wittram

9. August 1902 – 16. April 1973

Die Reformation als Epoche unserer Geschichte hat heute keine gute Presse. Die Erweckung von reformationsfeindlichen Emotionen setzt dabei eine Mentalität voraus, die sich weithin in einer Antithese zu den Normen des konfessionellen Jahrhunderts versteht: Zwang zur Rechtgläubigkeit, die Wahrheit fixiert in einem heiligen Buch, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Kirchenzucht – wer wollte bestreiten, daß reformatorische Wirklichkeit mit solchen Begriffen getroffen wird. Der Hinweis auf Glaubensinnigkeit, Gottvertrauen, gewissenhaftes Befolgen der Gebote der Kirche und des Staates trägt heute in der Öffentlichkeit nicht allzuviel mehr aus, ja gerade dieses Verhalten ist weithin einer leidenschaftlichen Kritik ausgesetzt. Es ist verständlich, daß sich die Blicke der deutschen Protestanten dann eher auf die Schweiz und England richten, wo Freiheit und Demokratie den Beginn einer besseren Neuzeit anzeigen. Eine solche Sicht beruht jedoch auf einer optischen Täuschung. Angelsächsische und eidgenössische Freiheit ist vorreformatorisch und wurde gefährdet durch die Reformation. Auch der humanistische Reformkatholizismus erlag auf der ganzen Linie dem evangelischen Bekenntnis: Thomas Morus gegen das anglikanische Staatskirchentum, Erasmus von Rotterdam gegen die Wittenberger Theologie. Dem modernen Lebensgefühl stehen Morus und Erasmus nahe, man denke nur an Huizingas Erasmusbuch. Fremd werden, wenn die Schichten verehrender Umhüllung beseitigt werden, Luther und Calvin. Zwingli ist zutiefst auch von Erasmus bestimmt, also unter diesem Blickwinkel keine fortschrittliche reformatorische Variante, sondern in der Tradition des Reformkatholizismus zu sehen. Das macht z. B. Diltheys Sympathie für Erasmus und Zwingli verständlich, wogegen Luther und Calvin mehr die Störung einer ungebrochenen humanistisch-aufgeklärten Tradition bedeuten, ein Urteil, das dann von Ernst Troeltsch übernommen und entfaltet worden ist.

* Vortrag auf der Vorstandssitzung der Luther-Gesellschaft am 13. 10. 1972 in Göttingen.

Es kann uns heute nun nicht um protestantisch-reformatorisches Prestige gehen. Wir können auch nicht in einer immer wieder renovierten Kirche, deren Fundament geborsten erscheint, unseren Gottesdienst halten, so als wäre nichts geschehen. Man hat oft den Eindruck, als säßen wir in einer monumentalen Ruine, in einem windgeschützten Winkel, um über Sozialismus zu diskutieren, während draußen das Leben seinen Gang nimmt. In einer solchen Situation, die durch einige Reizvorstellungen angedeutet werden sollte, hilft kein Dementi und auch keine Apologie. Man muß den Weg der fremden Reformation bis zum Kern zu verfolgen suchen, um ein Urteil abgeben zu können.

In der liberalen theologischen Tradition wird der Respekt vor dem Reformwillen der Reformatoren häufig verbunden mit dem Vorwurf, sie, besonders aber Luther, hätten an dem paulinisch-augustinischen Sündenbegriff festgehalten und damit ihrem Plädoyer für die Freiheit des Christenmenschen die Glaubwürdigkeit genommen. Eben an diesem Punkte wird anzusetzen sein, wenn es um die Bedeutung reformatorischer Theologie für die Gegenwart gehen soll.

Die reformatorische Grunderkenntnis des sola fide, allein aus Glauben wird der Mensch gerechtfertigt, die Luther erstmalig in seiner Römerbriefvorlesung 1515/16 entfaltet hat, ist unablöslich mit einer anthropologischen Aussage verbunden, deren Fehlen die idealistische Interpretation der Reformation erlaubte, deren Ernstnahme uns jedoch die fremde, die wirkliche Reformation vor Augen führt. Es ist die Formulierung totus homo peccator, der ganze Mensch ist Sünder. Die Radikalität des reformatorischen gegenüber dem scholastischen Sündenbegriff der katholischen Tradition beruht nicht auf der Annahme eines totalen moralischen Unvermögens des Menschen, sondern auf eben dieser Aussage, daß totus homo, daß Leib und Seele und Vernunft und alle Sinne des Menschen der Sünde verhaftet sind.¹ Abgesehen von der Bestimmung des so verstandenen Menschen durch die Sünde, also abgesehen von diesem negativen Vorzeichen, begegnet hier die von der modernen Anthropologie her postulierte somatische Einheit des Menschen, in dem eine unsterbliche Seele keinen Platz hat. Auch zu den atheistischen Positionen von Marx und Freud ergibt sich eine unmittelbare Beziehung: die Einheit von Bewußtsein und sozialer Existenz, die Einheit von Leib und Seele im personalen Bereich.

Es ist kein Kokettieren mit der »nachtheistischen Theologie«, wenn nun festgestellt wird, daß der Satz totus homo peccator im Sinne von Marx und Freud übersetzt werden kann: Der Mensch ist geborener Atheist. Genau das meint die reformatorische Anthropologie mit dem

1 WA Deutsche Bibel 7, S. 12.

Begriff peccator – keine moralische Gebrechlichkeit, keine substantielle Verdorbenheit der Gattung Mensch. Die Verbindung zwischen Sünde und Tod, wie wir sie im Neuen Testament und in der reformatorischen Theologie finden, ist von einem aufgeklärten Bewußtsein in ihrer moralischen Fassung, nämlich daß die moralische Gebrechlichkeit des Menschen durch ein göttliches Urteil zum Tode des Sünders führt, nur noch durch ein sacrificium intellectus zu vollziehen. Von solchen Perspektiven aus gerät das Verhältnis der Reformatoren zum humanistischen Reformkatholizismus in ein anderes Licht.

Erasmus vertritt die origenistische antike Anthropologie mit der Dreigliederung Körper, Seele, Geist. Nur im Blick auf die Anthropologie kann die theologische Kontroverse Luther – Erasmus über den freien Willen verstanden werden. Der Freiheit im Bereich der höheren Schichten des Menschen, wie sie Erasmus postuliert, setzt Luther die Unfreiheit coram Deo (vor Gott) des totus homo (des ganzen Menschen) entgegen. Der ganze Mensch ist unfrei, ist Sünder, muß sterben. Hier gewinnt der Streit seine Schärfe: Der beste Teil des Menschen ist gottentfremdet mit dem ganzen Menschen, eine These, die der christliche Humanist niemals zugestehen konnte. Auch Zwingli und später Calvin folgen trotz stärkerer humanistischer Einfärbung ihrer Theologie hier Luther und nicht Erasmus und verbürgen so die Einheit der reformatorischen Theologie.²

Reformatorische Theologie kann und muß eine atheistisch gefaßte Anthropologie in sich aufnehmen, aber sie kann nur vom Gesetz, nicht vom Evangelium her rezipiert werden. Die heute angemeldete Forderung nach einer nachtheistischen Theologie gewinnt einen anderen Stellenwert, wenn das Gegenüber in der Dialektik von Atheismus und Theismus besteht, wenn der Atheismus dem Theismus der Sache nach vorausgeht, wenn der Theismus die Antwort auf den Atheismus ist, d. h. im theologischen Vokabular: Die Wirklichkeit des totus homo peccator führt zur Wirklichkeit der iustificatio peccatoris, der Rechtfertigung des Sünders, der Aufhebung der Entfremdung des Menschen coram Deo, Gott gegenüber, durch die fides Christi, durch den Glauben an den, der diese Entfremdung durch seinen den Willen Gottes erfüllenden Gehorsam, durch seine Liebe aufgehoben hat, das ist das Evangelium.

In einer Theologie, die das Gesetz nicht kennt und nur vom Evangelium des heiligen Gottes spricht, ist die Entfremdung des Menschen ein Mißverständnis und das totus homo peccator der paulinischen und reformatorischen Theologie eine Gotteslästerung. Man muß sich klar machen, daß Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung des Menschen un-

² Zwingli Hauptschriften ed. Blanke, Farnet, Pfister: Der Theologe I. Teil, 1941, S. 51; Calvin: Institutio deutsch ed. Otto Weber II, 1, 8: S. 139 u. II, 3, 1: S. 164.

austauschbare theologische Existenzialien sind, sie machen die christliche Existenz aus. Niemandem ist es dabei verwehrt, von den Existenzialien der Entfremdung und des Todes aus eine doxologische Theologie zu entwerfen als einen Hymnus, der die Aufhebung der Entfremdung in der Ver-söhnung Gottes mit dem Menschen preist, wie es Karl Barth in unseren Tagen in eindrucksvoller Weise getan hat. Niemandem aber darf es auch verwehrt sein, die theologische Reflexion beim Menschen, der wir sind, einsetzen zu lassen.

Man findet in der modernen soziologischen und psychologischen Literatur unschwer Analysen der menschlichen Existenz, die unmittelbar an das Denken lassen, was der Theologe unter »Gesetz« versteht. Für den Menschen besteht im Gegensatz zum animalischen Leben der Zwang, sich zu entwerfen und das Realisierte vom Maßstab seines Entwurfes her wieder zu zerbrechen – wie Nietzsche es formuliert hat, daß der Mensch sich das Gesetz selbst geben und Rächer seines Gesetzes sein soll. Dabei verliert es an Gewicht, welche Perfektion der bestehende Zustand erreicht hat, wie weit der Weg zum Ziel noch ist, den die Hoffnung dem Fuß des Menschen voraus gebahnt hat. Kann damit nicht auch der Protest einer Jugend seine Wahrheit gewinnen, für die es unzumutbar erscheint, das Gegebene als heile Welt angeboten zu erhalten.² In dieser Dialektik des Bauens und Zerstörens seiner Welt kann die Entfremdung des Menschen von seinem wahren Wesen jedoch nicht aufgehoben werden, wie immer man die Wahrheit und den dialektischen Prozeß der Wirklichkeit zusammenbringt; denn die Wahrheit kann der Mensch nicht zerstören.

Der Begriff »Entfremdung« läßt heute an Hegel, besonders aber an Marx denken. Es darf hier jedoch nicht der Eindruck entstehen, als ob der Theologe ökonomischer Wirklichkeitskategorien zur Restaurierung seiner verwohnten Welt bedürfe. Längst vor der Faszination der Theologie durch die Wirklichkeitsnähe des Neomarxismus ist der Begriff »Entfremdung« in substantieller Weise von der Theologie verwandt worden, so z. B. von Gerhard von Rad, der den im Alten Testament berichteten Sündenfall als Entfremdung des Menschen von Gott bezeichnet hat. »Woher die erbitterte Feindschaft zwischen Mensch und Natur? Woher das Mißverhältnis zwischen Aufwand und Ertrag in der Arbeit des Mannes; der Riß der Entfremdung, der die Verbundenheit von Mensch und Erde zerstört? Aus diesem Sediment lebensgeschichtlicher Erfahrung stieg die Frage empor, »wie aus der Schöpfung das Chaos des gestörten Lebens geworden ist, das uns heute umgibt.« – so das Verständnis der Perikope vom Sündenfall.³ Damit ist die Frage nach dem unzerstörbaren, nach dem heilen Leben gestellt. Es ist das Thema der Christologie, das gleich mit einer elementaren, nicht zu umgehenden Alternative angezeigt sein soll.

Der Entwurf zum Heile des Menschen, den die Christologie leistet, soll das Sich-entwerfen des Menschen aufheben. Die Christologie als Entwurf des wahren Menschen überwindet den Zwang, sich selbst das Gesetz zu geben und Rächer dieses Gesetzes zu sein. Ganz gleich, wie man hier einen Offenbarungsbegriff ins Spiel bringt: verbal oder spiritual, das Entscheidende ist die Verankerung des Modells in einer den Menschen transzendierenden göttlichen Wirklichkeit. Es gibt solch ein unabhängig vom Menschen dieser Erde seine Geltung beanspruchendes Modell nicht, wenn es keinen Gott gibt.

Dem gegenüber stellt sich die Frage nach der *Wirklichkeit* der Aufhebung der Entfremdung in unserer Welt. In dieser Blickrichtung verliert das Modell der Christologie seinen Wahrheitsanspruch, wenn nicht Christus als *verus homo*, als wahrer Mensch, die Entfremdung wirklich aufgehoben hat. Es ist das alte theologische Thema der Sündlosigkeit Jesu. Einmal ganz direkt formuliert: Wenn der historische Jesus die Entfremdung nicht überwunden hätte und in diesem Sinn sündlos wäre, was könnte es dann für einen Sinn haben, in welcher Form immer, von Inkarnation, Auferstehung, Erlösung zu sprechen – denn der Jünger wäre dann ja mehr als der Meister, oder strebte zumindest danach, es zu sein. Die Verfehlung dieses Begriffes von Sünde als Entfremdung von Gott hat in der Gegenwart dazu geführt, den Jesus des Glaubens als Zauberer, Wundertäter, als ethisch unverwundbaren Götzen zu verwerfen und den leidenden Menschen zum Gott zu erheben. Nicht das Mirakel eines heiligen Seins, etikettiert durch liturgische Formeln, sondern die Wirklichkeit der Liebe in einem nicht zerstörten und darum von den Entfremdeten wirklich getöteten Menschen ist die unaustauschbare und unveränderbare Wahrheit über den Menschen – wo immer man sonst nach Weltformeln suchen mag. Die Liebe Jesu Christi ist die Aufhebung der Entfremdung menschlicher Existenz und darum ist sein Tod die Überwindung des Todes der Entfremdeten. Diese Liebe und dieser Tod sind kein Modell für den Menschen in einer zerstörten Welt, denn wer wollte sich im Sinne dieses Modells als Mittler für den anderen anbieten! Wer kann – um es in der Sprache des Psalmisten zu sagen – seinem Leben so viel hinzufügen, daß ein anderer davon leben kann? Durch den Glauben aber, durch das Öffnen der Selbstverklammerung des Menschen an sein Gesetz ist der Glaubende aufgehoben in diese Liebe und in diese Überwindung des Todes.

- 3 Christian Link (Theologische Perspektiven nach Marx und Freud, 1971, S. 93) nach G. v. Rad: Das erste Buch Mose, Genesis ATD 2, 4, 1958⁵, S. 82; vgl. auch v. Rad: Theologie des Alten Testaments, I, 1957, S. 164: »Aber dieser Höherentwicklung und diesem langsamen Sichaufrichten zu kultureller Größe entspricht eine immer tiefere Entfremdung des Menschen von Gott, die zu einer Katastrophe führen mußte«.

Mit diesen Überlegungen stehen wir schon mitten in unserem zweiten Problembereich. Historisch-kontingente, unaustauschbare Wirklichkeit auf der einen Seite, d. h. hier die wirkliche Liebe und der wirkliche Tod des Menschen Jesus, und auf der anderen Seite: der heilige Begriff des Christus, der Entwurf einer Liebe, deren Wahrheit im Geist dem Geist des Menschen übermittelt wird, oder enger gefaßt: die kultivierte Christologie im abstrakten Glanz der Spekulation, die zurückscheut vor der gequälten Kreatur des Gekreuzigten, wie sie Pascal wohl unübertroffen beschrieben hat.⁴ Und von Pascal wollen wir uns auch unser Problem formulieren lassen:⁵ Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten: Namen nicht Ideen; Wahrheit, die gesucht und gefunden, nicht analysiert und formuliert wird. Findet sich die Wahrheit in universalen, allgemeingültigen Begriffen: Gott, Sohn Gottes, Geist Gottes oder in einem geschichtlich-kontingenten Sichereignen? Schon im Mittelalter, ja schon in der antiken Philosophie, hat man die Frage gestellt, ob die Wahrheit in der »Wirklichkeit« oder in den Ideen, in den Begriffen von der Wirklichkeit zu finden ist. Ich muß hier in unserem Zusammenhang auf jede philosophische Präzision in dieser komplizierten Thematik verzichten. Es geht mir nur darum, auf einen bestimmten Punkt zuzusteuern, der uns einen weiteren Schritt in unseren Überlegungen erlauben soll.

Im Universalienstreit der scholastischen Theologie des Mittelalters standen Realisten und Nominalisten gegenüber, Begriffsrealisten, die die Wahrheit in den Ideen, Begriffen fanden, und Nominalisten, für die es sich dabei nur um Namen, Bezeichnungen für eine vorgegebene und zu erfassende Wirklichkeit ging. Die Frage des Nominalismus ist in jüngster Zeit durch zwei Bücher aktuell geworden. Hans Blumenberg hat in seinem Werk »Die Legitimität der Neuzeit«, besonders in dem 2. Teil »Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung« den Nominalismus in seiner Funktion für die Entstehung der Neuzeit behandelt. Der Nominalismus, der die Nachträglichkeit des Begriffes gegenüber der Wirklichkeit behauptet, »war ein System höchster Beunruhigung des Menschen gegenüber der Welt (weil es ja keine in der Welt sich manifestierende für den Menschen erkennbare Wahrheit gibt), — freilich mit der Absicht, ihn (den Menschen) sein Heil gerade nicht in der Welt suchen zu lassen, ihn zur Verzweiflung an seinen diesseitigen Möglichkeiten und damit zur bedingungslosen Kapitulation des Glaubensaktes zu treiben, den er doch wiederum aus eigener Kraft nicht vollziehen können durfte.«⁶ Der Nomi-

4 Fragment über das Grab Jesu Christi und das Mysterium Jesu.

5 *Mémorial* 1654.

6 Blumenberg, S. 107.

nalismus bedeutet nach Blumenberg das Auseinanderbrechen des Heilsvertrauens. Verlässlich und vertrauenswürdig ist nur noch der Heilsgott, der sich auf seine *potentia ordinata* — auf den dem Menschen offenbarten Heilsweg — beschränkt hat, nicht der Schöpfer dieser Welt, so wie sie dem Menschen in ihrer bedrohlichen Rätselhaftigkeit begegnet.⁷

Nominalismus bedeutet auch, daß das *menschliche* Daseinsinteresse in der gesamten Natur nicht berücksichtigt ist.⁸ Unter dem Postulat einer Pluralität der Welten muß die Welt des Menschen als veränderungsfähig und veränderungswürdig demonstriert werden,⁹ der Mensch muß sich seine Welt selbst schaffen. Aus der Not der Selbstbehauptung des Menschen erwächst in der Neuzeit dann die Souveränität der Selbstbegründung des Menschen in seiner Welt.¹⁰ Die Nähe zum Marxismus bei Blumenberg ist unübersehbar, wenn er auch nicht in diesem Sinn klassifiziert werden kann, sondern eine unorthodoxe Begründung der Selbstermächtigung des Menschen gibt.

Anders verhält es sich bei Hans Heinz Holz, der sein Leibniz-Buch als erklärter Marxist geschrieben hat. Er selbst hat die sachliche Auseinandersetzung mit seinen Thesen dadurch erschwert, daß er in provozierender Weise die Linien von Leibniz bis zu Stalins Schrift »Über dialektischen und historischen Materialismus« ausziehen zu müssen glaubte.¹¹ Für Blumenberg gehört Leibniz mehr in das Lager der Realisten. Ihm ginge es um die Rationalität der Schöpfung.¹² Holz dagegen will auch die Leibniz-Interpretation Nicolai Hartmanns nicht gelten lassen, nach der sich die realistische Linie mit der rationalistischen Lehre von den Ideen, die nominalistische mit dem individualistischen Prinzip der Monade deckt.¹³ Für Holz ist Leibniz Nominalist, wie auch Feuerbach und Marx es gewesen sind.

Holz kann für sich geltend machen, daß Feuerbach 1837 seine Leibniz-Interpretation veröffentlicht hat, aber sie erschien zwei Jahre vor seiner Kritik der Hegelschen Philosophie. Wir brauchen diesen Problemen für unseren Zusammenhang nicht weiter nachzugehen. Nach dem Gesagten wird es nicht verwundern, daß Holz Leibniz unterstellt, er fiele immer in den Gebrauch theologischer Denkmittel zurück, »wenn er ein mit seinem wissenschaftlichen Denkinstrumentarium noch nicht eindeutig

7 ebd. S. 111 ff.

8 ebd. S. 125.

9 ebd. S. 113.

10 ebd. S. 149.

11 Hans Heinz Holz: Leibniz, Urban-Bücher 34, 1958, S. 149, Anm. 17.

12 a. a. O. S. 104 f.

13 Holz, S. 148, Anm. 14.

darstellbares Problem in den Blick bekommt.«¹⁴ Holz will diese theologischen Rückstände unbesorgt übergehen und den rein weltlichen sachlichen Gehalt der Leibnizschen Philosophie herausheben, die im Grunde diesseitig weltlich a-theistisch ist. Welt und Gott seien nominalistisch zu verrechnen, zwei Namen für die gleiche Wirklichkeit.¹⁵ Damit ist der Theologe zur Stellungnahme aufgerufen. Weder bei Blumenberg noch bei Holz ist die Reformation in die Überlegungen einbezogen. Nun aber war auch Luther von Haus aus Nominalist, er hat sich vielfach dazu bekannt.¹⁶ Luther – Leibniz, ein altes Thema, aber noch nicht in die gegenwärtige Kontroverse einbezogen, Luther – Feuerbach, eine unbestrittene Beziehung, die in neuester Zeit sowohl von marxistischer als auch von theologischer Seite behandelt worden ist. Feuerbach nannte Luther eine Autorität, die alle protestantischen Dogmatiken samt und sonders unendlich überwiegt,¹⁷ und sich selbst einen Luther II.¹⁸ Luther und Marx, ein neues Thema, das hier nicht im Vordergrund stehen soll.¹⁹ Immerhin sei erwähnt, daß Marx im Anschluß an die enthusiastischen Äußerungen Feuerbachs über Luther den Theologen und Philosophen riet: »Macht euch frei von den Begriffen und Vorurteilen der bisherigen spekulativen Philosophie, wenn ihr anders zu den Dingen, wie sie sind, d. h. zur Wahrheit kommen wollt.«²⁰

Wie über den Zusammenhang seiner Revolutionstheorie mit der Reformation – davon wird noch die Rede sein – war Marx sich auch über die Bedeutung des Nominalismus für den modernen Materialismus im klaren. In seiner Schrift »Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik«, die mit einem Bekenntnis zum »realen Humanismus« beginnt, schreibt Marx: »Der Materialismus ist der eingeborene Sohn Großbritanniens. Schon sein Scholastiker Duns Scotus fragte sich, ob die Materie nicht denken könne. Um dieses Wunder zu bewerkstelligen, nahm er zu

14 ebd. S. 47.

15 ebd.

16 Die Belege bei B. Hägglund: *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, 1955.

17 Karl-Marx-Ausgabe, Werke, Schriften, Briefe (zitiert in der Folge als Marx) I, 1962, S. 107. Die Schrift »Luther als Schiedsrichter zwischen Marx und Feuerbach« stammt m. E. von Marx auf Grund eines Exposé von Feuerbach. Die Antithesen zu Beginn und die Luther-Zitate gehen wohl auf Feuerbach zurück, der Schlußabschnitt stammt von Marx.

18 O. Bayer: *Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption*, ZThK 1972, S. 38.

19 Vgl. dazu H. W. Krumwiede: *Zum politischen Weg der Deutschen*, 1969, S. 63 ff. u. 72 ff.; G. Rohrmoser: *Reformation und Revolution bei Marx und seinen Jüngern*, Ev. Kommentare 8, 1971, S. 448 ff.

20 Marx I, S. 109.

Gottes Allmacht seine Zuflucht, d. h., er zwang die Theologie selbst, den Materialismus zu predigen. Er war überdem Nominalist. Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den englischen Materialisten, wie er überhaupt der erste Ausdruck des Materialismus ist.«²¹ Immerhin ordnet Marx sich hier selbst in eine theologische Tradition ein, die für die Ausbildung der reformatorischen Theologie von entscheidender Bedeutung war.

Ob es sich lohnt, Leibniz als Theologen ernst zu nehmen, muß der Versuch erweisen. Durch die erste Fassung der Theodizee, Leibniz' bekannter Schrift über die Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen und des Übels in der Welt, ist bekannt geworden, daß er für die gesamte Problematik des Dialogs Luthers Kampfschrift gegen den Humanismus des Erasmus de servo arbitrio studierte.²² Am Ende seiner Schrift, die Luther für eine seiner wichtigsten hielt, unterscheidet er zwischen drei Lichtern: 1) dem *lumen evangelii*, dem Licht des Evangeliums, das allein im Wort und im Glauben kräftig ist, für den Menschen also identisch ist mit dem *lumen gratiae*, dem Licht der Gnade; 2) dem *lumen naturae*, also dem Licht der Erkenntnis, der menschlichen ratio und 3) dem *lumen gloriae*, dem Licht der Herrlichkeit Gottes. Das Licht der Natur, die menschliche ratio ist ein Instrument der Welterkenntnis und Weltbemächtigung durch den Menschen. Im Licht der Gnade geschieht die Aufhebung der Entfremdung des Menschen in Christus, das Licht der Herrlichkeit aber eröffnet eine eschatologische Dimension, in dem der Glaube zum Schauen wird. Luther schließt seine Schrift dann mit einigen methodischen Bemerkungen. Wenn wir glauben, diese Praemisse wiederholt sich – wenn wir glauben, dann muß auch die Vernunft, die sich aus dem Glaubenssatz ergebenden Konsequenzen zugeben, dann wird die Rationalität der Glaubensaussage auch der Vernunft einsichtig. Die Wissenschaft bedarf derartiger Praemissen des Glaubens nicht, sie kann sich der Welt auf ihre Weise bemächtigen. Der Glaubenserfahrung gegenüber aber hat die Vernunft eine dienende Funktion, sie reflektiert unter Voraussetzungen, die nicht durch sie legitimiert sind, unter der Voraussetzung der Glaubenswahrheit.

Diese Argumente Luthers aus de servo arbitrio verwendet Leibniz an grundlegender Stelle in seiner Theodizee. Er nimmt die Metapher von den drei Lichtern auf: »Bis hierher sind wir vom *Licht der Natur* und vom *Licht der Gnade* erleuchtet, aber noch nicht vom *Lichte der Verklärung*. Hier auf Erden sehen wir die scheinbare Ungerechtigkeit und

21 ebd. S. 823.

22 G. W. Leibniz: *Confessio philosophi* hrsg. Otto Saame, 1967, S. 185, Anm. 183.

glauben und wissen sogar die Wahrheit von der verborgenen Gerechtigkeit Gottes, schauen aber werden wir diese Gerechtigkeit erst, wenn die Sonne der Gerechtigkeit sich zeigen wird, ganz wie sie ist.«²³ Diese Sätze Leibniz' entsprechen genau dem Gedankengang in *de servo arbitrio*. Auch die erwähnten methodischen Schlußbemerkungen Luthers lassen sich aufweisen: wir *glauben* und *wissen* – es geht hier um die Reihenfolge: wir glauben und wissen die Wahrheit von der verborgenen Gerechtigkeit Gottes, die Praemissen für das *lumen gratiae* werden vom Glauben gestellt. Das wird an einer anderen Stelle noch deutlicher: »Deshalb gilt es auch bei den Theologen, die ihr Fach verstehen, für ausgemacht, daß die Gründe für die Glaubwürdigkeit ein für alle Mal das Ansehen der heiligen Schrift vor dem Richterstuhle der Vernunft rechtfertigen, damit die Vernunft ihr (der Offenbarung), als einem neuen Lichte, in der Folge weiche und ihr alle ihre Wahrscheinlichkeiten opfere. Es ist damit ungefähr so, wie wenn ein neuer, vom Fürsten gesandter Vorsteher erst der Versammlung, in der er nachher den Vorsitz haben soll (das Licht der Offenbarung im Reich der Gnade), seine Bestallungsurkunde (nämlich die Vernunft) vorlegen muß.«²⁴

Es gibt nun aber auch einen Unterschied zwischen Luther und Leibniz. Leibniz entwickelt eine *theologia naturalis*, eine natürliche Theologie, für die es *vérités de raison*, Vernunftwahrheiten, gibt, z. B. Gott, Seele, Unsterblichkeit. Sie werden nicht vom Licht der Gnade, sondern vom Licht der Vernunft erkannt. Diesen Vernunftwahrheiten stehen die *vérités de fait*, die Tatsachenwahrheiten, steht die empirische Wirklichkeit gegenüber, die durch Erfahrung erkannt wird, legitimiert vor dem Richterstuhl der Vernunft. *Vérités de raison* sind z. B. die Sätze der Mathematik und Logik, *vérités de faits* sind Tatsachen, z. B. Fakten der chinesischen Geschichte. Es sind empirische Wahrheiten, die sich vor der Vernunft legitimieren müssen; überlieferte pseudohistorische Ammenmärchen sind keine *Erfahrungswahrheiten*, weil sie sich vor der Vernunft nicht ausweisen können. Nach unserer Terminologie übt Leibniz hier Sachkritik, indem er überlieferte Texte auf Grund der Selbstverständlichkeiten moderner Wirklichkeitserkenntnis hin befragt. Der Schritt zur theologischen Sachkritik eines Voltaire, der eben auch die Wunder- und Geistergeschichten der christlichen Überlieferung als Ammenmärchen entlarven will, liegt unmittelbar auf der Hand. Aber diesen Schritt geht Leibniz eben nicht. Und das ist kein theologischer Bodensatz.

So sehr die Vernunftwahrheit die Erfahrungswahrheit bestimmt, hier liegt wohl doch – mit Nicolai Hartmann geurteilt – eine begriffsrealistische

23 Übersetzung von Robert Habs I, Nr. 82, S. 155.

24 ebd. S. 109 f.

Tendenz bei Leibniz vor, so sehr verschieben sich die Herrschaftsverhältnisse im Reich der Gnade.

Welche Stelle nimmt nun der Glaube im System Leibniz' ein? »Man kann den Glauben mit der Erfahrung vergleichen. Denn der Glaube hängt in Ansehung der Beweggründe, die ihn gewiß machen, von der Erfahrung derjenigen ab, welche die Wunder gesehen, auf die die Offenbarung gegründet ist, und weiter von der glaubwürdigen Überlieferung, welche sie (die Wunder), sei es durch die Schrift, sei es durch den Bericht derer, die sie aufbewahrt, bis zu uns hat kommen lassen.«²⁵ Genau von dieser Stelle aus entwickelt später der Leibniz-Schüler Lessing seine kritische Theologie:²⁶ Wie kann ich meinen Glauben auf die Erfahrung anderer gründen? Wie kann ich mein Denken gefangennehmen lassen durch das, was nach schriftlichen Berichten andere Menschen vor mehr als 1¹/₂ Jahrtausenden wollen erfahren haben, für das es aber in der Gegenwart kein Äquivalent gibt. Der Beweis des Geistes und der Kraft steckt in heiligen Schriften, für die gegenwärtige Wirklichkeit bleibt man ihn jedoch schuldig.

Dieses Problem wird von Leibniz noch nicht gesehen. Er spricht von der Einsicht in ein Mysterium, das über den Verstand geht und sich des Willens und des Herzens bemächtigt. Als Beispiel dient ihm u. a. die christologische These von der Inkarnation. In der Analogie zur Erfahrung versucht die theologische Einsicht sich eines solchen Mysteriums zu vergewissern. »Aber es ist nicht notwendig«, so meint Leibniz, »daß die Erklärung so weit gehe, wie es wohl zu wünschen wäre, d. h. daß sie bis zum Begriff und zum Wie ginge.«²⁷ Man sieht, daß es Leibniz nicht leicht fällt, die Herrschaft über die Glaubenserfahrung dem Licht der Vernunft zu bestreiten. Unter Berufung auf Luther wird die Grenze zwischen den Reichen aber dann doch respektiert: »Die Reformatoren und vor allem Luther . . . haben bisweilen geredet, wie wenn sie die Philosophie verwürfen und wie wenn sie sie für eine Feindin des Glaubens hielten. Aber, wenn man genau achtgibt, so sieht man, daß Luther unter der Philosophie nur das verstand, was dem gewöhnlichen Laufe der Natur gemäß ist . . . So, wenn er sagt, es sei unmöglich in der Philosophie d. i. in der Ordnung der Natur, daß das Wort Fleisch werde«²⁸ — das eben ist nur im Lichte der Offenbarung zu begreifen.

Wenn man die Theologie Leibniz' nicht aus seinem System beseitigt, wird man sich in ganz neuer Weise mit den Thesen von Holz auseinandersetzen können. Für diesen ist die *theologia naturalis*, die Vernunft-

25 E. Hirsch: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, 1938, S. 1.

26 Vor allem in »Über den Beweis des Geistes und der Kraft« (1777).

27 Theodizee I, Nr. 54, S. 129.

28 Hirsch, S. 3.

theologie Leibniz', realiter Atheismus. Dieses Urteil wird von der reformatorischen Theologie bestätigt. Die begriffsrealistischen Universalien Gott, Seele, Unsterblichkeit sind für Luther Pfündlein einer ihre Grenzen mißachtenden Vernunft, sie sind einem Deus vagus zugeordnet, einer allgemeinen Gottesvorstellung, die menschliche Erfindung und Einbildung ist. Hier stehen Luther und Holz also gegen Leibniz und postulieren den realen Atheismus der natürlichen Theologie. Aber Luther und Leibniz stehen gegen Holz, wenn sie den Glauben im Reich der Gnade in der Analogie zur empirischen Erfahrung der Herrschaft der Vernunft entziehen.

Der Glaube in der Analogie zur Erfahrung, das konnte natürlich nur eine vorläufige Antwort sein. Die Religion ist damit einerseits auf die Vernunftwahrheit und andererseits auf die Erfahrungswahrheit künstlich verteilt und es kann nicht verwundern, daß Lessing dieses schematische Gegenüber in seiner kritischen Theologie aufzuheben bemüht ist. Lessing vermag, wie schon gesagt, Glaubenserfahrung als Augenzeugenschaft von Wundern nicht über Jahrhunderte hinweg zu transponieren. Er versucht, die religiösen Begriffe als Vernunftwahrheiten zu rationalisieren, so z. B. die Trinität, Erbsünde, Genugtuung etc.²⁹ und ist damit wichtig für die spekulative Theologie bis zu Hegel geworden. Diese natürliche Theologie ist verbunden mit der Hoffnung auf eine endgültige Versöhnung von Vernunft und Glauben. Das nun ist die unreformatorische Linie, auf die es uns hier nicht ankommt. Lessing hat aber auch bei der Erfahrungswahrheit angesetzt und wenig beachtete, aber umso faszinierendere Bemerkungen über den Erfahrungsbereich gemacht. Es handelt sich um seine kleine Schrift: »Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können«. Er stellt hier fest: Das Licht korrespondiert dem Sinn des Gesichts. Wieviel andere Materie als die des Lichts kann es nicht noch in der Schöpfung geben, für die es dann auch wieder andere Sinne als die fünf im allgemeinen genannten gibt.³⁰ Man könnte von hier die Position Schleiermachers angehen, der den religiösen Virtuosen, den Charismatiker mit dem sechsten Sinn der Religion, entstehen ließ, der dann Max Weber zu der nüchternen Feststellung veranlaßte, daß es auch »religiös unmusikalische Menschen« gäbe. Aber diese Position Schleiermachers ist doch eine arge Verkürzung des Lessingschen Ansatzes, der dem sechsten Sinn eine andere Materie vorgegeben sein läßt, die mit den fünf Sinnen des Menschen nicht zu erfahren ist. Das der neuen Erfahrung Vorgegebene wird von Lessing nicht definiert. Kann man nicht diese erkenntnistheoretische Analyse auch auf die theologischen Reflexionen Lessings übertragen, in denen er von dem garstig breiten Graben spricht, den er nicht überspringen kann. Der verdiene einen Gotteslohn an ihm, der ihm hinüber

29 z. B. in »Die Erziehung des Menschengeschlechts« §§ 72 ff.

30 Lessings sämmtl. Schriften ed. Lachmann, 11. Bd. 2. Abt. 1857, S. 64 ff.

hülfe.³¹ Lessing postuliert im Anschluß an Leibniz' Bestimmung des Glaubens als eines Analogons zur empirischen Erfahrung eine Kategorie, die ihre eigene Wahrheit hat und mit der Vernunft nicht kollidiert.

Die Beziehungen Feuerbachs zu Luther und Leibniz wurden schon kurz angedeutet. In der Regel sieht man Feuerbachs Werk als Schaltstelle zwischen Hegel und Marx an. Die Hegelkritik Marx' ist wesentlich von Feuerbach beeinflusst worden. Die auf dem Kopf, auf dem Begriff stehende Philosophie Hegels wurde von Feuerbach und Marx auf die Füße gestellt, d. h. der wirkliche Mensch, nicht der abstrakte Begriff vom Menschen bestimmt die philosophische Reflexion. Feuerbach bedeutet die Wende vom Idealismus zum Materialismus. Dabei hatte Feuerbach die Gattung Mensch, den Menschen als Naturwesen, Marx jedoch den wirklichen Menschen in der politisch-sozialen Existenz im Blickfeld. Sowohl vom Idealismus als auch vom Marxismus her ist Feuerbach Übergang jeweils unter negativen oder unter positiven Vorzeichen. In der Linie Luther – Feuerbach gewinnt Feuerbach jedoch seinen eigenen Rang und kann seine kritische Funktion sowohl gegenüber dem Idealismus als auch gegenüber dem Marxismus ausüben.

In einem instruktiven Aufsatz über die Lutherrezeption Feuerbachs, der vor einigen Monaten erschienen ist, hat Oswald Bayer Feuerbachs Schrift »Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers« interpretiert und dabei besonders die antimetaphysische Position Luthers und Feuerbachs herausgearbeitet. Die Aseität Gottes (»Gott an sich«) wird von beiden scharf abgelehnt, es geht um den Gott für uns, der uns in Christus gegeben ist.³² Die Frage, welche Kompetenz die Vernunft einer Glaubensaussage wie die der Inkarnation gegenüber beanspruchen kann, hat uns schon im Abschnitt über Leibniz beschäftigt. Feuerbach aber lehnt mit dem Atheismus der natürlichen Theologie, der durchaus mit Luthers reformatorischer Theologie in Einklang zu bringen ist, den Theismus schlechthin ab. Theologie ist Anthropologie, Atheismus ist Anthropotheismus. Über die Verbindungslinien zwischen der radikalen Ablehnung der natürlichen Theologie und dem modernen Atheismus ist schon gesprochen worden. Nun geht es darum, den Punkt aufzuzeigen, in dem die Luther-Rezeption Feuerbachs in die Aporie gerät.

Reformatorische Theologie soll für uns dabei nicht Maßstab sein, an dem Feuerbach gemessen wird, sondern das Denken Feuerbachs selbst wird durch die Rezeption der Theologie Luthers von innen gesprengt. Es geht genau um den Punkt, der uns schon eingehend beschäftigt hat: um den *totus homo peccator*, der ganze Mensch ist ein Sünder. »Um den Sünder zu begnadigen«, so schreibt Feuerbach, »muß ich den Menschen

31 in »Über den Beweis des Geistes und der Kraft«.

32 Bayer a. a. O. S. 51 ff. u. 56 ff.

ansehen, den Menschen als Fürsprecher, als Mittler zwischen dem Richter und dem Sünder aufstellen, muß ich im Blute des Menschen meinen kalten, absprechenden Verstand erwärmen . . . Nur das Blut Christi, als das sichtbare Zeichen der Blutsverwandtschaft des göttlichen Wesens mit dem menschlichen (Christus als wahrer Mensch), nur dieses Blut der Liebe, wie es Luther an mehreren Orten nennt, ist ja die Vergebung der Sünde und zugleich die Bürgschaft derselben, denn wie sollte Gleiches Gleiches, Blut Blut verdammen?³³ Man sieht, wie nahe Feuerbach hier der reformatorischen Theologie steht.

Aber trotz der Nachbarschaft der Begriffe, religiöser Begriffe, erfolgt dann die radikale Trennung. Auch Feuerbach spricht vom *totus homo* im Zusammenhang mit der Sünde. »Ich muß also vor allen Dingen selbst wirklicher, voller, ganzer Mensch sein, um im Sünder noch den Menschen erkennen und durch den Menschen den Sünder reinigen und begnadigen zu können.«³⁴ Christus ist also der *totus homo*, der ganze Mensch, seine Menschheit umgreift die Menschheit des Sünders mit, seine Liebe vergibt die Sünde, der Mensch wird zum Bruder Christi. Feuerbach formuliert es noch einmal ganz eindeutig: »wie sollte *Gleiches Gleiches, Blut Blut verdammen*«³⁵ d. h. wie sollte der ganze Mensch Christus den sündigen Menschen verdammen. Die Solidarität des Menschseins hebt also die Sünde in der Liebe auf, das ist für Feuerbach Vergebung.

Die Frage nach der Sündlosigkeit Jesu und der Aufhebung der Entfremdung durch seine Liebe aber ist hier abgewiesen, erst damit ist der Atheismus der natürlichen Theologie zur Gottlosigkeit geworden. Feuerbach zieht klar und eindeutig die Konsequenzen: Gott ist ein unmenschlicher Gesetzgeber, der den Menschen nicht als Menschen, sondern nur als Übertreter ansieht. »Er verurteilt daher unbarmherzig, d. h. ohne Unterscheidung *mit dem Sünder auch den Menschen* zum Tode.«³⁶ Damit ist die reformatorische Gesetzeslehre abgelehnt. Und die andere Formulierung: Die »rohen und widerlichen theologischen Vorstellungen der Vertretung, Rechtfertigung, Genugtuung, selbst auch der Vermittlung und Versöhnung kommen also nur daher, daß hinter dem menschlichen, sinnlichen Gott zugleich noch der alte zornige Gott, vor dem die Menschen als Sünder nichts sind, weil ihm die Sünder nicht als Menschen Gegenstand sind, der »abgesonderte«, »blosse« Gott, d. h. der unmenschliche, unsinnliche Gott als ein Wesen bestehen« bleibt.³⁷ Damit hat Feuerbach

33 Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's, 1884, in: Sämtl. Werke ed. Bolin u. Jodl VII, S. 349.

34 ebd.

35 ebd.

36 ebd.

37 ebd. S. 351.

mit der Gesetzeslehre auch die reformatorische Lehre vom Evangelium abgelehnt.

Diese Verwerfung der reformatorischen Lehre von Gesetz und Evangelium steht in elementaren kirchen- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen. Der zornige Gesetzesgott des Alten Testaments als Ausgeburt jüdischen Priesterwahns findet sich schon in der westeuropäischen Aufklärung. In Deutschland aber bleibt bei der Verwerfung des alttestamentlichen, paulinisch-reformatorischen Gesetzes die Lehre vom Evangelium weithin erhalten: bei Herder, Schleiermacher und auch bei Feuerbach.

Es war ausdrücklich betont worden, daß reformatorische Theologie nicht zum Maßstab für die Beurteilung Feuerbachs gemacht werden sollte. Aber die Positionen sollen auch nicht einfach gegenüber gestellt bleiben, gewissermaßen als Angebot des Atheismus oder als Angebot einer Theologie von Gesetz und Evangelium. Ein zweiter Berührungspunkt soll die Möglichkeit geben, die Praxis der verschiedenen Positionen ins Auge zu fassen. In seiner Jesaja-Vorlesung 1527–30 hat Luther, durchaus im Sinne der nominalistischen Tradition, die Realität der Geschichte gegen jede metaphysische Spekulation gestellt: *manere in simplice historia* = in der realen Geschichte bleiben, das war seine Forderung. Der Spekulation über einen Gott jenseits der Geschichte des Menschen stellt Luther das paulinische: ich weiß nichts von Gott, als daß er gekreuzigt ist, gegenüber.³⁸ Eine solche Interpretation der paulinischen Theologie mußte Feuerbach natürlich faszinieren. Die Stelle aus der Jesaja-Vorlesung, an der Feuerbach ansetzt, macht seine *theologia crucis* deutlich. »Die Gedanken von seiner (Gottes) Majestät (d. h. wie sich Luther einige Zeilen vorher ausdrückt: von ›Gott, insofern er ein *absolutes Wesen*‹) sind sehr gefährlich.«³⁹

Wir erinnern uns an die Erkenntnis im Lichte der Herrlichkeit der Majestät Gottes, die von Luther und Leibniz abgewiesen wurde. Feuerbach zitiert Luther dann weiter: »Denn es kann sich ein böser Geist in die Gestalt der Majestät verstellen; in die Gestalt aber des Kreuzes kann er sich nicht verstellen«⁴⁰, d. h. der Mensch kann sich das Absolute als Gott oder als Teufel vorstellen, aber der gekreuzigte Christus als wirklicher Mensch in der wirklichen Geschichte kann durch Spekulation nicht in die Gestalt des Unmenschlichen transportiert werden. Feuerbach argumentiert streng theologisch und verbindet die Ablehnung der Un- und

38 Vgl. H. W. Krumwiede: *Usus legis und usus Historiarum*. Die Hermeneutik der *Theologia crucis* nach Luthers Auslegung von Jesaja 13, in: *Kerygma u. Dogma* 1962, S. 238 ff.

39 Feuerbach VII, S. 357.

40 ebd. S. 357 f.

Überrauschlichkeit mit dem Gedanken der Auferstehung. Christi »Wesen ist unser göttliches Wesen, seine Geburt als Mensch unsere Heilsgewurt, sein Sieg unser Sieg, kurz alles, was sein, ist unser. Was ist denn die Auferstehung Christi wohl für sich selbst? Nichts; denn sie bedeutet nur unsere Auferstehung, ist nur die sinnliche Gewißheit unserer Auferstehung«⁴¹ — also Auferstehung des Fleisches, nicht Unsterblichkeit der Seele!

Die Identität des Menschseins, die Christus mit seinen Brüdern zusammenschließt, also realer Humanismus: so Feuerbach; Christus, der die Entfremdung aufgehoben hat und in dem der Glaubende die Befreiung gewinnt: so Luther. Nun aber ist die Dimension der Geschichte, des Kreuzes, hinzugewonnen, und hier kommt es zum Treffen. Wir gehen dabei von Feuerbach aus. Feuerbach hat die auf dem Kopf, auf dem Begriff stehende Geschichte unter die Füße des wirklichen, des ganzen Menschen gestellt. Das ist sein Materialismus, der nichts anderes ist als ein realer Humanismus. Aber das ist nur die eine Seite seiner Hegelkritik, er weist auch die Dialektik ab.⁴² Das ist ja der eigentliche Vorwurf der Marxisten gegen Feuerbach: Sensualismus, Naturphilosophie, Liebesideologie, aber nicht der harte Kern des historischen und dialektischen Materialismus. Worum es hier geht, wird deutlich, wenn Materialismus durchaus im Sinne von Marx selbst als Humanismus verstanden wird.

Hegel versteht die Weltgeschichte als Gang des Weltgeistes, als einen dialektischen Prozeß, in dem der Geist der besonderen geschichtlichen Individualitäten im Weltgeist aufgeht, der dem göttlichen Geist »gemäß« ist.⁴³ Durch das Bewußtwerden wird das »vorhergehende Allgemeine . . . als ein Besonderes aufgehoben.«⁴⁴ Als Beispiel: Wenn das besondere Prinzip des griechischen Volkes (»Jünglingsalter des Geistes«) als nicht mehr wesentlich gedacht wird, kann auch das griechische Volk nicht mehr bestehen, weil ein anderes Prinzip entstanden ist,⁴⁵ das römische, als »Mannesalters des Geistes«.⁴⁶ Die Vollzugsbeamten des Weltgeistes sind die »weltgeschichtlichen Individuen«, welche die negative Funktion ausüben, das Bestehende zu zerstören, und die positive, dem Neuen den

41 ebd. S. 358.

42 Zur Ablehnung der Hegelschen Dialektik durch Feuerbach vgl. Erich Schneider: Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik, 1972, S. 23.

43 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I Die Vernunft in der Geschichte (Philosoph. Bibliothek, ed. G. Lasson) S. 37. Dem Verf. sind die Bedenken gegen die Ausgabe von Lasson bekannt. Seine Absicht beschränkt sich jedoch darauf, einige allgemeinere Gesichtspunkte des Hegelschen Geschichtsdenkens für seinen Zusammenhang geltend zu machen.

44 ebd. S. 74.

45 ebd. S. 162.

46 ebd. S. 137.

Weg zu bahnen.⁴⁷ Hegel spricht hier von der »List der Vernunft . . . daß sie die Leidenschaften (der welthistorischen Individuen) für sich wirken läßt.«⁴⁸ Diese Individuen werden jedoch aufgeopfert und preisgegeben. »Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich.«⁴⁹ Das ist Hegels Antwort auf das Problem der Theodizee, »das Übel gegenüber der absoluten Macht der Vernunft begreiflich zu machen.«⁵⁰

»Die Einheit des subjektiven Willens und des Allgemeinen, ist das sittliche Ganze und in seiner konkreten Gestalt der *Staat*.«⁵¹ Wenn das Allgemeine im Staat »vorhanden« ist, kann der Satz Hegels verstanden werden: »Der Staat ist nicht um der Bürger willen da; man könnte sagen, er ist der Zweck und sie sind seine Werkzeuge.«⁵² Rückblickend formuliert Hegel, daß der Geist alle Stufen der Vergangenheit noch in sich hat.⁵³ Die »Wahrheit« der Individualitäten wird aufgehoben in dem sich weiter vollziehenden Prozeß des Weltgeistes. Dieser ist im Christentum an sein Ziel gekommen durch die Versöhnung des subjektiven Geistes mit dem objektiven.⁵⁴ Feuerbach ist sich durchaus im klaren darüber gewesen, daß sein Humanismus im Gegensatz zur »dialektischen Spiegelfechterei« des »Hegelianismus« steht.⁵⁵ Wird die Konkretion des Geistes im realen Menschen nicht als Phase des Überganges gesehen, dann geht es nicht mehr um den Prozeß des Weltgeistes, an dem ich mit meinem Bewußtsein Anteil habe, sondern um die externe Existenz des anderen, der ich nicht bin.

Eben in seiner Schrift über Luthers Theologie hat Feuerbach diese Position gewonnen. Von Luthers These über die Externität Christi kommt Feuerbach zur These von der Externität des Nächsten: »Ein sinnliches Wesen kommt nicht aus meinem Kopf; es kommt von Aussen an mich; es wird mir gegeben, die Sinne haben es mir offenbart. Es ist kein Produkt der menschlichen Vernunft, wie der Gott der Philosophen (Pascal!), aber auch kein Produkt der menschlichen Hände, wie der Jupiter des Phidias; es ist ein selbständiges Wesen, das folglich nicht durch mich, sondern durch sich selbst mir gegeben wird.«⁵⁶ Kommunikationsmittel für diese

47 ebd. S. 56 ff., besonders S. 68 ff.

48 ebd. S. 83.

49 ebd.

50 ebd. S. 25.

51 ebd. S. 89.

52 ebd. S. 91.

53 ebd. S. 166.

54 ebd. S. 137.

55 Feuerbach, Eine theologische Rezension, VII, S. 247.

56 VII, S. 338.

unterschiedenen Menschen aber ist für Feuerbach die Liebe. Feuerbach kommt so zu einer Humanisierung des kategorischen Imperativs des Idealismus. Wieder unter Berufung auf Luther stellt er dem theologischen Imperativ: Tue das Gute um Gottes willen, und dem philosophischen Imperativ: Tue das Gute um des Guten willen den obersten Grundsatz der auf den Menschen gegründeten Moral gegenüber: »Tue das Gute um des Menschen willen.«⁵⁷ »Böse und unmenschlich, Gut und Menschlich ist einerlei – darum eben auch der Mensch das höchste Gut des Menschen, denn kein Wesen ist dem Menschen so gut, wie der Mensch. Für den Menschen gibt es nun einmal kein anderes Maß des Guten als den Menschen.«⁵⁸ Fast wörtlich begegnet dieser humanistische Imperativ Feuerbachs an entscheidender Stelle beim jungen Marx in der Einleitung zur Hegelschen Rechtsphilosophie: Die Kritik der Religion – in der Religionskritik ist Marx immer Schüler von Feuerbach geblieben – »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...«⁵⁹ In der Tat, das ist gegenüber dem blassen, naturhaften, etwas emotionalen Humanismus Feuerbachs ein Imperativ, der hineingetrieben ist in die soziale Wirklichkeit des Menschen. Auch bei Marx steht die Formulierung dieses kategorischen Imperativs des Sozialismus in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner positiven Anknüpfung an die Reformation. Die Revolution, die der Mönch im 16. Jahrhundert begann, will er, Marx, im 19. Jahrhundert zuendeführen.⁶⁰

Die Rezeption der Hegelschen Dialektik scheidet nun Marx von Feuerbach. Die Kritik ist kein dialektischer Prozeß in der Entwicklung des Geistes, sondern eine »Kritik im Handgemenge, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner, ein edler, ebenbürtiger, ein interessanter Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu treffen«⁶¹ – ihn zu vernichten.⁶² Im gleichen Atemzuge mit der Formulierung des kategorischen Imperativs des humanistischen Sozialismus entwickelt Marx – wohl erstmalig – seine Theorie vom Klassenkampf. »Wo also liegt die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation? Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten* ... welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besonderes*

57 VII, S. 334. Anm.

58 VII, S. 334.

59 Marx I, S. 497.

60 ebd. S. 497 f.

61 ebd. S. 491 f.

62 ebd. S. 491.

Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird . . .⁶³ Die Klasse der Proletarier in den Ketten eines radikalen Unrechts, damit hat Marx schon in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie die Parole des kommunistischen Manifestes von 1848 vorweggenommen. Der logische Zwang der Hegelschen Dialektik nötigt Marx zur Forderung der Vernichtung des Menschen um des Menschen willen, denn der Mensch kann im Menschen nicht aufgehoben werden.

Auch Hegel hatte den wirklichen Menschen, den er nur als das Besondere, dem Allgemeinen zu Opfernde, verstehen konnte, theoretisch preisgegeben. Aber es war eine Preisgabe an die Vergänglichkeit und den Tod; darum war diese Preisgabe mit der Trauer verbunden. Im Blick auf die Geschichte stellte sich die Vergänglichkeit als Untergang von Staaten und Völkern dar. Hier nun hat sich Marx selbst in radikalem Gegensatz zu Hegel gesehen. Nach diesem »hat der *absolute Geist* der Geschichte an der Masse (= Menschheit) sein Material«. Dem Philosophen kommt die so verstandene Geschichte »nach Ablauf *nachträglich* zum Bewußtsein.«⁶⁴ »Der Philosoph kommt also *post festum*.«⁶⁵ Marx aber will die Welt nicht interpretieren, sondern verändern.⁶⁶ Da diese Veränderung, die Revolution, den Anspruch erhebt, die Geschichte an ihr Ziel zu führen, realisiert sie durch den Menschen (die Klasse der Proletarier), was Hegel nur als ihre durch den Geist bestimmte Wirklichkeit feststellte: »Es kann sein, daß dem Individuum Unrecht geschieht; aber das geht die Weltgeschichte nichts an, der die Individuen als Mittel zu ihrem Fortschreiten dienen.«⁶⁷ »Eine große Gestalt, die da einherschreitet, zertritt manche unschuldige Blume, muß auf ihrem Wege manches zertrümmern.«⁶⁸ Hier handelt es sich um eine totale Ethik auf Grund einer totalen Einsicht in den Prozeß der Geschichte, den der Mensch selbst als Schöpfer bestimmt. Weil Marx den Menschen vollbringen lassen will, was Hegel als Werk des göttlichen Geistes ansieht, fehlen bei ihm die Trauer, die Liebe und die Ehrfurcht vor dem Tode.

Nicht Feuerbach, sondern Marx hat seinen Siegeszug über die Welt angetreten. Die letzten Wurzeln des marxistischen Systems aber sind theologische: Hegel und Feuerbach haben sich selbst in die lutherische Tradition eingeordnet. Aber nun drängt sich uns die Frage auf, warum der Humanismus Feuerbachs ohne Wirkung blieb. Man kann wohl sagen,

63 ebd. S. 503.

64 Hegel a. a. O. S. 11.

65 Die Heilige Familie, I, S. 767.

66 11. Feuerbach-These, Marx II, S. 4.

67 Hegel a. a. O. S. 53.

68 ebd. S. 83.

weil er an die Liebe des Menschen glaubte, weil er darauf setzte, daß der Mensch mit Christus identisch sei. Marx aber sah den Menschen als den an, der den Menschen knechtet und forderte den geknechteten Menschen auf, den Herrschenden zu vernichten, ohne zu begreifen, daß der befreite Knecht mit dialektischem Zwang wieder zum knechtenden Herrn wird; der befreite Proletarier wird zum Funktionär der totalitären Klassenpartei, die in dem Wahn lebt, sie sei die Inkarnation der Humanität.

Auch der Marxismus kann den dialektischen Prozeß nicht an einer bestimmten Stelle anhalten, sondern steht unter dem Gesetz der Geister, die er selbst beschworen hat.

Was aber ist vom Standpunkt reformatorischer Theologie nun abschließend über die Wahrheit Gottes und die Wirklichkeit des Menschen zu sagen? Es gibt hier sicher verschiedene Antworten und das hier Vorgetragene will nur als ein Angebot verstanden sein. Dem kritischen Dialog mit anderen Positionen braucht und soll nirgends ausgewichen werden. Dabei kann es sich selbstredend nur um einige Bemerkungen im Zusammenhang mit dem bisher Vorgetragenen handeln.

Wir hatten Sünde als Entfremdung des ganzen Menschen von seiner wahren Existenz verstanden. Diese Entfremdung muß in einer doppelten Relation gesehen werden: Der Mensch lebt nicht mehr in der Fraglosigkeit animalischen Lebens, er ist jedoch auch des Göttlichen nicht teilhaftig, das ihm Sicherheit für sein Verhalten geben könnte. Der Mensch, wie es z. B. von Herder und Ranke gesagt wurde, ist ein Wesen zwischen Tier und Gott. Die nominalistische Position bedeutet, daß es keine Welt heiler oder auch heiliger Begriffe gibt, die den Sinn und die Ordnung des Lebens verbürgen. Es handelt sich dabei nur um Namen für eine Wirklichkeit, die dem Denken und der Erfahrung vorgegeben sind und die der Mensch durch seine ratio nicht einfach verändern kann. Durch seine Gedanken wird die Oberfläche der Wirklichkeit nur leicht gekräuselt. Das haben Feuerbach und Marx mit ihrem realen Humanismus wie niemand vor ihnen erkannt. Feuerbach betonte dabei die Liebe, ohne aber den wirklichen Menschen zu erreichen, Marx erkannte den wirklichen Menschen, drängte die Liebe aber hinaus an das Ende des dialektischen Prozesses der Geschichte. Vorerst galt es das Zeichen der Gewalt aufzurichten.

Die Wahrheit Gottes liegt in der Wirklichkeit des Menschen Jesus Christus als *verus homo* und *verus Deus*, als wahrer Mensch und wahrer Gott. Über das Menschsein Jesu ist immer wieder gesprochen worden. Wie aber steht es mit dem Gottsein? Kann der Mensch auch nur an einer Stelle den Horizont menschlichen Denkens und Erfahrens überschreiten? Kann man hier auf den sechsten Sinn für Religion setzen? Wer wollte bezweifeln, daß Meditation, Kontemplation, Mystik Verhaltensweisen sind, die dem Menschen in Europa weithin verloren gegangen waren und

gerade in unseren Tagen besonders in der Jugend eruptionsartig wieder hervorbrechen. Aber Rationalität oder Irrationalität bedeuten hier keine Alternative. Der Mensch kann das Menschsein nicht transzendieren, aber er kann seiner Entfremdung inne werden. Damit begegnet ihm kein Gott als übermenschliches Wesen, sondern das Postulat des heilen, des wahren Menschen. Wer die Erfüllung dieses Postulates erzwingen will durch eine Veränderung des Menschen, zerstört ihn. Wenn die Christen im Glauben an den wahren Menschen Jesus Christus in der Solidarität der Verlassenen und Angenommenen sich des wirklichen Nächsten anzunehmen bereit sind, so werden sie eine Herausforderung für alle sein, die dem Menschen das Heil in Aussicht stellen, wenn sie ihnen nachfolgen.

LUTHER UND NIETZSCHE

Zur Krise des Glaubens in der Gegenwart

Von Rudolf Homann †

I.

Bei der Darstellung der Geisteswelt Friedrich Nietzsches müssen wir der unleugbaren Tatsache ins Angesicht sehen, daß Nietzsche keineswegs in der Geschichte des abendländischen Geistes eine vergangene Größe ist, ganz im Gegenteil: Nietzsche ist bis heute mit der Gestaltungskraft seiner Philosophie in breitester Ausstrahlungskraft bewußt oder unbewußt mit seiner Gedankenwelt unmittelbar gegenwärtig. Auf ihn läßt sich durchaus das Wort anwenden, das eine bedeutende Frau unserer Zeit, Simone de Beauvoir, die Gattin Jean Paul Sartres, geprägt hat, die man in Frankreich wegen ihrer großen Klugheit »la grande Sartreuse« nennt. Sie hat im zweiten Band ihrer sehr interessanten Memoiren geschrieben: »Wenn ein Mensch ehrlich und redlich seine Existenz zur Diskussion stellt, so gewinnt eine solche Existenz exemplarischen Charakter.«

Auf Nietzsche angewandt bedeutet diese Feststellung: Auch dieser Philosoph, der nach Sören Kierkegaard vielleicht als der erste Existentialist anzusprechen ist, hat mit der Deutung von seiner eigensten Existenz seinen entscheidenden, beispielhaften Diskussionsbeitrag zur Geschichte der modernen Philosophie geleistet. Dabei ist es allem vorweg bei Nietzsche geradezu erregend zu sehen, bis zu welcher Unmöglichkeit des Ausmaßes sich dieser Mann ohne Schonung seiner selbst bis zur Aufgabe der eigenen