Zeitschrift: Schweizerische Monatshefte für Politik und Kultur
Herausgeber: Genossenschaft zur Herausgabe der Schweizerischen Monatshefte
Band: 4 (1924-1925)
Heft: 11

Artikel: Emil Brunner
Autor: Brock, Erich
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-155389

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

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

Kreuzzüge leicht ins Tragikomische totlaufen? Bereits sind denn auch gewisse Blätter über die neue deutsche Regierung hergefahren, weil sie übersahen, daß die Deutschnationalen nicht mehr die vormaligen preußischen Konservativen sind. Schon wurde der neubefestigte Außenminister Stresemann von Zeitungen belächelt, die nicht wissen, daß der Verhöhnte in seinem Lande ähnliche Interessen vertritt wie sie in dem ihrigen!

Mehr Zurückhaltung würde wahrlich unserer Presse förderlich sein. Geringere Eile im Urteil und dafür größere Bedachtsamkeit im Überlegen würde auch unserer schweizerischen Politik, deren Vormünderin die Presse sein will, vielleicht für die Zukunft manche Verlegenheit ersparen. Man hängt heute mit blinder Liebe an der parteimäßigen Betriebsamkeit unserer Politik, die wir adoptierten, als sie in verschiedenen Nachbarländern ausgesetzt wurde. Wer bürgt uns dafür, daß unser Land in absehbarer Zeit von unseren europäischen Schwesternationen, nachträglich wieder, nicht auch jene Bewegung übernimmt, die wir heute am Gängelband der ausländischen Oppositionsführer mit einem so souverainen Achselzucken abtun?

Wer die Gegenwart meistern will, hat sich an die Vergangenheit zu erinnern und an die Zukunft zu denken. Darüber sollte sich auch unsere Presse klar sein, wenn sie weiterhin ihre hohe Wertung sich sichern will.

Emil Brunner.

Von **Erich Brock**, Freiburg i. Br.

Emil Brunner, dessen präludierendes Schriftchen zur neuen Glaubenstheologie wir unlängst hier besprachen, arbeitet mit Fleiß und höchst bemerkenswerten Gaben am wissenschaftlichen Ausbau der Barth'schen Lehre. Zwei Bände von ihm liegen uns vor: die 2. Auflage seines früheren Werkes „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube", in dem er seinen Standpunkt als Drittes aus der Ablehnung von mystischer Erlebnis- und intellektualistischer Erkenntnisreligion hervorgehen läßt, wobei aber die Energie der Ablehnung deutlicher der ersten Häresie gegenüber ist als der zweiten. Sodann ein neues Werk: „Die Mystik und das Wort", welches die eigene Lehre auf einer ganz breiten Polemik gegen Schleiermacher aufbaut, der in jeden Satz hinein verfolgt, mit stellenweise großer Feinheit — wir hätten fast gesagt: mit der Hellsichtigkeit des Hasses — ausgelegt und systematisch bis auf den letzten Rest in Trümmer gelegt wird — worauf seiner Leiche allerdings in einem Nachwort noch eine ziemlich unverbindliche Ehrenerklärung nachgeschickt wird. Es liegt uns fern, aus einem sterilen Autoritätskult Brunners Bemühung zu ironisieren: von einem Standpunkt aus ähnlich etwa demjenigen, der heute jeden noch so ehrfürchtigen Kritiker Goethes

von vornherein für zucht- und irrenhausreif erklärt. An sich kann Polemik zweifellos eine positive Tat bedeuten. Man denkt etwa an Nietzsches D. F. Strauß-Schrift — und jeder Polemiker wird beharren, seine Bestreitung sei dieser Absicht und Art. Allein besinnen wir uns eben auf die großen Polemiker der Geistesgeschichte, gerade etwa Nietzsche in seinen späteren Jahren, Schopenhauer, Lessing, Pascal, Rousseau in seinen Briefen vom Berge und an den Erzbischof von Paris: so ist doch die Empfindung, welche sie bei uns auslösen, im ganzen eine durchaus eindeutige: auch bei stellenweiser Anerkennung der Begründetheit ihrer Position kommt man doch schließlich über eine kalte Bewunderung ihrer technischen Fähigkeit nicht hinaus. Denn es drängt sich trotz allem mit völliger Klarheit auf, *was* nur eine Bahnfreimachung für Positives ist und *was* im Polemischen innerhalb stecken bleibt. Polemik letzterer Art ist immer unerfreulich und von einer eigentümlichen Sinnleere, ganz jenseits aller etwaigen inhaltlichen Stichhaltigkeit. Jede Polemik von allzu großer Ausgebreitetheit und Einläßlichkeit, vor allem innerer Hingabe und Erhitzung erregt ohne weiteres die Vermutung, dieser letzteren Art zu sein. Brunner hat sich von ihr nicht ganz frei gehalten.

Natürlich ist es ganz richtig, wenn er sich nicht lange mit dem Schwarm der mystischen Kleinmeister und modischen Weltanschauungsdandys abgibt, sondern durch ihre lockeren Reihen gleich auf den Kern der feindlichen Schlachtordnung, den großen Schleiermacher, hindurchstößt. Trotzdem ist aber die persönliche Zuspitzung der Polemik und ihr stellenweise fast unwürdig gereizter Ton auf die Dauer ermüdend. Es wäre wohl besser gewesen, die Bestreitung gegen eine große geistige Gestalt aller Zeiten, nicht gegen einen einzelnen Denker und seine durch Spezialexegese festzustellende historische Meinung zu richten. Daß hier eine gewisse Ausschweifung festzustellen ist, erweist sich bei näherer Betrachtung als bedeutungsvoll. Was an sich nichtig ist, dem gegenüber bedarf es nicht eines solchen erschöpfenden Ausholens, eines derartigen Aufwandes an Krafteinsatz und Erbitterung. Kurz gesagt, so kämpft man nur gegen das, was zu einem selbst gehört wie sein Schatten, das, was man als sein Gegenteil empfindet, aber in einem so organischen Sinne, daß man es nicht los werden kann, weil man es zu seiner eigenen Bestimmung braucht, und es nur vernichten könnte, indem man sich selbst vernichtet. Daß Brunner dies Verhältnis nicht ins Bewußtsein erhob, tut der letzten philosophischen Positivität und Synthetik seines Standpunktes Abtrag; was in den Bezirken bloßen Kampfes an Abgrenzung und vorläufiger Klärung zu leisten war, leistet er mit bewunderungswürdiger Klarheit und Gründlichkeit.

Es handelt sich, kurz gesagt, um das ewige Doppelangesicht aller Religion: Kirche und Sekte, objektive und subjektive, rationalistische und irrationalistische, statutarisch-korporative und innerlich-persönliche, indirekte und direkte, transzendente und immanente Religion. Soweit in diesen Bezeichnungen der Abteilung, welche übrigens sich keineswegs sauber und eindeutig durchführen läßt, schon eine gewisse Be- und Ab-

wertung zu liegen scheint, wollen wir uns diese keineswegs zu eigen machen, sondern uns darauf besinnen, daß die subjektiv-individualistische Religion schon in ihrer definitorischen Anfangsposition infolge der gesamten Geistesentwicklung der letzten 250 Jahre einen großen Vorteil auf sich zu sammeln scheint, welchen wir ihr aber keineswegs als solchen zubilligen wollen. Andererseits drängt diese Tatsache ganz zum vornhinein und von außen her eine andere *positive* Überlegung auf. Nachdem in zweitausendjähriger Entwicklung *beide* Seiten des Christentums sich als beständig und unverwüstlich gezeigt haben, *beide* große und schon durch ihr Format unbestreitbare religiöse Geister gestellt, welche zur Wesensbestimmung und Wesensentwicklung der christlichen Religion nicht mehr Wegzudenkendes beigetragen haben — ist schon darum zu vermuten, daß das kein Zufall ist, sondern daß nur beide zusammen und in ihrer Auseinandersetzung einen vollen Ausdruck des Christentums ergeben. Verfolgen wir diese Seiten auf ihr Wesen zurück, wie sie schon im ersten Ursprung in den Worten Jesu keimhaft nebeneinander liegen, so enthüllt sich uns ihr Verhältnis als das notwendiger Ergänzung und wechselseitiger Bestimmung im Widerspruch, mit einem Wort als dialektisch. Religion ist dialektischer Natur, wie alles Tiefere und Ganzheitliche des Geistes. Dies zu leugnen, in der partikularen Kampfhandlung aufzugehen, ergibt also mindestens kein volles und wissenschaftlich erschöpfendes Wesensbild der Religion und des Christentums im besonderen — tut aber auch jeder versuchsweise isolierten Einzelposition *in sich* Abtrag. Wir wollen hier weniger auf den mehr äußerlichen Gesichtspunkt Gewicht legen, daß es angesichts der immer noch äußerst prekären Lage der Religion im heutigen Geistesleben eigentlich weit zweckmäßiger wäre, sich von beiden Seiten zu ihrer gemeinsamen Pflege und Verteidigung gegen ihre unbedingte Verneinung zusammenzufinden. Ein solcher Aufruf wäre zwecklos, denn von jeher bekämpfte sich im Geistesleben niemand so hitzig wie die sich Nahestehenden, als ob sie verwechselt zu werden fürchteten; ganz besonders aber in der Religion, wo die rabies theologorum sprichwörtlich ist, und in der Politik. An diese fühlten wir uns lebhaft gemahnt angesichts von Brunners echt deutschem Ausspruch, daß er Schleiermachers Verteidigung der Religion nicht hoch einschätze; derselbe habe eine Verfassung in ihrem Inneren eingeführt, die zu verteidigen kaum der Mühe lohne. Vor Jahren stand auch einmal ein Volk gegen eine Übermacht von Feinden, die es nicht besiegen konnten, bis es ihnen gelang, ihm die Meinung beizubringen, daß die Verfassung, die man in seinem Innern eingeführt habe, sich zu verteidigen nicht lohne. Ob einmal dies Volk lernen wird, Staat und Vaterland jenseits der augenblicklichen Verfassungsform als Gemeinsames zu empfinden? Ob die Theologen einmal lernen werden, die Religion als gemeinsames und anvertrautes Gut gegenüber dem Materialismus zu empfinden?

Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß in der Religion das Gleichgewicht der Sache und des Bewußtseins bereits schwer verschoben *ist*. Die evangelische Theologie steht zweifellos seit hundert Jahren in einem

ganz einseitigen Grade unter dem Einfluß des einzig großen Theologen in diesem Zeitraum, Schleiermachers, sodaß sie in ihrer Gesamtheit, wie immer, wenn der eine der notwendigen Pole unlebendig und darum zurückgedrängt wird, sich mehr und mehr in eine laue Mitte unspezifischen Charakters verwischte und abplattete. Das populäre Bewußtsein wurde zuletzt mit Veröffentlichungen alter Mystik und neuer Nachahmungen überflutet, welche in der oft billigsten Weise persönliche Religiosität gegen kirchlichen Objektivismus ausspielten. Da war es ungemein verdienstlich, die gegenteilige Position wenigstens als Denkbarkeit für heutige Menschen, als Nachfühlbarkeit für die gegenwärtige Bewußtseinslage wieder hinzustellen. Und so die innere Dialektik der Religion, wenn auch wider Willen, überhaupt wieder in Form zu bringen. Darum wollen wir auch bei aller Einzelkritik der Brunnerschen Lehren immer impliziert mitverstanden wissen, daß wir *nur in ihrer Ausschließlichkeit* sie bekämpfen, als *Moment* ohne jede Ermäßigung sie aber vollständig annehmen und mit der ihnen entgegengehaltenen Gegenposition sie in jedem Augenblick im Gedächtnis zu einem Ganzen zusammenzufügen wünschen und bitten. *Hier* fehlt allerdings ein Bewußtsein dieser notwendigen Einordnung durchaus. Es handelt sich bei Brunner bei aller formalen Denkschärfe im Grunde doch um unphilosophische Kontroverstheologie, die sehr energische, aber nirgends mit Entschiedenheit über sich hinauskommende Herausarbeitung einer Hälftigkeit. Es wird einfach immer eine Position durch die dialektische Gegenposition beantwortet. Die zwillingshaften Gegensätze menschlichen Geistes, Festigkeit und Flüssigkeit, Form und Inhalt, Stetigkeit und Gestalt, Ratio und Materie, liegen im Anfang der Geistesgeschichte schon mit vollendeter Klarheit wider einander. Eigentlich ist alles Spätere nur eine Deduktion aus Heraklit oder Parmenides. Jede Zeit vollzieht mit pomphafter Geste ihre Wendung vom Einen zum Anderen, ein Schauspiel, das immerhin hundert Jahre nach Hegel durchschaut und langweilig geworden sein sollte. Man sollte diesen Bruderkampf heute nicht mehr als Wissenschaft bezeichnen — höchstens als eine praktische Einstellung hat dies Sinn: als Protest, Verneinung, Ausrottung alles Relativen; also etwa Savonarola.

Abgesehen mithin von der Sinnlosigkeit, eine so riesenhafte und organische Erscheinung wie die Mystik in Bausch und Bogen verdammen und abschaffen zu wollen, ist zu sagen, daß sie vielfach einen umfassenderen Standpunkt gewonnen hatte, als Brunner hier annimmt. Richtig ist, daß Schleiermacher in der ersten Fassung seiner „Reden über die Religion" eine Stellung von kaum zu überbietendem Radikalismus bezieht. Hier ist in der Tat alles Psychologie geworden, reine Immanenz, in sich schwingendes Gefühl, welches bei sich seine Qualitäten hegt und nichts aus seinem Flusse herausetzt; auch das Göttliche nicht sich gegenüberstellt und über sich erhöht, sondern nur als Beschaffenheit des Erlebens festhält. Aber selbst Schleiermacher ist schon zu Anfang im Besitze der Einsicht in den dialektischen Charakter des Geistes und damit in gewissem Grade in den partikularen seiner Auf-

stellung (vgl. 1. Auflage, Seite 5 ff.). Außerdem hat er diese Stellungnahme später abgeschwächt; da sie sich ja auch, wie alles rein Partikulare, schließlich selbst aufhebt. Denn das eigentliche Beseligende, um dessentwillen so das Gefühl rein bei sich selbst festgehalten wird, um von jeder Erstarrung, Trübung, Selbsthemmung fernzubleiben, ist eben, daß es als göttlich empfunden wird. Das aber ist nur möglich, wenn es schon eine gewisse Transzendenz zum bloß empfundenen Inhalt in sich hat. Einen Genuß und überhaupt Sinn gibt alles Seelische nur her, wenn es in gewisser Weise an einem darüber Hinausliegenden, einem Objektiven Halt hat und die Lust darauf bezogen und daraus abgeleitet wird. Sobald das hedonische Element als solches heraustritt, ist der Genuß schon herabgesetzt. Jedes wirkliche Erlebnis lebt in seinem Gegenstand und verschwindet weitgehend darin. Wenn der Dualismus von Psychologischem und Sinnhaftem bewußt wird, so tritt ein, daß auf das Erlebnis gewartet wird, man hängt hilflos davon ab, wird damit ganz zerstört, unwürdig, haltlos. Dieser grauenvolle Zustand läßt sich gut an den mystischen Nonnen des Mittelalters studieren. Es ist natürlich bis zu einem gewissen Grade dialektisch notwendig, daß jene Spaltung eintritt; das naive Erlebnis drängt bei allen tieferen Naturen meistens dazu hin. Aber um zum Glauben, welcher inhaltlich irgendwie das erste Erleben einschließt, zu gelangen, muß man bis zu einem gewissen Grade da hindurch, und nur wer von jenem Erleben überhaupt nie berührt wurde, sieht darauf herab. Frühere Zeiten waren bescheidener; das innere geistliche Leben stand so im allgemeinen Bewußtsein, daß auch rationalistische Naturen in Ehrfurcht davon als von etwas sprachen, das sie nicht erfahren hatten, ohne darum an seiner Wesenhaftigkeit zu zweifeln. Man kann andernfalls leicht dahin kommen, 40 Jahre, wie Tauler irgendwo sagt, auf allen Vieren zu kriechen und den Himmel nicht mehr zu sehen — weil man alles darüber Hinausgehende als frivoles Spiel, als eitle Seelenüppigkeit ansieht, zu dem man nicht mehr den Mut aufbringt, und in einem sterilen Hochmut des Nichthabens zu versteinern.

Die Mystiker wußten alle diese Dinge recht gut. Tatsächlich erscheint denn auch sozusagen nirgends bei ihnen eine so extrem psychologistisch-emotionale Religionstheorie, wie sie sich Brunner als Gegner zurechtmacht. Eine ausdrückliche Beachtung des Gefühls sowohl an sich wie als Medium der Religion tritt erst nach Abschluß der Mystik unter weltlichen Einflüssen auf. Die frühere eigentliche Mystik geht ganz andere Wege. Eine dumpfe Gefühlsversenktheit, ein haltloses Gieren nach der Lust des Erlebnisses als solcher findet sich nur bei den Frauen, besonders bei den süddeutschen Nonnen der bekannten mystischen Klöster Töß, Colmar-Unterlinden, Adelhausen, Engelthal u. s. w. Die größte unter ihnen ist Mechthild von Magdeburg, bei welcher sich im Maße der großzügigeren Gemütsveranlagung Ansätze zur Objektivierung des Gefühlslebens finden. Heinrich Seuse hat neben seinen ganz femininen und psychologistischen Ich-Zeugnissen Schriften von höchster Objektivität verfaßt. Bei Theresia von Jesu und Antoinette Bourignon finden sich

Zusammensetzungen eigener Art von hilflosester nichtsnutzigster Subjektivität und mehr oder minder verdauter Theoretik der Mystik und Metaphysik. Auch der Typ der Angela da Foligno und Katharina von Siena bietet nichts grundsätzlich Neues. Bei den wirklich großen Mystikern aber ist von Gefühlsrausch und in sich bebendem Orgiasmus, wie er Brunner immer vorschwebt, auch nicht im allergeringsten die Rede. Ganz übereinstimmend zeigen sie eine ausgesprochene Abneigung gegen alle „Erlebnisse", Erscheinungen, Erleuchtungen, Verzückungen — kurzum das eigentlich Qualitative des Gefühls, den sogenannten „Geschmack". Das führt oft bis zu einem gewissen Rationalismus, fast immer aber bis zum Begriff einer Seelenhaltung, die man nur als „Glauben" bezeichnen kann. Es handelt sich für sie nur darum, sich selbst die nötige Behandlung angedeihen zu lassen, ob sich eine lebhafte Empfindung des Heils einstellt, ist unwesentlich. Ja, es kommt dabei gelegentlich sogar ein Monismus ähnlich dem Brunner'schen heraus; es handle sich nicht um unsere Empfindung von Gott, sondern um Gott selbst, ob er selbst in uns sei — was sich nicht ins menschliche Gefühlsleben projiziere. Besonders sei in dieser Hinsicht Tauler und später Frau von Guyon hervorgehoben, welche letztere zu einem völlig protestantisch anmutenden Glaubensbegriff vordrang und das Treiben der Konvulsionäre und Inspirierten mit Abscheu brandmarkte. Hier wird eine rein aktualistische, auf die augenblickliche Lebendigkeit sich stützende und mit ihr verfließende Religiosität als eine wertlose Velleität angesehen, das rein in sich selbst oszillierende Gefühl, welches sich in sich selbst befriedigt und nicht in seinen Gegenstand zurückgeht, als geistliche Naschsucht, als Eudämonismus, als ein nur pädagogisch zu bewertender Zustand hingestellt, der zur Anlockung für Anfangende Berechtigung hat, darüber hinaus aber geradezu als das schwerste Hemmnis und Verderbnis höheren geistlichen Lebens erscheint. Wir wollen uns angesichts der völligen Durchgängigkeit und Gewöhnlichkeit dieser Stellungnahme bei den Mystikern versagen, hier breitere Anführungen aufzurollen. Nur Frau von Guyon soll zu Worte kommen, um zu zeigen, daß gerade noch am Ende der Mystik sich ihre große intellektuelle und objektivierende Selbstzucht gegenüber den modernen subjektivistischen Tendenzen, welche gerade in der weltlichen Umgebung jener Frau schon zerstörende Orgien feierten, als ungebrochen erwies.

„Nur der grobe Mensch handelt aus Gefühl" (auch die bloße Vernünftigkeit wird abgelehnt). „Wer das Licht besitzt, begreift es nicht; denn weit entfernt, sich begreifen zu lassen, begreift es vielmehr selbst denjenigen, welcher es besitzt, und es blendet ihn derart, daß es ihn nichts sehen läßt von dem, was es ist." (Discours chrétiens, Paris 1790, I 150.) „Auch wenn man Gott nicht fühlt, ist er doch da. Man darf keineswegs bei dem Gefühl stehen bleiben, denn das Gefühl ist nur dies *oder* das. Da Gottes Gegenwart nicht vom Gefühl abhängt, muß Glauben und Geduld es ersetzen. Gott ist unveränderlich in dem Herzen dessen, der will, was er befiehlt, ohne die Gefühle um Rat zu fragen. Die Bescheidung: Verwirrung und Aufregung und sogar die Abwesen-

heit zu ertragen, ist eben die sehr hervorstechende und wirkliche Gegenwart Gottes. Wenn man sich nicht frühzeitig gewöhnt, durchaus nicht mittels der Gefühle vorzuschreiten, macht man keine Fortschritte und setzt sich tausend Illusionen aus. Die Gefühle wechseln unaufhörlich und können keinen Beharrungszustand tragen. Man muß also mit dem Glauben und der Bescheidung über alle Gefühle hinausgehen." (Ebenda II 90.) „Glauben ist ohne Evidenz und ohne (äußere) Gewißheit, und ohne sie auch nur haben zu wollen. Glauben heißt Nicht-Wissen, das heißt bezüglich der Erfahrungskenntnis und nicht bezüglich der Glaubensgewißheit. Alles, was bemerkt, fühlbar und gekannt ist, ist nicht Glauben, sondern vielmehr ihm entgegengesetzt; Glauben geht nur auf die ungekannten und ungesehenen Dinge." (Ebenda I 421. Vgl. auch 426: Auch alle *inneren* Erfahrungen sind nicht dem Glauben ebenbürtig, welcher durch die völlige Verzweiflung und Verlassung hindurch muß; 434: Ausgeführte Gegenüberstellung des Wegs der inneren Erfahrungen und desjenigen des Glaubens; 436: Im Glauben wandeln wir nicht mit eigenen Schritten (pas), sondern mit den Schritten (démarches) Gottes. — Alles, was gefühlt und unterschieden wird, ist nicht Gott.) Dies alles dürfte recht nah bei Brunner stehen — auch bei seinen Einseitigkeiten.

Also mit der gefühlstrunkenen Mystik ist es nichts. Andererseits bleibt es selbstverständlich dabei, daß die Mystik im ganzen doch immer eine wesenhafte Beziehung auf das Erlebnis aufrecht erhält — wie denn keine Religionsform dessen überhaupt ganz entraten kann, wenn sie es auch behauptet. Was nicht erlebt wird, von dem ist überhaupt nichts bewußt — vom „Aussagen", welches die Mystiker durchweg als unmöglich ablehnen, natürlich abzusehen. Wer die innere schwebende Lebendigkeit auch nur weitgehend ausscheiden will (*ganz* ist es unmöglich), wird die Religion aufs furchtbarste verarmen. Es bleibt dann eben nur das Kirchentum in seiner plattesten Ausartung, die alle tieferen religiösen Geister von einem innerlicheren und individualistischeren Religionsbegriff aus mit Recht bekämpft haben. Diese Abwegigkeit ist der Standpunkt einer völligen Entferntheit alles Absoluten vom Menschen, welcher dann nur aus Büchern und von Priestern davon erfährt, deren Legitimation ihm gegenüber zwar in hohen Tönen beansprucht wird, aber ihre *wirkliche* Begründung nur in ganz unbewußten Erlebnissen und ebensolcher autonomer Billigung des Einzelnen hat. Überhaupt nährt sich diese Religionsform in Wirklichkeit fast restlos von kleinen Ansätzen, Velleitäten und Schwebungen von Gefühlen, inneren Wahrnehmungen und persönlichen Berührtheiten, welche aber als solche ganz unproblematisch bleiben. Alles Bewußte und Systematische hält Gott in ängstlicher raumzeitlicher Entfernung vom Einzelmenschen, nur durch Kirche und Dogma vermittelt: er war einmal zu biblischen Zeiten unmittelbar, wird es wieder am Ende aller Zeiten sein, jetzt ist er fern im Himmel und tief in sich zurückgezogen und hat den Einzelnen an den umständlichen und indirekten Weg über die kirchlichen, dogmatischen und sozialen Hierarchien verwiesen, in die er seine Eingeordnetheit als grundlegenden göttlichen Willen hinzunehmen hat. Es bedeutet

dies gleichfalls, sich auf den extremen und formalen Rechtfertigungsstandpunkt zurückzuziehen, vermöge dessen der Mensch nicht innerlich wirklich verwandelt, sondern nur äußerlich in eine mechanisch allgemeine Operation, ein Als Ob, einbezogen wird. So steht man voll und ganz auf der Linie einer typischen Gefahr des Protestantismus. Rückt man den Quellpunkt des der Möglichkeit nach Wirklichen, Besessenen, Aktualisierten zu weit vom Leben fort, so verkümmert dies, alles wird Welt, der Amerikanismus ist da. Wir wollen hier das Wort eines liebenswürdigen Weltmannes der Gegenreformation anführen, welcher an der Religion ein sozusagen humanes Interesse nahm und dadurch vielleicht für ihre Wirklichkeit zuweilen einen besseren Blick hatte als für ihre nur in der Forderung bestehende Folgerichtigkeit und Absolutheit. „Die innere Freude der Frommen kommt von der geheimen Versicherung, Gott angenehm zu sein. Die reformierte Religion entblößt die Menschen von jedem Vertrauen auf Verdienst. Das Gefühl der Prädestination läßt die Seele ohne Gefühl und Bewegung unter dem Vorwand, alles mit Unterwerfung vom Himmel zu erwarten. Sie sucht nicht zu gefallen, sondern begnügt sich, zu gehorchen, und in einem pünktlichen und allen gemeinsamen Kult macht sie Gott zum Gegenstand eher ihrer Regelmäßigkeit als ihrer Liebe. Um die Religion in ihrer Reinheit zu halten, wollen die Calvinisten alles, was menschlich scheint, reformieren. Aber oft schneiden sie zu viel von dem weg, was sich an Gott wendet, weil sie zu sehr den Menschen von dem, was vom Menschen ausgeht, wegschneiden wollen." (St. Evremond, Oeuvres mêlées, Amsterdam 1704, III 44/45.) In der Tat trifft dies, mag es auch in manchem katholisch-apologetisch gemeint sein und einer gewissen Einseitigkeit nicht entbehren, das Problem völlig genau. Wer das Menschliche aus der Religion radikal entfernen will, behält schließlich nichts übrig. Eine Religion, welche das Göttliche und seinen Sinn ganz in ihm selbst ruhen läßt, ohne es ins Leben hinüberzuleiten und darin darzustellen, wird in allem Menschlichen nichtig. St. Evremond führt dann weiter aus, wie die Frömmigkeit der Reformierten zu einer genauen und pflichtgemäß ausgeführten Beschäftigung wird, wie bürgerliche Verbindlichkeiten oder andere profane Lebensinhalte. Er spielt bereits auf den Pietismus als Reaktion dagegen an. In der Tat liegt da eine Gefahr, welcher der Protestantismus nicht durchweg entgangen ist.

Diese Ausartungen des bloß kirchlichen und Nur-Glaubens-Prinzips sind gewiß nicht Brunners Meinung, aber die objektiv unausweichliche Folgerung, wenn man so durch eine völlige Scheidewand zwischen Gott und Mensch jede irgendwie formal gleichgeordnete Berührungsmöglichkeit verhindern will, um Gottes Alleinheit sicherzustellen — welcher hier überall nur er selbst ist und das Menschliche nur vertilgt. Alles Göttliche fällt dann rein in Gott, und von einem eigentlichen Erlebnis darf nicht die Rede sein. Zwar ist eine Ansicht des Erlebnisses denkbar, welche diesem Standpunkt recht gibt. Die Vereinigung der sich in gewissem Sinn ausschließenden Faktoren des Menschlichen und Göttlichen darin ergibt eine neue Einheit, welche irgendwie eben wieder mit dem

Göttlichen und mit ihm in einem eigentlichen Sinne identisch ist. Erleben ist im Grunde immer mehr als Erleben, ist, wie jeder weiß, der es wirklich einmal in sich empfangen hat, die Sache selbst — auch außerhalb des religiösen Gebietes. Das heißt, der Streit dreht sich nur darum, in welchem Sinne in der letzten Einheit etwa das Menschliche erhalten bleibt. Aber allerdings besteht die Möglichkeit, die beiden Elemente auseinanderzuhalten; wie weit im Erlebnis selbst, sei hier nicht untersucht, doch jedenfalls von außen her; das erweist die nicht wegzuleugnende Tatsache der Wissenschaft, die Betrachtung des Erlebens als einer psychischen Tatsache. Alles Denken und Stellungnehmen muß in gewisser Weise in dem einheitlichen eigenen Erleben stehen, sonst gerät es ins Leere, gleichzeitig sich aber darüber hinaus stellen und seine Teile unterscheiden, es von außen kritisch bestimmen — wodurch jenem in gewisser Weise Eintrag, in gewisser aber auch erst Genüge geschieht. Denn die Entzweiung ist eine so notwendige Operation des Geistes wie die erste Einheit, die Sache selbst, ja notwendig für diese letztere selbst. Man kann darüber klagen, wie die Irrationalisten tun, über den Gegensatz von Ganzem und Teil, Einem und Vielem vernünfteln, und dieser Gegensatz ist auch eine notwendige Einsicht. Tatsache ist aber, daß wir keinen Schritt ohne diese Haltung tun können, Tatsache, daß der immanente Gegensatz des vereinzelnden Denkens, das doch von Ganzheiten lebt, bis zu einem gewissen hinlänglichen Grade überbrückt wird. Man muß stellungnehmend erlebt haben, um neutral analysieren zu können, und in einem gewissen Sinne auch umgekehrt. Wir möchten hier zur engeren Beziehung auf unser Thema einen Absatz aus einer Schrift von Tillich anführen, welche unter dem Titel „Kirche und Kultur" soeben bei J. C. B. Mohr in Tübingen erscheint und sich gleichfalls stark von Barth beeinflußt zeigt: „Man behauptet, daß (die Frage nach dem Verhältnis von heilig und profan) diese einfache Nebenordnung von heilig und profan, von Kirche und Gesellschaft schon eine Aufhebung des einen Gegensatzgliedes, nämlich des Heiligen, bedeute und eine Nivellierung auf dem Boden des Profanen. Man bestreitet, daß die Kirche überhaupt in dieser Weise als Allgemeinbegriff und menschliche Größe betrachtet werden dürfe. Man sieht schon den Verlust des Heiligen darin, daß es mit dem Profanen auf gleiche Stufe gestellt werde. Dieser Einwand geht aus von der durch Kierkegaard bestimmten dialektischen Theologie, nach der das Heilige immer nur in einem negativen, niemals in einem polaren Verhältnis zum Profanen stehen könne. Das Recht dieses Einwandes ist unbezweifelbar. Keine Theologie und Religionsphilosophie kann daran vorübergehen. Es liegt oft eine mehr als dialektische, eine prophetische Kraft und Eindringlichkeit in diesem Kampf für die Unbedingtheit des Göttlichen. Aber Theologie und Religionsphilosophie sind nicht Prophetie. Ihre Form ist notwendig objektivierend und dadurch verendlichend und nivellierend. Wohl handelt die Theologie vom Paradox und von nichts anderem, aber sie muß darum nicht nur in Paradoxen von ihm handeln. Es könnte ihr sonst geschehen, daß sie durch Dogmatisierung dieser Form gerade das wirk-

liche Paradox verliert“ [1]) — welches nur, möchten wir hinzufügen, in der Bewegung, in der jedesmaligen Überwindung des Relativen das absolut und wirklich Absolute gewinnt, nicht aber in der toten Ausspannung des Gegensatzes, welcher dann zugleich sich selbst aufhebt, indem eben das Relative überhaupt in ein absolutes Nichts verwiesen wird. Die Wissenschaft muß Absolutes und Relatives positiv nebeneinanderstellen und aufeinander beziehen, womit jenem durchaus nichts abgeht, denn die Beziehung ist *inhaltlich* immer wieder die verlangte Aufhebung, welche zwar im Ernst, aber nie ein für alle Mal geschieht. Denn ohne kritisches Prinzip gibt es überhaupt nichts Inhaltliches, auch nicht das Absolute. Alles Ausdenkbare, auch es, steht unter diesem Dualismus. Alle Bestimmung ist gegenseitig; nichts läßt sich von Gott her bestimmen. Es gibt nur die Selbstvernichtung in jedem Sinne, das Nirwana, oder das Absolute als Setzung und jeweilige Überwindung des Relativen, nichts Drittes. Indem das Absolute als zugleich vom Relativen bedingt angesehen wird, wird es nicht selber relativ, sondern, hierdurch zu sich selbst gelangend, gewinnt es erst die Unbedingtheit als etwas Sinnvolles und Positives. Das zeigt die gesamte Geschichte des christlichen Denkens: welche eben von der absoluten Negativität Plotins und des Areopagiten über Eckehart und Angelus Silesius, welche Gott als auf den Menschen angewiesen setzen und mit dieser Gleichordnung die Überwindung des Relativen abschneiden, zur Zusammenfügung beider Stellungen hinlenkt: zu Hegel, welcher das Absolute als es selbst und sein Gegenteil, sowie die Vereinigung beider als das Ein-und-Alles faßt.

Was ist es, das Brunner hindert, sich diesen Standpunkt anzueignen? Die Besorgnis, Gott herabzuziehen, wenn er im Ernste in die Welt herabsteigt. Man könnte — nicht nur metaphorisch — sagen, Gott selbst hat diese Besorgnis nicht gehabt, und dies sei eben das tiefste Mysterium alles Denkens und Seins, und das Wesen des Glaubens selbst. Allein man kann diese letzte Frage zurückstellen; denn das Relative und Menschliche läßt sich ja nur scheinbar und punktuell auch nur einen Augenblick fernhalten. Es ist unmöglich, aus der reinen Form auch nur den allerkleinsten Inhalt hervorgehen zu lassen, im Denken wie im Glauben. Hätte Brunner seine Lehre irgendwie mit dem religiösen Leben in seinen Einzelheiten konfrontiert, wäre er irgendwo aus der verkrampften Zentralstellung zur Analyse der Breite der Religion übergegangen, so hätte sich ihm das Problem aufdrängen müssen, *was* denn nun geglaubt wird und werden soll und warum das. Wir meinen damit weniger einzelne historische Dogmen als die unmittelbaren Lebens- und Glaubensziele des Einzelnen; aber auch das Prinzipiellste des Glaubens ist seinem Inhalt nach unableitbar. Es scheint,

[1]) Wir möchten auch, abgesehen von der hier gebotenen Beziehung, empfehlend auf dieses Druckheft hinweisen, da es so recht auch in seinen übergroßen Kühnheiten, denen wir nicht durchweg folgen können, den Unterschied der heutigen metaphysik-, stellungnahme-, ausdeutungs- und bewertungsfrohen Geisteswissenschaft gegenüber dem lendenlahmen Historismus der Vorkriegszeit zeigt.

daß hier ein Rationalismus ähnlich dem Husserl'schen zum Durchbruch kommt, welcher sich, um seinen Monismus zu retten, immer noch ein Stück Naivität bewahrt, mittels welcher einige Inhalte für rational schlechthin (sei es bezüglich des Denkens oder des Glaubens), für formal, mit der Form gegeben, erklärt und von der allgemeinen Relativität und dem Psychologismus ausgenommen werden. Tatsächlich ist aber aller Inhalt, der erkannt wird, zugleich rational, „gültig" durch die Beziehung des Denkens über sich hinaus, zugleich aber auch innerseelisch, dadurch, daß dieses Übersichhinausgehen doch für die äußerliche Betrachtung innerhalb der Seele, im seelischen Vorgang restlos beschlossen bleibt. Der Ausdruck des „Nichtgegebenen" ist also durchaus unerlaubt. W a s ist das Nichtgegebene? Für eine gewisse und nicht fernzuhaltende Betrachtung muß alles irgendwie und irgendwo gegeben sein. Die Ignorierung der Berechtigung und Unentbehrlichkeit der Empirie kann sich nur dadurch halten, daß überhaupt nicht aus der heroischen Abwehr-Grundstellung, aus dem substanzlosen Mittelpunkt sich hervorgewagt wird. Es wäre nicht schwer, alle die künstlichen, aber mit bemerkenswerter Wortkunst bei sich selbst festgeschraubten Positionen dieser Theologie des Absoluten mit leichtem Impuls über sich hinauszutreiben und die Gegenpositionen darin aufbrechen zu lassen. Der Glauben ist eben nur ein Grenzbegriff, der zu seiner Ausfüllung auf den Gegenpol des Besitzes angewiesen ist. Wie das Denken, lebt er inhaltlich von irgend einem noch so virtuellen, einschließlichen, vorausgegangenen Erfahren und Besitzen.

Es ergibt sich also, daß wir es hier mit einer theologischen Umsetzung des monistischen Idealismus, der Kant'schen Lehre besonders in ihrer Marburger Auslegung, zu tun haben. In dieser ist alles, was Gegenstand, Inhalt, Substanz, Wirklichkeit, Objektivität bedeutet, schlechthin verpönt; dafür ist immer Ich, Form, Funktion, Idee, Methode zu setzen; alles erschöpft sich in einer freischwebenden Funktionalität, von welcher gänzlich unerfindlich bleibt, wie sie die ganze Welt aus sich hervorholt, bezw. in sich auflöst. Man kann dies Immanenz oder Transzendenz nennen, ganz nach Gefallen; alle isolierten Teilstandpunkte fallen schließlich zusammen. Bei Brunner geht alles auf Jenseitigkeit, Abreißen der Verbindungen; nennen wir es also Transzendenz. Alles Besitzen wird in eine unendliche Bewegung aufgelöst, deren Sinn es ist, nie an ihr Ziel zu gelangen. Es wird so, um den Glauben von der bewegungslosen Besitzlichkeit des Intellektualismus zu entlasten, die Hegel'sche Dialektik ohne Namennennung angenommen, jedoch die Hälfte ihr weggeschnitten: daß das Absolute immer wieder augenblicksweise wirklich verwirklicht ist, daß ein System vorhanden ist, welches sich nicht nur immer wieder öffnet, sondern auch immer wieder schließt: nicht nur Transzendenz, sondern auch Immanenz — welch letztere aber Brunner als eine Verunreinigung und Herabziehung des Absoluten suspekt ist. Die Bewegung gelangt nur dadurch in Fluß, daß ihr der Gedanke des wirklichen Besitzes vorgehalten wird, aber hier wünscht sie nicht über sich hinauszugelangen, sich an ihren Gegenständen, den Dingen, zu

verheben, un—rein zu werden, sondern will „rein" bleiben. Das Reine hat in diesem rationalistischen Standpunkt charakteristischerweise eine Doppelbedeutung (etwa wie frz. régulier), deren beide Seiten in Kants Ethik z. B. zusammentreffen. Rein ist das Denken, das von jedem materiellen qualitativen irrationalen Bestandteil freibleibt; rein ist das Handeln, das von jedem Zielpunkt, von jedem inhaltlichen aus der Sache stammenden Movens sich fern hält; rein der Glaube, der nur aus sich selbst, ohne jede Hülfe durch bestimmte Konfigurationen erfahrener Wirklichkeiten das Absolute nachschafft. Und daher weiß man nicht, wie die einzelnen Denk-, Wollens- und Glaubensakte zustandekommen. Nicht umsonst heißt dieser Standpunkt kritisch. Es ist die Angst, sich zu verlieren, welche lieber rein kritisch und negativ bleibt, als bejahend, handelnd, erlebend, besitzend und darum unkritisch, naiv, affirmativ, gemischt, synthetisch. Rein ist nur der Tod, kritisch nur das bekannte „Stricken des Strickens", das sich selbst Aufzehren und Aufheben der reinen Tathandlung.

Ähnliches deutete ja St. Evremond in der angeführten Stelle an: die Entleerung der Religion durch die scheinbare absolute Verlegung ihres Sinns in das Subjekt, in die bestimmte Haltung und Handlung unter Entwertung der selbständigen Bedeutung des Zielpunktes dieser Haltung. Indem aller Wertakzent auf Glauben und Willen sich verlegt, verliert das Leben seinen letzten Ernst, der nur im wirklichen Durchbrechen zu einem Ziel zu erlangen ist. Die absolute Hochschätzung des formalen guten Willens (Kant ist hierin völlig Protestant) und des Glaubens sozusagen ins Blaue hinein, ohne daß man bis im Letzten von — gut, vom Erfolge mit Haut und Haaren sich abhängig machte; ohne die wirkliche Wirklichkeit, die Parusie, das Erlebnis als Sinn, das hochzeitliche Kleid der realen Überwindung, die Sammlung des Ganzen in eine Aktualität mindestens als ernst genommenes Ziel — ohne das ist alles nichts. Hier gewinnt auch das pietistische Wort vom Sünder, der mit einer Träne das Höllenfeuer auslöscht, das mystische von der Braut, die sich mit einem Kuß mehr um Gott verdient als alle Mietlinge mit Arbeit bis zum Tod, seinen guten Sinn. Für die Gefahren, die in einem solchen geistigen Aristokratismus, in seiner Ausschweifung zu einem religiösen Virtuosentum und Geniekult liegen, ist dieser Standpunkt um so weniger verantwortlich, als er nicht den katholischen Verdienst-, Gefühl- und Erfolg-Standpunkt gegen den protestantischen der Funktionalität und des guten Willens einseitig ausspielen will, sondern die dialektische Einheit beider sucht, welche der Apriorität des Glaubens ihre volle formale Absolutheit läßt, ja erst gewährt.

Aber wohl gemerkt, bloß formal. Gewiß ist der Glaube kein Abphotographieren einer empirischen Wirklichkeit, die nur zufällig nicht erfahren wird, gewiß gibt er allen seinen an sich wurzellosen Inhalten die Form des letzten Absoluten. Aber dazu bedarf es eines gewissen Ausgangs aus sich selbst. Das „Reine" muß „unrein" werden, ja sündig, das Aprioriſche muß sich in das Erfahrene mengen und mit ihm er-

füllen, zur Pflicht und Sinngesinnung muß ein materiales Glücksverlangen treten, altmodisch ausgedrückt, die gratia delectans muß immer wieder Stoff und Ansatzpunkte bieten, die Erfahrung des Lebens mit seinen Einzeltatsachen immer wieder die qualitativen Schemata des Glaubens wie des Denkens berichtigen, einreißen und erweitern, in größere einordnen. Auch Don Quixote glaubte an seine Sendung, und doch wird schwer zu erweisen sein, daß die Fehlerhaftigkeit seines Glaubens nur aus dessen Form, Einheitlichkeit, Folgerichtigkeit oder dergleichen stammte. Die Verneinung der Erfahrung durch den Glauben, die Verneinung der Welt durch Gott, ist nur eine bestimmte Verneinung, nur eine Verneinung als einer bloßen Erfahrung und als der Welt. Und die Form nimmt durch diese bestimmte Verneinung den Inhalt in sich auf und fügt ihn in eine höhere Einheit zusammen. Was bloße Stimmung war, wird System.

Jeder der beiden Faktoren muß erst durch sein Nichts hindurch, ehe diese Einheit gefunden wird. Wie das losgelöste Menschliche und Inhaltliche an seiner Zufälligkeit in sich zerfällt, braucht nicht ausgeführt zu werden. Auch das losgelöste Absolute geht diesen Weg. Das ist bei Brunner mit Händen zu greifen. Trotz aller Kunst der äußeren Abwandlung kommt er doch in keinem Satz irgendwie wesentlich über den Gedanken hinaus: Gott ist alles, alles andere ist nichts. Das, was losgelöst ist, kann nicht bestimmt werden; man nennt es daher mit Recht das Nichtgegebene. Werden alle menschlichen Maßstäbe und Werte von Gott nur ins Nichts gewischt, so hört alles Leben, alle Spannung und Bewegung auf. Alles Wesenhafte ist Gott, alles, was im Menschen wesenhaft ist, ist Gott selbst, Gott liebt, glaubt, lobt sich selbst in ihm — wie die Mystik durchweg sagt. Beide Monismen kommen hier, wie immer, zusammen. Beharrt man, die Lokalisierung: „in ihm" sei sinnlos, da Gott alles, der Mensch nichts sei, mithin der Mensch das Nichtgegebene; so schiebt man nur den immer erneut wieder aufbrechenden Widerspruch zurück. Denn schon das „sich selbst" in Gott ist monistisch unverständlich und schließt den ganzen Dualismus von Gott und Mensch ein.

Geht man vom Gegebenen aus, so bleibt natürlich das gleichschreitende Ausgehen vom Absoluten ein Korrektiv, da in dem Aufbau des Einzelnen schon vom ersten Grund auf immer das Absolute als konstituierender Maßstab anwesend ist. Aber zum Nichtgegebenen wird wirklich ein positives Verhältnis gewonnen, und dadurch erhält jenes einen Inhalt. Gott ist hier die Vernichtung des Menschen durch dessen Erweiterung und Aufhebung (dies im Hegel'schen Sinne von Beseitigung, Bewahrung und Erhöhung). Dort ist Gott nur das Vernichtetsein des Menschen, der ewige Tod; er hat sich so ganz von ihm gelöst, daß er in sich selbst ins Nichts gesunken ist. Das Geheimnis der christlichen Religion ist aber der Mittlergedanke: Gott wird Fleisch, nimmt Gestalt an, um immer über sie hinaus ins ewig Erfülltere und Positivere zu wachsen — oder wie die Patristik sagt: Gott wird Mensch, damit der Mensch Gott wird. Die Unendlichkeit ist nur ein

Positives, indem sie ihre Form als Sinnbild ihrer gestaltet, und sie dann als Schranke wieder in eine höhere Form aufhebt.

Die Welt ist bezüglich Gottes immer zugleich negativ und positiv: seine Verhüllung und seine Offenbarung, sein Hemmnis und sein Gleichnis, seine Beeinträchtigung und seine Vollendung, der Fortweis von ihm und der Hinweis auf ihn, seine Trübung und seine Konkretion, seine Verfälschung und seine Verkörperung, sein Verworfenes und sein Gebilligtes, sein Ausgeschiedenes und sein Hineingezogenes, Abfall von sich selbst und Zugang zu sich selbst.

Bezüglich der menschlichen Werte drückt Tillich das so aus: Gott ist zugleich Sinngrund und Sinnabgrund. Oder anders herum: alles Über ist zugleich Neben. In allen großen Zeiten hat die christliche Religion und Kirche diese Doppelheit gefühlt und dargestellt, ganz besonders im Mittelalter, welches in der glücklichen Lage war, ohne zu mechanisch und zu viel denken zu müssen, die organischen Gegensätze nebeneinander lebendig bestehen lassen und ihre Einheit im Leben selbst ruhen lassen zu können. Keine Religion, welche immer es auch sei, macht den Menschen wirklich zu nichts. Alle legen den größten Wert auf sein Verhalten, sei es auch nur zur Selbstvernichtung oder, wo auch die Vernichtung allein Gott vorbehalten bleibt, in der passiven Bereitschaft zum Vernichtetwerden. Auf jeden Fall bleibt ihm eine durch Gott niemals zu ersetzende Freiheit und Positivität gewahrt. Jede solche Passivität ist im Grunde höchste Aktivität; wieviel mehr noch, wenn der Mensch nicht als eine wegzuwischende, weil störende Episode, sondern ein notwendiger, seinen Sinn behaltender Umweg Gottes zu sich selbst ist. *Allein* das Christentum aber hat das Doppelwesen des Menschen und der Welt, in welchem die Religion erst sich selbst vollendet, in seinen Grundgedanken aufgenommen. Drücken wir es nicht auf tiefere Stufen dumpfer Orientalität zurück, in die das Abendland doch nicht mehr hinab kann. Es muß seinen Weg bejahen und kann nur vorwärts sein Heil finden. Dies ist der beste Sinn des Protestantismus.

Und dieser Kern läßt sich auch schließlich bei Brunner aufspüren. Indem wir unsere Anmerkungen zu seinem dogmatischen System in einen breiten Rahmen spannten, suchten wir auf jeden Fall zu einem positiven Ergebnis zu gelangen, welches immer zu erwarten steht, wenn man Autoren als geistesgeschichtliche Typen auffaßt. Und Brunner erleichtert diese Einstellung, da er, wenn er auch vielleicht mit unserer Einordnung nicht einverstanden wäre, doch in der Energie und Folgerichtigkeit seines Denkens die Problematik des einen Geistespols erschöpfend herausarbeitet. Freuen wir uns der Stoßkraft und Blutwärme dieses Geistes und wachen wir zugleich darüber, daß das Ganze genug Gewicht in sich selbst behalte, um diese starke Tendenz vor seine Entwicklungen spannen zu können, ohne daß die Resultante allzu weit nach dieser einen Seite gerissen wird. In dieser Einordnung wird Brunner und die Seinigen dem gesamtdeutschen Wesen einen unendlich dankenswerten Dienst leisten, mit welchem sein Stamm von jeher vom Königreich des inneren Deutschlands reichsunmittelbar belehnt war: im Gegen-