



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Philosophische Kultur

Simmel, Georg

Leipzig, 1919

Das Problem der religiösen Lage

urn:nbn:de:hbz:466:1-42168

Das Problem der religiösen Lage.

Der Mensch der Gegenwart, der weder einer bestehenden Religion innerlich anhängt, noch mit oberflächlicher „Aufgeklärtheit“ die Tatsache der Religionen für einen bloßen Traum der Menschheit hält, aus dem sie nach und nach erwacht — findet sich dieser Tatsache gegenüber in einer unsäglich beunruhigenden Situation. Innerhalb des Bestandes der historischen Religionen sieht er zwar gewaltige Unterschiede der metaphysischen Tiefe und der Gemütswerte, der ethischen Zulänglichkeit und der geistigen Bedeutung. Aber diese Unterschiede betreffen nur die Inhalte des religiösen Glaubens, nicht aber dessen prinzipiellen Standort der Wirklichkeit gegenüber. Als Wissen des Unwißbaren, als unmittelbare oder irgendwie vermittelte Erfahrung des Überempirischen ist zwischen Vitzliputzli und Ormuzd, zwischen Baal und Wotan, zwischen dem Christengott und Brahman kein Unterschied. Insoweit die Realitätsfrage das Bekenntnis zu einem dieser Gebilde grundsätzlich verhindert, tut sie es auch dem andern gegenüber. Der Mensch, von dem ich hier spreche, ist überzeugt, daß wir in der erfahrbaren Welt stecken wie in unsrer Haut, und daß mit unserm Körper diese überspringen zu wollen, kein hoffnungsloseres Unternehmen wäre, als mit irgendeinem der unsrer Seele gegebenen Mittel zur Welt des Jenseits hinaufzugreifen. Denn der religiöse Glaube, daß ein Transzendentes ist und daß es so und so beschaffen ist, verträgt keine Abschwächung, der Glaubensinhalt muß ein Sein haben, so fest, wie wir es überhaupt denken können, ein viel festeres als die sinnliche Erfahrungswelt. Von dieser mag vielleicht zugegeben werden, daß sie „meine Vorstellung“ ist. Es genügt, daß sie ein nach den Maßstäben unsres Erkennens in sich zusam-

menstimmendes Bild ist, daß das Vorstellen dieses Bildes die praktischen Reaktionen in uns auslöst, die unser Leben innerhalb der Welt tragen. Wollte aber nun der Gläubige dem Empiristen, der ihm die Unerweislichkeit der Glaubensinhalte vorhält, erwidern: auch deine Welt ist ja im letzten Grunde unerweisbar, auch ihr Sein ist schließlich Glaubenssache — so würde er sich selbst mißverstehen. Denn es reicht nicht aus, daß die Heilstatsachen „meine Vorstellung“ sind, sie leisten nicht, wie die empirische Welt, ihre Dienste vielleicht auch dann, wenn ihre absolute Realität ganz anders oder überhaupt nicht ist. Wenn Jesus nicht die volle, durch keinen erkenntnistheoretischen Vorbehalt geschwächte Realität hat, so kann er uns eben nicht erlösen haben. Nicht die Vorstellung des Weines wird in die Vorstellung des Blutes Christi transsubstanziert, sondern ein im absoluten Sinne realer Wein in das im absoluten Sinne reale Blut Christi. Die Wirklichkeit der Heilstatsachen verträgt kein Kompromiß. Gewisse geistig hochstehende Kreise der Gegenwart, die letzten Endes auf dem Standpunkt stehen, wie ihn der Anfang dieser Seiten bezeichnete, verkennen die harte Tatsächlichkeit der Glaubensinhalte, durch die deren Leistung in allen bisher bestehenden Religionen bedingt ist. Sie treiben mit der Vorstellung „Gott“, mit der transzendenten Bedeutung Jesu, mit der Unsterblichkeit ein mystisch-romantisches Spiel, das Recht dazu aus atavistischen Gefühlen, aus den Nachklängen einer ungeheuren Tradition ziehend, aus der aber gerade das Entscheidende, die absolute Realität des Transzendenten, ausgeschieden ist. Darum mißbrauchen sie insbesondere den Symbolbegriff, indem sie zugeben, alles von ihnen angeblich festgehaltene Christliche sei „nur symbolisch“ gemeint — ohne irgend anzugeben, was denn eigentlich dadurch symbolisiert werde.

Von solchen nun abgesehen, die den bestehenden religiösen Inhalten gegenüber weder den Mut zum Glauben, noch den zum Unglauben haben, bleibt die irritierende Lage jenes modernen Menschen: daß gewisse Glaubensinhalte bestehen, zu deren Existenzbehauptung seinem intellektuellen Gewissen jede Brücke fehlt — und daß er eben diese von Geistern höchsten Ranges und überlegenster Denkkraft als gar nicht bezweifelbare Wirk-

lichkeiten behauptet sieht. Er muß das beängstigende Gefühl haben, daß ihm ein Sinn fehlt, mit dem andre etwas Reales an einer Stelle wahrnehmen, wo, wie er schwören könnte, nichts ist und nichts sein kann.

In dieser Bedrohtheit: entweder den Glauben an die eigene Vernunft (keineswegs nur im Sinne wissenschaftlicher Beweiskriterien) oder den an die größten Menschen der Vergangenheit zu verlieren — bleibt ihm die Tatsache eines festen Punktes: des unzweifelhaft vorhandenen religiösen Bedürfnisses, oder, vorsichtiger ausgesprochen, desjenigen Bedürfnisses, das bisher durch religiöse Erfüllungen befriedigt worden ist. Denn die Aufklärung würde Blindheit sein, meinte sie, mit den paar Jahrhunderten der Kritik an den religiösen Inhalten eine Sehnsucht zerstört zu haben, die die Menschheit von dem ersten Aufdämmern ihrer Geschichte an und vom niedrigsten Naturvolk bis zu den äußersten Kulturhöhen beherrscht hat. Damit aber zeigt sich erst die ganze Problematik der Lage, in der sich jedenfalls ein ungeheuer großer Teil der Kulturmenschheit heute befindet: daß die erneute Macht von Bedürfnissen sie bedrängt, deren bisher angebotene und für jetzt allein anbietbare Befriedigungen sie als bloße Phantastik erkennt und mit denen sie also völlig im Leeren steht. Bisher hat die Religion noch immer die Religionen überlebt, wie ein Baum das immer wiederholte Abnehmen seiner Früchte. Der außerordentliche Ernst der jetzigen Situation ist, daß nicht dieses und jenes Dogma, sondern der transzendente Glaubensinhalt als solcher prinzipiell mit dem Illusionscharakter geschlagen ist; das Überlebende ist jetzt nicht mehr die Form der Transzendenz, die eine neue Erfüllung sucht, sondern etwas Tieferes und Hilfloseres: das Bedürfnis, das durch das Transzendente überhaupt gestillt wurde, das diese Erfüllung überlebt hat und nun durch die grundsätzliche Aufhebung der Glaubensinhalte gelähmt und wie vom Wege zu seinem eignen Leben abgeschnitten scheint. Ungangbar ist auch der Ausweg, der schon im 18. Jahrhundert versucht wurde, daß man, alle dogmatischen oder „offenbarten“ Einzelheiten preisgebend, das Überweltliche als das Geheimnisvolle, niemals sicher zu Wissende bezeichnet, an dem unsre Hypothesen oder unser Glaube nur in größerem oder gerin-

gerem Abstand herumtasten. Damit bleibt prinzipiell alles beim Alten: es werden nur die eigentlichen Inhalte der Gottesvorstellungen in ein Paket gesteckt und versiegelt, mit diesem Paket aber schließlich verfahren, wie zuvor mit den einzelnen Stücken. Die Unannehmbarkeit des einzelnen Inhaltes kann man damit außer Blickweite rücken, aber nicht die des Inhaltes überhaupt.

Wenn hier jeder andre Ausweg, als der ganz radikaler Umgestaltungen des inneren Verhaltens, ausgeschlossen ist, so muß zunächst die von Kant inaugurierte Wendung zu voller Klarheit gelangen: daß Religion ein inneres Verhalten der Seele ist, im Gegensatz zu der verschwommenen Vorstellung, als sei sie irgendein Mittleres und Gemischtes von diesem inneren Sein oder Tun oder Fühlen und einem darüber hinausgreifenden Dasein. Es mag ein Verhältnis zwischen der Seele und dem Transzendenten bestehen, so ist Religion doch jedenfalls der auf der Seite der Seele sich abspielende Teil dieses Verhältnisses. So wenig, nach dem Ausdruck Kants, die Dinge „in unsre Vorstellungskraft überwandern“, so wenig wandert Gott in unser Herz über. Und wenn dies, das Einssein oder das Verschmelzen der Seele mit Gott, dennoch behauptet wird, so mag das seitens der Metaphysik oder der Mystik geschehen — aber wenn Religion einen in eminenter Bedeutung „praktischen“, von der Spekulation gesonderten Sinn haben soll, so ist sie ein Sein oder Geschehen in der Seele, das uns beschiedene Teil — das wäre sie auch dann noch, wenn Gott wirklich unsrer Seele einwohnte. Wie eine erotische Natur vielleicht immer schließlich einen einzelnen lieben wird, während sie doch schon vorher und unweigerlich ihre Beschaffenheit als erotische Natur besitzt und diese prinzipiell noch von jener einzelnen Äußerung ihrer zu sondern ist — so ist die religiöse Natur zunächst eine von sich aus in gewisser Weise gestimmte, sie fühlt und gestaltet das Leben von vornherein anders als eine irreligiöse und würde das auch, wenn sie auf einer einsamen Insel lebte, wo kein Wort und Begriff von einer Gottheit sie erreicht. Der Einfachheit halber fasse ich hier zunächst nur diese, die im entschiedenen und restlosen Sinne „religiöse Natur“ ins Auge. Rein als solche angesehen, hat sie nicht nur Religion als einen Besitz oder ein Können, sondern ihr Sein

ist ein religiöses, sie funktioniert sozusagen religiös, wie unser Körper organisch funktioniert. Dieser letzten Seinsbestimmtheit sind nicht nur die Dogmen bloßer Inhalt, der sich hier so, dort anders gestaltet; sondern auch die angebbaren Einzelbeschaffenheiten ihrer Seele: das Abhängigkeitsgefühl und die Hoffnungsfreudigkeit, die Demut und die Sehnsucht, die Gleichgültigkeit gegen das Irdische und die Regulative des Lebens — alle diese sind noch nicht das zutiefst Religiöse am religiösen Menschen; sie sind noch immer etwas aus seinem Sein erst Hervorgegangenes, etwas, das er hat, wie der künstlerische Mensch Phantasie und technische Geschicklichkeit, sinnlich scharfes Empfinden und Stilisierungskraft hat, während die Substanz seines Seins, die ihn zum Künstler macht und deren Einheit nicht weiter zerlegbar ist, gleichsam unter alledem liegt. In den hergebrachten Auffassungen scheint mir die Religiosität des Menschen immer in Kombinationen und Modifikationen „allgemeiner“ Energien: des Fühlens, des Denkens, des sittlichen oder des begehlichen Wollens zu bestehen. In Wirklichkeit aber ist die Religiosität das fundamentale Sein der religiösen Seele und bestimmt erst die Färbung und Funktion jener allgemeinen oder auch besonderen Qualitäten der Seele. Sozusagen erst nachträglich — wenn auch nicht in der zeitlichen Bedeutung des Wortes — geht dies religiöse Grundsein in Bedürfnis und Erfüllung auseinander, wie das künstlerische Sein mit der Korrelation von Schaffenstrieb und objektiver Werkgestaltung in die Erscheinung tritt.

Mit dieser Zerlegung in Bedürfnis und Erfüllung also stellt sich der Religiosität, als der Naturbeschaffenheit des religiösen Menschen, die Objektivität eines religiösen Gegenstandes gegenüber. Indem das der Persönlichkeit zeitlos anhaftende religiöse Sein in das psychologische Stadium von Bedürfnis, Sehnsucht, Begehren tritt, fordert es eine Wirklichkeit als dessen Erfüllung. Hier finden nun alle die seelischen Agentien ihren Platz, die man von jeher als die götterschaffenden hervorgehoben hat: die Furcht und die Not, die Liebe und die Abhängigkeit, die Sehnsucht nach dem Wohlergehn auf Erden und die nach einer ewigen Erlösung. Aber die ganze Ursprungsfrage erhebt sich ersichtlich erst, wenn das innerlich religiöse Beschaffensein

in jene Differenzierungsform von Bedürfnis und Gewährung eingetaucht ist und damit einer Realität, einem geglaubten, ihm gegenüberstehenden Gotte zustrebt; um in all jene Affekte aus- oder einzugehen, muß die Religion sich erst an Gegenstände heften. Deshalb kann erst jetzt die Frage des Wahren oder Falschen der Religion entstehen, die ersichtlich sinnlos ist, insofern man unter Religion jene Grundbeschaffenheit des Menschen versteht; denn wahr oder falsch kann ein Sein nicht sein, sondern nur der Glaube an eine Realität jenseits des Gläubigen. Daß man das wissensähnliche Element in dem Bekenntnis: ich glaube an Gott, einerseits als zu viel, andererseits als zu wenig empfindet — dies offenbart nur, daß das ganze Gegenüber eines glaubenden Subjekts und eines geglaubten Objekts nur eine sekundäre Zerlegung, ein nicht mehr völlig zutreffender Ausdruck für etwas Tieferes, für ein in sich selbst gewisses, wenngleich dem Wissen fremdes Sein ist. Die tastenden mystischen Benennungen: Gott sei „das reine Nichts“ (im Gegensatz zu jedem angebbaren einzelnen Etwas) oder sei das „Überseiende“, wollen auch nichts anderes, als jener Wirklichkeitsfrage an Gott entgehen; sie liegt eben nicht mehr in der Schicht, in der die Wurzeln der Religion oder die Religion als letzte Wurzel des Wesens selbst entspringt. Aber weil der Mensch ein bedürftiges Wesen ist, und der erste Schritt seines Seins ihn in das Habenwollen und deshalb der erste seines Subjekts ihn in die Objektivität hinausführt, darum wird der religiöse Lebensprozeß, diese tiefe Seinsbestimmtheit des einzelnen Menschen, sogleich zur Relation zwischen einem Gläubigen und einem für sich seienden Gegenstand des Glaubens, zwischen einem Begehrenden und einem Gewährenden. Auch ist, sobald das Bedürfnis das Entscheidende ist, seine Befriedigung prinzipiell auf vielerlei Weise möglich, wie die jedes Bedürfnisses überhaupt. Es wäre also sogar keineswegs ausgeschlossen, daß diese Befriedigung durch andre als religiöse Darbietung erfolgte; kann doch auch das Hungergefühl durch andre Mittel als durch Essen gestillt werden, das Verlangen nach Wärme durch andre als durch Modifikation der äußeren Temperatur usw. Und tatsächlich hat man ja dem als religiös auftretenden Bedürfnis, seine Identität als solches durchaus behauptend, auf moralische

oder ästhetische oder intellektuelle Weise genug tun wollen, was keineswegs mit seiner Ablenkung oder Übertäubung zusammenfällt. Mit dieser Differenzierung in Bedürfnis und Erfüllung ergreift die Realitätsform die Religiosität selbst: jetzt wird das Gebet, die Magie, der Ritus zu Mitteln von tatsächlicher Wirksamkeit. Indem so der subjektive Mensch der objektiven Wirklichkeit des Gottes gegenübersteht, ist die ganze „Wahrheitsfrage“ aufgerollt, der Kampf um Richtigkeit oder Illusion, und das religiöse Sein bricht in der Ebene, in die es sich transponiert hat, auseinander.

Der Erfolg dieser, nach dem Zeugnis der Geschichte für den bisherigen Menschen unvermeidlichen Transposition ist eben das Entstehen der „Aufklärung“. Sie schließt: entweder gibt es „in der Realität“ ein Metaphysisches, Transzendentes, Göttliches außerhalb des Menschen; oder, wenn der wissenschaftliche Geist eine solche Realität nicht gestattet, so ist der Glaube daran eine subjektive Phantastik, die rein psychologisch erklärt werden muß. Wenn diese Alternative das Metaphysische, psychologisch nicht Herleitbare zu widerlegen meint, so ist sie irrig; und wenn es überhaupt eine religiöse Zukunft geben soll, so muß sie überwunden werden. Ich sehe von dem fundamentalen Mißverständnis ab, auf den Wahrheitsbegriff in seinem wissenschaftlichen Sinne Annahme oder Widerlegung der Religion zu gründen; gäbe es selbst eine nach diesem Kriterium erweisliche „Wahrheit“ über die letzten Dinge, so wäre Religion damit ebenso wenig überflüssig gemacht, wie die farbige Photographie, bis zu absolut genauer Reproduktion der menschlichen Erscheinung vervollkommenet, das künstlerische Porträt ersetzen könnte. Hier aber geht uns an, daß jene Alternative einem Dritten Raum gibt: vielleicht ist dieser Glaube, diese seelisch gegebene Tatsache selbst etwas Metaphysisches! — insofern nämlich darin ein Sein lebt und sich ausdrückt, jenes religiöse Sein, dessen Sinn und Bedeutung von dem Inhalt, den der Glaube ergreift oder erzeugt, völlig unabhängig ist. Wenn der Mensch ein metaphysisch-göttliches, alle empirische Einzelheit übersteigendes Gebilde sich gegenüberstellt, so projiziert er damit nicht immer und nicht nur seine psychologischen Emotionen: Furcht und Hoffnung,

Überschwang und Erlösungsbedürfnis aus sich heraus; er projiziert auch damit dasjenige, was in ihm selbst metaphysisch ist, in ihm selbst jenseits aller empirischen Einzelheit liegt. Denn wie das Spiel der berechenbaren Weltelemente von der nicht weiter herleitbaren Tatsache getragen wird, daß überhaupt eine Welt und ein irgendwie charakterisierter Ausgangspunkt ihres Prozesses da ist — so ist die ganze psychologische Bewegtheit, die, prinzipiell berechenbar, die einzelnen religiösen Gebilde erzeugt, von dem vor aller Berechenbarkeit stehenden Sein und So-sein der Psyche getragen; daß diese psychologische Reihe entsteht und als eine solche entsteht, setzt eine Grundlage voraus, die nicht selbst wieder innerhalb der Reihe entstanden ist. Der Gedankengang Feuerbachs ist kurz vor diesem Punkte abgebogen. Gott ist für ihn nichts anderes, als der Mensch, der, in der Not seiner Bedürfnisse, sich aus sich heraus ins Unendliche steigert und von dem so entstandenen Gott Abhilfe sucht. „Religion ist Anthropologie“. Und mit dieser Wendung glaubt er das Transzendente abgetan, weil er im Menschen nur den empirischen Fluß seelischer Einzelheiten sieht. Aber er hätte schließen sollen: also liegt der metaphysische Wert, das Übereinzeln, in dem Religiössein des Menschen selbst. Natürlich ist die Vergottung des Menschen ebenso abzulehnen wie die Vermenschlichung Gottes, denn mit beidem geschieht ein nachträgliches, gewaltsames Zusammenbiegen von Instanzen, die innerhalb ihrer Ebene sich unvermeidlich gegenüberstehen müssen. Aber man kann von vornherein unter ihren Dualismus heruntergreifen, indem man in oder gleichsam unter dem Glauben der Seele, mit dem zugleich sein Gegenstand entsteht, ihr religiöses Sein als das Absolute jenseits dieser Relation empfindet, als verschont von dem Gegensatz: Subjekt-Objekt. Wie die Vorstellung des Räumlichen, die wir in unserm Bewußtsein finden, nicht etwa erst den Schluß gestattet: also gäbe es auch außerhalb des Bewußtseins eine reale Raumeswelt; wie vielmehr, wenn Kant recht hat, jene Vorstellung selbst schon alles das ist, was wir räumliche Realität nennen — so garantiert die subjektive Religiosität nicht etwa das Vorhandensein eines metaphysischen Seins oder Wertes außerhalb ihrer, sondern sie ist selbst und unmittel-

bar ein solcher, sie, als eine Wirklichkeit, bedeutet schon all das Überweltliche, all die Tiefe, Absolutheit und Weihe, die an den religiösen Gegenständen verloren scheint. Man mag diese Wendung mit der der Ethik vergleichen, die die sittliche Bedeutung nicht in dem einzelnen Tathalt, sondern in dem „guten Willen“ sucht; die „Güte“ ist der fundamentale, nicht weiter auflösbare Charakter eines Willensprozesses, und obgleich sie die Wahl seiner Ziele bestimmt, so sind doch nicht sie ursprünglich „gut“ und verliehen dem sie aufnehmenden Willen diesen Charakter, sondern umgekehrt, er, als die spontane Formungskraft unsres Innern, verleiht den Inhalten den moralischen Wert, den man ihnen, wie sie sich in ihrer angebbaren Materie bieten, bekanntlich niemals ansehen kann. Auch dem religiösen Inhalt ist niemals anzusehen, ob er religiös sei: die Vorstellung Gottes kann aus bloßer Spekulation heraus erzeugt, ja, geglaubt werden, die Dogmen aus bloßer Suggestion, die Erlösung aus bloßem Glückstrieb. Erst von jenem besonderen inneren Sein her, das wir religiös nennen, geschaffen oder nachgeschaffen, wird all dieses selbst religiös. Und wie nun der „gute Wille“ eines Menschen seinen sittlichen Wert in voller Reinheit und vollem Maße behält, auch wenn das Schicksal ihm jegliche Möglichkeit, ein sichtbares Tun mit ihm zu erfüllen, abschnitte — so bleibt der religiöse Wert der Seele erhalten, auch wenn intellektuelle oder sonstige Momente die Inhalte annulliert haben, in die dieser Wert sonst eingeströmt ist und die er damit zu religiösen gemacht hat. Von hier aus kann man hinsichtlich des Wahrheits- oder Wirklichkeitsproblems die Paradoxe wagen: daß, je unwahrer eine religiöse Vorstellung als Wirklichkeitsbehauptung ist, desto reiner und entschiedener ihr Wesen — wenn man will, ihre „Wahrheit“ — als religiöse, die Innerlichkeit, die see-lische Spontaneität, daran zum Ausdruck kommt; natürlich ist der Abstand von der theoretischen Wahrheit nicht die *ratio essendi* der religiösen, wohl aber ihre *ratio cognoscendi*. So wäre auch das *credo quia absurdum* zu verstehen. Was theoretisch als richtig zu demonstrieren ist, kann ich wissen, ihm gegenüber ist der Glauben überflüssig und gar nicht angebracht. Erst wo der Verstand Nein sagt, ist der Ja-sagende Glaube überhaupt

am Platz, hat er eine ihm eigene Funktion auszuüben. Freilich muß man angesichts der „Absurdität“ der Glaubensinhalte beachten, daß die religiöse Stimmung als solche ihre Gegenstände nicht unmittelbar bildet, sondern mittels der Vorstellungskreise jenseits des Religiösen, die ihre ganzen Unzulänglichkeiten und Abstrusitäten dem religiösen Gebilde zubringen.

In das eigentlich religiöse Leben selbst wollen die Objektivierung und Logisierung ihre Schwierigkeiten und Dualismen hineinragen, was ihnen zum großen Teil, aber doch nicht immer gelingt. Sobald ein im metaphysisch-seelischen Grunde einheitliches Leben den Gott aus sich entlassen hat, daß er ihm gegenüberstehe, will es ihn auch schon wieder, auf den mannigfachsten Wegen und Umwegen, in sich zurücknehmen. Allein das Gegenüber kann und darf nicht rückgängig gemacht werden. So entsteht denn die Alternative von Einssein und Getrenntsein, die sich weder mit irgend einem Mischungszustand noch mit einer der prinzipiellen Entscheidungen befriedigend löst. Allein diese Zwangswahl — so sehr sie bei dualistischer Wesensanlage in die allertiefsten Schichten hinabreichen mag — ist vielfach doch nur logisch-intellektualistisch, und das religiöse Leben erkennt sie sozusagen praktisch nicht an. Eben damit beweist es sich ganz als Leben, nämlich um die Widersprüche unbekümmert, die seine Bewegtheit allenthalben zeigt, wenn es auf die Ebene zeitloser Begrifflichkeit projiziert wird.

Das religiöse Sein aber ist nun kein ruhiges Dasitzen, keine *qualitas occulta*, kein bildhaftes Ein-für-alle-mal, wie die Schönheit eines Stückes Natur oder Kunst, sondern es ist eine Form des ganzen, lebendigen Lebens selbst, eine Art, wie es seine Schwingungen vollzieht, seine einzelnen Äußerungen aus sich hervorgehen läßt, seine Schicksale erfüllt. Wenn der religiöse Mensch — oder der Mensch als religiöser — arbeitet oder genießt, hofft oder fürchtet, froh oder traurig ist, so hat alles dies eine Gestimmtheit und Rhythmik an sich, eine Beziehung des einzelnen Inhaltes zum Ganzen des Lebens, eine Akzentverteilung zwischen Wichtigkeit und Gleichgültigkeit — deren Besonderheit sich durchaus von eben denselben inneren Erlebnissen des praktischen, des künstlerischen, des theoretischen Menschen abhebt.

Es scheint mir der große Irrtum früherer religionspsychologischer Theorien, daß sie die Religiosität erst da beginnen lassen, wo solche Inhalte sich in eine substantielle Transzendenz erstrecken, wo sie eine Gottheit außerhalb ihrer selbst bilden: erst indem der Glaube an die Gottheit, die ein Erfolg, ein Auswachsen, eine Hypostasierung jener rein empirischen Innenerlebnisse sei, in das Leben zurückwirke, werde dieses und seine Inhalte religiös. Statt dessen bin ich sicher, daß bei den Menschen, die überhaupt als religiöse in Frage kommen, die seelischen Vorgänge von vornherein nur als religiös gefärbte entstehen können — wie die Bewegungen eines anmutigen Menschen schon als solche anmutig sind, diese Beschaffenheit von ihrer Quelle mitbringen und sie nicht erst als eine nachträgliche Kolorierung eines an sich farblosen oder anders gefärbten Bewegungsinhaltes bekommen. Wenn ich Religion auf das Leben zurückführe, so bedeutet das nicht, daß ein indifferentes Leben da sei, das die Religion sozusagen akzidentell aus sich hervorgehen lasse; sondern daß unter den möglichen ursprünglichen Färbungen des Lebens auch die religiöse sich befinde. Nur eine nachträgliche Abstraktion kann innerhalb eines religiösen Lebens die Religion vom Leben scheiden — eine Abstraktion, die freilich außerordentlich durch das Aufwachsen der Sondergebilde begünstigt wird, mit denen das religiöse Sein sich sozusagen vom Leben abdestilliert und sich ein nur ihm gehöriges Gebiet erbaut: die Welt des Transzendenten, die kirchliche Dogmatik, die Heilstatsachen. In dem Maß, in dem die Religiosität ausschließlich für diese Reinkultur monopolisiert wird, kann sie sich vom Leben abtrennen und ihre Fähigkeit, eine Erlebens- und Gestaltensform aller Lebensinhalte zu sein, dagegen eintauschen, ein einzelner Lebensinhalt neben anderen zu sein. Aus diesem Grunde ist für alle von ihrem Sein her schwach oder gar nicht religiösen Menschen das Dogma die einzige Möglichkeit einer irgendwie religiösen Existenz. Das Religiöse bestimmt bei ihnen nicht den Lebensprozeß als seine immanente Form; darum müssen sie es als ein Transzendentes sich gegenüber haben. Damit wird die Religion etwas in ihrem Leben sachlich und zeitlich, man könnte fast sagen auch räumlich Lokalisiertes: ihre Beschränkung auf den sonntäglichen Kirchgang ist die

Karikatur dieser Sonderung der Religiosität vom Leben. All solches kann nur dadurch geschehen, daß die Religion ein Inhalt des Lebens statt ein Leben selbst ist, und daß sie selbst bei den wahrhaft religiösen Menschen, für die sie wirklich „das Leben selbst“ ist, ihr Wesen als Prozeß, als Seinscharakter des Lebensganzen, doch zugleich in eine transzendente Substanz, eine irgendwie gegenüberstehende Wirklichkeit übergeführt hat. Dadurch haben diese die Religion zu etwas gemacht, woran teilzuhaben auch einem nichtreligiösen Gesamtleben möglich ist. Bei ihnen selbst bleibt freilich Religion auch so die Form alles Denkens und Handelns, alles Fühlens und Wollens, alles Hoffens und Verzweifeln, und ist auch nicht etwa nur ein immer mitklingender Oberton zu alle dem; sondern ist die ursprüngliche Tonbildung aller der klingenden und verklingenden, sich spannenden und lösenden Harmonien und Disharmonien des Lebens, so daß sie ihre metaphysische Bedeutung nicht von einem Gegenstand, auf den sie sich richte, entlehnt, sondern sie in ihrem Dasein selbst trägt.

Es wird hiermit eine ganz prinzipielle weltanschauliche Wendung durchgeführt. Das Weltbild der europäischen Kultur war bis zur Neuzeit ein, der Gesinnung nach, durchaus objektives. So mannigfaltig und einander widersprechend die Vorstellungen vom Kosmos waren, immer wollten sie ihn in seinem objektiven Dasein ergreifen, die Seele des Vorstellenden trat nicht als schöpferische Bestimmung, nicht als Modifikationsgrund dieses Bildes in das Bewußtsein. Dies geschah erst in den letzten Jahrhunderten, bis es sich in den Idealismus aufgipfelte, für den die Welt „meine Vorstellung“, alles Denkbare in die Subjektivität des Ich eingeschlossen wurde. Dies aber ergab eine gewisse Unbefriedigtheit und Entwurzelung und führte zu allen möglichen Zwistigkeiten, Kompromissen, mehr oder weniger unklaren Mischungen mit dem weiterbestehenden objektivischen Prinzip. Und hier entsteht, nicht als äußerliches Halb- und Halbtum, sondern als weltanschauliche Einheit die Tendenz: das Subjekt selbst zu objektivieren — in der sich schon das Geistesleben Goethes bewegt.*) Mag alles Wie der Welt von der Struktur eines Sub-

*) Ich habe dies in meinem Buch: Goethe, 2. Aufl. 1917, durchgeführt.

jekts bestimmt sein — daß dies der Fall ist, und jeweils gerade so der Fall ist, ist in den metaphysischen Gründen des Kosmos verankert, das Vorstellen ist selbst ein Sein, das seine Objektivität in sich trägt und sie nicht als Abspiegelung eines ihm Äußeren zu entlehnen braucht. Dies ist der hier auch für das religiöse Leben zu gewinnende Aspekt. Mögen seine Inhalte darauf verzichten müssen, deckende Gegenbilder transzendenter Wirklichkeiten zu sein, das Entscheidende ist, daß dieses Leben da ist, und als ein solches gelebt wird, das diese Inhalte aus sich hervortreibt, daß es sich nicht aus einem Komplex von Dogmen zusammensetzen braucht, sondern sich als eine reale Totalität weiß, deren Einheit jetzt in seinem Religiös-Sein gegeben ist.

Man kann zwei Grundformen des Religiösen unterscheiden, deren keine freilich in absoluter Reinheit auftreten wird; ihrer Mischung aber gibt das Übergewicht jeweils einer einen entschiedenst differenten Charakter gegen die andre. Auf der einen Seite die Objektivität der religiösen oder kirchlichen Tatsachen: eine selbstgenugsam fertige, absolut eigenwertige Welt des Transzendenten, zu der das Individuum nur aufschauen, an der es irgendwie teilhaben oder Gnade von ihr empfangen kann. An dem andern Pol der Reihe ist Religion ausschließlich ein Zustand oder ein Vorgang in der Innerlichkeit des individuellen Subjekts, mag es auch Aufruf und Rechtfertigung dafür aus dem Wissen um jene metaphysischen Realitäten gewinnen. Hier nun handelt es sich darum, diese im Subjekt entspringende und beharrende Religiosität als eine objektive Tatsache zu begreifen und zu werten, sie an ihrer Stelle in der metaphysischen Welt anzuerkennen. Es ist eine sehr durchgehende, aber kaum klar auszudrückende Vorstellungsweise, als sei das im Subjekt Vorgehende und Verbleibende gar keine Tatsache im objektiven Sinne, eigentlich ein Nichts, ein zerflatternder Hauch: man stellt auch die Objektivität in sich selbst, als diese selbst, in Abrede, sobald für sie kein Gegenbild in einer äußeren Objektivität (die natürlich keine räumliche zu sein braucht) besteht. Damit ist aber ersichtlich die Ausschaltung des Subjektiven aus dem Bezirk der sachlichen Dignität ganz oberflächlich motiviert. Denn höchstens könnte man den Inhalt des nur subjektiven Denkens, insofern er einer

äußeren Wirklichkeit zu entsprechen beansprucht und sie verfehlt, für Nichts und unter die flatus vocis rechnen. Die Tatsache aber, daß er gedacht wird, der Prozeß, der ihn — immerhin in einem hier nicht zu verfolgenden Verhältnis zu seinem Inhalt — trägt, ist eine objektive Tatsächlichkeit und von jener Schemenhaftigkeit seines für sich betrachteten Inhalts unbetroffen. Ich sehe keinen Grund, den Wert Objektivität nur derjenigen Religiosität zuzusprechen, die ihren Gegenstand außerhalb ihrer selbst hat; denn die ohne diese Bedingung bestehende gehört ebenso in die kosmische oder metaphysische Ordnung wie der Bestand des Götterhimmels.

Blicken wir von hier auf das Fundamentalproblem dieser Seiten zurück: wie denn dem unverloschenen Bedürfnis nach religiösen Werten ein Sinn und eine Erfüllung zukommen könne, wenn kein einziger der Inhalte, die es bisher befriedigten, diesen Dienst länger zu leisten vermag — so dämmert die Möglichkeit auf, daß die Religion sich aus ihrer Substantialität, aus ihrer Bindung an transzendente Inhalte zu einer Funktion, zu einer inneren Form des Lebens selbst und aller seiner Inhalte zurück- oder emporbilde. Die ganze Frage ist, ob der religiöse Mensch das Leben selbst, in dieser Weihe und Spannung, diesem Frieden und dieser Tiefe, diesem Glück und diesem Ringen verbracht — ob er ein solches Leben als einen so absoluten Wert selbst empfinden kann, daß er ihn, wie durch eine Achsendrehung, an die Stelle der transzendenten Religionsinhalte rücken kann. Gegen den hier naheliegenden Ausdruck Schleiermachers, daß man nichts aus Religion, aber alles mit Religion tun solle, bleibt doch etwas ganz Wesentliches different. Wenn alle Lebensinhalte „mit Religion“ vollzogen werden sollen, so ist die Religion noch immer etwas außerhalb dieses Gelegenes, das nur mit allem Denken und Handeln und Empfinden tatsächlich unlösbar verbunden ist, während dieses prinzipiell, ohne in seinem immanenten Ablauf geändert zu werden, auch ohne jene bestehen kann. Wie aber ein rationalistischer Mensch nicht nur sein Fühlen und Wollen „mit“ verstandesmäßigen Überlegungen begleitet, sondern wie die Verständigkeit von vornherein als eine alles tragende Funktion die Art seiner seelischen Ereignisse bestimmt, so würde

das Problem der religiösen Lage gelöst sein, wenn die Menschen ein religiöses Leben lebten, d. h. ein solches, das sich nicht „mit“ Religion vollzieht, sondern dessen Vollzug selbst ein religiöser ist — geschweige denn, daß es sich „aus“ Religion vollzöge, d. h. erst aus Rücksicht auf irgend ein Objekt, das außerhalb seiner stünde; denn wie sehr dies auch das Produkt religiöser Innenvorgänge sei, so ist es als solches doch der Kritik unterworfen, während — ich erwähnte dies schon — ein von vornherein religiöses Sein so wenig kritisiert werden kann wie überhaupt ein Sein, im Unterschied gegen die Glaubens- und Wissensvorstellungen von einem solchen, der kritischen Frage unterliegt. Und dies ist das ganze Schicksalsproblem der religiösen Menschen: ob, wenn die Gegenstände der religiösen Sehnsucht — nicht nur die historischen, sondern „Gegenstände“ überhaupt — sich durch keine Reaktion und keine Modernisierung mehr dieser Sehnsucht bieten können — ob dann nicht ihre religiöse Gestaltung des gesamten Seins ihnen dennoch das Gefühl geben muß, daß der Sinn ihres Lebens im tiefsten erreicht ist. — Eine solche Ablehnung jedes Dogmas, auch in einem keineswegs gehässigen Sinne seiner, hat mit dem religiösen „Liberalismus“ gar nichts zu tun, weil auch dieser noch immer das religiöse Wesen an Inhalte bindet, zwischen denen er nur persönlich freie Wahl gestattet. Dieser Liberalismus wird völlig damit charakterisiert, daß Locke in seinen Verfassungsentwurf für einen amerikanischen Staat zwar die unbedingte Gleichberechtigung aller überhaupt möglichen Konfessionen aufnahm, Atheisten aber vom Bürgerrecht ausschloß:

Daß die religiöse Entwicklung etwa diese Richtung nehmen könnte, begegnet der Schwierigkeit, daß sie nur der spezifisch religiösen Natur offen zu stehen scheint. Gerade für diese aber birgt jene Problematik gar keine tiefere Gefährdung. Sie mag den Zweifel, die unruhige Sehnsucht, die Anfechtung, den Abfall durchmachen; im letzten Grunde ist sie dennoch ihrer Sache sicher, weil das für sie nur bedeutet, daß sie ihrer selbst sicher ist. Sie findet in ihrer Selbstbesinnung eine so transzendente Seinstiefe, daß sie sie gar nicht Gott zu nennen braucht; weshalb denn manche der erhabensten religiösen Mystiker eine merkwürdige

Gleichgültigkeit gegen den Glaubensinhalt zeigen. Mag die religiöse Natur aber einem solchen auch aufs leidenschaftlichste anhangen, so wird die kritische Negierung seiner „Wahrheit“, der sie sich etwa nicht entziehen kann, entweder seinen Ersatz durch irgendeinen andern zur Folge haben, oder es wird eine Verzweiflung oder ein bilderstürmerischer Fanatismus der Abwendung und Bekämpfung eintreten, in denen die Religiosität mit der gleichen Energie wie vorher, nur mit negativem Vorzeichen, sich auslebt. Die religiöse Natur steht niemals im Leeren, weil sie die Fülle in sich hat. Nicht sie — daran ist für mich kein Zweifel — wird von der religiösen Not der Zeit getroffen, sondern der Mensch mit einigen religiösen Elementen, der Mensch, der Religion braucht, weil sein Sein sie nicht besitzt, der Mensch, in dem sie eine schmerzlich empfindbare Lücke der Existenz ausfüllt, der, von dem Goethe sagt: er „habe Religion“. Daß gerade die nicht-religiösen Menschen die Religion im historischen Sinne des Glaubens an eine transzendente Realität am nötigsten haben, verliert an Paradoxie durch die Analogie der Tatsache, daß die völlig und durch Instinkt sittliche Seele keines formulierten Sittengesetzes, das ihr als Imperativ gegenüberstünde, bedarf. Nur in dem Verführbaren, dem Unreinen, dem Schwankenden oder Fallenden sondert sich das irgendwie ihm eignende sittliche Bewußtsein aus und wird zum Sollen, während es des ganz sittlichen Menschen eignes, von ihm unabtrennliches Sein ist. In der hergebrachten religiösen Ausdrucksweise also: wer den Gott nicht in sich hat, muß ihn außer sich haben. Die stark religiösen Menschen der historischen Gläubigkeiten hatten ihn in sich und außer sich. Bei den genialen und schöpferischen Persönlichkeiten dieser Art war die innere Religiosität so kraftvoll und weit, daß sie sich an der Gestaltung des Gesamtlebens nicht genügt, jene Form ihres Lebens griff über alle seine möglichen Inhalte hinweg zu einem Über-Leben, das religiöse Sein konnte seine Fülle und Leidenschaft nicht allein tragen, sondern warf sich in das Unendliche hinaus, um sich von ihm zurückzuempfangen, da es seine Weiten und Tiefen, seine Seligkeiten und Verzweiflungen nicht meinte sich selbst verdanken zu können. Dies sind überhaupt die beiden Typen in der Genesis der Religion: die Not, aus der heraus

die Kreatur zu Gott schreit, das Zuwenig des Lebens, das die Fülle, die Freiheit, die Unendlichkeit sucht — und der Überschwang, das Zuviel des Lebens, das des Gegenstandes bedarf, an den es sich hinlebe und von dem es Form empfangt, das in zu große Weiten seines Gefühls und Schöpfertums schwingt, um sich in dieser Entfernung noch selbst wiederzuerkennen, das seine formlose Unendlichkeit zwischen eine Quelle, aus der es kommt, und ein Meer, in das es fließt, eingrenzen muß, und die Quelle und das Meer als Eines empfindet. Vielleicht, daß in jedem religiösen Gesamtphänomen beide Ursprünge in irgend einem Maße zusammen wirken, so daß, wie Plato den Eros als den Sohn der Armut und des Reichtums verkündet, auch die Religion von gleicher Abstammung ist.

Aber bis in diese letzten Tiefenschichten ist die Religion der ungeheuren Mehrzahl der Menschen gar nicht zu verfolgen. Sie finden die Gottheit schlechthin vor, sie steht ihnen als eine objektive Realität gegenüber, die wohl in den meisten Fällen ihre gebundenen oder halbwachen religiösen Energien erst in Wirklichkeit und Wirksamkeit ruft. Wenn jenen auch die Kritik den Gott rauben würde — sie würden nicht nur die Quelle, aus der er entsprungen ist, sondern auch den metaphysischen Wert, den er darstellte, noch immer in sich bewahren; diese aber haben mit ihm alles verloren, denn die Masse braucht etwas in ganz anderem Sinn „Objektives“, als das intensive und schöpferische Individuum. Das ungeheure Fragezeichen der jetzigen Lage und ihrer Zukunft steht hinter der Möglichkeit, ob die Religiosität der Durchschnittstypen die Wendung von der Substanz des Götterhimmels und der transzendenten „Tatsachen“ vollziehen kann; die Wendung zu der religiösen Gestaltung des Lebens selbst; die Wendung, mit der alle überweltliche Sehnsucht und Hingabe, Seligkeit und Verworfensein, Gerechtigkeit und Gnade nicht mehr gleichsam in der Höhendimension über dem Leben, sondern in der Tiefendimension innerhalb seiner selbst gefunden wird. Es gehört allerdings zu den Schwierigkeiten einer weiter und tiefer greifenden Entwicklung nicht nur des religiösen, sondern des verinnerlichten Lebens überhaupt, daß diese Begriffe von den dogmatischen Religionen mit Beschlag belegt sind und

durch diese historische Abstempelung und Belastung garnicht mehr als das Selbstbewußtsein oder die Ausdrücke solcher sozusagen allgemein menschlichen reinen Innenerfahrungen zu verwenden sind. Was indes können alle Bemühungen helfen, die religiösen Werte auf die Dauer in die Realitäten des historischen Glaubens einzukapseln und so zu konservieren? Man versucht es auf dem kantisch-moralisierenden Wege, aus der Unnachlaßlichkeit der ethischen Forderung die ganz anders geartete Sicherheit der religiösen Glaubenswelt herauspressend; versucht es auf Wegen der Mystik, die die religiösen Gegenstände in so umrißverschleiende Dämmerung rückt, daß der Erweis ihres Nichtseins unmöglich wird und dies im Handumdrehen als Erweis ihres Seins gilt; versucht es mit den Mitteln des Katholizismus, der seine ungeheure Organisation zwischen das Individuum und die Heilstatsachen schiebt, so daß diese an der festen Realität jener, durch die allein sie zugänglich sind, teilhaben, und daß dem Individuum die Verantwortung für sein Fürwahrhalten abgenommen ist. Aber es scheint der Weg des Geistes zu sein, daß er schließlich, über all solche Mittel und Vermittlungen hinweg, seine Glaubensinhalte vor die unabgeschwächte, harte Frage des Seins oder Nichtseins stelle. Wie die Antwort in Hinsicht der historischen Religionen, ja, auch in Hinsicht aller etwa anderen schließlich lauten muß, die im Prinzip einer transzendenten, der Welt gegenüberstehenden Gottestatsache mit jenen auf einem Boden stehen — kann nicht zweifelhaft sein. Da aber ebenso zweifellos die Energien, die jene Gebilde emporgetrieben haben, nicht in deren Vergänglichkeit mit hineingezogen sind, so scheint das Schicksal der Religion der radikalen Wendung zuzutreiben, die jenen Energien eine andere Betätigungs- und gleichsam Verwertungsform bieten möchte, als die Schaffung transzendenter Gebilde und des Verhältnisses zu ihnen — und die den metaphysischen Wert vielleicht wieder dem religiösen Sein der Seele zurückgewähren wird, das jene aus sich entlassen hat und doch auch als ihr Leben in ihnen lebt.