



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Rembrandt

Simmel, Georg

Leipzig, 1917

Individuelle Religiosität, Mystik und Calvinismus

urn:nbn:de:hbz:466:1-42194

gibt — das ist nun einmal etwas neben dem spezifisch Religiösen. Dieses wohnt viel eher dem bewegten Leben ein, das nicht in stilisierter Selbstigkeit dasteht; das Leben ist, als ein fließendes, von dieser Schärfe der Umrissse frei, und daß in Rembrandts Bildern Frömmigkeit die Art ist, auf die das Individuum überhaupt lebt, das eben steht in gegenseitiger Bedingtheit mit der Einheit in ihrem Zusammengeführtsein. Wenn ich bei dem Cenacolo von der Welle sprach, die durch die Existenzen als deren Verbindung hindurchläuft, so sind diese bei Rembrandt ganz in die Welle untergetaucht, ganz aufgelöst in die Gemeinsamkeit eines Lebens; denn schon für sich hat jeder sein jetzt entscheidendes Sein nicht in der zu der klassisch geschlossenen Linie sich hebenden Selbstheit, sondern in der Flutung des Lebensprozesses, die sich widerstandsloser mit der andern mischt, demütiger, wenn man will, und doch ihrer Religiosität sichrer, weil diese nicht ein Zug einer sonst schon fertigen Persönlichkeit, sondern die Art ihres Lebens selbst ist.

Individuelle Religiosität, Mystik und Calvinismus.

In diesem religiösen Individualismus scheint sich eine in Rembrandts Umgebung gerade aufkommende Strömung fortzusetzen. In den Kreisen der niederländischen „Collegianten“ des 17. Jahrhunderts begegnet ein starkes Mißtrauen gegen den Wert der bestehenden Kirchen, bis zur völligen Ablehnung des konfessionellen Typus überhaupt. Es entsteht ein religiöser Subjektivismus, der dem Individuum den größten Differenzierungsspielraum gewährt.

In diesem Fehlen des objektiven Allgemeincharakters der religiösen Werte liegt der tiefere Grund, aus dem Rembrandts Auffassung der religiösen Persönlichkeit von aller statuarischen Darstellbarkeit so gänzlich fern ist. Die Plastik ist die unindividuellste Kunst, sie ist — mindestens bis zu Rodin — die Kunst der allgemeinsten Formen. Daher wird begreiflich, daß in der romanischen Renaissance auch die Gestalten der Malerei oft, in gewissen Reihen sogar typisch, wie Statuen dastehen. Der Inhaltsallgemeinheit des Katholizismus entsprach die Form-

allgemeinheit der Kunst, während die Rembrandtsche Empfindungsweise, für die das Allgemeinheitsproblem keinen Sinn hat, der Formungsintention, die sich zur Plastik aufgipfelt, keinen Raum geben konnte. Es fehlt der Religiosität seiner Gestalten der Allgemeinheitscharakter nicht nur, weil er ein Abstraktes ist, nicht nur weil das religiöse Leben (im Gegensatz zu den religiösen Inhalten) nur an individuellen Trägern haften kann, sondern auch weil er ein Befehlendes, Vergewaltigendes gegenüber dem Einzelnen ist. Diese Rembrandtschen Menschen sind am weitesten von aller Religiosität des „Gesetzes“ entfernt, das sich als ein allgemeines und das Individuum dominierendes, in der Kirche niedergeschlagen hat. Nicht nur ist das Gesetz etwas Allgemeines, sondern das Allgemeine ist auch Gesetz. An jenen ravennatischen Bildern der göttlichen und heiligen Wesen ist, soweit sie überhaupt einer Beziehung zum Menschlichen zugänglich sein mögen, gerade das Gesetzhafte der Religion, das Magistrale der Kirche, ein unübersehbarer Zug. Sie verkünden das Wahre und Absolute, das als solches das Allgemeine und das Gesetz in Einheit ist. Eben diese Einheit ist es, der die Rembrandtschen Gestalten ganz fern stehen, weil ihr Religiössein nicht die Ausstrahlung eines Inhalts ist (so wenig es einen solchen ablehnen mag), sondern ein Lebensprozeß, eine Funktion, die sich nur innerhalb des Individuums vollziehen kann. Höchst merkwürdig gestaltet sich dies in einigen seiner Jesus-Darstellungen. In mehreren Radierungen erscheint Jesus als Knabe: dürftig, von den Umgebenden fast erdrückt, oder in dem Berliner Bild der Samariterin: beinahe nur ein Schatten, substanzlos, gegenüber der kräftigen, gleichsam fest in der Erde wurzelnden Frau. Dennoch, sieht man auch nur einen Augenblick länger hin, so ist dieses schwache, wie schwankende Wesen doch das einzig wirklich feste, alle die andern, starken und substanzialen Gestalten sind ihm gegenüber unsicher und wie entwurzelt, als hätten nicht sie, sondern nur er den Boden unter den Füßen, auf dem der Mensch eigentlich stehen kann. Und dies ist nicht durch einen Strahl vom Transszendenten her erreicht, nicht dadurch, daß irgendeine Andeutung den Heiland als einer anderen Ordnung

im objektiv-metaphysischen Sinne angehörig zeigte. Er hat nur die stärkere, die stärkste Religiosität, jene unbedingte Sicherheit als eine Qualität seines menschlichen Seins, die dem Menschen nur als eine Folge oder Seite seiner Religiosität zukommt.

Dies ist um so ergreifender, als in den ganz frühen Bildern, in denen er sich noch nicht zu dieser Religiosität hinempfunden hatte, Christus umgekehrt gerade als mächtige Persönlichkeit erscheint: der große, schöne, magische Mensch, der seine Umgebung äußerlich dominiert. Wie sehr die Abbiegung von dieser Linie in jene andere von vornherein in seinem eigensten Wesen angelegt sein mußte, zeigt sich daran, daß doch auch diese Richtung sich zu letzten religiösen Tiefen hätte entwickeln können. In gewissem, wenn auch etwas modifiziertem Sinne hat Grünewald dies aufgewiesen. In der Kreuzigung — der Colmarer wie der Karlsruher — und der Predelle ist Christus der Gigant, über menschliches Maß hinausragend, durch seine Größe wie unberührbar allem, was um ihn herum ist — und nun doch von menschlichen Mächten gefällt, völlig widerspruchsvoll und das unbegreiflichste Schicksal. Hier ist nicht mehr die Rede von Seele oder einem einzelnen seelischen Affekt. Hier ist die Größe der Existenz schlechthin zur Darstellung gebracht und das Geheimnisvolle oder Widersinnige, daß sie unterliegt, ist zwar religiös, aber eigentlich nur insofern als die Dunkelheit dieses Geschehens so undurchdringlich ist, daß es dadurch in den letzten Weltgrund hinabzureichen scheint. Diese Existenz, die sich in solchem äußeren Größenmaß symbolisiert, und ihr Schicksal stehen so paradox gegeneinander, daß eine Lösung von innen her gar nicht in Frage kommt, sondern daß nur eine metaphysische Idee, ein göttlicher Ratschluß diese ungeheure Spannung übergreifen kann. Nichts dergleichen bei Rembrandt. In seinen tiefsten religiösen Bildern ist die Erscheinung Jesu auf ein Maß gebracht, das sie völlig für die Seele durchdringbar, ihr Leben und ihr Schicksal durchaus von dieser her bestimmbar macht. In dem Bildertypus, auf den ich hindeutete, ist Jesus nur die gesteigertste von Rembrandts religiösen Gestalten, deren Unterschied gegen die nichtreligiösen ausschließlich von ihrer indi-

viduellen Innerlichkeit her gesetzt ist. Diese mag von einer Gnade, von irgendeiner aus dem Übermenschlichen fließenden Kraft getragen sein; allein danach fragt er nicht, er begrenzt sein Problem an dem seelischen Sein des Menschen, das seine vielleicht vorhandene Bedingtheit von jenseits her gänzlich in sein Leben aufgenommen hat und sie nicht mehr als solche noch besonders kenntlich macht.

Gerade diese Sicherheit des Lebensfundamentes, wie sie in der von Rembrandt ausgedrückten Religiosität liegt, enthebt deren Subjektivismus der bloßen Zufälligkeit, als wäre sie eine kommende und gehende „Stimmung“, die das Subjekt mit sich abzumachen hätte, ohne daß sie etwas im objektiven Sinne bedeutete. Das ganz Große und Einzige vielmehr scheint mir zu sein: daß hier das rein im Individuum verbleibende religiöse Verhalten als ein Ewigkeitswert fühlbar gemacht ist. Um diese Auffassung der Religion zu begreifen, darf die Objektivität ihrer Werte absolut nicht mehr von einer „Lokalisierung“ außerhalb des Menschen bedingt sein. Die religiöse Beschaffenheit des Subjekts ist ja selbst etwas Objektives, ist ein Sein, das an und für sich metaphysische Bedeutung hat. Der schlechte, deklassierende Sinn des „Subjekts“ entsteht nur, wo man seinen ganzen Sinn durch einen Gegensatz bedingt sein läßt, wo die Gewohnheit sinnlicher gebundenen Denkens es in ein Außereinander, Gegenüber, Groß und Klein einstellt. Die Erschütterungen und Ekstasen, die in anderen Darstellungen den Menschen angesichts einer Offenbarung, einer Erscheinung oder Botschaft vom Jenseits überkommen, mögen subjektiv, im Sinne des Vorübergehenden und, vom Subjekt selbst her gesehen, Zufälligen sein. Wo aber die religiöse Tatsächlichkeit in dem Sein des Subjekts oder vielmehr als das Sein des Subjekts verankert ist, da ist seine Religiosität eben selbst etwas Objektives, ein Wert, der, einmal gesetzt, das Dasein der Welt überhaupt und zeitlos um soviel wertvoller macht.

Es mag nicht ganz leicht sein, den Unterschied dieses religiösen Wertes gegen den mystischen zu verstehen, den ich vorhin von Rembrandts Gestalten ablehnte. Es bedarf dazu eines weiteren Ausholens. Viel durchgängiger, als es im allgemeinen zu-

gegeben wird, ist unser Wertbewußtsein relativistisch bestimmt; damit meine ich hier, daß wir gewissen letzten und absoluten Werten, sozusagen naiv, ihren Wertcharakter von einem doch noch Höheren, Umfassenden her erteilen oder legitimieren lassen. Der Wert sittlichen Tuns scheint gewiß, gerade je tiefer und reiner er gefaßt wird, völlig in sich zu ruhen und alle Bedingtheit, die ihm von außerhalb der sittlich wollenden Seele käme, abzulehnen. Dennoch haben die Denker, die für die Selbstherrlichkeit des Moralischen am unbedingtsten eintraten, seine Würde schließlich von der „Vernunft“ hergeleitet, d. h. aus der Zugehörigkeit des einzelnen Handelns zu einem allgemeinen ideellen Reich von Normen und prinzipiellen Zusammenhängen. Noch so sehr mag, daß wir uns diesem Reich einordnen und seinen Gesetzen gehorchen, als die Bewährung unseres „eigentlichen Ich“, als der Sinn gerade der sittlichen Autonomie gepriesen werden — die Wurzel des sittlichen Wertes ist darum doch aus ihrem eigensten Selbstsein herausverlegt. Die Handlung ist dadurch, insoweit sie wertvoll ist, nicht ganz rein eben nur diese, sondern sie muß sich über ihre eigenen Grenzen ausdehnen und eine Bedeutung aufnehmen, die ihr von einem ideell vorbestehenden und gleichsam absoluteren Ganzen kommt. Mit der Wahrheit steht es nicht anders. Eine Erkenntnis scheint nur dann die genaueste und sicherste zu sein, wenn sie sich in ihren Grenzen, exakt im einzelnen aufzeigbar, mit denen ihres Gegenstandes deckt. Allein gerade die tieferen Theorien des Erkennens glauben dessen Wesen und Anspruch damit nicht erschöpft. Ihnen ist solche singular festgestellte Richtigkeit erst Wahrheit, indem sie sich in die — prinzipielle — Ganzheit und Einheit alles Wahren überhaupt einstellt. Das kommt nicht zu der für sich legitimierten Einzelwahrheit noch hinzu, sondern diese besteht im genauen Sinne überhaupt nicht als solche; ihren Wert als Wahrheit erhält sie überhaupt nur dadurch, daß sie jenem Gesamtzusammenhang angehört. Die Exaktheit der Einzelfeststellung mag für das praktische Verfahren genügen. Aber dieses selbst findet nicht in den so bezeichneten Grenzen seine Rechtfertigung, sondern ist von vornherein sozusagen nur die Hülle, in die sich

jene Wahrheitstotalität gerade an dieser Stelle, zu dieser Vereinzelung, kleidet. In diese Form reiht sich die mystische Religiosität ein. Sie konzentriert zwar das religiöse Leben durchaus nach innen, stellt es auf den letzten, am meisten sich selbst gehörenden Punkt der Seele, aber dennoch ist diese der Aufnahme des höchsten religiösen Wertes nur dadurch fähig, daß sie gleichsam mehr ist als sie selber, daß sie auch der Ort des göttlichen Lebens ist. Das Seelische und das Göttliche ist zwar ein unterschiedsloses Eines, aber diesem Einen kommt sein Wert von seinem Göttlich-Sein, nicht von seinem Seele-Sein. Trotz aller realen oder metaphysischen Ungetrenntheit ist es im ideellen Sinne doch die Relation, die dieses zu jenem hat, wodurch ihm sein religiöser Rang bestimmt wird. Hiergegen nun zeichnet sich die religiöse Stimmung Rembrandtscher Gestalten zart und deutlich ab. Das Spezifische ihres religiösen Wertes ist in ihre seelische Beschaffenheit ein- und in ihr aufgegangen, mögen sie außerdem zu dem objektiv Göttlichen auch die Relation der Gläubigkeit haben. Man kann das von aller Mystik wie auch von allem Theismus abgehobene (wenn auch natürlich nicht in abstrakter Isoliertheit bestehende) Element ihres religiösen Wesens mit einer gewissen Paradoxität so bezeichnen, daß sie in dieser Frömmigkeit leben würden, auch wenn kein Gott existierte oder geglaubt würde. Die Frömmigkeit hat ihren in anderen Erscheinungen bestehenden Relationscharakter abgestreift. Wie diese Frömmigkeit sich nicht nach außerhalb der Seele zu erstrecken braucht, so entlehnt sie auch ihren religiösen Wert nicht von außerhalb ihrer her. Wenn auch in der Mystik die Seele den vollen religiösen Wert in sich schließt, so ist das doch, weil sie unter dem Aspekt eines absoluten, überseelischen Göttlichen steht; an den Rembrandtschen Menschen aber ist dieser Wert überhaupt nicht einmal anders auszudrücken, als durch das reine Selbstleben ihrer Seelen, durch ihre ganz in sich selbst ruhende Frömmigkeit, die nicht zu stolz, sondern zu bescheiden ist, um sich von der göttlichen Absolutheit des Daseins überhaupt her legitimieren zu lassen.

Schwieriger vielleicht sind die Linien durch Begriffe sichtbar zu machen, die diese Religiosität von der calvinistischen

trennen; doch ist der Versuch deshalb erforderlich, weil gerade die allgemeine Betontheit der individualistischen Momente im Calvinismus: der Verantwortung der Einzelseele, der ganz personalen Erwähltheit oder Verwerfung, der nur in der Einsamkeit der Seele empfundenen und sie zu individueller Betätigung aufrufenden Gnadenwirkung — weil alles dies der Rembrandtschen Empfindung vom religiösen Menschen verwandt und sie vielleicht gestaltet zu haben scheinen kann. Wenn ich die Grundposition Calvins (der spätere Calvinismus hat sie teilweise verschoben) richtig deute, so gilt gerade das Gegenteil davon. Calvins religiöse Ideenbildung rechnet mit zwei Elementen: dem heiligen und unbeschränkten Willen Gottes auf der einen Seite, der objektiven Ordnung der empirischen Menschenwelt auf der andern. Diese enthält das Leben der Gemeinde ebenso in sich wie den Beruf und die wirtschaftliche Nutztätigkeit des Einzelnen. Die große Synthese ist nun, daß die Lebensverhältnisse zu derjenigen Art von Vollendung geführt werden sollen, die von ihren eigenen, immanenten, rein sachlichen Normen und Forderungen her vorgezeichnet wird — und daß eben damit der Wille Gottes am besten erfüllt, die Gottgesegnetheit unseres Tuns am deutlichsten symbolisiert wird. Eine ganz neue Art der Lebenswertung kommt damit auf, die nach einander entgegengesetzten Seiten von der ursprünglich christlichen abweicht. Während für diese die irdischen Verfassungen das prinzipiell Gleichgültige waren, sind sie für Calvin einerseits der Ort des Sündenstandes und in einem Maße verdammungswürdig, für das jene erhabene Gleichgültigkeit gegen sie gar keinen Raum gab. Ebenso wenig aber hatte sie solchen andererseits für die merkwürdige Wertung der korrekten, irdisch pflichtmäßigen, materiell erfolgreichen Lebensordnung, die der Calvinismus nun doch, wenn auch durch allerdurch hand spekulative Mittelglieder hindurch, ausbildete. Gewiß war der Wert dieser objektiven Ordnungen seiner *ratio essendi* nach durch den göttlichen Willen gesetzt; aber seine *ratio cognoscendi* mindestens entwickelte sich an dem Maße des praktischen Erfolges und an Forderungen, die das irdische Dasein nach seiner in sich geschlossenen normativen Logik durchweben und für den

empirischen Aspekt auch dann durchweben würden, wenn es — etwas extrem ausgedrückt — gar keinen Gott gäbe. Der Calvinismus hat damit eine religionsphilosophisch nicht seltene Deutung des Verhältnisses zwischen Gott und dem naturgesetzlichen Dasein in die ethische und soziale Problematik übertragen. Man hat dieses Verhältnis nämlich so bezeichnet, daß Gott, nachdem er der Welt ihre Bewegungsgesetze einmal gegeben hätte, sozusagen von ihr zurückgetreten wäre und sie diesen, nun ihr eigenen, nun streng ausnahmslosen Gesetzen überlassen hätte; so daß diese Gesetze, ohne daß man auf ihren eigentlichen Urheber zurückgriffe, rein von der irdischen Ebene aus feststellbar und verständlich seien. So kommen zwar die Normen der Welt, wie sie als Welt sein soll, von Gott her, allein nun sind sie einmal in ihre irdische Heimat eingewurzelt und scheinen aus deren eigenen Tatsachen und Relationen herleitbar und von den Maßstäben sanktioniert, die der gleichsam von Gott besamte Boden von selbst hergibt. Die objektive irdische Ordnung, das objektiv pflichtmäßige und erfolgreiche Tun stehen für den Calvinismus gewiß nicht innerhalb des absoluten Wertes, der dem Göttlichen allein zukommt, allein sie haben — ich kann hier nur einen äußerlich widerspruchsvollen Ausdruck gebrauchen — einen absoluten Wert innerhalb des Relativen; einen Wert, der durchaus an dem objektiven Dasein dieser Ordnungen, an der Bestimmung des objektiven Weltbildes durch diese Betätigungen, diese Erfolge haftet. Das Gottesreich ist für den Calvinismus der Zweck schlechthin; aber um seinetwillen wird das Irdische behandelt, als ob es Zweck wäre. Zwischen diesen beiden Absolutheiten spannt sich für Calvin alle metaphysische Bedeutung. Das Individuum als solches ist von ihr ausgeschlossen, es ist nur die Brücke, über die hin, oder der unentbehrliche Stoff, an dem sich gleichsam der Verkehr jener beiden vollzieht. Es lebt, als wertbedeutend, durchaus nicht aus sich heraus, es hat innerhalb der Ebene der Relativität, die ihm zugewiesen ist, nicht die absolute Bedeutung, die in dieser vielmehr nur dem Sachwert, der überpersönlichen Struktur des Individuellen und vor allem des Gemeinschaftslebens zukommt. Es ist nun einmal der grundlegende

Unterschied der Lebensauffassung: ob man Sinn und Bedeutung der Handlungen und Verhältnisse gleichsam aus der Tiefendimension der individuellen Wesenheit herausholt, ob deren subjektives Leben den eigentlichen Wert des Daseienden hergibt, Wurzel wie Zentrum des Interesses bildet — oder ob all diese Akzente, dies letzte Woher und Wohin der Werte an der Objektivität der Zustände, an einem Überpersönlichen haftet, ohne sich in das Eigenleben des Individuellen hineinzusenken. Indem nun der Calvinismus seinem entscheidenden Grundmotiv nach auf der letzteren Seite steht, stellt sich ihm die Religiosität der Rembrandtschen Menschen aufs entschiedenste entgegen. Noch einmal wiederholt sich hier der auf früheren Seiten so vielfach behandelte Gegensatz zwischen der Rembrandtschen Einstellung gegenüber den menschlichen Werten, die sich auf das Selbstsein der Individuen und ihr gleichsam um seiner selbst willen abrollendes Schicksal richtet — und der klassisch-romanischen, der es auf das Allgemeine, auf die begrifflich erfaßbare Formung ankommt; eine Wiederholung der letzten metaphysischen Motivierungen, mit entsprechenden Verschiebungen, die aber in dem Maße bezeichnend ist, in dem der klassisch-romanische Geist doch von dem calvinistischen getrennt ist, der sowohl nach der Seite der Transszendenz wie nach der der irdischen Praxis, in der einzigartigen Spannung und Einheit beider, über jenen hinausgeht. Bei der einen liegt der metaphysische Grundton auf der nach außen (nicht nur nach dem physischen Außen) hin ausgewirkten, zur allgemeinen Gesetzmäßigkeit entwickelten Form, bei der anderen in den objektiven Potenzen des göttlichen Willens und der irdischen, planmäßig erfolgreichen Ordnungen und Verhaltensweisen. Ihr gemeinsames Widerspiel aber haben beide an dem Selbstwert der Bestimmung des Lebens, die rein von innen her erfolgt, aus dem Individualitätspunkt als letzter metaphysischer Formungsquelle und Wertinstanz heraus.

Die Seelenhaftigkeit.

Wie ich nun, im Gegensatz zu all diesem wie zur Mystik, die in der Rembrandtschen Kunst lebende religiöse Einstellung deutete: daß sie bei ihm weder als ein Element noch als eine besondere