UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Philosophische Kultur

Simmel, Georg

Leipzig, 1919

Zur Religionsphilosophie

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

Visual Library

Zur Religionsphilosophie.

Die Persönlichkeit Gottes.

Die Diskussionen über das Dasein Gottes münden oft in die Erklärung des positiv Behauptenden: er könne zwar nicht angeben, was Gott sei, er glaube oder wisse aber, daß Gott sei. Das ist nicht die Vorstellung der Mystiker, daß Gott „ein Nichts" sei; denn diese will nur von ihm keine einzelne Bestimmung aussagen lassen, die notwendig etwas Einseitiges, Einschränkendes, Ausschließendes ist, und damit die Allumfassung, Alldurchdringung, Absolutheit des göttlichen Prinzips verneint; das göttliche „Nichts" des Mystikers bedeutet, daß Gott nichts Einzelnes, aber eben darum das Ganze ist. Jene erste Behauptung aber enthält keineswegs diesen pantheistischen Sinn, sondern die wunderliche Unlogik, die Existenz von Etwas zu behaupten, wovon man durchaus nicht sagen kann, was es denn eigentlich ist. Der Kritiker könnte ohne weiteres einwenden: mit welchem Rechte dieses Etwas Gott genannt werde? Gott sei ein leeres Wort, wenn zwar seine Realität behauptet, aber in keiner Weise aufgezeigt werden könne, was denn nun unter diesem Namen real sei. Der psychologische Grund dieses Verhaltens dürfte der sein: daß der Gottesbegriff für den modernen Menschen durch so viele und heterogene historische Inhalte und Deutungsmöglichkeiten hindurchgegangen ist, daß nur ein mit gar keinem Inhalt mehr festzulegendes Gefühl übrig geblieben ist, etwas viel Allgemeineres, als es der abstrakte Begriff wäre, der etwa das Gemeinsame all jener verschiedenen Bestimmungen des Gottesbegriffes sein könnte. Man kann dies als das Extrem der Gläubigkeit bezeichnen: es wird sozusagen nur geglaubt, die Form des Glaubens als solche ist in der Seele wirksam, ohne daß sein Inhalt noch irgendwie angebbar wäre. Von der Seite des Objekts her ausgedrückt: die

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Frage oder Tatsache des Seins hat in der Logik des religiösen Bewußtseins die Prärogative gewonnen, die Existenz hat sozusagen ihren Inhalt verschlungen; es ist die Akzentuierung, die zuerst an Parmenides deutlich wurde, für den allein das allumfassende einheitliche Sein ist, während alle Bestimmungen, alles Dies und Das, wesenlos und nichtig sind. So haftet hier an dem Sein Gottes alles Interesse, und — so wunderlich es in diesem abstrakten Ausdrucke erscheinen muß — was er ist, verschwindet in dem Abgrund dieses Seins-Gedankens. Diese objektive und jene subjektive Seite hängen zusammen: der Gegenstand des Glaubens ist das Sein. Das Was und Wie macht der Verstand, die Intuition, die Überlieferung aus; aber das gleichsam von diesen fertig gestellte Gebilde bleibt so noch in der Schwebe, in einer ideellen und noch fragwürdigen Begrifflichkeit. Erst der Glaube rückt es in die Festigkeit des Seins, das dem Verstande und der Phantasie mit ihren nur qualitativen und quantitativen Bestimmungen gar nicht ergreifbar ist. Der Glaube ist sozusagen das Sinnesorgan, durch das uns das Sein als solches vermittelt wird.

Dieser enge Zusammenhang, in dem das Sein nur dem Glauben zugängig, der Glaube, genau angesehen, nur auf das Sein gerichtet ist, bezeichnet sozusagen den einen Pol des religiös gerichteten Bewußtseins. An dem andern sammeln sich die seelischen Energien, die die religiöse Welt ihrem Inhalte nach aufbauen, die Bestimmungen des göttlichen Wesens, die Heilstatsachen, die Imperative des Verhaltens. So unbedingt in der Lebenswirklichkeit der Religion natürlich beides unmittelbar Eines ist: die religiösen Inhalte und der Glaube an ihre Wirklichkeit — so treten sie doch in der Analyse, und nicht nur in ihr, auseinander. Denn an ihren Polen stehen sich der religiöse Mensch als solcher und der Religionsphilosoph gegenüber. Für jenen ist der Glaube das Wesentliche, der Inhalt des Glaubens, obgleich er bis zur Selbstopferung für dessen Wahrheit eintritt, ist daneben doch sozusagen etwas Sekundäres; wie sich einerseits an der Gleichgültigkeit vieler tief religiöser Naturen gegen jedes Dogma zeigt, andrerseits an der Abhängigkeit der Dogmen von dem unendlich variabeln Zufall der historischen Situation

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

— während das religiöse Sein dieser, so mannigfaltigen Inhalten zugeschworenen Persönlichkeiten zweifellos das wesentlich gleiche ist. Ihr Wirklichkeitsglaube als solcher, als die Form der Religion, ist derselbe, obgleich dessen Inhalte die heterogensten sein mögen. Wenn nun andrerseits diese Inhalte dem Religionsphilosophen zum Gegenstand der Konstruktion, der psychologischen Erklärung, der logischen Kritik werden, so ist ihm insofern gleichgültig, ob sie geglaubt werden und ob sie wirklich sind — wie, mutatis mutandis, der Mathematiker mit den geometrischen Figuren verfährt, unbekümmert darum, ob ihre Gegenbilder in dem realen Raum auffindbar sind und welche Rolle sie und ihre von ihm gefundenen Gesetzlichkeiten in den Prozessen des praktischen Bewußtseins spielen.

Innerhalb dieser Philosophie also verbleibend, der keine religiösen Entscheidungen obliegen, weil sie nur gleichsam immanent über die religiösen Inhalte — ihren Sinn, ihre Zusammenhänge, ihre logische Dignität —, nicht aber über deren Wirklichkeit urteilt — untersuche ich hier den Begriff der „Persönlichkeit" des göttlichen Prinzips. Gegen keinen andern desselben Bezirks vielleicht haben sich die verschiedensten Standpunkte mit so leidenschaftlicher Entschiedenheit gewendet, wie gegen diesen; für die „Aufklärung" ist er ein Beweis, daß es sich in der Religion nur um die Vergöttlichung des Menschlichen handelt, der Pantheismus und die Mystik umgekehrt lehnen ihn als Vermenschlichung des Göttlichen ab. Allein es gibt eine höhere, beiden Kritiken entgehende Perspektive. Mag das Person-Sein des Menschen die Gelegenheitsursache für die psychologische Entstehung des „persönlichen Gottes" sein; aber sein logisches und metaphysisches Fundament ist davon unabhängig.

Was heißt Persönlichkeit? Wie mir scheint: die Erhöhung und Vollendung, die die Form des körperlichen Organismus durch ihre Fortsetzung in das seelische Dasein gewinnt. Der Organismus ist innerhalb des physischen Daseins ein Ausschnitt, dessen Teile in einer engeren Wechselwirkung stehen, als irgend welche Zusammenfassungen solcher Elemente, die wir als unorganische bezeichnen. Das „Leben" kreist innerhalb eines geschlossenen Umfanges, in dem jeder Teil durch jeden bestimmt

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

ist und den wir wegen dieses dynamischen Zusammenhanges als „Einheit" charakterisieren. Keinem Stück des Unorganischen kommt in diesem objektiven Sinne „Einheit" zu. Ein Felsen oder ein Metallklumpen ist „einer" nur im numerischen Sinne, weil er ein Exemplar eines an ihn herangebrachten Begriffes ist; wird er mechanisch gespalten, so ist jeder Teil für sich wieder Felsen oder Metall, das in demselben Sinne Einheit ist, wie vorher das größere — während keiner der Teile eines zerschnittenen Lebewesens in dem Sinne Einheit ist, in dem es vorher das ganze war. Nun aber ist die Geschlossenheit, in der die Elemente des körperlichen Organismus sich gegenseitig Form und Funktion bestimmen, keine vollständige, da das Lebewesen in fortwährenden Austauschverhältnissen mit seinem Milieu steht; aufnehmend und abgebend zeigt es sich einbezogen in ein größeres Ganzes, so daß es als eine Einheit in strengem Sinn, d. h. als ein sich selbst genügendes, aus den Relationen seiner Teile zueinander völlig verständliches Ganzes nicht gelten kann. Indem aber im Organismus die bewußte Seele erwächst, zeigen deren Inhalte nun einen Grad des Zusammenschlusses und der gegenseitigen Bedingtheit, der weit über jene körperliche Einheitlichkeit hinausgeht. Dies wird von einem fundamentalen Unterschied des Geistigen gegen das Körperliche getragen. Im Körperlichen verschwindet die Ursache in der Wirkung; nachdem diese eingetreten ist, ist jene so abgelöst und gleichgültig geworden, daß nicht einmal ein irgend sichrer Schluß von der Wirkung auf die Ursache möglich ist. Diese Art der Kausalität besteht auch im Geistigen; außer ihr, oder vielleicht genauer: innerhalb ihrer aber noch eine andre, die wir als Erinnerung bezeichnen. Diese bedeutet, daß das frühere Ereignis nicht nur eine Ursache in jenem Sinne ist, d. h. nicht nur sein Energiequantum, seine Richtung, seine Beschaffenheit in die morphologisch vielleicht völlig anders gestaltete Wirkung umsetzt, sondern daß es, in seinem Inhalte, seiner morphologischen Identität sozusagen erhalten, als späteres Ereignis wiederkehrt. Während jede physische Wirkung, wie ich andeutete, prinzipiell durch eine beliebige Anzahl ganz verschiedener Ursachen hervorgerufen werden könnte, kann die erinnerte Vorstellung, insofern sie erinnert ist, nur eine

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

einzige Ursache haben: eben die inhaltlich gleiche, in einem früheren Moment bewußt gewesene Vorstellung — vorbehalten natürlich, daß der ganze dazwischen liegende Verlauf und die ganze übrige jetzt kooperierende Verfassung der Psyche es überhaupt zu der Erinnerung kommen läßt. Dies aber ergibt eine ganz einzigartige Konstellation. Während der Zeitverlauf als solcher das Vergangene vergangen sein läßt und ihm nur eine Wirkung auf das Spätere gestattet, die aber dies Spätere nicht zurückgeben und also nicht zu einer Wechselwirkung gestalten kann, hebt die Erinnerung das Vergangene in die Gegenwart und damit in eine relative Gleichgültigkeit gegen den Zeitverlauf. Nun aber werden Bewußtseinselemente durch Bewußtseinselemente unbedingt beeinflußt, d. h. wir können uns den kontinuierlichen Fluß unsres inneren Lebens nur unter dem Symbol denken, daß dessen Inhalte, in unsrer Abstraktion zu einzelnen, umschriebenen „Vorstellungen" kristallisiert, sich untereinander modifizieren und so die Gegenwart des Menschen, im großen und ganzen, das Ergebnis seiner Vergangenheit ist. Allein da nun außerdem die Erinnerung das Vergangene zu Gegenwärtigem macht, so wird auch das so in uns lebende Vergangene durch die inzwischen und aktuell eintretenden Vorstellungselemente beeinflußt. Das heißt: die einsinnige, nur vorwärts drängende Kausalität der Zeit wird innerhalb des seelischen Lebens zu einer Wechselwirkung. Da wir in diesem das Vergangene noch als identisch permanierenden Erinnerungsinhalt haben, so geschieht hier das scheinbar Paradoxe, daß zugleich die Gegenwart auf die Vergangenheit wirkt und die Vergangenheit auf die Gegenwart. In unsrer jeweiligen Bewußtseinslage ist der momentan neu erzeugte Inhalt in der Regel nur ein Minimum, der Hauptsache nach wird sie von erinnerten Vorstellungen gespeist und ihr Gesamtbild ergibt sich aus der Wechselwirkung oder als die Wechselwirkung zwischen diesen letzteren, die gewissermaßen unser ganzes bisheriges Leben repräsentieren, und den aktuell produzierten. So haben wir innerhalb des Bewußtseinsrayons eine Wechselwirkung und also eine organisch-personale Einheit, die unser körperliches Wesen an Geschlossenheit weit übertrifft. Wir werden auch nicht umhin können, die nicht bewußten Vor-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

gänge, auf denen in irgend einer Weise die bewußten ruhen, in dauernden Wechselwirkungen begriffen zu denken. Gewiß ist das Bild der mechanistischen Psychologie irrig, das „Vorstellungen" zu Wesen macht, die auf- und absteigen, sich verbinden und sich trennen usw. Ein solches Bild konnte nur so entstehen, daß die logisch ausdrückbaren Inhalte aus dem kontinuierlichen und einheitlichen Fluß des inneren Lebens heraus abstrahiert und mit einer Art von Körper bekleidet wurden, so daß sie nun, gewissermaßen selbständig bestehend, erst ihrerseits dieses Leben zusammenzusetzen scheinen konnten. Die „Vorstellung" als ein grenzumschriebenes, für sich tätiges oder leidendes Element ist ein reines Mythologem, zu dem die Analogie der physischen Atomistik verführt hat. Dennoch sehe ich vorläufig keinen Weg, diese Doppelheit der Betrachtung des Seelischen zu vermeiden: es ist einmal ein einreihiger, in der dimensionslosen Lebenseinheit abrollender Prozeß — dann aber auch ein Komplex außereinander befindlicher Inhalte, die wir uns in mannigfachen Verhältnissen stehend denken müssen. So wenig wir nun den Symbol- und Projizierungscharakter dieses letzteren Bildes vergessen, so wenig wir uns eine „Vorstellung" zwischen ihrem ersten Auftreten und ihrer späteren Reproduktion als tale quale im Unbewußten wie in einem Kühlraum konserviert denken dürfen, wie den Schauspieler, der unsichtbar hinter den Kulissen auf sein Stichwort wartet — so ist doch irgend eine, noch so rätselhafte Art ihres „Beharrens" unumgänglich. Da dieses Beharren nun unzählige Vorstellungen trifft und da keine einzige bei ihrem Wiederauftauchen eine absolute, starre Identität ihres Inhaltes zeigt, so müssen gegenseitige Beeinflussungen und Modifikationen während jenes Latenzzustandes angenommen werden. Die psychischen Elemente also, die irgendwie jenseits des Bewußtseins in uns bestehen, sind in fortwährenden Wechselwirkungen und schmieden sich dadurch gegenseitig zu der Einheit, die wir Persönlichkeit nennen. Denn diese ist doch nicht ein einfach beharrendes Zentrum, sondern ein Sich-Durchdringen, eine funktionelle Angleichung, ein Übertragen, Sich-Beziehen, Sich-Verschmelzen innerhalb des Umkreises aller Vorstellungsinhalte überhaupt. Im Gegensatz also zu dem isoliert betrach-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

teten seelischen Elemente, das als solches gleichsam unlokalisiert und nicht untergebracht erscheint, erwächst unsere „Persönlichkeit" als das Geschehen, das wir mit dem Formsymbol der Wechselwirkung unter allen Elementen bezeichnen.

Wir wären also formal vollkommene Persönlichkeiten, wenn diese Wechselwirkung eine vollkommen geschlossene wäre und jedes seelische Geschehen seine Veranlassung ausschließlich in eben diesem Umkreis hätte. Allein das ist nicht der Fall. Wir sind auch mit unsrer Psyche, wie mit unsrem Körper, in die uns äußere Welt verwebt, es finden Wirkungen in ihr statt, die nicht aus ihr allein zu erklären sind, und es scheint auch, als ob gewisse ihrer inneren Vorgänge nach außen verliefen und sich nicht mit ihrer ganzen Wirkungsmöglichkeit in den psychischen Verlauf weitererstreckten. So wenig wir mit unsrem Körper den reinen Begriff des Organismus erfüllen, so wenig mit unsrer Seele den der Persönlichkeit. Mag dieser Begriff also auch psychologisch in der Erfahrung über uns selbst entstanden sein: seinem Sinne nach ist er „eine Idee", eine Kategorie, der kein empirisches Einzelwesen ganz genügt. Schon daß unser Dasein einen zeitlichen Verlauf als seine Form hat, daß es sich deshalb „erinnern" muß, um seine Inhalte zu einer, immer fragmentarischen, Wechselwirkung zu bringen — verhindert jene Einheit der Inhalte, mit der wir Persönlichkeit im absoluten Sinne sein würden. Wie nun die Idee des Organismus sich nur an einer einzigen Vorstellung restlos realisiert: an der des Weltganzen, da dieses allein, seinem Begriffe nach, nichts außer sich hat, das die vollkommene, in sich geschlossene Wechselwirkung all seiner Elemente durchbrechen könnte — so ist der Begriff Gottes die eigentliche Realisierung der Persönlichkeit. Denn er, wie die metaphysisch abgeschlossene Religiosität ihn denkt, kennt keine „Erinnerung" in der menschlich-zeitlichen Form, die immer ihr Gegenteil, das Vergessen, in sich enthält. Für ihn besteht keine Vergangenheit, die ihre Inhalte nur in Bruchstücken an die Wechselwirkung des aktuellen Zustandes überlieferte; wer sich nicht erst zu „erinnern" braucht, für den gibt es keine Zeit, dem fällt nicht die Ganzheit und Einheit seines Seins in das Brüchige und Lückenhafte der zeitlichen Distraktion. Was man die „Ewig-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

keit" Gottes, sein Enthobensein aus der Zeitbedingtheit genannt hat, ist die Form, in der sein absolutes Persönlich-Sein möglich ist. Er wird durch dieses nicht vermenschlicht, sondern er bezeichnet gerade das, woran der Mensch nicht hinanreicht: die absolute Verknüpftheit und Selbstgenugsamkeit des ganzen Daseinsgehaltes. Ein Wesen, das der Teil eines Ganzen ist, wie der Mensch, kann nie vollkommene Persönlichkeit sein, weil es sich von außen speist und nach außen abgibt, — was in der Form des Nebeneinander eben dasselbe ist, was die Angewiesenheit unsrer Existenz auf die Erinnerung in der Form des Nacheinander ist: kein Moment jener wirklich in sich geschlossen, ein jeder auf Vergangenheit und Zukunft angewiesen und so keiner wirklich ganz er selbst. Es ist ganz irrig, daß der Gott in dem Maße Persönlichkeit sei, in dem der Mensch ihn in seine Eingeschränktheit hinabzieht. Denn gerade das, was den Menschen einschränkt, daß er nur der Teil eines Ganzen ist, statt selbst ein Ganzes, und daß sein Dasein keine gesammelte Einheit ist, weil es in zeitliche und nur durch die Erinnerung verknüpfte Momente distrahiert ist — eben das verhindert sein ganz eigentliches Persönlichkeit-Sein. Gerade in dem Maße, in dem die Idee Gottes ein wirkliches Ganzes und ein zeitloses Ein-für-alle-Mal, eine absolute Verbundenheit aller seiner Daseinsmomente ist, in dem Maße also, in dem er über den Menschen hinausreicht, erfüllt er den Begriff der Persönlichkeit. Wie wir schon unsre eigene unvollkommene Einheit zu dem Ich verdichten, das sie in rätselhafter Weise trägt, so kristallisiert die wirkliche Einheit des Weltseins zu einer restlosen Ichform, zu der absoluten Persönlichkeit. Wenn man etwa sagt: der Gott als Persönlichkeit ist die Persönlichkeit als Gott — so ist das wohl wahr; nur daß dies nicht die kleine Persönlichkeit des Menschen ist, sondern gerade die große der Welt, die das jener versagte Ideal der Persönlichkeitsbestimmungen verwirklicht und damit der religiösen Empfindung entgegenkommt. Indem diese Empfindung sozusagen der Form des Alls gilt, jenseits seiner von ihr zusammengehaltenen Einzelheiten, ist ihr Gegenstand der Gott, zu dem dieser Sinn des Ganzen zusammenwächst.

Noch einmal sei betont: ob dieser Gott objektiv existiert oder auch subjektiv geglaubt wird, hat mit dieser rein ideellen

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Bestimmung seines Begriffes nichts zu tun, für die Sein oder Nichtsein nicht die Frage ist. Jedenfalls aber wird mit ihr die Alternative zwischen der pantheistischen und der personalistischen Auffassung des göttlichen Prinzips auf eine neue Basis gestellt. Macht man mit dem Begriff der Persönlichkeit Ernst — so daß sie nicht die Beschränktheit unseres Seins ist, sondern gerade das, woran unser Sein nur in beschränktem Maße teil hat, was wir gerade als beschränkte Wesen nicht sind — so kann er sich nur an einem absoluten Wesen realisieren, an einem, das entweder mit der Totalität der Welt Eins ist, substantia sive Deus, oder an einem, das sozusagen das Totalitätsmoment der Welt bedeutet, vergleichbar der Seele als *ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*. Allein der pantheistische Gedanke macht noch weiterhin Probleme und Widersprüche im Gottesbegriff sichtbar, für die dessen Persönlichkeitsform eine Lösung gibt.

Die Bedeutung des göttlichen Prinzips knüpft sich in dem weit überwiegenden Teil aller Religionsgeschichte daran, daß der Gott dem Gläubigen und seiner Welt gegenübersteht. Der Gott, dem man sich gibt, ist vor allem der mächtige; und dieses Motiv, vom rohesten Aberglauben bis zu der sublimsten christlichen Spekulation führend, setzt irgendeine Selbständigkeit des Daseins voraus, an dem sich die Macht bewährt, formend, überwindend, lenkend; ein Gott, der mit dem Dasein in eine Einheit verschmolzen ist, kann keine Macht haben, weil er kein Objekt für diese besäße. Es bedarf dieses Gegenüber zwischen dem Gott und dem Einzelwesen nicht weniger für das Motiv der Liebe. Wenn die mystische Leidenschaft sich mit ihrem Gotte bis zur Einheit durchdringen und jede Schranke des Andersseins niederreißen will, so mag sie mit jedem Schritt zu dieser Vereinigtheit sich weiter, tiefer, in ihrer Liebe beseligter fühlen — aber in dem Augenblicke der völligen Erreichtheit würde sie sich im Leeren sehen; denn in dieser absoluten Einheit würde sie nur sich selbst greifen. Indem die Zweiheit ganz schwände, wäre auch die Möglichkeit des Gebens und Nehmens, des Liebens und Geliebtwerdens verschwunden, an die, wie die Seele nun einmal beschaffen ist, auch die religiöse Seligkeit geknüpft bleibt. Auch wo diese Gefundenhaben und Besitz ist, klingt die suchende

Sehnsucht noch in irgend einer seelischen Schicht an oder nach, auch die Ruhe in Gott wird nur an einer dennoch gefühlten Entferntheit gewonnen. Dieses Gegenüber aber, das die Liebe und das vor allem die Macht fordert, will sich mit der Absolutheit des göttlichen Wesens nicht vertragen. Denn jede Selbständigkeit der Dinge, jedes Nicht-Sein Gottes in ihnen ist eine Grenze seiner Macht, die doch keine Grenze kennen soll. Ohne den Willen Gottes fällt kein Sperling vom Dach — das heißt doch nicht, daß er, als ein passiver Zuschauer des Weltlaufs, nur nichts gegen ihn einzuwenden hat, sondern offenbar, daß er die wirksame, veranlassende Kraft in jedem Geschehen ist. Da nun aber alle Dinge in unaufhörlicher Bewegung sind, alle scheinbare Stofflichkeit in rastlose Oszillationen aufgeht — bleibt denn dann noch etwas, wo er nicht sei? Wenn die Welt Bewegung ist und er das Bewegende in jeder Bewegung, so ist die Welt nichts außerhalb seiner. Das Werk, das durch den Willen eines menschlichen Schöpfers wird, geht freilich in diesem Willen nicht auf, es ist noch etwas andres als er selbst; aber doch nur, weil der Mensch ein Sein, ein Material vorfindet, an dem er wirkt. Wenn Gott aber wirklich allmächtig ist und alles durch seinen Willen ist, so ist nichts außerhalb seiner, so ist er das Sein und Werden aller Dinge. Ganz willkürlich ist es deshalb auch, wenn die verschiedenen Punkte der Wirklichkeit von seinem Willen in verschiedenem Grade getragen sein sollen, wenn die Erscheinungen hier und dort den „Finger Gottes“ zeigen, während andere in trotziger Freiheit und „Gottverlassenheit“ sich ihm entzögen. Heißt das nicht, die Unterschiede unseres Erkennens, das Durcheinander von Blindheit und Scharfsichtigkeit unseres Blickes in die Wirklichkeit hineintragen? Wenn ein Punkt die Erscheinung des göttlichen Willens ist, so muß jeder andere es ebenso sein. Der strenge gesetzliche Zusammenhang des Kosmos einerseits, die Einheit Gottes andrerseits verbieten, daß die Welt in ihren verschiedenen Provinzen ein verschiedenes Verhältnis zu ihm habe. Wenn der Fall des Sperlings vom Dache der Kraftwille Gottes ist, so ist es die unvermeidliche Konsequenz, daß die Welt völlig in seiner Einheit befaßt ist, daß es zwischen ihm und ihr nirgends ein Gegenüberstehn, ein Anderssein geben kann.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Dieser dialektische Prozeß, der den konsequenten Gottesbegriff in den Pantheismus hinüberentwickelt, bei dem so entwickelten aber nicht stehen bleiben kann, weil unentbehrliche religiöse Werte an das Gegenüber und das Sondersein zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch geknüpft sind — dieser Prozeß durchzieht mit seinen Erschütterungen das Innerste aller Religionen, die mit der Absolutheit des göttlichen Prinzips Ernst machen. Vielleicht bedarf es gar nicht einer „Versöhnung" dieses Gegenspieles von Verschmolzenheit und Trennung; vielleicht ist dieses Von-einem-zum-andern-Getriebenwerden der allein angemessene Ausdruck unseres Verhältnisses zum Unendlichen, das wir nicht mit einer einreihigen Formel festzulegen hoffen dürfen. Allein die Vorstellung Gottes, an der diese Konstellation gewissermaßen ihr anschauliches Symbol findet — ist seine Persönlichkeit. Denn es ist doch deren Wesen, daß eine Unbeschränktheit von Inhalten, deren jeder einzelne eine gewisse Selbständigkeit besitzt, dabei doch als Inhalte oder Erzeugnisse einer zusammenfassenden Einheit begriffen werden. Das Ich umgreift jeden seiner Gedanken, Gefühle, Entschlüsse als etwas nur an ihm, nur in ihm Mögliches und Wirkliches, als einen Pulsschlag seines Seins — und dennoch steht es jedem dieser Inhalte gegenüber, als ein Nicht-darin-Aufgehendes. Aber auch der Inhalt geht in ihm nicht auf; denn es beurteilt einen jeden, es akzeptiert oder verwirft ihn, es ist Herr über ihn oder nicht: das Geborensein aus dem Ich und daß er ein Teil von dessen Leben ist, ist jenes eigentümliche Zugehörigkeitsverhältnis, das eine Distanz und Freiheit nicht hindert. Wenn schon im körperlichen Leben das Glied dem ganzen Organismus anders verbunden ist, enger und freier, als der Teil eines mechanisch-starren Systems dem Ganzen — so spannen sich diese Gegensätzlichkeiten innerhalb des Psychischen noch mit ganz andrer Energie. Je mehr wir uns als Persönlichkeit fühlen, als desto unabhängiger wissen wir unser Ich von jedem einzelnen Inhalt, desto weniger reißt irgend einer es mit, aber desto selbständiger steht auf dieser Ausbildungsstufe auch jeder einzelne Inhalt in seinem logischen und ethischen, seinem dynamischen und historischen Rechte dem Ich gegenüber, in dessen sonst bestimmtes Gesamtschick-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

sal nicht hineingezogen. Und doch: je mehr wir Persönlichkeit sind, desto mehr färben wir die Gesamtheit unserer Inhalte mit der Färbung unseres Ich, desto charakteristischer ist jeder als zu uns gehörig erkennbar, desto souveräner ist dieses Ich nicht nur im Sinne der Unabhängigkeit von jedem einzelnen, sondern auch im Sinne der Herrschaft darüber. Alle „Persönlichkeit" hat dieses Doppel- und Gegenspiel zwischen dem einzelnen Element und dem einheitlichen Ganzen in sich; sie unterscheidet sich damit völlig von äußerlich verwandt aussehenden Erscheinungen, wie dem Staat; denn, wie omnipotent er sei, der Staat kann immer nur gewisse Teile der Gesamtexistenz seiner Bürger umgreifen. An der Existenzform der zur Persönlichkeit gestalteten Seele scheitern alle sonst gewohnten logischen Kategorien: wie hier das einzelne seelische Element dem Ich wurzelhaft einwohnt und das Ich in dem Innerlichsten von jenem lebt, und wie doch beide einander gegenüber stehen, um alle Mannigfaltigkeit von Nähe und Distanz, Kontrast und Verschmelzung zu erfahren — das kann eigentlich nicht beschrieben, sondern nur erlebt werden; und dazu gibt es in unsrer historischen Vorstellungswelt nur die eine Analogie: eben jenes, für die Logik so problematische Verhältnis zwischen Gott und Welt. Daß die Gleichzeitigkeit von Gegenüberstehn und Einssein, die das religiöse Bewußtsein dauernd erlebt, kein Widersinn ist, dafür besitzen wir gleichsam ein Pfand in dem Erlebnis der Persönlichkeit. Jenem Doppelverhältnis gemäß muß Gott, wenn man ihn überhaupt denken will, als Persönlichkeit gedacht werden: als die Einheit und Lebendigkeit des Daseins, die ihre einzelnen Produkte sich gegenübersieht, Macht über sie übend, aber in gewissen Intervallen doch ihrer Selbständigkeit nicht Herr, in jedem einzelnen lebend und es doch wie in einer Distanz haltend, die zwischen Fremdheit oder Abfall und innigstem Verschmolzensein unendliche Stufen zeigt. Indem Persönlichkeit Zentrum und Peripherie oder: einheitliche Ganzheit und Teile und jenes einzigartige Verhältnis zwischen ihnen bedeutet — ist die Persönlichkeit Gottes nicht der Widerspruch gegen den Pantheismus, sondern nur gleichsam der lebendig gewordene Pantheismus selbst.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

So wenig wie die erste Bestimmung der Persönlichkeit: die geschlossene Wechselwirkung der Elemente, in ihrer Übertragung auf das göttliche Prinzip ein Anthropomorphismus war, so wenig ist es diese zweite. Denn mögen wir auch die, in gleichzeitiger Umfassung und Sonderung bestehende Relation zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen nur in uns selbst erleben, so ist sie doch ihrem Sinne nach eine allgemeine, gar nicht an ein bestimmtes Dasein geknüpfte Wesensform überhaupt, die in sehr verschiedenen Vollkommenheitsmaßen realisiert sein kann, eine Kategorie, unter die wir die unmittelbare Tatsache unsres Daseins bringen, um es anschauen und ausdrücken zu können. Ein Anthropomorphismus des Göttlichen liegt nur vor, wo ein aus der menschlichen Erfahrung und Existenz als solcher hervorgegangener und an diese prinzipiell gebundener Begriff auf das Transzendente übertragen wird. Wenn aber umgekehrt ein Begriff seinem Sinn nach über der menschlichen Existenz steht, ein Ideelles und gleichsam Absolutes, durch das diese Existenz, mehr oder weniger an ihm teilhabend, erst gedeutet wird — so haben wir an dieser Art von Begriffen gerade die einzige berechtigte Möglichkeit, das Göttliche als ihre Vollendung, als die Realisierung ihrer absoluten Bedeutung zu denken. Man mag den Glauben an das Göttliche, als ein Seiendes, grundsätzlich ablehnen; aber es seiner Idee nach, geglaubt oder nicht, als Persönlichkeit zu bezeichnen, ist keineswegs eine Vermenschlichung seiner. Sondern es ist, eher umgekehrt, die Unterordnung des menschlichen Ich unter den ganz allgemeinen Begriff einer Existenzart, von der jenes nur ein einzelnes, eingeschränktes Beispiel, Gott aber die absolute, dem Weltganzen gegenüber sich vollziehende Erfüllung bieten kann.

Endlich kann man dieses Wesensbild der Persönlichkeit noch in einer anderen, sozusagen gesammelteren Form anschauen. Als die entscheidende Charakteristik des persönlichen Geistes erscheint mir sein inneres Sich-Selbst-Trennen in Subjekt und Objekt, das eines und dasselbe ist, seine Fähigkeit, zu sich selbst so Ich zu sagen, wie zum andern Du, sein Selbstbewußtsein, mit dem er die Funktion seiner selbst zum Inhalt seiner selbst macht. Mit dem Selbstbewußtsein hat das Leben sich in sich

gebrochen und hat sich wiedergefunden; womit natürlich nur ein schlechthin einheitlicher Akt für den Ausdruck in eine zeitliche Folge auseinandergezogen ist. Das ist die Grundtatsache, wenn man will: das Grundwunder des Geistes, das macht ihn zum persönlichen, daß er, in seiner Einheit verbleibend, sich dennoch sich selbst gegenüberstellt; die Identität des Wissenden und des Gewußten, wie sie im Wissen um das eigne Sein, um das eigne Wissen vorliegt, ist ein Urphänomen, das sich ganz jenseits des mechanisch-numerischen Gegensatzes von Einheit und Zweiheit stellt. Der Weg des Lebens, wo jeder spätere Augenblick des Wesens von seinem früheren lebt, ein andrer und doch ein Leben in beiden, wo das Erzeugte das Erzeugende fortsetzt, ein andres und doch irgendwie dasselbe — dieser zeitlich erstreckte Weg hat sich im Selbstbewußtsein zurückgebogen oder findet in ihm seine zeitlose Grundform. Was den Organismus im Tiefsten vom Mechanismus unterscheidet: daß eine Vielheit in ihm zur Einheit zusammengefaßt ist oder daß eine Einheit sich in ein nach Raum und Zeit vielheitliches Leben entfaltet, ist in dem Wesen des persönlichen Geistes, dem Bewußtsein von sich selbst, wie in einen Punkt gesammelt. Denn die „Wechselwirkung", die das Wesen des Lebendigen und des Geistes überhaupt war, hat in dem Selbstbewußtsein — darin, daß das Subjekt sein eigenes Objekt ist — gleichsam ihre absolute Gestalt gewonnen.

Hiermit scheint auch die Form am reinsten ausgedrückt zu sein, in der die Einheit des göttlichen Wesens symbolisiert wird. Von religionsgeschichtlicher Seite ist behauptet worden, es hätte noch niemals einen ganz reinen Monotheismus gegeben. Es scheint, als ob das göttliche Prinzip eine Tendenz zur Spaltung — und sei es auch nur, daß Seraphim oder „Geister" ihm zur Seite stünden — unvermeidlich in sich trüge. Und seine vollkommenste Einheit, wie sie im Pantheismus und teilweise in der Mystik empfunden wird, ist zugleich seine vollkommenste Auflösung in die Vielheit der realen Erscheinungen. Damit scheint mir eine Annäherung an den Persönlichkeitsbegriff gegeben zu sein, der freilich hier besonders vorsichtig vor Anthropomorphismus bewahrt werden muß. Das Selbstbewußtsein, mit dem das Denken, in seiner Einheit verbleibend, sich in sich spaltet,

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

um sein eignes Objekt zu werden, ist die Grundtatsache des Denkens überhaupt und sein gesammelter Typus, seine reinste und sicherste Form, gewissermaßen der Vorentwurf für jedes Denken eines Einzelinhaltes. Die große Dunkelheit des Denkens: wie es, als ein in sich verbleibender Prozeß, doch einen Gegenstand haben könne, wie es mit der reinen Subjektivität seines Ablaufes doch ein ihm Gegenüberstehendes in sich einziehen könnte — ist dadurch aufgehellt, daß es dieses Insich und Außersich, diese Geschlossenheit und den Einschluß des Gegenüber schon, als Selbstbewußtsein, in sich selber hat, daß die Identität von Subjekt und Objekt die Form seines eignen Lebens ist. Damit zeichnet es, hier freilich nur innerhalb der Kategorie des menschlichen Denkens, die Idealform jener Spaltung, die das göttliche Prinzip erfährt, ohne darum doch — und mit steigender religiöser Entwicklung immer weniger — seine metaphysische Einheit einbüßen zu dürfen. So geht durch die ganze religionsphilosophische Spekulation das Motiv vom „Selbstbewußtsein Gottes", das aber sehr oft nur ein andrer Ausdruck oder eine Deutung der „Persönlichkeit Gottes" ist. Das göttliche Prinzip ist nicht als Einheit schlechthin zu denken, weil diese für unsere Vorstellungsmöglichkeiten steril ist; es steht, wenn es innerhalb dieser gedacht werden soll, unter demselben kategorialen Problem wie die selbstbewußte Persönlichkeit: sich in sich selbst zu trennen und damit ein Gegenüber zu gewinnen, das Bewegung, Wirksamkeit, Leben ist, und doch in der eignen Einheit beschlossen bleibt — mag man dies nun mit spekulativer Phantasie zu einer Art immanenten Pantheons ausgestalten, wie etwa die christliche Dreieinigkeit, oder zu einem Pantheismus, für den der Reichtum des Weltprozesses nichts anderes ist, als diese Ausspannung der göttlichen Einheit zu ihrem eignen Objekt, wie es die Mystik Spinozas andeutet: unsre Liebe zu Gott wäre ein Teil der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Dieser Begriff der Persönlichkeit aber fordert, um nicht in eine Vermenschlichung des Göttlichen hineinzugleiten, eine sehr hohe Abstraktion. Gerade ihr letztbetonter Sinn scheint ganz und gar an den Geist gebunden; auf dessen Begriff aber kann das göttliche Prinzip nicht eingeschränkt werden. Denn Gott als Geist zu bezeichnen ist nur

ein auf den Kopf gestellter Materialismus, gleich diesem eine Festlegung des Absoluten auf eine bestimmte Substanz. Vielmehr, wenn Persönlichkeit von Gott gelten soll, so muß sie als eine so allgemeine Form gefaßt werden, daß das geistige Selbstbewußtsein, das uns allein empirisch zugängig ist, nur als ein Sonderfall darunter gehört. Die einzige Art, in der wir von einem Subjekte erfahren können, das sein eignes Objekt ist, ist freilich ein solches Selbstbewußtsein des Geistes. Aber von diesem besonderen Substrat muß jene Form gelöst werden, wenn sie einem absoluten Wesen, einem, an dem das Dasein seine Totalität hat, zukommen soll. Wir können uns eine nähere Vorstellung, die dieses begrifflich Geforderte anschaulich machte, nicht bilden. Wenn es aber eine unerläßliche Vorstellung von dem göttlichen Wesen ist: daß es, über die tote Einheit hinaus, ein Gegenüber haben muß, ein Andres, mit dem es ein lebendig Wechselwirkendes sei, dieses Andre und Gegenüber aber seine Einheit nicht durchbrechen darf, sondern daß es in dieser ganzen „selbstseligen" oder die Welt bedeutenden Relation doch immer es selbst bleiben, also Subjekt und Objekt ein Identisches sein müsse — so ist dies freilich die Form der Persönlichkeit, aber durchaus nicht die menschliche. Kein Anthropomorphismus trägt hiermit das menschliche Beschränktsein auf die bloße Bewußtseinsart der einheitlichen Zweiheit in Gott hinein, sondern umgekehrt, „Persönlichkeit" ist die völlig formale, wenn man will: abstrakte Bestimmtheit, deren Realisierung im Umfang dieser Abstraktheit nur einem absoluten Wesen zukommen kann, während eine unvollkommenere, einseitig-geistige Stufe davon Sache unsres Lebens ist. Richtig verstanden, mag man deshalb sagen: Gott ist nicht der Mensch im Großen, aber der Mensch ist Gott im Kleinen.

Damit ist das Prinzip noch einmal bezeichnet, das diese Untersuchung geleitet hat. Für die Realitäten unsres Lebens gewinnen wir Ordnung und Wertung von einem Komplex von Ideen her, deren Bewußtsein freilich sich psychogenetisch aus dem zufälligen und fragmentarischen Zustand des empirischen Lebens erhebt, die aber ihrem Sinne nach eine ideelle Selbständigkeit und eine geschlossene Vollkommenheit besitzen, von der unsre menschlichen Existenzinhalte — gleichsam durch einen

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Subtraktionsakt — ihre Bezeichenbarkeit, ihr Maß, ihre Sonderform entlehnen. Ob und inwieweit dies geschieht, ist eine Frage der Tatsächlichkeit, die in die Feststellung jener Kategorien, in die Zusammenhänge ihres Sinnes, in ihre logische und normative Bedeutung nicht eingreift. Insoweit nun ein göttliches Wesen seinem Inhalte, seinem Was nach gedacht werden soll, so kann nichts andres, als jene Ideen, aber in ihrer Absolutheit oder Reinheit, in Frage kommen. Nicht um einen Gradunterschied kann es sich handeln, so daß Gott mehr Macht, mehr Gerechtigkeit, mehr Vollkommenheit hätte, als der Mensch; solche quantitative Steigerung nimmt ersichtlich ihren Ausgangspunkt vom Menschen und ist Anthropomorphismus. Sondern für den Gläubigen ist er die Idee der Macht, der Gerechtigkeit, der Vollkommenheit in der Form des Seins, sein Inhalt ist unmittelbar dasjenige, was über dem relativen Dasein des Menschen als seine ideelle Kategorie steht, als die reine Bedeutsamkeit, von der unser relatives, unvollkommenes, gemischtes Leben immerhin seine Bedeutung und seine Form bekommt.

Ich müßte mich sehr täuschen, wenn dieses Verhalten nicht in allem entwickelteren religiösen Wesen als ein Moment bestünde, das freilich nur in logischen Paradoxen aussagbar ist: nicht daß Gott über dem Menschen stehe ist das Wesentliche, sondern daß der Mensch unter Gott steht; jenes ist sozusagen das Selbstverständliche, aus diesem aber erst quillt die religiöse Lebensempfindung und Aufgabe des Menschen. In der Relation: Gott und Mensch — ist nur das zweite Glied etwas Relatives, das erste aber ein Absolutes — eben die Realität jenes Ideellen, mit dem der Mensch der Relativität seines Wesens Gestalt, Grad und Sinn zumißt. Ob diese Realität geglaubt wird oder nicht, das hat die Religion, aber nicht die Religionsphilosophie auszumachen; sie kann nur von dem reden, was dem religiösen Menschen — wiederum mit logischer Paradoxie — oft genug sekundär ist: von dem Was des göttlichen Prinzips, nicht von seinem Daß. Meine Aufgabe war es, an dem Begriff der Persönlichkeit, gerade weil er so entschieden von unten, vom Menschlichen her gebildet scheint, die Schicht aufzuzeigen, in der für unser Denken die Bestimmungen einer göttlichen Wesenheit allein liegen können.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Der Persönlichkeitsbegriff muß nur in seinem Kern und seiner Reinheit gefaßt werden, um sich jener Ordnung zugehörig zu zeigen, die ihren Sinn nicht von dem Unteren her bezieht, sondern umgekehrt, dieses zu Sinn und Form bringt und über den besonderen menschlichen Gestaltungsinhalten ungefähr so steht, wie für den Gläubigen das Sein Gottes über dem Sein des Menschen. So unabhängig aber ist jenes von diesem, aus so andern Quellen der Seele und der sachlichen Ordnungen gespeist, daß die Religionsphilosophie sehr wohl behaupten kann: Gott ist Persönlichkeit — ohne im geringsten zu behaupten oder auch nur behaupten zu dürfen: Gott ist. In dieser Schicht sich haltend, steht sie jenseits der illegalen Spekulation: denn diese will ein Sein ersinnen und begnügt sich nicht mit ihrem Heimatsrecht in der ideellen Ordnung der Inhalte des Seins. Solange die Religionsphilosophie sich von dem unlautern Wettbewerb mit der Religion fernhält, hat sie das Recht des Gemäldes, das die innere Logik, den Sinn der Einzelheiten und Zusammenhänge anschaulicher Welt darlegt, die durch die Kunstform von ihrer zufälligen Wirklichkeit geschieden sind; die Spekulation aber gleicht dem Panorama, das mit Mitteln, wie sie zwar für den Bau jener ideellen Welt, aber nicht für den der Wirklichkeit — im Sinne der Empirie wie im Sinne des Glaubens — zureichen, dennoch den Versuch macht, die Zeugungskräfte dieser letzteren zu ersetzen.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 erlöst haben. Nicht die Vorstellung des Weines wird in die Vorstellung des Blutes Christi transsubstanziiert, 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-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 eigne Vernunft (keineswegs nur im Sinne wissenschaftlicher Beweiskriterien) oder den an die größten Menschen der Vergangenheit zu verlieren — bleibt ihm die Tatsächlichkeit 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-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 begehrlichen 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

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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, andrerseits 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 genugtun 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 vervollkommnet, 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,

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 andres, 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 Übereinzelne, 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-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 Tatinhalt, 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 seelische 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

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 hineintragen, 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.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 Verzweifelns, 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.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 zusammenzusetzen 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 Substanzialität, 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 dieser 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

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 genugtat, 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 empfange, 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

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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 umrißverschleiernde 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 zugängig 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.

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN