

EDUARD SPRANGER

Gesammelte Schriften

IX

EDUARD SPRANGER

Gesammelte Schriften

Herausgegeben von

Hans Walter Bähr Otto Friedrich Bollnow Otto Dürr
Walter Eisermann Ludwig Englert Andreas Flitner
Hermann Josef Meyer Walter Sachs Hans Wenke †

IX

Max Niemeyer Verlag
Tübingen

Quelle & Meyer Verlag
Heidelberg

EDUARD SPRANGER

Philosophie und Psychologie der Religion

Herausgegeben von
Hans Walter Bähr



Max Niemeyer Verlag Tübingen

1974

Die Ausgabe
erscheint mit Unterstützung durch die Stiftung
Volkswagenwerk Hannover

ISBN 3-484-70086-6

© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1974
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany
Jede Vervielfältigung,
gleich welcher Art und für welchen Zweck, ist ohne
ausdrückliche Genehmigung des Verlages unzulässig
Einband von Heinr. Koch Tübingen

Inhaltsverzeichnis

TEIL I

Gibt es eine »religiöse Entwicklung«? (1945)	1
Die Schicksale des Christentums in der modernen Welt (1947) . .	15
Der unbekannte Gott (1954)	75

TEIL II

Hauptprobleme der Religionsphilosophie – vom systematischen Standpunkt (1910/1911)	101
Der Kampf gegen den Idealismus (1931)	162
Religionsphilosophische Reflexionen (1963)	350
Japan] (1937)	208
Weltfrömmigkeit (1941)	224
Zur Psychologie des Glaubens (1942)	251
[Glaube, Geschichtsprozeß und Bewußtsein] (1944)	271
Der Humanitätsgedanke und seine Problematik III (1948)	303
Nemo contra Deum nisi Deus ipse (1949)	315
Schlechte und wahre Unendlichkeit (1958)	332
Vom metaphysischen Leid (1963)	337
 Anhang: Aus: Zur Grundlegung der Religionsphilosophie (1901) – Thesen (1911 und 1949) – Briefwechsel mit G. Bohne (1952) – Religionsphilosophische Reflexionen (1963)	 350
 Zu den Texten	 378
Nachwort	419
Namenregister	436

TEIL I

Gibt es eine ›religiöse Entwicklung‹?

1945

Von religiöser Entwicklung kann man in doppelter Bedeutung sprechen. Man kann darunter erstens die Entwicklung der Religion überhaupt verstehen. Dann handelt es sich um den großen Prozeß, in dem die Religion sich von primitiven Formen bis zu einigen Hochformen entfaltet hat. Religionsgeschichte ist ein Zweig der allgemeinen Geistesgeschichte, und diese wiederum eine Seite der Weltgeschichte. Das Unternehmen ist nicht ohne Bedenken; denn es fragt sich, ob »die Religion« – auch nur als ein gedanklich konstruiertes Subjekt – etwas so Eindeutiges und Einheitliches ist, daß man sie in einer Entwicklungslinie verfolgen kann. Mindestens werden verschiedene Stämme anzusetzen sein, die sich zum Teil ganz unabhängig von einander ausgebildet haben. Dazu kommt ein anderes Bedenken: Der Historiker Erich Brandenburg hat neuerdings behauptet, man habe die Kategorie (d. h. die Denkform) Entwicklung zu Unrecht auf die Geschichte angewandt; künftig solle man sie wieder ausscheiden.* Ich halte diese Kritik für unberechtigt; aber es ist hier nicht der Ort, auf dieses Thema näher einzugehen, das eine genauere Analyse eben jener Denkform: »Historische Entwicklung« voraussetzen würde.

Unter religiöser Entwicklung kann man zweitens verstehen die Entwicklung der Religion in einem *Individuum* während seiner Lebenszeit. Sie wäre eine Seite seiner seelisch-geistigen Gesamtentfaltung. Diese aber ist unzweifelhaft beeinflußt von der Art und Stufe der Religion, die das Individuum in seiner geistigen Umwelt vorfindet. Sie ist also in die Religionsgeschichte eingelagert und kann nur in diesem Zusammenhang angemessen verstanden werden. Will man andeuten, daß es in diesem zweiten Falle um die Religion geht, die ein Individuum als lebendiges geistig-seelisches Subjekt »hat«, so könnte man auch sagen: Entwicklung der *Religiosität* oder der persönlichen Frömmigkeitsform. Dieses Thema fällt in den Bereich der geisteswissenschaftlichen Psychologie, und zwar der geisteswissenschaftlichen Entwicklungspsychologie.

Religiöse Entwicklung ist also doppeldeutig. Sie ist ein Problem der Religionsgeschichte und ein Problem der Religionspsychologie. Im folgenden beschränke ich mich auf die Erörterung des zweiten Themas. Aber dabei dürfte nicht vergessen werden, daß wir von religiöser Entwicklung in dieser Bedeutung nur reden dürfen unter Voraussetzung einer bestimmten religionsgeschichtlichen Lage. Und weiter ist zu beachten, daß wir nicht die religiöse Entwicklung eines konkreten Individuums ins Auge fassen, sondern versuchen, einen idealtypischen Entwicklungsprozeß zu konstruieren. Insofern gehört das Thema zur generellen Psychologie, nicht zur differentiellen. Schritten wir zur Beachtung *verschiedener* Entwicklungsverläufe fort, so müßten wir auf verschiedene *Typen* der Religiosität und ihrer Entwicklung eingehen. Die Typenbildung steht in der Mitte zwischen der generalisierenden Methode und der individualisierenden; der Grenzfall der letzteren wäre die biographische Methode.

Trotz dieser Eingrenzungen bleibt die Aufgabe ungeheuer umfangreich. Es ist aber hier gar nicht meine Absicht, in sie selbst einzutreten. Vielmehr handelt es sich nur um eine wichtige Vorfrage oder um eine Overture. Ihren Gehalt bezeichnet der Titel: »Gibt es eine religiöse Entwicklung?« Das heißt: Sind wir überhaupt berechtigt, die Kategorie Entwicklung auf das religiöse Leben eines Individuums anzuwenden? Oder ist es durch das Wesen der Religion ausgeschlossen, daß sie einen in sich geschlossenen Entwicklungsprozeß durchmacht? Erst recht wäre es dann ausgeschlossen, von *Entwicklungsgesetzen* des persönlichen religiösen Lebens zu reden. Die Fragestellung ist für den Religionspsychologen ebenso wichtig wie für den Religionspädagogen. Falls nämlich Erziehung als planmäßig gerichtete *Entwicklungshilfe* für das geistig-seelische Individuum zu definieren sein sollte, so hätte ja religiöse Erziehung nur unter der Voraussetzung Aussicht auf Erfolg, daß es eine einigermaßen nach psychologischen Sinnsetzen verlaufende religiöse Entwicklung gibt. Also ist die Erwägung von grundlegender Bedeutung: Gibt es eine religiöse Entwicklung?

I.

Die Untersuchung führt, wie sich vermuten läßt, in große Tiefen hinein. Um der begrifflichen Klarheit willen muß schon einleitend eine notdürftige Verständigung über den Begriff Entwicklung erfolgen, den wir zugrunde legen. Eine notdürftige – denn eine vollständige würde sehr lange Zeit erfordern. Unter formal-logischen Gesichtspunkten hat Rickert nicht weniger als sieben Fälle unterschieden, auf die der verbreitete Sprachge-

brauch das Wort *Entwicklung* anwendet. Die Mannigfaltigkeit wird noch größer, wenn wir auf die sehr verschiedenen Sachgebiete achten, auf denen *Entwicklung* aufzutreten scheint. Der Begriff – zuerst von Aristoteles als Denkkategorie bewußt formuliert – ist einheimisch auf biologischem Gebiet. Wir wissen am besten, was man unter der *Entwicklung* eines Organismus versteht. *Entwicklung* einer Pflanze, eines Tieres, des menschlichen Leibes läßt sich noch weithin anschaulich unterbauen. Hier könnte man geradezu *Entwicklungsfilme* aufnehmen, das heißt streng genommen nur: *Veränderungsfolgen* eines Organismus, die das interpretierende Denken mit Hilfe der Kategorie *Entwicklung* begreift. Viel schwieriger ist ihre Anwendung auf dem Gebiete des historischen Lebens und des seelischen Lebens; nicht nur, weil das anschauliche Substrat fehlt und ein Substrat erst hineingedacht werden muß, sondern deshalb, weil noch gar keine Einigkeit über den Charakter solcher sogenannten *Entwicklungen* besteht. Was gehört wesentlich dazu und was könnte fortbleiben? Ist *Entwicklung* z. B. immer = *Fortschritt*, oder liegt in jeder *Entwicklung* sogar notwendig immer schon ein *Verfallsmoment*?

Es bleibt nichts übrig, als den Knoten durchzuhauen und hier einfach auszusprechen, was für unsere Betrachtungen mit »*Entwicklung*« gemeint sein *soll*. Ich stelle die These auf: *Entwicklung* ist eine Denkkategorie (eine Form des Begreifens) für zeitliche Vorgänge (*Veränderungen*) an einem mit sich identisch bleibenden Lebewesen oder Lebensgebilde, die folgenden weiteren Bedingungen genügen:

- 1) Der Prozeß ist von innen her in Gang gesetzt, durch äußere Einwirkungen nur unterstützt.
- 2) Er ist zielstrebig, das heißt im Anfangszustand ist der Endzustand schon vorgebildet.
- 3) Er geht also von Anlagen zu reifen Eigenschaften und Betätigungen.
- 4) Er besteht in stärkerer Durchgliederung des Ganzen zu einer Leistungseinheit.
- 5) Er ist als zunehmende Wesensverwirklichung aufzufassen.

Die 5 Momente schließen sich gegenseitig nicht streng aus, sondern ergänzen sich zu einem Ganzen des Sinnes. Dieses Ganze als Denkform und als Seinsform hat Aristoteles *Entelechie* genannt. Goethe: »geprägte Form, die lebend sich entwickelt.*« Die darin enthaltenen Momente zähle ich noch einmal in Form von Stichworten auf:

- 1) ein Lebensgebilde (nichts Totes),
- 2) ein durch zeitliche Veränderungen hindurch mit sich selbst identisch bleibendes Lebensgebilde (*Verwandlung*),
- 3) von innen veranlaßt (*Auswicklung*),

- 4) zielstrebig gerichtet (präformiert) [Randnotiz:] vom Resultat her betrachtet,
- 5) Anlagen in Betätigungen verwandelnd (Disposition),
- 6) innere Durchgliederung, Bereicherung, Differenzierung,
- 7) das zugrundeliegende Wesen herausbildend oder verwirklichend, (Entwicklung = Selbstverwirklichung).

Wenden wir diese Merkmale auf unseren Fall an, so geht dies schon nicht ganz ohne Schwierigkeiten ab. In erster Linie: *Was* ist es, das sich in der religiösen Entwicklung entfaltet? 1. Antworten wir »die Seele«, so ist dies bekanntlich ein fragwürdiges Lebensgebilde. Kann man die Seele so als eine fingierte Substanz denken? 2. Antworten wir: die »Religiosität«, so ist die Fiktion noch deutlicher: Was ist denn die Religiosität, als Anlage gedacht?

Über die Frage, ob es eine religiöse Anlage gibt und worin sie eigentlich besteht, ist seit Jahrhunderten viel gestritten worden. Noch neuerdings hat sie der schwedische Religionswissenschaftler Tor Andrae in seinem Buch »Die letzten Dinge«, deutsch 1940,* behandelt. Aber schreiten wir auf dem Wege solcher Hypothesen mutig weiter, um endlich zur Sache zu kommen.

Wir setzen in jeder Seele eine religiöse Anlage voraus, die *von sich aus* zu einem ihr vorgezeichneten Reifezustand hinstrebt. Natürlich können Umweltbedingungen fördernd oder hemmend eingreifen; insbesondere kann bewußte Erziehung »*Entwicklungshilfe*« leisten. Aber die Richtung soll *von innen her* bestimmt sein. Es muß schließlich zu stärker durchgegliederten religiösen Leistungen oder Bewußtseinsformen kommen. Am Ende steht im günstigen Falle die voll entfaltete Religion als Produkt der Entwicklung des Individuums; die Förderung von außen hat ihr nur zur Selbstverwirklichung geholfen.

Wenn man in dieser Art die wissenschaftliche Entwicklung, oder bescheidener: die Entwicklung der Anlagen eines Individuums zu Erkenntnisleistungen beschreibe, so wären dagegen vielleicht keine Bedenken zu erheben. Aber bei der Religion entsteht ein brennendes Problem. Ist sie wirklich nur das geordnete Produkt einer der Seele mitgegebenen Anlage? Oder hat sie ihren Kern in der Begegnung mit Gott? In inneren Begegnungen, die sich nicht vorausberechnen lassen? Dann gäbe es gerade für diesen Kern keine Entwicklungsgesetzlichkeit. Sondern das Entscheidende läge dann auf der Seite der Vorsehung und Führung, der Gnade und Gnadewahl, des Anrufs und der Berufung von Gott her. Läßt sich das alles in einem Prozeß innerhalb der Seele auflösen, der ihrem Wachsen, Blühen und Reifen zu vergleichen ist? Man bemerkt, daß es Gefahren in sich

schließt, wenn man den auf anderen Gebieten erprobten Entwicklungsgedanken einfach auf das religiöse Leben überträgt.

Andererseits kann er auch hier nicht *ganz* aufgegeben werden. Eine gewisse allgemeine seelische Reife gehört offenbar dazu, um an dem Gehalt einer höheren Religion teilzuhaben. Indem man »höhere Religion« sagt, wendet man den Entwicklungs-, ja den Fortschrittsgedanken auch innerhalb der Religionsgeschichte an. Das angedeutete Problem wiederholt sich hier. Schwerlich wird man es so entscheiden dürfen, daß man geradewegs erklärt: »Es gibt *keine* religiöse Entwicklung«. Man muß es neu stellen und beiden Gesichtspunkten gerecht zu werden versuchen. In dieser neuen Gestalt lautet es – die Gesamtfrage aufteilend – so: 1) Was an der Religiosität kann sich entwickeln und muß sich entwickeln? 2) Was (welche Seite an ihr) kann sich *nicht* entwickeln? Wenn man es so faßt, ist allerdings etwas Wesentliches von der Entscheidung schon vorweggenommen: Es wird gleichsam das irdische Gefäß und der himmlische Gehalt unterschieden. Wir nennen das, was sich entwickeln kann, die Seite des Menschen oder das Menschliche; das, was sich nicht entwickeln kann, den Anteil Gottes. Dabei wird es kaum bleiben können. Denn welch ein seltsamer Gedanke, daß Gott und Mensch die Religion gleichsam unter sich teilen sollen!

II.

Bei philosophischen Betrachtungen ist es unvermeidlich, daß man immer wieder vor der Pflicht steht, Definitionen zu liefern. Sie werden nicht durchweg die einfache schulgerechte Form haben können, daß für den zu definierenden Begriff die nächsthöhere Gattung und die unterscheidenden Merkmale angegeben werden. Vielmehr handelt es sich um ausführlichere Wesensbestimmungen, die auf Grund eines langen und vielseitigen Umgangs mit dem Gegenstande versucht werden. Sie müssen diejenigen Characteristica enthalten, die notwendig und hinreichend sind, das Wesen des Definitionsgegenstandes zu umgrenzen.

Nachdem wir diese Arbeit für den Begriff Entwicklung zu leisten hatten, erhebt sich nun die gleiche Forderung für den Begriff Religion. Es handelt sich aber für uns nur um die Religion, die einer *hat*, also um das psychologisch zu fassende Wesen der Religion; nicht um Religion als objektives Kultursystem, auch nicht schon um eine bestimmte Religion, sei es Christentum oder Buddhismus oder eine andere. Die Forderungen, die Reischle* für die Methode geisteswissenschaftlicher Wesensbestimmungen aufgestellt hat, sind uns dabei wohl in Erinnerung.

Die Definition komplizierter Geistesgebilde beginnt am besten mit negativ abgrenzenden Aussagen, in unserem Falle also mit Feststellungen, was Religion *nicht* ist. Die Aufgabe ist unendlich und kann nur dann fruchtbar erfüllt werden, wenn man sie auf solche Fälle beschränkt, in denen häufig Verwechslungen vorkommen. In dieser Hinsicht ist vor allem ein Satz wichtig und unentbehrlich, den ich an die Spitze stelle:

1) Religion, als Religiosität verstanden, ist nicht gleichbedeutend mit Erkenntnis. Das Welterkennen will das Seiende erfassen, wie es an sich ist. Es schaltet daher die Wertbeziehung seiner Gegenstände auf ein erlebendes Ich planmäßig aus und beschränkt sich, wie man sagt, auf die rein theoretischen (intellektuellen) Funktionen des Bewußtseins. Sein Ideal ist die abstrakte Herausarbeitung der Bewußtseinsleistungen, aus denen Wissen erwächst. Daher die These: Je mehr Methode, desto echtere Wissenschaft. Religion hingegen ruht auf dem *Sinn*, den die Gegenstände für die erlebende Seele haben. Sie enthält wohl auch Theoretisches, aber nicht um seiner allein willen, sondern eingebaut in die Totalbeziehung zwischen Seele und Welt. Die ältere Psychologie pflegte das so auszudrücken: Religion sei nicht nur Sache des Verstandes, sondern auch des Gefühls und des Willens. Ich mißtraue grundsätzlich der alten Psychologie der Seelenvermögen, weil diese nur künstlich voneinander trennbar sind. Das Ursprüngliche ist ein sinndeutendes Erleiden der Welt und tätig sinnvolles Rückwirken auf die Welt, auf Grund dessen die Welt den Charakter einer bedeutungsvollen und wertgetönten Umwelt hat, während die Welt *als solche*, der wertfrei gedachte Inbegriff reiner Objekte, erst ein Resultat der Wissenschaft ist. Von Anfang an leben wir in einer plastischen, sinnerfüllten Bedeutungsumwelt. Sie ist, wie gesagt, die Welt unseres Erlebens, Erleidens und Handelns. Nennen wir die entsprechende Haltung des Subjektes »Einstellung« und »Stellungnahme«, so ist es sofort klar, daß diese nicht in jedem Falle schon religiös ist, obwohl immer Religiosität darin mitgehalten sein mag. Wir fahren also in positiver Richtung fort und sagen vorsichtig:

2) In der Religiosität liegt immer der Versuch einer Sinndeutung der uns zugänglichen Welt. Zu ihrem Wesen gehört eine *spezifische* Art der Sinndeutung des Lebens und der Welt. Aber welche spezifische Art? Sinndeutung ist es schon, wenn ich ein materielles Objekt »Nahrung« oder »Gift« nenne; wenn ich ein anderes »Werkzeug« nenne und einen Menschen »Mitmenschen«, »Freund« bzw. »Feind« nenne. Das alles ist nicht eigentlich religiös. Es muß eine besondere Bedeutungskategorie hinzutreten, damit die »Einstellung« religiös ist: die Kategorie des Heiligen. (Tabu.) Kein Mangel unserer Definition ist es, wenn wir zur näheren Er-

läuterung dieser Lebenskategorie jeden nur auf sein inneres Erleben verweisen können. So ist es vielmehr bei allen psychologischen Begriffen: sie müssen in der inneren Anschauung aktualisiert werden. Deshalb forderten wir im ersten Teil eine »religiöse Anlage«. Schon in ganz primitiven Religionen ist diese Kategorie wesenskonstituierend. Diejenigen Religionsphilosophen, die sich um die Aufweisung eines religiösen Apriori bemüht haben, müssen eine spezifische Sinnggebung dieser Art im »Sinne« gehabt haben.

Diese Kategorie kann nun aber auf sehr verschiedene Umweltinhalte gelegt werden und auch wieder von ihnen fortgenommen werden. Wir sagen mit Betonung: Die *religiöse Sinndeutung entwickelt sich*, und zwar mit fortschreitender Bereicherung der Sinnerfahrungen. Alle Erfahrungen bedürfen des zwischenmenschlichen Austausches und der Tradition, das heißt, sie sind gemeinschaftlich und geschichtlich bedingt. Der werdende Mensch wächst in einen solchen Zusammenhang von Gemeinschaft und Geschichte hinein. Das gilt schon von alltäglichen Erfahrungen – nennen wir sie profane oder in diesem besonderen Sinne »weltliche«. Erst recht gilt es von denjenigen Sinnerfahrungen, die spezifisch religiös sind, das heißt den . . . [Lücke im Ms.] des Heiligen in sich tragen. – Mit dieser Feststellung ist ein Drittes gefordert: nämlich ein geistiges Medium, das die Fixierung und den Austausch solcher besonderen Sinnerfahrungen ermöglicht. Also ergibt sich der 3. Satz:

3) Zur Religiosität gehört das Teilhaben an einer *religiösen Sprache*. Jede Sprache, z. B. auch unsere deutsche Wortsprache, leistet dreierlei: sie ist a) Fixierungsmittel (Ausdrucksmittel) von Sinn, b) sie ist Mitteilungsmittel von Sinn, und sie ist c) Aufbewahrungsmittel von Sinn. Eine geprägte Sprache ist daher vorgeleistete Arbeit – mit ihr werden fertige Bedeutungsprägungen übernommen –, und man hat mit Recht gesagt, daß sie eine Entlastungsfunktion ausübe, weil sie von immer neuen aktuellen Sinnerfahrungen und Sinnggebungen entbindet. Von *religiöser Sprache* reden wir in übertragenem Sinn. Sie fixiert, gibt kund und bewahrt religiöse Erwägungen vermöge von Sinnbildern oder Symbolen, an denen ein spezifisch religiöser Sinn haftet. Diese werden dann auch in die Wortsprache des täglichen Umgangs übernommen. Aber zu ihrer adäquaten Auslegung, zu ihrem Verständnis ist eine entsprechende religiöse Einstellung erforderlich. Andernfalls bleiben sie leerer Schall. Und so ist ja auch eine Fülle religiöser Symbole, für die wir Worte haben, für uns entweder von vornherein sinnleer oder wieder sinnenleert geworden. Das volle religiöse Leben erfüllt sie nicht oder erfüllt sie nicht mehr. Zum Beispiel »Sünde« hat für uns nicht mehr die Wucht eines Schicksalswortes wie für unsere

Vorfahren, und Kismet ist für uns nicht das, was es für die Mohammedaner bedeutet.

Ich füge hier sogleich hinzu, daß die religiöse Entwicklung (wie jede Entwicklung) abhängig ist von dem Teilhaben an einer Wortsprache, insbesondere aber von dem Teilhaben an einer religiösen Sprache, d. h. an Weltdeutungen, die sich in heiligen Symbolen niedergeschlagen haben. Von jeder Sprache gilt zweierlei: 1) sie schöpft aus einem geheimen Untergrunde noch nicht formulierten Sinnerlebens und Sinnbesitzes; sie muß sich neue Formulierungen in gewissen Fällen mühsam suchen, erobern, zum Bewußtsein bringen. Die Gabe dazu nennen wir sprachzeugende Kraft. Und 2) die fertige Sprache muß in Kommunikation mit den Sprachgenossen von den jungen Mitgliedern der Sprachgemeinschaft erlernt werden. Kein Mensch erfindet sich eine Sprache von selbst, ganz einsam aus sich heraus. Gäbe es keine Wortsprache, so würde das geistige Leben verkümmern, überhaupt nicht zur Entwicklung kommen. Gäbe es keine religiöse Symbolsprache, die zugleich wortsprachlich fixiert ist, so käme es auch nicht zu einem höheren religiösen Leben. Die religiöse Entwicklung ist also gemeinschaftsbedingt und traditionsbedingt (geschichtsbedingt). –

Haben wir nun schon alles beisammen, was zu einer Wesensbestimmung der Religion gehört? Nicht entfernt! Unter dem vielen, das fehlt, ist aber besonders *ein* Moment hervorzuheben, das die Religion erst zur Religion macht und daher unter keinen Umständen ausgelassen werden darf.

Wir haben den Menschen bisher nur offen gedacht nach der Seite der Welterfahrungen hin, wobei wir unter Welt nur verstanden die Umwelt oder die Außenwelt. Wir wollen dafür nicht einfach sagen: die sinnlich wahrnehmbare Welt. Denn in den gemeinten Bereich gehören auch aufwühlende Schicksale, Begegnungen mit wesentlichen Personen, unter Umständen Wunder, die auf der Stufe magischen Denkens ja nichts Unerhörtes sind. Alles dies kommt, da wir bildlich reden müssen, auch »von außen«. Es wird dann in die Innenwelt (wieder ein bildlicher Ausdruck!) aufgenommen und dort verarbeitet. Die entscheidende Frage aber ist, ob nicht diese seelische Innenwelt auch ihr eigenes Perzeptionsorgan hat, vermöge dessen Sinnerfahrungen gemacht werden, die übersinnlich sind. Diese müßte man dann im Kontrast zu dem, was der äußere Weltlauf darbietet, das »ganz Andere« nennen. Jedenfalls interessiert uns hier aus dem Bezirk möglicher innerer Erfahrungen (einsämster Erfahrungen) vor allem der Sonderbezirk, den die religiöse Sprache vorsichtig als »das Göttliche« (das Numinose), mutiger als »Gott« im entschiedenstem Falle als den »lebendigen Gott« bezeichnet.

Ob es nun etwas Derartiges gibt, das können wir in dieser Betrachtung nicht auch noch nebenher untersuchen. Soviel aber ist uns nach dem Stande unserer »höher entwickelten« Religiosität von vornherein wahrscheinlich, daß die Auszeichnung gewisser Welterfahrungen als »religiös« oder »heilig« gerade darauf beruht, daß sie nicht einfach Welterfahrungen bleiben, sondern mit dem primär im Inneren sich bezeugenden Göttlichen in engste Verbindung gebracht werden. Drücken wir es ganz mutig sogleich so aus: der Sinn der Religiosität wurzelt doch in den Begegnungen der Seele mit Gott. Streichen wir diese fort – weshalb sollte dann über die immanenten Sinndeutungen des Lebens: Kampf ums Dasein, Selbsterhaltung, Glück, Todesangst – überhaupt hinausgegangen werden? Es ist aber so: wo wir mit unserer irdischen Sinndeutung zu Ende sind, da erst springt das ganz Andere der inneren Begegnung mit dem Göttlichen ein. Dies führt den Versuch der immanenten Lebensdeutung bis an die äußerste Grenze, trägt über sie noch hinüber und läßt nun auch das Irdische in einem höheren Lichte erscheinen. Erst von hier aus gewinnen wir den »definitiven Lebenssinn«. Er ist kenntlich daran, daß er zugleich das Leben überwindet und den Tod überwindet.

»Gott bezeugt sich primär in uns.« Diese Behauptung muß man auch dann zugeben, wenn man der einmaligen historischen Offenbarung in Jesus Christus den absoluten Vorrang gibt. Denn auch der Sinn dieser Offenbarung liegt nicht im äußeren Geschehen, sondern in dem, was es uns ganz innerlich bedeutet. Wer ihn draußen sucht, wäre noch mehr ein Tor als derjenige, der Freiheit und Tugend draußen sucht.

Damit aber sind wir an der Stelle des tiefsten Geheimnisses der Religion und an dem schwierigsten Punkte der Religionspsychologie. Dem modernen Menschen ist es nicht möglich zu glauben, daß Gott ein Wesen sei, das mit dem Menschen in einer menschlichen Wortsprache redet, sei es hebräisch oder aramäisch oder deutsch. Wenn Er ihm begegnet, so muß er aber doch in irgendeinem Medium der Verständigung mit ihm zusammen treffen. Die christliche Religion legt daher mit Recht das Zentrum des Glaubens in den Mittler. Auch er muß aber so gedacht werden, daß er Gottes Wort vernehmen konnte, ehe es noch »Wort« in menschlicher Bedeutung geworden war. Göttliches und menschliches Wesen mußten in ihm eins sein. Dies ist das absolute Wunder. Wer an dieser Religion teilhaben soll, muß sich mitten in diesen Glauben hineinstellen. Hängt dies von seinem guten Willen ab? Wird er, wenn seine geordnete religiöse »Entwicklung« einmal reif geworden ist, gleichsam »ganz von selbst« an diesen höchsten Punkten angekommen sein?

Die Frage ist nicht leicht zu entscheiden, und sie ist die Kernfrage unse-

res Themas. Ich gebe zunächst zwei mögliche Standpunkte an, die beide für unser menschliches Denken ihre Schwierigkeiten behalten.

1) Der strenge Evolutionismus (Entwicklungsstandpunkt) müßte auf dem Boden der abendländischen *Religionsgeschichte* behaupten, das Erscheinen der christlichen Religion sei innerlich notwendig gewesen. Sie sei das Ergebnis der absolut zu Ende gekommenen Entwicklung der früheren Religion; sie sei die restlose Selbstverwirklichung der Religion und infolgedessen auch *die absolute* Religion. – Entsprechend: der strenge Evolutionismus, angewandt auf die *Religionspsychologie*, müßte behaupten, jedes Individuum, das sich religiös zur vollen Reife entwickelt, werde dadurch zum christlichen Glauben gelangen. Geschieht es nicht, so ist die Entwicklung irgendwie von außen gestört worden oder nicht ganz zu Ende gekommen. Einen solchen Standpunkt vertritt prinzipiell etwa Hegel, für den ja Gott das absolute Subjekt im menschlichen Subjekt ist; nur *durch* die Individuen und *in* den Individuen gelangt er zum vollen Bewußtsein seines Wesens, und zwar in einem dialektisch notwendigen Selbstentfaltungsprozeß.

2) Der entgegengesetzte Standpunkt hat keinen Namen. Er besagt, daß die Kategorie der Entwicklung oder Wesensentfaltung auf die religiösen Vorgänge nicht anwendbar sei, geschweige denn auf Gott selbst. Nähme man dies an, so wären Gott und sein Ratschluß mit den Formen des menschlichen Denkens restlos auszuschöpfen. Dies erscheint als Vermessenheit des Denkens; es entspricht aber auch nicht den Aussagen des frommen Bewußtseins. Gott hält sich nicht an Gesetze der Geschichte, die der Philosoph ausfindig gemacht zu haben glaubt, und nicht an Gesetze der Psychologie, wie sie der Psychologe aufstellen zu können meint. Gottes Wille und Führung, so scheint es von diesem Standpunkt aus, durchbrechen die geordnete Entwicklungsteleologie in der Geschichte wie im Einzelwesen. Dieser göttliche Wille ist so unvergleichbar mächtig, daß er ewig unbegreiflich und unberechenbar bleibt. Anders ausgedrückt: das ewige Wesen bindet sich nicht an Reihenfolgen in der Zeit, die das menschliche Ordnungsdenken eingehalten zu sehen wünscht. Das Ewige kann hier und dort in der Zeit plötzlich hervorbrechen. Es kann plötzliche Bekehrungen bewirken, die psychologisch unauflösbar sind, es kann beschleunigen und retardieren.

Die beiden Standpunkte sind selbst zwei verschiedene Frömmigkeitsstandpunkte. Nach dem ersten gilt es als Kennzeichen Gottes, die Ordnung und die ordnende Vernunft selbst zu sein. Nach dem zweiten verwirrt und zerstört Gott auch noch das Höchste im Menschen: die Vernunft, wie es selbst der große Mathematiker Pascal zugegeben hat. Eine Entscheidung aus rationalen Gründen ist nicht möglich, denn dann wäre der Maßstab

der Entscheidung schon gemäß dem ersten Standpunkt gewählt. Befragt man aber die tiefste, noch nicht rationalisierte Lebenserfahrung, so scheint sie dafür zu sprechen, daß Gott in einem Lichte wohnt, wo niemand dazu kann,* und daß seine Wege dem Denken unbegreiflich sind. Wir haben dafür das Symbol der absoluten Überweltlichkeit Gottes.

Im Sinne dieses religiösen Supranaturalismus definiert Tor Andrae die Religiosität als das Vertrauen, die Hingabe und die Ehrfurcht gegenüber einer überweltlichen Heiligen Macht, die persönlich aufzufassen die Frömmigkeit sich bestrebt. Ich will nicht dabei verweilen, ob es aufschlußreich ist, Religion als Frömmigkeit zu definieren und die wichtige Frage, ob man auf Gott in der religiösen Sprache das Symbol der Persönlichkeit anwenden dürfe, mit dem Hinweis zu beantworten, die Frömmigkeit strebe danach, das heißt doch: sie liebe es, dies ihrerseits zu dekretieren. Das Schwergewicht liegt offenbar auf dem Stichwort: »überweltliche Macht«. Ist dies das Entscheidende, so werden die Begegnungen zwischen Gott und Mensch nicht mit der weltlichen Erklärungskategorie »Entwicklung« zu bewältigen sein.

III.

Es ist Zeit, die Gesichtspunkte, die bisher aufgetreten sind, zu sammeln und zu ordnen.

Es gibt zunächst Gründe, die *dafür* sprechen, daß wir eine religiöse Entwicklung behaupten. Wir beschränken uns jetzt auf die seelisch-geistige Entwicklung der Religiosität im Individuum. Niemand kann leugnen, daß es eine kindliche Entwicklungsstufe gibt, auf der eine Religion im eigentlichen Sinne noch gar nicht möglich ist. Die seelischen Kräfte, die sie zu tragen hätten, sind selbst noch unausgewickelt. Es gibt zum Beispiel noch kein sinnvolles Sprechen und also noch nicht das wesentliche Mittel für eine totale Sinndeutung des Lebens. Folgt man über den puer infans hinaus den weiteren seelischen Entwicklungsstufen, so mag man schon keimhafte religiöse Regungen finden, ja man mag jeder Seelenstruktur, die auf einer Entwicklungsstufe auftritt, auch schon eine typische Art von Religiosität zuordnen. Goethe hat sich ja in seiner Selbstbiographie offenbar ausdrücklich bemüht, für jede seiner jugendlichen Altersphasen eine eigene, anfangs dumpfe Art der Religiosität darzustellen. Man darf es auch als wahrscheinlich ansehen, daß primitive Formen der Religion – wie Fetischismus, Naturanbetung, Ahnenglaube, Vielgötterei, Glaube an einen Gott der juristischen Gesetzlichkeit – mindestens anwandlungsweise auch in der individuellen Entwicklung anklingen. Wenn ich von »primitiven«

Formen rede und fortfahre, dies sei doch alles noch keine eigentliche höhere Religiosität, so wende ich ja unwillkürlich mit diesen sprachlichen Bezeichnungen sogar schon die Fortschrittskategorie an.

Das Erwachen eigentlicher Religiosität setzt eine allgemeine geistig-sittliche Reife voraus. Das hat schon Rousseau gewußt. Seine Auffassung von der religiösen Entwicklung war eigentlich der erste Teilansatz zu einer Pubertätspsychologie in der Neuzeit. Jeder Religionsunterricht ist unwirksam, wenn er nicht eine gewisse Stufe der Erlebnisfähigkeit vorfindet. Er ist bestrebt, die natürliche religiöse Entwicklung zu fördern, indem er bestimmte Erlebnisweisen pflegt, religiöse Symbole vermittelt und dadurch zur Teilhabe an der gemeinsamen religiösen Sprache erweckt. Er bildet auch zugleich in eine geschichtlich gewordene Religionsstufe hinein, die das Individuum aus sich allein heraus nicht erreichen würde; er kann dies aber nur, indem er an die spontane Entwicklung der natürlichen Gemütskräfte möglichst geschickt anknüpft.

Dies alles spricht *für* die Anwendung der Entwicklungskategorie auf das persönliche religiöse Leben.

Dagegen spricht, daß in der Religiosität die Begegnung mit dem »ganz Anderen« den entscheidenden Kern bildet. Nach der Überzeugung Luthers kann der Mensch für die Herbeiführung dieser Begegnung nichts anderes tun, als sich im Glauben zu öffnen. Andererseits gibt es in fast allen Religionen Bestrebungen, durch geordnete Methoden der Seelenbeeinflussung und Seelenpflege solche Begegnungen herbeizuführen. Wir nennen das Methodismus. Aber keine dieser Richtungen wird so weit gehen, zu behaupten, der Mensch könne zu einer magischen Kraft gelangen, die Gott unfehlbar herbeizwingt. Vielmehr handelt es sich doch immer nur um ein »Sichbereiten« der Seele für die erhoffte Berührung. Was in ihr geschieht, bezeichnet die religiöse Sprache in symbolischen Ausdrücken, die sämtlich schon auf das Außergewöhnliche, Unmethodische, Unbegreifliche dieser Zentralvorgänge hinweisen: Offenbarung, Erleuchtung, Erweckung, Bekehrung, Gnade, Erlösung usw. Man verbinde alle diese Wirkungen in einem Gedankenexperiment mit der Entwicklungsvorstellung: Kann man sich Offenbarung, Erleuchtung, Bekehrung, Gnade als geordnete Folgen einer geordneten Entwicklung denken? Schwerlich! Hier also versagt die sonst so fruchtbare Kategorie. Man kann vielleicht die wissenschaftliche Entwicklung, vielleicht die künstlerische Entwicklung einer Person als geschlossenes innerweltliches Geschehen betrachten. Ich sage mit Absicht und Vorsicht: »vielleicht«. Behauptet man aber, die Entwicklung, unterstützt durch planmäßige Erziehung, führe allein zur religiösen Reife, so zieht man unvermerkt Gott in die weltlichen Kräfte und Zusammenhänge

selbst hinein und kommt so tatsächlich nur zu einem Gott, der sich aus dem Menschen, aus dem Ich entwickelt. Gott wäre dann nur das »höhere Selbst« des Menschen. Diese Auffassung liegt dem deutschen Idealismus nahe.

Kierkegaard hat sie so erfolgreich kritisiert, daß wir seine Gründe nie vergessen können, wenn wir auch nicht alle daraus gezogenen Folgerungen mitmachen.

So wäre denn also unser Resultat zweiseitig und könnte etwa so formuliert werden: Ohne seelische Entwicklung kein Teilhaben an dem Gipfel der religiösen Sinnerfahrungen, an den Begegnungen mit Gott. Aber die religiöse Entwicklung, die die allgemeine seelische Entwicklung begleitet, leistet aus sich heraus nicht das Ganze des seelischen Reifwerdens. Das Entscheidende dafür tut Gott.

Schon im Anfang habe ich die mögliche Stellungnahme zu unserem Problem so ausgedrückt: Was zur Seite des Menschen gehört, also das Irdische, könne sich entwickeln. Was zur Seite Gottes gehört, falle aus diesem Ordnungsschema hinaus.

Aber das wäre ja eine merkwürdige Teilung zwischen Gott und Mensch, ungefähr vergleichbar einer rechtlich garantierten Gebietsabgrenzung. Alles, was sich geordnet entwickelt: Organismen, Seelen, Geistesgebilde, – ist ja doch wohl auch aus Gott, wofern wir den Weltzusammenhang nicht bloß erkennen, sondern in religiöse Beleuchtung rücken.

Der Gegensatz, der uns beschäftigt, verschiebt sich also in die Richtung auf eine andere Unterscheidung: das Geordnet-Begreifliche und das Einzigartig-Unbegreifliche. Oder sollen wir das Letztere das Ungeordnet-Unbegreifliche nennen?

Erinnern wir uns, daß ich die Entwicklung im ersten Teil als eine Denk-kategorie oder eine Form des Begreifens definiert habe. Ich muß jetzt hinzusetzen: Sie ist eine menschliche Kategorie des Denkens. Sie ist in sich selbst, was ich hier nicht näher ausführen konnte, problematisch genug. Denn sie ist offenbar gewonnen am Modell des wachsenden Organismus. Auf das Seelische und auf das Geschichtliche läßt sie sich schon nur mit gewissen Veränderungen übertragen. Solche Denkmodelle dienen den Aufgaben wissenschaftlichen Erkennens, und das wissenschaftliche Erkennen dient den Aufgaben planmäßigen Handelns. Aber das *volle* Leben fassen solche Denkschemata niemals. Es bleibt ein Überschuß. Er ist um so größer, je mehr wir uns den geheimnisvollen Grenzen des Menschlichen nähern. Eben dort aber ist die Religion zu Hause.

Wir konnten unser Resultat eigentlich im voraus erwarten, wenn wir Kants Lehre im Gedächtnis hatten: Kategorien sind nur anwendbar auf

mögliche Erfahrung. Die Erfahrung, um die es sich bei der Kategorie der seelischen Entwicklung handelt, wäre psychologische Beobachtung und Erfahrung. Diese ist schwieriger und unsicherer als die Erfahrung der äußeren Sinne.

Die Gesetzlichkeit der seelischen Entwicklung bleibt uns auch sonst weithin ein Rätsel. Hier und da glauben wir, einen Zusammenhang durchleuchtet zu haben. Das Eigentliche bleibt dunkel. Am unbegriffensten aber müssen die geheimen Wirkungen des lebendigen Gottes in der lebendigen Seele bleiben. Die Wissenschaft halte sich da ehrfürchtig zurück. Alles in allem zeigt sich unsere Erörterung als ein Beitrag zu der These von den »*Grenzen der Psychologie*«, insbesondere von den Grenzen der Religionspsychologie. Hüten wir uns, daß die Wissenschaft, statt das Feld zu erleuchten, die zentralsten Bezüge des Lebens verdunkelt. Gerade den gesetzgläubigen, positivistischen Psychologen muß man zurufen: »Ziehe deine Schuhe aus; denn hier ist Heiliges Land.«

Die Schicksale des Christentums in der modernen Welt

1947¹

Neuere Umdeutungsversuche

A.

Wenn wir das Christentum mit dem Auge des weltlichen Historikers betrachten, so zeigt es den gleichen Wechsel von Siegen und Niederlagen wie solche geistigen Mächte, die sich nicht auf einen unmittelbar göttlichen Ursprung zurückführen. Einmal verflochten in das Gewebe menschlicher Lebensbedingungen und Auffassungsformen, hat es zunächst fast drei Jahrhunderte lang den Wettbewerb mit anderen Religionen aufnehmen müssen, bis ihm das zweifelhafte Geschenk der staatlichen Anerkennung durch ein Weltreich den Stempel einer zweiten, allerdings nur irdischen Beglaubigung aufdrückte. Es sind dann viele Jahrhunderte gefolgt, in denen die europäische Kulturmenschheit des Ostens wie des Westens mit kaum angefochtener Selbstverständlichkeit in den christlichen Überzeugungen lebte. Kein großes Werk, kein politisches Unternehmen, das sich nicht dem allbeherrschenden Weltbilde eingefügt hätte. Ja, wir haben den Eindruck, daß niemals in der Geschichte eine große Kultur so tief aus dem absoluten Glauben an absolute Wahrheit gespeist worden sei, wie die des europäischen Mittelalters. Die mächtigen Dombauten schon zeugen von einer freien Hingabe des Herzens, neben der das Sklavenwerk der ägyptischen Pyramiden verblaßt. Gewiß liegt in den Fundamenten der abendländischen Geisteswelt auch altes griechisch-römisches Gut. Aber es ist weithin christianisiert und somit dem Ganzen einer Weltdeutung eingebaut, die das Irdische mit dem Göttlichen, die Zeit mit der Ewigkeit verband. Und doch beginnt schon in der Epoche, die wir jetzt die Renaissance nennen, ein Abbröckelungsprozeß, der seit der Aufklärung in eine Dauerkrisis übergeht.

¹ [Eine erste, kürzere Fassung ist schon 1943 entstanden.]

Diese Vorgänge setzen wir als bekannt voraus. Wir wissen auch von dem unheimlichen Schwanken, das den Boden unserer Gegenwart erschüttert. Denn wenn es nicht zu leugnen ist, daß alles Beste und alles Tragende der abendländischen Kultur im Christentum liegt, so ist es kein Wunder, daß mit ihm wir selbst und unser ganzer Wurzelgrund in Frage gestellt werden. Könnte ein Einzelmensch weiter leben, wenn man ihm den tiefsten Sinn seiner Jugendzeit aus der Seele risse? Wie soll eine Kultur Kraft behalten, an deren wichtigste Voraussetzungen die für sie verantwortlichen Menschen nicht mehr glauben?

Als die gefährlichste Erschütterung eintrat: die Aufklärung, die ja nicht nur das wissenschaftliche Denken, sondern ebenso stark das gesellschaftliche, sittliche und religiöse Leben revolutionierte, spalteten sich die Geister in zwei Gruppen. Die eine fand ihren höchsten Stolz darin, der Linie fortschreitender Freigeisterei zu folgen; die andere bemühte sich bewußt, den alten Glaubensgehalt um jeden Preis in zeitgemäß verwandelter Form festzuhalten. Es fehlte natürlich nicht eine zahlreiche Mittelpartei, die kaum bemerkte, in welcher Richtung man steuerte, und sich mit schwachen, auf die Dauer unhaltbaren Kompromissen behalf.

In Deutschland erreichte der Abbau christlicher Überzeugungen seinen Gipfel bei den Gefolgsleuten Nietzsches, der gegen das Christentum die schwersten Anklagen erhob: es sei aus einer grundsätzlichen, dekadenten Wertverkehrung geboren und mache aus der Lebensuntüchtigkeit der Schwachen gar noch ein sogenanntes Ideal. Sie bemerkten nicht, daß in der verschwiegenen Tiefe ihres Meisters gerade das Feuer loderte, das einst die Herzen der Christen entzündet hatte: die Sehnsucht, das Leben ertragen zu lernen und eine *Kraftquelle* zu gewinnen, die *jedem* Sturm zu trotzen gestatten würde. Man war so eifrig und so glücklich bei dem Werk des Abbaues, daß sich wieder einmal der objektive Verfall in verlockende subjektive Fortschrittsgefühle einhüllte.

Die anderen aber, die sich von dem geheiligten Gut der Vergangenheit nicht trennen wollten, gingen dabei von der nicht immer ausgesprochenen Voraussetzung aus, die auch die Grundlage der folgenden Betrachtung bildet, von der Überzeugung nämlich, daß *das* nicht einfache Täuschung gewesen sein könne, was so große und einzigartige Leistungen ermöglicht hatte, vor allem aber, daß Glaubensgehalte, in denen so viele Generationen den letzten Halt ihrer Seele gefunden hatten, doch nicht bloße vergängliche Illusionen gewesen sein könnten. Auch wenn man die Frage, schon ziemlich äußerlich, nur so stellt: Wie erhalten wir die tragenden Fundamente unserer Kultur?, ist es die größte Frage des offenbar schwer erschütterten Abendlandes, die jeden von uns im Tiefsten bewegen müßte.

Die Verteidiger des Christentums haben in unserer Zeit keine leichte Aufgabe. Wenn wir uns zu ihrer Partei schlagen, so müssen wir uns zunächst der aufgeklärten Denkweise angleichen und mit der Hypothese beginnen, jener Ideologie (Gedankenbildung, Gedankenmacht) wohne ein unverlierbarer Wahrheitskern inne, der nur von den heutigen Menschen nicht mehr »verstanden« werde, aber auch ihnen noch zugänglich sei, wenn man sie genügend in ihre eigene Tiefe hinabführen könne. Ist es so, dann läßt sich das Problem an folgendem Bilde verdeutlichen: Jede Überzeugung, die nicht nur das Sinnlich-Sichtbare betrifft, ist ein ganz innerlicher Besitz, der zu seiner Mitteilung und zur Wirkung auf andere einer Ausdrucksform bedarf. Das vornehmste Mittel des Ausdrucks von Geistigem, über das der Mensch verfügt, ist die Sprache. Beim Menschen hat die tönende Wortsprache ihre höchste Ausbildung erlangt. Aber sie ist bekanntlich bei den Völkern sehr verschieden, und wenn sich Gruppen verschiedener Sprachen verständigen wollen, so müssen sie aus der einen in die andere übersetzen. Dies ist nur dann möglich, wenn das, was ausgedrückt werden soll, im Sprechenden wie im Empfangenden einen einigermaßen identischen Bedeutungskern hat, der schon vor jeder Ausdruckstendenz als vorhanden oder doch angelegt vorausgesetzt werden muß. Auf ihn kommt es eigentlich an. Mit ihm verglichen, hat die äußere Sprache den Charakter des Beweglichen und des einigermaßen Beliebigen.

Wenden wir das Bild – mehr ist es nicht – auf unser Thema an, so beantworten wir die Frage, warum das Christentum von so vielen Menschen nicht mehr verstanden wird, in dem Sinne, daß sein Bedeutungskern noch immer in den Seelen ruht, daß aber die Sprache, in der er ursprünglich ausgedrückt worden ist, heute nicht mehr durchweg lebendig ist. Gelänge es, ihn in eine zeitgemäße Sprache zu übersetzen, so würde er mindestens wieder zugänglich und damit würde – was durchaus nicht dasselbe ist – auch die Zustimmung zu seinem unverlierbaren Wahrheitsgehalt wieder leichter. Nun handelt es sich in unserem Falle allerdings nicht nur um solche Ausdrucksformen wie Griechisch, Aramäisch, Deutsch; sondern die Verschiedenheit der Sprache sollte uns nur ein Gleichnis sein für Verwandlung in der ganzen *Bewußtseinsverfassung* der Menschen und dem damit zusammenhängenden totalen Weltbild. Nicht nur Wortschatz und Sprachbau haben sich geändert, sondern schon die Begriffe, und nicht nur die Begriffe, sondern schon die Einlagerung der Erlebnisweisen in das Ganze der Seelenstruktur. Es ist klar, daß der Mensch vor der Aufklärung ein anderes Weltbild hatte, als nachher, nicht deshalb, weil die Welt als solche sich seitdem geändert hätte, sondern weil sich andere Auffassungskategorien für die Weltinhalte herausgebildet hatten. Wenn z. B. neue Gesetze

des Geschehens gefunden worden sind, dann verschiebt sich auch die Ansicht darüber, was in der Welt »möglich« ist und was nicht möglich ist. Sollte jemand einwenden: bei der Religion handle es sich um solche Bezirke, hinsichtlich deren der Mensch niemals über Möglichkeit und Unmöglichkeit entscheiden könne, weil dies Gott allein vorbehalten sei, so ist darauf zu erwidern: An diese metaphysische Frage wagen wir uns hier gar nicht heran. Wir behaupten nur, daß – psychologisch genommen – überall da Verständnisschwierigkeiten auftreten, wo man genötigt wird, aus einer Bewußtseinslage und einem Weltbilde heraus zu denken, das man nicht hat. Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob das eigene Weltbild selbst absolut auf tragfähigen Grundlagen ruht oder ob angewöhnte Vorurteile ihm zur Vorherrschaft verholfen haben. Man redet dann eben in einer anderen Sprache. Auch bei einer fremden Sprache fragen wir nicht sogleich, ob sie richtig gebaut sei oder falsch, sondern nur: ob wir sie verstehen können. Dies Verstehen aber würde damit anfangen, daß wir sie in unsere vertraute Sprache übersetzen. Erst hinterher kommt die Prüfung, ob das, was der andere – jenseits des sprachlichen Ausdrucks – gemeint hat, richtig ist oder falsch. Man bemerkt: die Voraussetzung, die wir hier machen, ist insofern zuversichtlich, als wir das Hindernis nur der fremdartigen Ausdrucksweise, bzw. der abweichenden Bewußtseinsverfassung, zuschreiben. Wir versuchen nur, zu »übersetzen«. Ob der Bedeutungskern des Christentums dann von jedem als »wahr« ergriffen und bejaht werden muß, – dies auch noch zu entscheiden, halten wir für eine zu große Aufgabe. Die letzte Stellungnahme muß jedem ins Gewissen geschoben werden. Es ist damit ähnlich, wie schon gegenüber der äußeren Welt: Ich kann einem andern eine ihm bis dahin unbekannte Sache *zeigen*. Aber *sehen* muß er sie dann selbst, und er muß auch selbst nachprüfen, ob sie wirklich da ist oder ob ihm nur etwas vorgegaukelt worden ist.

Die Probe auf das Verfahren können wir an früheren Versuchen dieser Art machen. Denn während *vor* der Aufklärung die Sprache des überlieferten Christentums im allgemeinen keine Schwierigkeiten verursachte, mußte es nach diesem Bruch mit der geistigen Vergangenheit schnell hintereinander immer neu übersetzt werden, um es – so respektlos die Wendung klingt – der veränderten Bewußtseinslage »anzupassen«. Die Aufklärung ist allerdings kein plötzlicher Vorgang, den wir etwa auf das Jahr 1650 (im Westen) oder 1700 (in Deutschland) datieren könnten. Sie hat sich, und zwar schon im Mittelalter, dann besonders in der humanistischen Theologie, erst in schwachen Stößen angekündigt, ist aber schließlich mit voller Wucht hereingebrochen. Man beschränkt die Übersicht zweckmäßig auf die Schicksale des Christentums in den letzten 200 Jahren, in denen

die Revolution der Denkweise ganz scharf sichtbar geworden ist. Die Übersetzungs- oder gar Umdeutungsversuche, die dann aufgetreten sind, lösen einander sehr schnell ab. Sie können hier nicht in historischer Anschaulichkeit vorgeführt werden; vielmehr kennzeichne ich sie nur in möglichst scharfen Stichworten, um das Typische an ihnen hervorzuheben. Denn nicht auf sie selbst kommt es hier an, sondern auf die Frage, ob nunmehr alle Möglichkeiten der Übersetzung christlicher Grundanschauungen in eine »moderne« Sprache erschöpft sind, oder ob noch eine neueste zeitgemäße Umgießung des Gehaltes denkbar ist.

Die alte Urform nenne ich das magische Christentum. Mit der Aufklärung erscheinen *ungefähr* in der angegebenen Reihenfolge als Neugestaltungen: das rationale, das moralistische, das spekulative und das historistische Christentum. Fast alle zeigen einen so unverkennbaren Substanzverlust, daß wir es noch mit einer fünften Form versuchen werden, die näher bei dem Original zu bleiben scheint. Keiner der erwähnten Typen tritt übrigens ganz rein auf, sondern fast jeder macht bei den anderen eine Anleihe. Keiner von ihnen stirbt je ganz. Aber jeder hat – je nach der Zeitrichtung – eine verschieden große »Chance«, wieder hervorzutreten, wenn es gestattet ist, ein von Max Scheler entwickeltes wissenssoziologisches Prinzip auf diesen größten Gegenstand anzuwenden.

B.

I. Das Weltbild, dem sich das ursprüngliche Christentum eingefügt hat und dem es seine grundlegenden Ausdrucksformen entnimmt, gehört noch in den Bereich der uralten magisch-mythischen Denkweise. Viele Einzeltzüge, die dem Glauben des modernen Menschen Schwierigkeiten verursachen, sind in jener Frühzeit kaum aufgefallen, weil man ringsum ganz allgemein so dachte. Um so stärker heftete sich die Aufmerksamkeit an den überwältigenden neuen *Gehalt* der Botschaft. Man vergegenwärtigte sich möglichst anschaulich den Kontrast der Bewußtseinslagen von damals und heute: Damals wandte sich alle Energie der Annahme oder des Widerstrebens auf den Bedeutungskern des Evangeliums, weil noch niemals jemand etwas so Einzigartiges gehört hatte; die äußeren Zeichen, unter denen es kam, fielen jedoch nur in wenigen Punkten aus dem vertrauten Weltbilde heraus. Heute, nachdem das Christentum 2000 Jahre lang gepredigt worden ist, ist sein Grundgehalt so allgemein bekannt, daß in weiten Kreisen ein gefährliches Verblässen durch Gewohnheit eingetreten ist, während das äußere Geschehen, das vielleicht nur auf die Seite der Aus-

drucksformen gehört, durchweg als Wunderwerk erscheint. Man glaubt aber nicht mehr an äußere Wunder. Daß die Verkündigung eines Propheten unter solchen und solchen »Zeichen« kommt, ist eine häufige Wendung im Alten und Neuen Testament, die darauf hindeutet, daß man auch damals schon einen Unterschied zwischen Kerngehalt und begleitender Ausdrucksform empfand.

Das ursprüngliche Christentum erwuchs auf dem Boden magischer Vorstellungen. Es hob sich nur als heiligste Magie aus der alltäglichen Magie heraus. Was unter der letzteren zu verstehen ist, wird später eingehend entwickelt werden. Dabei wird man bemerken, daß hier keineswegs ein »Abbau« jeglicher Magie beabsichtigt ist, sondern im Gegenteil: die Rettung ihres unverlierbaren Sinnes. Vorläufig aber folgen wir der Linie der fortschreitenden Aufklärungstendenz, für die jede Abweichung von den gesicherten oder auch nur geglaubten Gesetzen des Weltlaufes ein schwerer Stein des Anstoßes ist. An Stelle einer genauen Definition der Magie mögen daher zunächst einige Beispiele genügen.

Es ist für die Kulturepoche des späten, stark orientalisch beeinflussten Hellenismus durchaus keine unerhörte Vorstellung, daß ein Gott sich in einen Menschen verwandelt, also auch nicht, daß *der* Gott sich in *den* Menschen verwandelt. Es ist durchaus nichts Ungewöhnliches, daß ein Prophet Wunder tut, d. h. im Einzelfalle den als naturgesetzlich angesehenen Verlauf des Geschehens abbiegt. Es bleibt noch für 1000 und mehr Jahre unbeanstandet, daß Gott im Traum oder im Wachen den Menschen wichtige Entschlüsse, mindestens Motive eingibt. Also wird man auch an einer einmaligen, übernatürlichen Offenbarung Gottes durch einen Menschen nichts finden, was aus dem Bereich des Möglichen herausfiele. Die Natur sympathisiert noch so stark mit den Ereignissen, die für den Menschen aufwühlende Bedeutung haben, daß sie die Augenblicke innerer Revolution gleichsam mit schweren Zuckungen begleitet. Der Historiker Livius, der Dichter Shakespeare – um nur zwei zu nennen – liefern uns eindrucksvolle Fälle solchen Volksglaubens. So werden denn auch bei großen Anlässen Dinge sich in »vielsagender« Form verwandeln können: Wasser in Wein, Steine in Brot. Wir heute greifen gern zu der Auskunft, hierin bloße »Symbole« für innerliche Vorgänge tiefster Art zu sehen. Aber damit schieben wir den alten Berichten eine ihnen gänzlich fremde Bewußtseinsverfassung unter. Wie hätte denn jemals ein Symbol geboren werden können, wenn nicht ursprünglich ein echtes Zusammenfallen – Symbol heißt ja »Zusammenwurf« – des Inneren und Äußeren angenommen worden wäre!

Man fühlt, daß mit all diesen Beispielen über den eigentlichen Sinngehalt des Christentums noch gar nichts gesagt ist. Aber da es uns nur dar-

auf ankommt, die »Sprache« abzusondern, in der die göttliche Erschließung jeweils ihren »Ausdruck« gefunden hat, so kann diese Einengung nicht wundernehmen. Wir bewegen uns auch im folgenden nur um die Außenwerke herum. Sobald wir erkannt haben werden, daß bei einem solchen Verfahren das »Eigentliche« des Christentums überhaupt nicht erfaßt werden kann, kehren wir vielleicht mit vertieften Einsichten zu den Ursprüngen zurück und lernen zu verstehen, daß dieses Eigentliche gar nicht anders als in magischen Kategorien ausgedrückt werden konnte. Die Rettung der Magie wird freilich zugleich ihre tiefere Deutung einschließen. »Naiv« wird sie dann nicht mehr sein können, sondern das Tiefsinnigste, das es gibt. Noch heute spürt man diese Tiefen, wenn man auch nur das Wort »die Wandlung« ausspricht. In jeder Verwandlung bleibt etwas Magisches; aber nicht jede trägt den religiösen, ja den christlichen Ton, der etwa darin liegt, wenn wir sagen, der Tod sei eine heilige Wandlung.

II. Die wichtigste, aber in ihren Folgen zunehmend verhängnisvolle Übersetzung, die das Christentum erfuhr, war die in die Sprache der Wissenschaft. Mit diesem Satz ist jedoch weniger gesagt, als vielen Anhängern der Wissenschaft zum Bewußtsein kommt. Denn es sind äußerst verschiedene Typen von Gedankenbauten, die mit dem Namen »Wissen« belegt werden. Wer vorsichtig sein will, definiert die Wissenschaft nach ihrer Intention, nicht nach ihren ausgeführten Gestalten. Es liegt in ihr die Richtung auf streng allgemeingültige, d. h. für alle mit Einsicht Urteilenden verpflichtende Aussagen; deshalb bindet sie sich an sorgsam durchdachte, festgelegte Methoden und strebt nach begrifflich eindeutiger Fassung ihrer Sätze. In diesem Rahmen bleiben aber noch viele Möglichkeiten der Durchführung offen. Man vergleiche nur miteinander das sog. neuplatonische Weltschema und die exakt-mathematische Physik der Gegenwart! Beide wollen Wissenschaft sein; das erste enthält aber noch unverkennbare magische Bestandteile, wie die Kategorien der Emanation oder der Teilhabe. Es war von vornherein fraglich, ob die Übersetzung des Christentums in Wissenschaft nicht eine grundsätzliche Verkennung seines eigentlichen Sinnes einschloß. Die Brücke zwischen beiden bildet offenbar das Motiv, daß die Offenbarung, wenn sie wirklich »absolut« ist, den stärksten denkbaren Ansprüchen an Allgemeingültigkeit genügen muß. Hinzu kam das Motiv, die Religion auch vor dem Urteil der »Gebildeten« zu rechtfertigen.

Schon die Apologeten und die Kirchenväter entliehen der spätantiken (griechischen und römischen) Philosophie mindestens das Begriffsmaterial, um Gehalte des Christentums auszudrücken und der zeitgenössischen Denkweise anzugleichen. Ein zweiter ganz großer Versuch in dieser Richtung war die Scholastik. Sie wollte die übernatürliche Offenbarung nicht erset-

zen, aber doch so weit wie möglich mit begrifflichen Mitteln nachkonstruieren – als eine bescheidene Magd der noch aus anderen Quellen schöpfenden Theologie. Uns aber soll nur die dritte Welle beschäftigen. Die Geistesepoche, die die Losung der »Autonomie der Vernunft« ausgab: sie ist es, die wir die eigentliche Aufklärung nennen. In ihren Ausstrahlungen stehen wir bis heute drin.

Was Vernunft sei und vermöge, blieb freilich ziemlich unbestimmt, bis Kant den großen Versuch unternahm, sie systematisch zu definieren und ihren Geltungsbereich abzugrenzen. Auch hier müssen wir vorsichtig verfahren, wenn wir nicht zu viel Besonderheiten in die Wesensbestimmung der Vernunft aufnehmen wollen. Ich verstehe unter Vernunft den Inbegriff ewiger Wahrheiten, die a priori (d. h. vor aller sinnlichen Erfahrung) evident sind, oder doch den Inbegriff von Erkenntnisfunktionen, die solche absolut sicheren Sätze ermöglichen. Das klassische Muster geben die logischen Wahrheiten, bzw. Regeln, und die mathematischen Wahrheiten, bzw. mathematischen Konstruktionsprinzipien ab. Ihm müssen sich alle anderen Vernunftansichten, die den Rang von apriorischen Sätzen haben wollen, mindestens annähern.

Das Bekenntnis zur Vorherrschaft der Vernunft in Theorie und Lebensführung bedeutet einen kräftigen Schritt ins rein Diesseitige hinein. Anfangs zwar blieb Gott noch die Urvernunft, an der die menschliche Vernunft auf eine mehr oder minder abgeschattete Weise teil hätte. Schließlich aber rückte die letztere an die Stelle des obersten Prinzips überhaupt. Auch die Offenbarung mußte sich nun vor dem Vermögen allgemeingültiger Erkenntnis und Regelgebung ausweisen. Bei den Rationalisten wird es durchgängige Überzeugung: Gott, so allmächtig er sei, kann nicht *gegen* die Vernunft denken und handeln, weil sie auch *sein* eigenstes Wesen ist. Also: Gott kann nicht gegen die Logik. Gott kann nicht gegen die Mathematik. Gott *will* auch nicht gegen die Naturgesetze, die er in die Welt hineingelegt hat. Es gibt – das ist die äußerste Spitze der Entwicklung – keine übernatürliche Offenbarung, sondern nur das lumen naturale, die welt-durchwaltende Vernunft der Allgemeingesetzlichkeit. Es gibt keine Wunder; es gibt überhaupt keine Magie. Alles, was Gott will und tut, ist rational. Der Mensch, der sich rational verhält, erfüllt damit den ewigen, immer gleichen Willen Gottes. Und gäbe es wirklich Überrationales, so könnte es mindestens den Menschen, dessen höchste Bestimmung es ist, Vernunftwesen zu sein, nicht verpflichten.

Die wichtigste Folge für das Christentum ist, daß nunmehr der Mensch es wagt, die Offenbarung »aus eigener Vernunft und Kraft« zu kritisieren. Unvermeidlich ergibt sich daraus ein ungeheurer Substanzverlust der Re-

ligion. Schon die Beschränkung auf das intellektuell Fundierte, sei es die erkennende Vernunft oder der Vernunftwille, macht die ganze Welt ärmer. Selbst das Wunder der Liebe schrumpft nun zu der Kraft zusammen, »vernünftig zu lieben« (Ch. Thomasius).

Gelinde ausgedrückt, machen die Rationalisten zwei Ansprüche, die über alles Beweisbare hinausgehen: 1. Die Vernunft soll eine Kraft des Denkens und der Regelgebung sein, in der Gott und Mensch übereinstimmen. Man sieht aber leicht, daß es doch nur die dem Menschen zugängliche Vernunft ist, die sich damit zur Richterin über das Mögliche und Unmögliche erhebt. 2. Die Vernunft ist insbesondere das Prinzip der Ordnung. Es wird also behauptet, daß nur die Ordnung aus Gott sein könne. Das Bewußtsein des Menschen weigert sich, irgend etwas als göttlich anzuerkennen, was aus der ihm begreiflichen Ordnung herausfällt. Mit einem Wort: die autonom gewordene Vernunft dekretiert, was göttlich sein kann und was nicht. Auch die historische Offenbarung wird diesem Maßstab unterworfen. Es wird also nicht nur der Vorrang der inneren Offenbarung – auch diese noch verengt auf das Rationale – zum Grundsatz erhoben, sondern darüber hinaus kritisiert hier der Mensch Gottes Allmacht und schränkt sie nach seinen Begriffen ein. Gemäß der These des Deismus hat Gott nicht die Möglichkeit, im Bereich physikalischer Tatsachen etwas Regelwidriges zu wollen. Das Prinzip greift natürlich um sich: von inneren Wundern spürt ein solcher Menschentypus schließlich auch nichts mehr.

Man pflegt die Kritik, die der Gegenspieler des Rationalismus, der Empirismus, an diesen kühnen Sätzen, die bis zur Fesselung Gottes durch das allwaltende Gesetz gehen, geübt hat, nur in den Annalen der Erkenntnistheorie zu verzeichnen. Dahinter liegt aber doch ein religiöser Gegensatz: indem der Empirismus darauf hinweist, daß die durch die Sinne beglaubigte Tatsache *hic et nunc* niemals aus apriorischer Gesetzlichkeit herzuleiten ist, will er zugleich zeigen, daß der Wille Gottes an kein Apriori gebunden ist. Es bleibt in ihm ein irrationaler Überschuß, und wie man die schlichte »Tatsache« in der Sinnenwelt als eine Offenbarung hinzunehmen hat, weil Gott eben sie und nichts anderes gesetzt hat, so bleibt sein Wille erst recht unergründlich, wo es sich um Erschließungen des »inneren Sinnes«, um das Geheimnis der Seelenregungen handelt. Fromm sein heißt: sich in »Schickungen« finden; klug sein heißt: Tatsachen ohne viel *raisonnement* hinzunehmen und sich ihnen gemäß umzustellen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen englischer und deutscher Geistesart ist damit angedeutet; die Engländer sind nicht doktrinär. Der Deutsche ist es sogar noch vor Gott.

Trotzdem: die Wendung zum Innerweltlichen und zu autonom-mensch-

lichen Maßstäben ist eine Folge der Aufklärung dort wie hier. Auch »Tatsachen« – innere und äußere – werden schließlich kontrollierbare Gegebenheiten, die man zu »ordnen« strebt. Wir europäischen Kulturmenschen von heute sind im stillen sämtlich aufgeklärt. Die Richtschnur der Denkgesetze, Naturgesetze, Willensgesetze hat von uns so restlos Besitz ergriffen, daß wir uns weigern, etwas anzuerkennen, was wir nicht nach diesem Ordnungsmodell einsehen können. Einer solchen Kritik verfällt z. B. auch die einmalige Heilstat Gottes, die zu dieser bestimmten Stunde an dieser bestimmten Stelle der Erde eingreift, oder eine Lenkung der Weltgeschichte, die nicht mit unseren Begriffen von sittlicher Ordnung übereinstimmt. Dieser menschliche Stolz ist sehr schwer rückgängig zu machen. Denn verzichtete man ganz auf ihn, so wäre ja keineswegs der Sieg eines höheren Glaubens gewährleistet; es könnte auch jeder primitivste Aberglaube wieder hereinbrechen. Die ganze moderne Menschheit hängt mit Inbrunst an dem Prinzip der Wissenschaft: nichts geschieht ohne zureichende Ursache und ohne strenge Gesetzlichkeit. Wenn viele Theologen meinen, es sei nur die Bewußtseinsverfassung der Gebildeten oder gar Gelehrten, die dem naiven Glauben widerstrebe, so irren sie sich sehr. Sie ist z. B. in Kreisen der industriellen Arbeiterschaft fast noch entschiedener zur Voraussetzung der Weltansicht geworden, als bei selbständigen Forschern, die sich über Wesen und Grenzen der Wissenschaft einigermaßen Rechenschaft geben können. Drastisch ausgedrückt: die aufgeklärte Masse glaubt entschiedener an Heisenberg als an einen Gott, der die ihr vom Hörensagen bekannten wissenschaftlichen Voraussetzungen eines Heisenberg nicht unbedingt gelten ließe. –

Bei dem Versuch, das Christentum in die Sprache einer streng rationalen Wissenschaft zu übersetzen, ist unverkennbar von dem Original viel verloren gegangen. Ja, der Fall, der aus der literarischen Welt bekannt ist, liegt nicht fern, daß nämlich an Stelle einer Übersetzung eine Nachahmung aus eigener Kraft versucht wird. Dabei rückt dann das Original immer ferner. Der Zehnte, der es unternimmt, hat vielleicht seinen Text schon gar nicht mehr zu Gesicht bekommen. Ihn hat er auch nicht mehr verstehen wollen; sondern er behauptet, die Sache selbst viel besser zu verstehen, als der alte Autor.

III. Nur eine Abart des Rationalismus ist die nächste Sprache, in deren begrenzte Ausdrucksmittel der Gehalt des Christentums gepreßt wurde, der Moralismus. Er bedarf aber besonderer Beachtung, weil er Raum für eine Christologie behält, während für die Denkweise, die ihre Maßstäbe zuletzt von Logik und Mathematik hernahm, ein Mittler eigentlich entbehrlich wurde. Die autonome Vernunft erlöst sich selbst. Nun wird aber

die Flügelpower der rein theoretischen Vernunft schon bei Bayle und Lessing merklich schwächer. Kant beschränkt ihre Zuständigkeit fast ganz auf den Bereich des Diesseits. Nur der praktischen oder moralischen Vernunft traut er noch die Kraft zu, etwas vom Transzendenten zu erschließen. Hatte man Jahrhunderte lang die Sittlichkeit auf Religion gegründet, so wird – auch unter dem Einfluß der englischen Ethik – jetzt die Religion ausschließlich auf die Sittlichkeit fundiert, ja sie wird fast zu einem bloßen Anhang der Moral, so daß der Gottesbegriff bei Kant und bei Fichte (in seiner ersten Periode) nur eine Art von Hilfsbegriff ist, auf den der Mensch von dem Apriori seiner sittlichen Postulate aus »zuguterletzt« geführt wird. Das Dasein Gottes wird gleichsam durch das sittliche Bewußtsein garantiert; das sittliche Bewußtsein selbst aber ist a priori gewährleistet durch das Faktum der Pflicht, den kategorischen Imperativ. Er ist identisch mit dem Wesen der praktischen Vernunft. Selbstverständlich spricht auch in ihm die Autonomie der Vernunft, ja sie enthüllt sich erst in ihrer zentralen Bedeutung durch den Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen: die Persönlichkeit ruht völlig auf ihrem eigenen reinen Willensgesetz.

Zunächst scheint es, als ob das sittliche Bewußtsein den Gedanken Gottes ganz aus sich heraus produziere, um eine höhere Weltordnung »setzen« zu können, die den Forderungen der Freiheit und der Pflicht genügt. Aber das Verhältnis kehrt sich dann auch um: Gott ist es, zu dem wir im Gewissen den einzigen Zugang finden, und unsere Pflichten werden nunmehr als göttliche Gebote erkannt. Im Gewissen ist Gottes Stimme klar und unentstellt zu hören. Mehr braucht man nicht. Auch noch bei Fichte wird bis um 1800 Gott auf die moralische Weltordnung reduziert.

Christus aber wird »eine praktische Idee«. Seine historische Existenz ist für den aufgeklärten Moralisten nicht das Wesentliche. Der Mensch ist durch die Struktur seiner praktischen Vernunft genötigt, sich in seinem Innern die zeitlose Idee eines Menschen mit absolut reinem Willen zu erzeugen. An ihr als einem letzten Maßstab mißt er dann die eigene Nähe oder Ferne zur Erfüllung des Gesetzes. Dabei liegt der Ton auf der menschlichen Seite. Nach den Ausführungen in der Schrift: »Der Streit der Fakultäten«, wo die Umformung des biblischen Christentums in einen rationalen Moralismus am deutlichsten herauskommt, ist es mit der Lehre von der Menschwerdung einer Person der Gottheit so bewandt: »Wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen, ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit ... vorgestellt wird, so ist aus diesem Geheimnis gar nichts Praktisches [!] für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können,

daß wir es einem Gott gleich tun sollen, er also für uns kein Beispiel werden kann . . .« (Cass. VII, 349).¹ Christus also ist für uns nur das Musterbeispiel eines absolut sittlichen Wandels. Wo von der historischen Gestalt Jesu mehr erhalten bleibt als bei Kant, verwandelt er sich doch in einen bloßen Tugendlehrer, dem wir nacheifern sollen. Seine Sittenlehre und sein Erdenwallen bis zum Tode sind das Entscheidende. Andere Geheimnisse sind an ihm nicht zu finden. Für die Alltagssprache der zeitgenössischen Popularphilosophie folgt daraus, daß nichts für den Menschen so »nützlich« ist wie Jesus Christus (v. Rochow).^{*} Also: Jesus ist durchaus menschlich, entweder nur ein irdischer Lehrer der ewigen Moral und ein historisches Tugendmuster, oder allenfalls die a priori entworfene praktische Vernunftidee desjenigen Menschen, dessen Wille heilig genannt werden darf, oder der Gewissenskündiger, der uns auffordert, die Idee des reinen Menschen unablässig mit den eigenen, konfliktreichen, unklaren Triebfedern zu vergleichen. Gott ist das Gute selbst und der Garant dafür, daß in einer höheren (vernünftigen) Weltordnung das Maß unserer Glückseligkeit dem Maß unserer Glückwürdigkeit proportional wird. Im Grunde aber trägt der Mensch als sittliches Vernunftwesen diese ganze Konstruktion auf seinen Schultern, wie Atlas eine ganze Welt tragen soll.

Ich habe den Moralismus vorzugsweise so dargestellt, wie er bei Kant auf den Trümmern des theoretischen Rationalismus erwächst. Er tritt aber auch in einer Form auf, die sich mehr auf das sittliche Gefühl, das sentiment intérieur, beruft. Wenn der überweltlich gerichtete Pietismus ins Weltliche umschlägt, wie es besonders bei Rousseau der Fall ist, dann wird das gefühlbewegte Innere des Menschen zum Leitstern seiner sittlichen Bestimmung: »Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt.«^{*} Jesus Christus kann dann noch mit liebevoller Sympathie als das Vorbild eines reinen Herzens umfaßt werden. Aber er ist ein Mensch wie wir, nur der Beste der Menschen und der Träger einer Liebesgesinnung, der wir nacheifern sollen.

Diese rein moralische Umdeutung des Christentums in der Aufklärungszeit, sei sie Vernunftaufklärung oder Gefühlsaufklärung, ist stichwortartig durch folgende Sätze zu kennzeichnen: 1. Religion ist im wesentlichen innerweltlich, insofern über die innere Offenbarung des Guten im Gewissen hinaus nichts erforderlich ist. 2. Nur auf das Moralische in der Religion kommt es an. 3. Auch Gott kann nicht gegen *die* Moral, deren Forderungen sich klar im menschlichen Bewußtsein bezeugen. Daraus folgt 4. das

¹ Cass. VII, 349 [Immanuel Kants Werke, Hg. von Ernst Cassirer. Bd. 1–11 Berlin 1912 bis 1922]

Wichtigste: jede historische Offenbarung wäre an diesem a priori in uns liegenden Maßstab zu messen: *wir* Menschen entscheiden vermöge eines in uns gegebenen Kriteriums über das, was von Gott sein kann. Die ewige Idee des Idealmenschen in uns ist also wichtiger als der historische Jesus Christus. Drücken wir es anschaulicher aus: der Gott in uns ist so eindeutig und so klar, daß wir uns weigern, etwas als Gottes Werk und Willen anzuerkennen, was dem uns einwohnenden inneren Lichte widerspricht. Auch der Gang der Weltgeschichte unterliegt diesem Verstehen und dieser Kritik.

Wieder ist es ein großer menschlicher Stolz, bei dem uns in den schwersten Stunden wohl bange werden mag. Und doch trifft es zu: irgendwie muß im Menschen eine Stimme erklingen, die da sagt: das ist der wahre Gott, nicht ein täuschender Dämon. Heißt es doch selbst im Evangelium: »So jemand will *des* Willen tun, der wird innwerden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede« (Ev. Joh. 7, 17). Darin kommt auch die Forderung einer praktischen Bewährung zum Ausdruck, obwohl sie gewiß mehr bedeutet, als nur das Sittlichsein gemäß den Verflechtungen der Menschenwelt. Die tragischen Schicksale der Geschichte erfordern noch eine andere Kraft als nur das ruhige Gewissen der erfüllten Pflicht.

IV. Der Gipfel der Entleerung des Christentums durch die Aufklärung ist erreicht. Wo dieser Geist weiterwirkt und zu einem breiten Strom wird, wie im Positivismus, da erscheint schließlich die Religion überhaupt, nicht nur die christliche, als ein Atavismus, der für die wissenschaftliche Weltauslegung nicht mehr brauchbar ist. Die Wissenschaft siegt im Bewußtsein der Menschen über die Religion. Das Ergebnis konnte nicht anders sein, wenn sich einmal das ungeheure Mißverständnis eingefressen hatte, Religion sei überhaupt nichts anderes als eine schwache Konkurrentin der theoretischen Weltauslegung. Wer aber hatte dies gesagt?

In Deutschland, dem Ursprungslande der Reformation, ist dieser Positivismus nicht ohne langen Widerstand des religiösen Bewußtseins zum Siege gelangt. Es ist das große Verdienst Schleiermachers, durch seine »Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern«* (d. h. an die aufgeklärten Kreise) mindestens die Wahrheit gerettet zu haben, daß die Religion eine eigene Provinz im Gemüte, jenseits von Wissenschaft und Moral, bildet (1799). Er schritt dann in seiner »Glaubenslehre«* dazu fort, der Dogmatik eine ganz andere Aufgabe zu stellen: sie tritt nicht in Wettbewerb mit der Metaphysik, sondern hat die frommen Gemütszustände zu *beschreiben*, die mit der durch Jesus Christus vollbrachten Erlösung zusammenhängen. Die Größe dieser Aufgabe ist bis heute nicht erschöpft. Nur langsam entfaltete sich im Laufe des 19. Jahrhunderts die Fruchtbarkeit des neuen Prinzips.

Zunächst kam ein anderer Umschlag, an dem Schleiermachers weiter Geist auf seine Art ebenfalls Anteil hatte, ohne dabei im Vordergrund zu stehen. Man hielt an dem Aufklärungsgedanken insofern fest, als man es weiterhin für notwendig erachtete, das überlieferte Christentum auf eine wissenschaftliche Form zu bringen. Nur erkannte man jetzt die verhängnisvolle Einseitigkeit des Wissenschaftstypus, der aus der Vorherrschaft des logisch-mathematischen Erkenntnisideals hervorgegangen war. Man entwickelte, vorzugsweise an den geisteswissenschaftlichen Problemen, eine andere Begriffswelt, die unverkennbar mit dem neuplatonischen Weltbilde verwandt war. Schon die Benennung: »spekulative Philosophie« deutet darauf hin. Denn *speculari* heißt ursprünglich »spiegeln«. Die gedankenhaften Formen, die die Welt durchwalten, spiegeln die Unendlichkeit des Einen göttlichen Geistes, wie die erscheinenden Wesen und Dinge je ihre Idee spiegeln. Aber man nahm diese »Formen« nicht mehr als rein objektive metaphysische Wesenheiten, sondern übersetzte sie in der Nachfolge Kants in *transzendente* Formen, d. h. in Gestalten, die original der Bewußtseinsseite angehören und nur deshalb in den Objekten wiedergefunden werden können, weil es *ein* Geist ist, der sich in eine Objektseite und eine Subjektseite auseinandergelegt hat. Dieses Identitätsprinzip ist die große metaphysische Voraussetzung der neuen spekulativen Philosophie des Geistes. Indem man aber vom Geist und seiner alleinigen Substantialität ausging, begann man – trotz Kant – doch wieder, von Gott aus zu denken. So ergab sich nicht nur die Hoffnung, die Geheimnisse der Religion in den Bereich des Wissens hinabzuzwingen. Das eigentliche Motiv lag noch viel tiefer: es läßt sich nachweisen, daß die großen spekulativen Denker Fichte und Schelling, Schleiermacher und Hegel ausdrücklich das Christentum auf eine zeitgemäße Art erneuern und damit – die Reformation vollenden wollten. Nirgends ist also die Absicht, den ewigen Gehalt des Christentums in eine andere »Sprache« zu übersetzen, so deutlich wie hier.

Den geeignetsten Anknüpfungspunkt fand man in dem 4. Evangelium, das selbst schon von der Spekulation seiner Zeit stark beeinflußt ist. Die Liebes- und Logoslehre des Johannes leuchtet bei den Genannten allenthalben hindurch. Aber wie bei Johannes der Logos »Fleisch« wird, d. h. volles konkretes Menschentum, so verwandelt sich um 1800 der bisher gültige abstrakte Begriff der Vernunft. Er bleibt nicht logisch-mathematisch starr, sondern gerät in dialektische Bewegung. Er nimmt schließlich das ganze »Leben« in sich auf, sofern es allenthalben die Substanz des Göttlichen in sich trägt. Diese Deutung wäre ohne eine stark pantheistische Wendung nicht möglich gewesen. Die Spinozarenaissance ist ebenso Vor-

aussetzung der neuen Spekulation wie die transzendente Revolution Kants.

Nunmehr gerät der ewig ruhende, verschlossene Urgrund der Welt in eine Bewegung, die man auch das Sichoffenbaren nennen kann. Ruhendes in Bewegung, Einheit, die sich in Vielheit auseinanderlegt – das sind schon Widersprüche, die Kant als hoffnungslose Antinomien bezeichnet hätte. Um aber das ganze Leben mit seinen Kämpfen und Widersprüchen zu fassen, bedarf es auch einer neuen Logik. Sie ist nicht völlig neu, sondern hat ihr Vorspiel in der uralten, religiös bedingten Logik der höheren Einheit von Widersprüchen (*coincidentia oppositorum*). Wenn aber Gegensätze sich auf Grund einer tief liegenden Identität ineinander verwandeln und sich wieder zur Einheit aufheben (emporheben) können, so bleibt man auffallend nahe bei Kategorien, die schon der alten Magie ahnungsweise vertraut waren: Identität und Einswerden, Teilhabe und Verwandlung, Entzweiung und Liebe. Kurz: diese dialektische Wissenschaft erschien von vornherein als hervorragend geeignet, gerade den religiösen Geheimnissen gerecht zu werden. Die exakte Physik freilich im Stile Newtons und Kants mußte sich gegen dies veränderte Begriffssystem sträuben. Aber war sie überhaupt imstande gewesen, die gottdurchwirkte Natur »auszulegen«? Gab es nicht ein höheres Organ, ihren Sinn zu deuten, d. h. ihre äußeren Gestalten bis in die Lebenstiefen hinabzuverfolgen, die hinter ihr liegen, wie man aus den Zügen einer Handschrift die Gedanken eines uralten Autors herausliest?

Noch ein weiteres, aus Religion geborenes Motiv trat hinzu. Der Theologe Herder hatte bereits die Konzeption gefaßt, daß der Geist, der sich durch die Geschichte hindurch entwickelt, nur eine Fortsetzung desselben Geistes sei, der in der Natur waltet, aus ihr heraus- und über sie sich emporringt. Zum ersten Male schien es möglich, den christlichen Zwiespalt von Geist und Natur zu überwinden und einen einheitlichen Sinn aus dem Ganzen der Welt herauszuholen, die ja nichts anderes ist als die »Erscheinung« des in der Natur wie in der Geschichte verhüllten Gottes. Damit war der alte Offenbarungsbegriff ebenfalls in großartiger Weise umgebildet, in andere Sprache übersetzt. Die Welt der Erscheinungen, gespalten in Subjektseite und Objektseite, ist die Alloffenbarung Gottes, die aber nur sehr allmählich, in vielen zunächst unvollkommenen Stufen, den unendlichen Gehalt kundgibt, bis zu dem reifsten Punkte, wo sich das Göttliche ganz und gar an die Erscheinung entäußert, bis zur »Erscheinung« Jesu Christi. Ist dies geschehen, so ist in der Welt nichts mehr zu tun, als dies höchste »Prinzip« in die letzten Verzweigungen des menschlichen Lebens hineinzuarbeiten.

Ein gewaltiger philosophischer Mythos! Ich versuche, in der einfachsten Form, unter Vermeidung aller Fachausdrücke der dialektischen Logik, seinen Sinn so wiederzugeben, wie er bei Hegel, dem kühnsten und allseitigsten spekulativen Denker, schließlich zutage tritt:

Der Mensch, man kann es nicht leugnen, scheint aus der Natur herzukommen. Wie könnte aber die Natur, die in ihren untersten Schichten tot ist, zu Bewußtsein gelangen, wenn das Geistige, und somit Bewußtseinsfähige, nicht keimhaft schon in den vormenschlichen Stufen drinläge? Auch die Natur ist also eine Manifestation des Allgeistes, jedoch noch ohne Bewußtsein. Im Tier leuchtet Empfindung auf, die erste »Wahrheit der Natur«. Im Menschen läutert sich dies Licht empor zum Denken. Da das Denken aus Gott sein muß, wird es auch bis zu jener höchsten Stufe hinlangen, wo es die letzten Gedanken des Gottes denkt, der ohne den Menschen ewig in sich selbst verschlossen bliebe. In dieser Mitgift, die der Allgeist dem denkfähigen Menschen verliehen hat, hat sich der Urgrund der Welt zur Genüge offenbart, und zwar in dem Sinne, daß er durch den Menschen hindurch zum vollen Bewußtsein seines unendlichen Wesensgehaltes hindurchgedrungen ist.

Und nun das überlieferte Christentum! Bedeutet es nicht nur einen historischen Mythos, der folgenden ewigen Weltprozeß in heiligen *Bildern* ausspricht? – Gott hat sich aus Fülle und Liebe in sich selbst entzweit und scheinbar entäußert an die stumme Natur. Der Mensch, der aus der Natur herkommt und so mit seinem Bewußtsein zunächst in die Schranken der Endlichkeit gebannt ist, befreit sich durch das äußerste Leiden der Endlichkeit und ihre Vernichtung im Sterben zu der göttlichen Absolutheit, die auch in seinem Wesen den Kern und die Wahrheit bildet. Durch das beispielhafte Geborenwerden und Leiden, Sterben und geistige Wiederauferstehen des Menschensohnes, der ebensowohl Gottessohn ist, wird die (naturhafte) Welt wieder erlöst und in die ewige Liebeseinheit zurückgenommen. Der Prozeß, in dem sich für die Gemeinschaft der Gläubigen diese Rückkehr in Gott vollzieht, ist das Werk einer dritten Potenz in Gott, des Heiligen Geistes.

In diesem spekulativ gedeuteten historischen Geschehen bleibt also selbst das Mysterium der Dreieinigkeit erhalten, von dem Kant gesagt hatte, daß es alle unsere Begriffe übersteige: Gott der selbstgenugsame Vater, seine Entäußerung (Verleiblichung) in der Natur und vor allem im Sohne, die Wiedervereinigung beider, die eigentlich wesensidentisch sind, durch den Heiligen Geist. Dieses Mysterium spielt in der Ewigkeit. Der christliche Mythos, der sich an vorstellbare Bilder hält, verlegt es als einmaligen Vorgang in die Zeit. Aber auf das »bloß« Historische kommt es in der spe-

kulativen Philosophie ebensowenig an wie im Rationalismus und Moralismus. Das Historische dient nur dazu, die gedankliche Dialektik dem einfachen gläubigen Gemüt verständlich zu machen.

Eingehender kann ich die verwickelte Sprache, in die die Spekulation das Christentum übersetzt, nicht diskutieren. Nur dreierlei betone ich abschließend: 1. Das rationalistische Prinzip des Vorrangs der ewigen inneren Offenbarung vor der zeitlichen, angeblich von der Überwelt her vermittelten, bleibt erhalten. Insofern steht die spekulative Philosophie in der Linie, die von der Mystik herkommt. 2. Das moralische Kriterium der Echtheit der Offenbarung bleibt auch erhalten, aber im Gegensatz zum Standpunkt des kalten Sittengesetzes vertieft zum Geist der Liebe, die – wie bei Goethe – das höchste Gleichnis Gottes ist. 3. Es findet sogar eine Art von Rückgang zur Magie statt. Denn die dialektische Logik trägt noch Spuren von ihr, insofern sie das Prinzip der Identität freier faßt als *die* Logik, die beim Satz des Widerspruchs verharret. Es gibt für den Menschen ein Partizipieren am Göttlichen, das sich von der verschleierten Identität bis zur Wesensverschmelzung im reinen Denken erhebt. Diese Anschauung ist altes magisches Gut in der methodisierten Form der Dialektik. Die *Coincidentia oppositorum* setzt voraus, daß *ein* Lebensgrund alle Gegensätze trägt und wieder in sich zurücknimmt. Die Liebe, die sie aufhebt, ist die große Magie der Welt. –

Es ist in theologischen Kreisen üblich geworden, die spekulative Ausdeutung des Christentums als einen einzigen großen Irrweg zu brandmarken. Gewiß, wir heute sprechen auch diese Sprache nicht mehr. Auch sie vermochte die letzten Geheimnisse trotz ihres Adlerfluges nicht restlos zu schauen. Aber wenn *alles* Spekulative aus dem Christentum herausgeworfen werden sollte, dann müßte man bei denen anfangen, die in seiner Frühzeit die Gedanken der griechischen Philosophie in das christliche Weltbild hineingetragen haben, doch offenbar in der frommen Absicht, das Verborgene sichtbar und das Verschwiegenste mitteilbar zu machen. Ganz ohne spekulative Begriffe ist dies noch niemandem gelungen. Wenn man eine Haussuchung bei den Gegnern aller Philosophie in der Religion anstellte, so würde man sehr viel Schleichware bei ihnen verborgen finden. Es ist ein Zeichen geringer Selbstprüfung, Menschen deswegen zu verachten, weil sie eine andere Sprache reden. Sollte die eigene Sprache dem Gegner nicht auch nur ein Stammeln sein? Und wie sind wir zu ihr gekommen als durch das Teilhaben an einer geistigen Erbschaft, die nicht aufgeschichtet worden wäre, wenn nicht mindestens die Sprache selbst im stillen philosophiert hätte? Wir können und wollen weder Fichte noch Hegel aus den Schicksalen des neueren Christentums auslöschen. Sonst müßten wir

zuallererst darauf verzichten, die Gegenbewegung mit dem Namen zu benennen, den sie sich ja wohl selbst gegeben hat: dem Namen *dialektische Theologie*.

V. Die gedankenlose Rede vom Zusammenbruch des deutschen Idealismus hat sich allgemein eingebürgert. Bescheidener spräche man von einem Umbruch der Weltanschauung, der in Deutschland mit der schneller fortschreitenden Industrialisierung, mit der Vorherrschaft der Technik, schließlich auch mit der ganzen Veräußerlichung und Vermassung des Lebens zusammenhängt. Dadurch wurde dem Einzug der positivistischen Wissenschaftsauffassung der Boden bereitet. Man pflegt seit etwa 1840 mit Eifer einen sog. »Wirklichkeitssinn«, ohne zu bedenken, daß jede Epoche ihren eigentümlichen Wirklichkeitsbegriff hat und daß man diesmal der Gefahr verfiel, unter Wirklichkeit nur das Sinnlich-Handgreifliche, das Materielle und das Wirtschaftliche zu verstehen, während alle höheren Kräfte und Gesichte als bloße Wunschbilder oder Illusionen verworfen wurden. Auch da, wo man fortfuhr, der Religion, die der Positivismus für überlebt erklärte, einen Raum zu gönnen, blieb diese Geistesrichtung nicht ohne Einfluß. Auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften entspricht dem Positivismus eine einseitige Form des Historismus, der hier nicht näher entwickelt werden soll. Die Wendung zur Realitätstreue äußert sich vor allem darin, daß man jetzt nach dem »wirklichen Jesus«, nach seiner streng historischen Persönlichkeit fragte. In die Sprache eines solchen Historismus wurde für mindestens 75 Jahre der Gehalt des Christentums übersetzt.

Die Wurzeln der historischen Denkweise sind natürlich viel älter und viel zu verzweigt, als daß sie hier auch nur skizzenhaft angedeutet werden könnten. Die Ansätze zu einer Kritik der christlichen Grundschriften und Überlieferungen liegen schon in der humanistischen Theologie. Die Aufklärung verstärkt, im Interesse ihres Rationalismus, die Tendenz auf Bibelkritik, und der sog. linke Zweig der Hegelschen Schule fährt fort, die christlichen Mythen abzubauen.

Soweit diese historische Arbeit in der ausdrücklichen Absicht unternommen wird, die christlichen Glaubensinhalte ganz zu zerstören, kommt sie für uns nicht in Betracht, da wir ja nur solche Schicksale des Christentums verfolgen, die als Umgießung des Glaubensgehaltes in eine neue Form zu deuten sind. Auszuschließen ist hier folglich alle historische Kritik, die zu dem Ergebnis kommt, der Glaube, den Jesus gehabt habe, und erst recht der Glaube an Jesus, seien nur altertümliche Mythenbildung, hinter der für uns nichts mehr von religiös verpflichtender Kraft liege. Wer das Christentum erst auf den Boden der allgemeinen Religionsgeschichte nivelliert, und dann darüber hinaus der Meinung ist, jede Religion sei im Sinne

Feuerbachs nur eine selbstgeschaffene Illusion des Menschen, der steht natürlich außerhalb des Christentums überhaupt.

Es gibt aber in der Religionsgeschichte eine zweite, mehr konservative Richtung des Historismus, deren Ausgangspunkt folgendermaßen zu kennzeichnen ist: Die Quellen, auf die sich der christliche Glaube stützt, gleichviel ob kanonisiert oder der sonstigen Literatur zugehörig, unterscheiden sich in ihrem Ursprung nicht von den Erzeugnissen ähnlicher Art bei anderen Religionen. Sie sind nicht das alleingültige Wort Gottes selbst, sondern Denkmäler frommer Erregungen, die aus rein menschlichen Erlebnissen und Vorstellungen hervorgegangen sind. Wörtliche Inspiration kommt erst recht nicht in Betracht. Auch Jesus selbst war ein Mensch wie andere Menschen und also in seinem Erdenwandel allen Gesetzen unterworfen, die – als Naturgesetze oder seelische Gesetze – für das Menschenleben überhaupt maßgebend sind. Immerhin: er war ein einzigartiges religiöses Genie, der unbestreitbar größte Gottsucher und Gottverkünder, den wir im Abendlande kennen. Dieser Eminenz (dieser hervorragenden Bedeutung) in der allgemeinen Religionsgeschichte entspricht die eminente Nachwirkung in der christlichen Gemeinde, die es psychologisch verständlich macht, daß man ihn selbst als Gottessohn angebetet hat. Schon Lessing, Kant, Goethe und andere Denker hatten den Unterschied zwischen der Religion, die Jesus gehabt hat, und der Religion, die auf dem Glauben *an* seine Person beruht, in dem Sinne betont, daß höchstens die erste für uns noch religiös fruchtbar sein könne. Daraus folgt dann der entscheidende historische Schluß: also kommt alles darauf an, ein möglichst treues Bild von der geschichtlichen Gestalt Jesu aus den Quellen herauszuarbeiten, nicht anders, als man den historischen Sokrates oder den historischen Buddha kritisch zu »rekonstruieren« versucht hat.

Es sind im Grunde sehr mannigfaltige und komplizierte Motive, die sich in diesem scheinbar einfachen Gedankengang verflechten.

1. Das erste liegt in der nicht immer deutlich ausgesprochenen Überzeugung, wenn man auf die reine Ursprungsgestalt einer historischen Bewegung zurückgehe, wenn man sie in ihrer ersten vollen »Wirklichkeit« (d. h. so, wie sie wirklich war) erkenne, dann habe man auch ihren *eigentlichen Gehalt* erfaßt. Alles Spätere könne Entfremdung von dem »Prinzip«, ja völlige Entstellung sein. Dieser Grundsatz ist problematischer, als es auf den ersten Blick scheint. Aber er mag darin seine Rechtfertigung finden, daß es einen guten Sinn hat, bei einer Religion zu fragen, wie sie denn ihr »Stifter« selbst verstanden habe. Allerdings schließt sich daran die zweite Frage, ob diese Rekonstruktion noch möglich ist. Hinderungen dafür aber liegen nicht nur in einer vielfach nicht mehr auszugleichenden Lücken-

haftigkeit der Überlieferung, sondern in einer Tendenz des historischen Verstehens überhaupt, die sogleich an zweiter Stelle kurz anzudeuten ist.

2. Die historische »Rekonstruktion« ist nämlich doch mit einer veränderten Sehweise verbunden, die ihr unvermeidlich Grenzen setzt. Ich nenne sie »die Übertragung des Vergangenen auf die jeweils moderne Realitätsebene«. Alte Zeiten hatten ein anderes Realitätsbewußtsein als der sog. moderne Mensch. Die ganze hier durchgeführte Betrachtung ging ja davon aus, daß das ursprüngliche Christentum sich im Rahmen eines zeitgemäßen Weltbildes aufbaute, das sich seitdem gewandelt hat. Dadurch wurde die »Übersetzung« der Urform in neue Sprachen nahegelegt, wobei »Sprache« soviel bedeutete wie Umgiebung des zeitüberlegenen Gehaltes in andere Kategorien des Weltverständnisses. Verallgemeinern wir diesen Spezialfall, so zeigt sich, daß jede historische Darstellung sich das Vergangene »vergegenwärtigt«, indem sie das Wirklichkeitsbild *ihrer* Zeit zugrunde legt. Mindestens der moderne aufgeklärte Mensch glaubt, auf Grund wissenschaftlicher Einsichten entscheiden zu können, was wahrhaft in der Welt möglich ist, möglich war und möglich sein wird. Er setzt also *seine* Realitätsebene als absolut gültig. – Er geht dann noch einen Schritt weiter und fügt – als Psychologe – hinzu, in welchen Zügen das alte Weltbild von dem modernen abwich. Durch diese Doppelbetrachtung kommt in die historische Darstellung ein Kontrast hinein, der für das Bewußtsein der Menschen jener alten Zeit nicht bestand. Vieles, was ihnen volle Realität war, muß nun umgedeutet oder gar weggedeutet werden. In unserem Falle: wenn wir den streng historischen Jesus Christus suchen, so kommt doch nicht dieser selbst heraus, sondern eine »Sicht«, wie sie sich aus der Begegnung gerade zwischen uns Heutigen und ihm als ein Mischprodukt ergeben muß. Wir sehen von ihm nur soviel und nur das, was *wir* an ihm sehen und verstehen können. Der historische Jesus »an sich« wird trotz allem Bemühen im Grunde doch nicht erreicht. Als Beispiel nehme man etwa Harnacks berühmte Vorlesung »Das Wesen des Christentums«* aus dem Jahre 1899/1900. Wird da nicht doch in einer etwas unproblematischen, von Troeltsch mit Recht kritisierten Weise der Christus des liberalen Protestantismus aus dem 19. Jahrhundert mit dem »eentlichen« Christus gleichgesetzt?

3. Die Problematik steigert sich unter einem dritten Gesichtspunkt. Der Historismus führt insofern auch noch die Linie der Aufklärung fort, als er auf seine Art ebenfalls *Wissenschaft* sein will. Nun liegt es nicht nur im Wesen der Naturwissenschaft, ihren Gegenstand zu »neutralisieren«, sondern auch im Wesen der Geschichte als Wissenschaft. Wo sie ganz streng durchgeführt wird, *will* sie sine ira et studio erkennen, und das heißt doch

auch: zunächst ohne innere Beteiligung des lebenden Menschen und seiner spezifischen wertenden Stellungnahme. Sie *will* erkennen, »wie es wirklich gewesen ist«. Durch diese Methode schon rücken alle historischen Objekte grundsätzlich auf dieselbe *neutrale* Ebene (nicht nur auf die erwähnte moderne Realitätsebene). Ob es sich um Buddha oder Mohammed oder Christus handelt, ob um Perikles oder Caesar oder Bismarck, macht für die Betrachtungsweise keinen Unterschied. Das historistische Christentum trägt überall die Spuren dieser Nivellierung. Man *versucht* es wenigstens, alles so unparteiisch im Rahmen des Menschlichen zu sehen. Was aber ist der Mensch?

4. Es muß freilich sogleich hinzugefügt werden, daß dieser Versuch noch niemals einem Historiker restlos gelungen ist. Vielmehr klang in ihm immer eine andere Einstellung mit, die von dem gewählten Boden aus als Sekundärfunktion zu bezeichnen ist: er konnte es nicht hindern, daß der lebendige Geist in ihm Zeugnis gab: Dies ist etwas Großes, dies hat eine ungewöhnliche Höhenlage, während anderes als alltäglich oder gering zu »bewerten« war. Es fand also doch im stillen eine *Wertung* statt. Auf jeder Seite von Harnacks »Wesen des Christentums« ist sie zu finden, obwohl niemals von den Maßstäben die Rede ist, die dabei obwalten. Es ist gleichsam der volle lebendige Mensch, der hier über den methodisch gebundenen Historiker hinauswächst. Philosophischer läßt sich das auch so ausdrücken – obwohl ich den Gesichtspunkt hier nicht in seiner vollen Tragweite entwickeln kann. Es war von vornherein falsch, nur nach dem zu suchen, was »wirklich« war. Man hätte nach dem »*Gehalt*« fragen müssen, der von Wirklichkeiten immer nur getragen wird, nicht in ihnen aufgeht und nicht an ihrer Vergänglichkeit teilhat. So sind ja auch wir hier davon ausgegangen, daß dem »Bedeutungskern« des Christentums etwas Überzeitliches eigen sein müsse und daß es schließlich darauf ankomme, ihn zu erhalten, trotz aller Verwandlungen, die er in der zeitlichen Wirklichkeit, z. B. in Ausdrucksformen, durchgemacht hat.

Ein Beispiel möge den Sachverhalt deutlicher machen. Seit Jahrzehnten geht das Bemühen der klassischen Philologen dahin, zu ergründen, was Plato wirklich gelehrt hat. Angenommen, es sei eines Tages gelungen, den »historischen Plato« so herauszuarbeiten, daß darüber fürderhin keine Meinungsverschiedenheit bestehen kann, – ist damit das Mindeste darüber ausgemacht, ob Plato die Wahrheit gefunden hat? Diese Frage nach dem *Wahrheitsgehalt* liegt doch offenbar auf einer ganz anderen Ebene als die nach dem *Wirklichkeitsverlauf*, worunter hier Platos Suchen und Finden, Irren und Lehren zu verstehen ist. Beim Christentum geht es auch um die Wahrheit, nicht um die Wahrheit einer bloßen Lehre, sondern um die

Wahrheit einer totalen Lebensdeutung, die ja noch mit andern Maßstäben zu messen ist, als die einer »Theorie«. Wären wir also zum historischen Jesus gelangt, so wären wir immer noch in den Vorhöfen dessen, worauf es uns eigentlich ankommt. Darin jedenfalls behalten die Rationalisten und die Spekulativen recht, daß »das bloß Historische nicht selig macht«. Wir wollen ein Stück Ewigkeit ergreifen, nicht die Geschichte eines noch so einzigartigen Mannes nacherzählen.

Alle diese Erwägungen lassen es im voraus als höchst zweifelhaft erscheinen, ob die Umdeutung des Christentums in historische Kategorien irgendwie besser geglückt ist, als die vorher berührten Versuche. Und doch betrachtete man es lange Zeit als eine Art von großer Befreiung, ganz entschieden zu dem wirklichen, historischen Jesus Christus »zurückzukehren«.

Albrecht Ritschl, obwohl selbst mehr Systematiker als Historiker, hat die historisch-theologische Forschung sehr befruchtet. Die Bestrebungen, ein geschichtlich treues »Leben Jesu« zu schreiben, waren zwar viel älter. Aber sie waren oft mit religiös-destruktiven Absichten verbunden. In Ritschl lebte eine gesunde, unsentimentale Frömmigkeit, die dem Wirklichkeits-sinn des 19. Jahrhunderts gemäß war. Mit solcher Einstellung wandten sich viele seiner Schüler zur Geschichte und erreichten es, daß die religions-geschichtliche Forschung ein der allgemeinen Geschichte gleichgeachteter Zweig wurde. Uns hier kommt es mehr auf die »Einstellung« an, als auf die Ergebnisse. Drei Züge sind für Ritschls grundsätzlichen Standpunkt charakteristisch: 1. Die Ablehnung jeder Metaphysik, die ja damals auch in der Philosophie mehr und mehr als ein aussichtsloses Unternehmen betrachtet wurde. 2. Die Verlegung des christlichen Grundphänomens in die Begegnung des Menschen mit dem historischen Jesus Christus. Die heute bei den Vertretern des Existentialismus so beliebte Kategorie der »Begegnung« wurzelt schon hier. 3. Die Zurückführung der religiös-christlichen Erlebnisse auf Werturteile, oder, mit der Bezeichnung von Reischle,* auf thymetische Urteile (gemütsbedingte Urteile). Diese dritte These ist besonders aufschlußreich. Sie entspricht dem vierten Punkte in der vorangegangenen Aufzählung. Es kommt in ihr deutlich zum Ausdruck, daß es für die Religion nicht bei der positivistischen Feststellung »So ist es damals geschehen« bleiben konnte. Der Fromme konnte an die Heilstat Christi doch nur glauben, indem er ausdrücklich zu ihr mit den Worten Stellung nahm: »Das bedeutet für mich etwas Entscheidendes, es hat also einen unbedingt überragenden Wertgehalt.«

Blieb nun dieses »Ja« zur Heilsgeschichte aus oder wurde es auch nur unsicher, dann ereignete sich für die Religion das gleiche Schicksal, das mit dem grundsätzlichen Historismus für jeden Wertstandpunkt verbunden

war: sie verfiel dem Relativismus, der bei Hegel noch durch die Deutung der Geschichte als Selbstausslegung des absoluten Geistes vermieden worden war. Jetzt aber verlief die Gedankenentwicklung so: Es hat in der Vergangenheit unzählige Religionen gegeben. Jede entsprach der allgemeinen Kultur- und Geisteslage der betreffenden Zeit und des betreffenden Volkes. Die Menschen sind jeweils in *ihrer* Religion selig geworden, am sichersten dann, wenn sie keine andere kannten. Das Christentum ist auch nur eine Religion unter anderen Religionen. Für uns ist sie also entweder nur ein Gegenstand des Kenntnisnehmens, oder allenfalls deshalb die höchste, weil man auch auf diesem Gebiet an den allgemeinen Fortschritt glauben darf, und weil wir vermöge unseres historischen Standortes gerade in ihren Ausstrahlungen drinstehen. Anderwärts sind die Menschen Buddhisten oder Mohammedaner oder sonst etwas. Für uns aber ist die Erscheinung Jesu die höchste, die wir kennen.

Man kam also doch nur zu der Behauptung einer unübertroffenen Eminenz der christlichen Religion oder zu der Genialitätsthese mit Bezug auf ihren Stifter. Und zwar auch aus *dem* Grunde, weil sich ja die Betrachtung ganz und gar im innerweltlichen Zusammenhang zu bleiben bemühte. Daran ändert die Tatsache nichts, daß einzelne der theologischen Historiker für den Ursprung des Christentums an dem Einbruch des Transzendenten und an einer mehr oder weniger übernatürlichen Offenbarung festhielten. Von der Seite der Wissenschaft gesehen war dies eigentlich nur der auch von andern Problemen her bekannte Ausweg, daß man das nicht mehr Begreifliche auf einen möglichst engen Bezirk zusammendrängt, damit der Stein des Anstoßes möglichst klein werde. Objektiv also beschränkte die Ritschlsche Theologie das Geheimnis der Offenbarung auf diesen einen Punkt: sie war in Jesus Christus, sonst nirgends. Subjektiv wurde entsprechend der Glaube an dieses eine, aber absolut entscheidende historische Faktum gefordert. Wer es nicht konnte, weil er in einem ganz fernen, nicht-christlichen Lande lebte, der war vom Zugang zur Heilsgeschichte schon aus diesem sehr äußerlichen Grunde ausgeschlossen. Darin zeigt sich die nicht zu beseitigende Schwäche der Behauptung »Nur das Historische macht selig«.

Die ganze Problematik des geschilderten Bundes zwischen Historismus und Christentum oder zwischen allgemeiner Religionsgeschichte und Christentum brach mit elementarer Gewalt in Ernst Troeltsch auf, der selbst aus dieser Denkweise herkam, aber auch ihre Grenzen erkannte und dadurch eigentlich aus der Theologie in die Philosophie herausgedrängt wurde. Er sah, daß der grundsätzliche Historismus die Absolutheit des Christentums gefährdete. Ein ganzes Leben lang galt sein leidenschaft-

liches, ehrliches Bemühen dem Versuch der Rettung, wobei er beiden Seiten, der Wissenschaft und dem Glauben, je das ihrige zu geben bestrebt war. Aber das sah er deutlich: Tatsachenfeststellung ist kein Wertkriterium, Quellenkritik ist kein inhaltlicher Wahrheitsbeweis. Die Lösung meinte er schließlich in einem religiösen Apriori zu finden. Obwohl Kants Religionsphilosophie anderen Bahnen gefolgt war, handelte es sich doch um einen freien Kantianismus und folglich um eine Rückwendung zum Rationalismus und Moralismus.

Es wäre sehr interessant, festzustellen, wie sich zu diesem Ausweg die neueste Wendung der Philosophie, der von Kierkegaard ausgehende Existentialismus, verhält. Ich habe nicht die Absicht, hier diesen letzten Umbruch eingehend zu verfolgen. Die Gegner sind für beide Positionen die gleichen: nämlich der Historismus, der Relativismus und die beiden schon zugrundeliegende rein innerweltliche Einstellung. Troeltsch wandte sich hilflos an die Philosophie. Existentielles Denken aber ist streng genommen auch eine Absage an die systematische *Philosophie*. Auf dem Boden existentieller Stellungnahme oder existentieller »Begegnung« bleibt eigentlich nur der Imperativ: »Glaube an das Paradox!«, »Blicke nicht rechts und nicht links, sondern glaube!« Dies sieht sehr stark nach einem Saltomortale aus, zu dem der moderne Mensch seiner ganzen Bewußtseinsverfassung nach nicht mehr fähig ist. Es wurden denn auch immer mehr philosophische Motive in das existentielle Denken hineingenommen, das für sich allein ja kaum noch ein »Denken« genannt werden kann, also auch nicht mittelbar ist und in den extremsten Subjektivismus einmünden mußte. So unternahm man es denn, das Existentielle wieder in einen »Existentialismus« zu verwandeln, und siehe, alle alten Probleme tauchten noch einmal auf; denn es war eigentlich keines von ihnen gelöst worden. Es dürfte nicht schwer sein zu zeigen, daß auf der veränderten Ebene des Existentialismus – sie ist aber nichts anderes als der Ort für eine unendliche Fülle möglicher einsamster religiöser Grunderlebnisse – Motive aus dem Moralismus, der Spekulation und dem Historismus wiederkehren. Selbst der Rationalismus kann nicht ganz ausgeschlossen werden, weil man ohne irgendwelche Allgemeingültigkeitskriterien schwerlich auskommen wird. –

Wo stehen wir am Ende dieser Übersicht über die Umdeutungsversuche des Christentums seit der Aufklärungszeit? Offenbar ist es nicht gelungen, eine »Sprache« zu finden, die dem Bedeutungskern des Christentums ganz gerecht würde. Vielmehr sind wesentliche Gehalte verloren gegangen, weil keine der modernen Sprachen in die nötige Tiefe reichte. Wenn auch die Spekulation noch einen ungeheuren Reichtum an religiösen Motiven in sich aufnahm, so war sie doch mit einer unlebendigen Systematisierung

des Glaubensgehaltes verbunden, der aus dem Rationalismus (als ihrer Vorstufe) herstammte. Das »Leben« aber fügt sich keinem »System«. –

Man wird es dieser Darstellung zum Vorwurf machen, daß sie fortwährend von dem *Gehalt* des Christentums redet, ohne bisher gesagt zu haben, worin er denn eigentlich besteht. Dies ist nicht etwa ein unbewußtes Versäumnis. Vielmehr haben wir die Stelle des Bedeutungskernes absichtlich freigelassen, wie man die gesuchte Größe in einer Gleichung mit x bezeichnet. Sie ist durch diese Gleichung schon bestimmt, aber noch nicht »enthüllt«. Bei der Erörterung des historischen Standpunktes fanden wir, daß ein Wesensunterschied ist zwischen den Wirklichkeiten, die einen Gehalt *tragen*, und dem zeitüberlegenen Gehalt selbst. So ist es z. B. eine historische »Tatsache«, daß Goethe den »Faust« in sehr verschiedenen Epochen seines Lebens unter diesen und jenen Anregungen geschrieben hat. Aber der *Sinn* der Dichtung im ganzen wird durch das Wissen um die Entstehungsverhältnisse noch keineswegs erfaßt.

Vertiefen wir uns näher in das Verhältnis von tragenden Faktoren und getragendem Sinngehalt, so ergibt sich ganz allgemein eine eigentümliche Antinomie, die jedem Geisteswissenschaftler wohlvertraut ist. *Wir setzen voraus*, daß ein geistiges Werk einen über die Zeiten hinweg identisch bleibenden, eindeutigen Sinn hat, sollten wir ihn auch vorsichtig auf das einschränken, was der Autor selbst damit gemeint hat. Andererseits wissen wir, daß keine nachfolgende Zeit den von ihm gemeinten Sinn wirklich ganz getreu rekonstruieren kann. Sie gibt immer etwas von ihrem eigenen Leben in die Deutung mit hinein, z. B. schon deshalb, weil ihre Verständnissfähigkeit enger ist oder weil ihr eine besondere Seite des objektiven Gebildes besonders gut zugänglich ist. So erreichen wir denn niemals das vorausgesetzte eindeutige »An-sich« des Gehaltes, sondern immer nur ein »Für-uns«. Bei allem *Fortleben* eines Geistigen ist ein gewisser Bedeutungswandel unvermeidlich. Diese Umbildungen sind es ja gerade, die wir bisher als Ausdrucksformen oder – gleichnisweise – als »Sprachen« für das Christentum bezeichnet haben.

Wenn wir nun feststellen mußten, daß uns die Umgießungen des Originals in immer andere Formen schließlich doch von dem Gehalt, den wir ahnungsweise spüren, auf eine bedenkliche Art entfernt haben, so wird es notwendig sein, noch einmal sehr viel aufmerksamer zu der Urgestalt zurückzukehren, gleichsam den Text selbst noch sehr viel sorgfältiger zu studieren. Es könnte nämlich sein, daß wir etwas als »bloße« zeitbedingte Ausdrucksform mit abgestoßen haben, was ganz entschieden mit zum Kern gehörte. Dies müßten wir dann wiederzugewinnen bemüht sein.

Um noch einmal unser Gleichnis zu verwenden: es ist in unserem Falle