Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie¹⁾.

Von **Paul Tillich**, Berlin.

Es ist meine Pflicht, die Paradoxie in der Formulierung meines Themas zu begründen. „Paradox“ kann den Sinn von „geistreich“ haben, dann beruht die Paradoxie auf der widerspruchsvoll zweideutigen Wortform und gehört in die ästhetische Sphäre. Sie kann auch dialektisch sein. Dann beruht sie auf dem Zusammenstoß zweier widerspruchsvoller, aber in sich notwendiger Gedankenreihen, und gehört in die logische Sphäre. In beiden Fällen liegt die Paradoxie im Subjekt, einmal in der Willkür der künstlerischen Phantasie, das anderemal in der Notwendigkeit der logischen Konstitution. Nun aber gibt es einen Punkt, wo Paradoxie nicht im Subjekt, sondern durchaus im Objekt begründet ist, wo Paradoxie zur Aussage ebenso notwendig gehört, wie Widerspruchslosigkeit zu jeder erfahrungswissenschaftlichen Aussage: Der Punkt, in dem das Unbedingte zum Objekt wird. Denn daß es das wird, ist ja eben die Urparadoxie, da es als Unbedingtes seinem Wesen nach jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt steht. Paradoxie ist also die notwendige Form jeder Aussage über das Unbedingte. Die ästhetische wie die logische Paradoxie ist grundsätzlich auflösbar, beide stellen eine Aufgabe, sei es an den Witz, sei es an das Denken. Die Paradoxie des Unbedingten ist nicht auflösbar. Sie stellt eine Aufgabe an das Schauen.

Das scheint die philosophische Aussage über das Unbedingte zu einer religiösen zu machen. Dazu ist zu bemerken: Religionsphilosophie, die außerhalb der religiösen Wirklichkeit steht, ist so sinnwidrig, wie Ästhetik, die außerhalb der künstlerischen Wirk-

1) Die folgenden Ausführungen stellen die Ausarbeitung eines in der Berliner Abteilung der Kant-Gesellschaft am 25. Jan. 1922 gehaltenen Vortrages dar.

lichkeit steht, denn beides hieße: Über einen Gegenstand reden, dessen einzige Gegebenheitsform unzugänglich bliebe. Dabei kann die Berührung mit der Sache die Form des schärfsten Gegensatzes annehmen, wenn dieser Gegensatz nur aus der Sache selbst stammt. So hatte Nietzsche ein Recht, Gott zu bekämpfen, denn er tat es im Namen des Gottes, der durch ihn sprach, während Strauß kein Recht dazu hatte, denn durch ihn sprach das Menschliche, allzu Menschliche. Es ist darum sachlich begründet, wenn ich auf die geistige Gemeinschaft hinweise, in der ich mich in den folgenden Gedanken mit Männern des religiösen Wortes, wie Barth und Gogarten befinde. Es war überraschend für mich, zu sehen, wie ohne gegenseitige Beeinflussung das unbedingte „Ja“ zum Unbedingten in dem religionsphilosophischen, wie in dem religiösen Denken zu der prinzipiell gleichen Stellung geführt hat. Dennoch sind die folgenden Gedankengänge ganz aus sich heraus zu verstehen; sie sind Philosophie und sie sollen nichts sein als Philosophie. Die Paradoxie aller letzten Aussagen über das Unbedingte hindert nicht die Rationalität und Notwendigkeit der Begründungszusammenhänge, aus denen diese Paradoxie hervorst. wächst.

Es steht zu beweisen, daß der Begriff der Religion in sich selbst eine Paradoxie enthält. „Religion“ ist der Begriff einer Sache, die eben durch diesen Begriff zerstört wird. Und doch ist er unvermeidlich; es käme also darauf an, ihn so zu verwenden, daß er einem höheren Begriff untergeordnet wird, der ihm seine zerstörende Kraft nimmt. Das aber ist der Begriff des Unbedingten. Es wird nun freilich infolge der inneren Dialektik des Religionsbegriffs eine gewisse Zweideutigkeit unvermeidlich sein, insofern das eine Mal der Begriff neutral, orientierend gebraucht wird, das andere Mal prägnant, polemisch. Dem ist nicht abzuhelfen, denn jeder etwa neu geschaffene Begriff würde der gleichen Dialektik anheimfallen, der Zusammenhang muß entscheiden, was gemeint ist.

Wir sprechen I) Von dem Protest der Religion gegen den Religionsbegriff. II) Von der Herrschaft des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. III) Von der Überwindung des Religionsbegriffs. IV) Von der Dialektik der Autonomie.

I.

Der Protest der Religion gegen den Religionsbegriff.

Es sind vier Einwände, die die Religion gegen den Religionsbegriff erhebt. 1. Er macht die Gottesgewißheit relativ gegenüber der Ichgewißheit. 2. Er macht Gott relativ gegenüber der Welt. 3. Er macht die Religion relativ gegenüber der Kultur. 4. Er macht die Offenbarung relativ gegenüber der Religionsgeschichte. Insgesamt: Durch ihn wird das Unbedingte gegründet auf das Bedingte, es wird selbst bedingt, d. h. zerstört.

1. Die Gewißheit des Unbedingten ist unbedingt. Wo aber der Religionsbegriff das Denken leitet, soll es eine Gewißheit geben, die grundlegender ist als die des Unbedingten: — Die Gewißheit des Ich. Die Selbstgewißheit des Subjekts soll vor der Gottesgewißheit stehen. Vom Gottesbewußtsein losgelöst soll das Ich sich selbst erfassen. — Aber auch die Ichgewißheit ist kein Fundament unbedingter Gewißheit. Sie wird von einem Traumschleier überdeckt, wenn die Außenwelt, auf die sie bezogen ist, sich in Schein auflöst. Mit dem Objekt wankt auch das Subjekt. Das Unbedingte aber steht jenseits von Subjekt und Objekt. Nur wo das Ich als Stätte der Selbsterfassung des Unbedingten gemeint ist, nimmt es teil an der unbedingten Gewißheit, sei es des absoluten Lebens, wie bei Augustin, sei es der absoluten Form, wie bei Cartesius. Immer aber ist das Unbedingte das Begründende, das Ich das Medium und das Begründete. Wo es anders ist, wo das Ich sich loslöst, entsteht zwar — Religion, aber das Ich verliert mit Gott zuletzt auch sich selbst.

2. Mit der Gewißheit des Unbedingten geht auch die Wirklichkeit des Unbedingten verloren. Die Religion ruht als Funktion des Bedingten in der Welt des Bedingten. Und sie geht von dieser ihrer Welt aus, um zum Unbedingten zu gelangen. Sie hat einen selbstgenügsamen Weltbegriff, der nur an seinen Rändern einer Ergänzung bedarf. Und so wird Gott zu einem Korrelat der Welt, dadurch aber selbst Welt. Und das wahre Unbedingte liegt jenseits von diesem Gott und der Welt. Es entsteht ein Gott unter Gott; der Gott des Deismus. — Oder der Weltbegriff bedarf keiner Ergänzung; das Universum ist in sich vollendet und Gott identisch mit ihm, die Totalität, die Synthesis aller endlichen Formen, das Universum des Bedingten, das aber niemals das Unbedingte sein kann, der Gott des Pantheismus. — Wo der Welt-

begriff ohne Gott fertig ist, da ist Gott ein bloßer Name, den man um der Religion willen ausspricht, den man aber auch weglassen kann, ganz gleich, ob das Universum Geist oder Materie genannt wird.

3. Der Geist des Religionsbegriffs vernichtet Gottesgewißheit und Gotteswirklichkeit, und er vernichtet die Religion selbst. „Religion“ ist eine Funktion des menschlichen Geistes. Sie bleibt es auch, wenn man sie (mit Scholz) zu einer Schöpfung Gottes im Menschen macht. Denn zum mindesten muß der menschliche Geist die funktionelle Möglichkeit zur Religion haben, und mehr ist ja so wie so nicht gemeint. Sie steht also neben den übrigen Geistesfunktionen. Aber wo? Zuerst suchte sie ihre Heimat in einer anderen, der praktischen; aber die autonome Ethik ist fertig ohne sie, löst sie in sich auf oder schickt sie weiter; zu der theoretischen; aber die autonome Philosophie braucht sie nicht, stellt sie unter sich als Vorstufe, als Übergang, löst sie in sich auf und schickt sie weiter, zum Gefühl; aber Gefühl begleitet jede Funktion; also ein bestimmtes Gefühl; etwa für das Univerum; aber damit ist es nicht mehr die Funktion, sondern der Gegenstand, der die Religion bestimmt. So wird der Heimatlosen eine eigne Stätte gesucht, eine Provinz im Geistesleben (Schleiermacher) ein religiöses „Apriori“ (Tröltzsch) die höchste Aktklasse (Scheler); und so ist man ethisch, wissenschaftlich, ästhetisch, politisch und ist auch religiös. Das Unbedingte steht neben dem Bedingten; aber die Religion gestattet nicht, daß man auch religiös ist, sie gestattet überhaupt nicht, daß man „religiös“ ist. Sie erträgt keine Nebenordnung, auch nicht in der Form einer Rangordnung, wo sie an erster Stelle steht. Sie ist ein verzehrendes Feuer gegen alle autonomen Geistesfunktionen, und wer ein religiöses Apriori sucht, der muß wissen, daß damit alle anderen Apriori's im Abgrund versinken. Davon aber weiß der Religionsbegriff nichts.

4. Wie der Religionsbegriff die Unbedingtheit des Glaubens in die Relativität der Geistesfunktionen auflöst, so löst er die Unbedingtheit der Offenbarung in das Werden und Wandeln der Religions- und Kulturgeschichte auf; die Religion als Allgemeinbegriff ist indifferent gegen den Offenbarungsanspruch jeder Religion. Absolute Religion ist hölzernes Eisen; war das Christentum Religion geworden, so war es seiner Absolutheit a priori entkleidet. Und Tröltzsch tat recht daran, das a posteriori festzu-

stellen. Der Glaube gibt das Prädikat „Religion“ höchstens derjenigen Religion, die das Heil nicht bringt, der falschen Religion. Es ist ein herabsetzendes Wort und bezeichnet das Minderwertige in der Religion, daß sie im Subjekt stecken bleibt, daß sie lediglich Intention auf Gott hin ist, daß sie Gott nicht hat, weil Gott sich in ihr nicht gegeben hat. Und dieses Wort der Herabsetzung wird nun zu dem Fundament, auf das die Offenbarung sich gründen soll — und doch nicht gründen kann. Denn entweder wird Offenbarung zur Mitteilung eines Wissens, das der autonome Geist auch sonst gefunden hätte. Sie löst sich auf in Rationalismus mit gelegentlicher Nachhilfe supranaturaler Art, oder sie wird Geistesgeschichte und löst sich auf in die Bedingtheiten des Kulturprozesses. Ist Offenbarung ein „religiöser“ Begriff, so ist sie überhaupt kein Begriff mehr.

Das ist der Widerspruch der Religion gegen den Geist des Religionsbegriffs. Sehen wir zu, wie sich die bisherige Religionsphilosophie dazu gestellt hat.

II.

Die Herrschaft des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie.

Die Religionsphilosophie ist im Abendland in drei Perioden verlaufen: die rationale, die kritische und die intuitive. Die empiristische Religionsphilosophie geht neben allen drei Perioden einher, kann aber hier außer Acht bleiben, da sie konsequenterweise nur über die Verwirklichung der Religion im seelischen und geschichtlichen Leben, nicht über sie selbst etwas aussagen kann. Sobald sie es versucht, macht sie Anleihen bei einer der anderen Methoden.

1. Die rationale Periode ist die der unbewußten Herrschaft des Religionsbegriffes, die kritische die seiner bewußten Herrschaft und die phänomenologische die seiner schwindenden Herrschaft. In der Philosophie der Renaissance ist das Weltbewußtsein noch eingeschlossen in ein mystisches oder ekstatisches Gottesbewußtsein. Es gibt keine Welt abgesehen von Gott, wie es freilich im Unterschied vom Mittelalter keinen Gott abgesehen von der Welt gibt. Der Unterschied von Natur und Übernatur ist aufgehoben. Die Natur ist übernatürlich; das Übernatürliche Natur. Aber das war ein Übergang. — Die mathematische Naturwissenschaft seit Galilei bannte das Übernatürliche. Die Natur wird rein gegenständlich, rein rational, rein technisch, sie wird außergöttlich. Es wird

möglich, einen Weltbegriff ohne Gottesbegriff zu vollziehen. Damit aber ist der Herrschaft des Religionsbegriffs freie Bahn geschaffen. Sie zeigt sich sofort am Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung, bei Cartesius. Das Ich ist die Gewißheitsgrundlage; vom Ich wird auf Gott geschlossen. Nicht das ist das Verhängnisvolle, daß in der Selbstgewißheit des Ich das Prinzip aller Rationalität gefunden wird: darin ist ja die Unbedingtheit der logischen Form enthalten, die als Unbedingtheit Heiligkeitsqualität in sich birgt. Aber daß nicht das Unbedingte daraus entnommen wird, um in ihm Gott zu erfassen, sondern das Rationale, um mit ihm Gott zu deduzieren, das zeigt die Veränderung der ganzen Lage, z. B. gegenüber Augustin. Sie kommt zu voller Deutlichkeit erst in der Aufklärungsphilosophie, die mit Hilfe der technisch-gegenständlichen Kategorie Ursache und Zweck Gott aus der Welt erschließen will. Die Gottesgewißheit soll ruhen auf der Weltgewißheit und der Kraft des logischen Schlusses. Das ist Herrschaft des Religionsbegriffs; freilich in verhüllter Form, da überhaupt noch von Gott und nicht von Religion die Rede ist.

Kant hat richtig gesehen, daß ohne ontologischen Beweis dieses Ziel unerreichbar ist. Aber der ontologische Weg war versperrt; er ist nur da möglich, wo das Bewußtsein in unmittelbarer Einheit mit dem Unbedingten steht, er ist dann kein logischer Schluß vom Denken aufs Sein des Unbedingten, der natürlich unmöglich ist, sondern er ist der Ausdruck für die unbedingte Gewißheit, die das Unbedingte allem Bedingten gegenüber hat, insofern es jenseits des Gegensatzes von Denken und Sein steht. Mit der Verselbständigung des Weltbewußtseins, mit dem Auseinanderfallen von Denken und Sein, mit der Vergegenständlichung Gottes wird dieser Ausdruck einer realen Bewußtseinslage zu einem Syllogismus, dessen Prämisse nicht zutrifft. So wurde die Kritik des ontologischen Beweises das Fazit der Geistesentwicklung vom Mittelalter zur Neuzeit, vom Gottesbewußtsein zum autonomen Weltbewußtsein; und sie wurde zugleich das Ende der rationalen Periode.

Der verhüllten Aufhebung der Gottesgewißheit entspricht die verhüllte Aufhebung der Gotteswirklichkeit. Gott wird im Weltbild fast aller Philosophen dieser Periode das zentrale Moment der Weltkonstruktion: der Träger der Weltharmonie, der geniale Uhrmacher des kosmischen Systems, der Vermittler von Subjekt und Objekt, immer technisch, immer gegenständlich, ein Ding auch wenn er der Ort der Ideen oder das Jenseits von Denken und

Ausdehnung genannt wird. Denn auch das Denken ist durch den Determinismus der vorherbestimmten Harmonie dinghaft geworden. Der Gott, der die Welt ergänzen soll, ist Welt und nicht Gott. Allein Spinozas religiöse Tiefe überwindet diese Gottes unwürdigen Begriffe und weist in die folgende Periode; er selbst aber bleibt überwunden von dem dinghaften Weltbegriff seiner Zeit, durch den Gott gerade bei ihm zum absoluten Ding wird. Er enthüllt die Tendenz des Religionsbegriffs und mit Recht empfand ihn seine Zeit als ihre eigentliche Gefahr.

Auch die Unbedingtheit der Religion gegenüber der Kultur ist in verhüllter Weise aufgehoben. Das „colere et intelligere Deum“ steht neben den „colere et intelligere“ von Welt und Menschen. Wie Gott neben der Welt steht, steht die Religion neben Wissenschaft und Politik, neben Kunst und Sittlichkeit. Auch hier bleibt die zerstörende Konsequenz des Religionsbegriffs verhüllt. Man erkennt die Welt — und auch Gott; man hat den Staat — und auch die Kirche, man hat die Kunst — und auch den Kultus. Die Religion ist noch überall, aber sie ist überall ein Teil, und hat ihre Allgegenwart verloren. Dieselbe Verhüllung im vierten Punkt. Die Absolutheit der Offenbarungswahrheit tritt auf als Absolutheit der Vernunftreligion. D. h. die Offenbarung ist ein Kapitel der Metaphysik geworden, hineingezogen in die Dialektik des Widerlegens und Begründens. So lange trotz aller Widersprüche der Glaube an die absolute Vernunft herrschte, blieb die Konsequenz des Religionsbegriffs verhüllt. Als die Vernunft geschichtlich wurde, ward die Vernunftreligion zur Religionsgeschichte.

2. In der kritischen Periode brechen die relativistischen Konsequenzen des Religionsbegriffs offen hervor. Die Gottesgewißheit verliert ihren theoretischen Sinn. Der moralische Gottesbeweis kann seinem wahren Gehalt nach nichts anderes leisten, als der sittlichen Autonomie die Weihe des Unbedingten zu geben: Alle Versuche aber, philosophischer und theologischer Kantianer, aus ihm mit ethischen Postulaten eine theoretische Existenz Gottes herauszuholen, sind vergeblich. Der Neukantianismus hat darin die klare Konsequenz der kritischen Grundlage gezogen. Und es ist das religionsphilosophische Verdienst der „Philosophie des Als-Ob“, diesen theoretisch existierenden Gott, der mit ethischen Postulaten erwiesen werden soll, als Fiktion durchschaut zu haben. — Für die idealistischen Kantianer kommt eine Gottesgewißheit, ab-

gesehen von der Weltgewißheit nicht in Frage. Die Religion ist eine besondere Art des Welterlebens, die entweder in der Philosophie aufgehoben ist, wie bei Hegel oder eine dauernde eigentümliche Bedeutung hat, wie bei Schleiermacher. Am deutlichsten ist die Wirkung des Religionsbegriffs da, wo nominalistisches Denken einen gegenständlichen Weltbegriff überhaupt nicht kennt, wie bei Simmel, und demgemäß die Religion ausschließlich ins Subjekt gelegt wird: die Religion ein Rythmus, eine Färbung der Seele, ein Ausdruck ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit. Also eine Weihe nicht der gegenständlichen Welt, wie im Realismus, sondern des subjektiven Lebens. Der Religionsbegriff, der vom Ich zu Gott führen wollte, ist zum Ich zurückgesunken.

In der Fassung des Gottesgedankens senkt sich die drohende Wolke der vergangenen Periode, des Spinozismus nieder, seiner Dinghaftigkeit durch den idealistischen Ausgangspunkt entkleidet. Es gibt keinen Gott mehr abgesehen von der Welt. Der Deismus wird zum Pantheismus. Gott ist die Weltidee, die Form der Formen, die letzte Synthesis, die als Realität oder unendliche Aufgabe gedacht wird; er ist die Welt *sub specie aeternitatis*. Dadurch ist wieder die Einheit von Gott und Welt hergestellt, aber nicht, wie in der Renaissance von Gott aus, der die Welt in sich aufgenommen, sondern von der Welt aus, die Gott in sich aufgenommen hat. Darum ist hier die gegenständlich-wissenschaftliche Begriffsbildung der Durchgang zu Gott. Der Weltbegriff schafft den Gottesbegriff und hält ihn in Abhängigkeit von sich. So ist es im Idealismus, so weiterhin: Der Gottesbegriff bleibt abhängig vom Weltbegriff: er geht mit ihm die materialistischen, voluntaristischen, naturalistischen, positivistischen Wege, also die Unerfüllbarkeit der romantischen Sehnsucht offenbarend, von der Weltform zu Gott zu kommen, eine neue Unmittelbarkeit, eine neue ontologische Geisteslage von der wissenschaftlichen Welterfassung her zu erreichen. Und wieder ist es die „Philosophie des Als-Ob“, die in klarer Erkenntnis der Sachlage die Entwurzelung durchschaut hat, die den Gottesbegriff in dem Augenblick treffen muß, wo er zu einer abgeleiteten Wirklichkeit herabgedrückt ist, anstatt das Urgegebene selbst zu sein.

Daraus ergibt sich nur auch das Verhalten der kritischen Periode zu dem dritten Punkt: Entsprechend dem Pantheismus geht die Religion über in Kultur. Sie wird einer der Geistesfunktionen angehängt, und es bleibt nicht aus, daß sie sich in diese

aufföst. Der Erfolg in der geistigen Lage des Jahrhunderts ist deutlich sichtbar: In einzelnen von Hegel abhängigen Denkern und in der von Hegel-Marx bestimmten Arbeiterschaft nimmt die Wissenschaft die Stelle der Religion ein, in den ethisch-bürgerlich bestimmten Kreisen tritt die Moral in die Lücke, in den Schichten der höchsten Bildung die Kunst. Die Versuche, der Religion eine Sonderfunktion zu retten, mißlingen, weil ihre Absolutheit eine Relativisierung nicht verträgt, weil die geforderte religiöse Funktion genau so in Kultur umschlagen muß, wie der geforderte deistische Gott in Welt. Es ist freilich nicht zu verkennen, daß auf diese Weise die Kultur religiöse Weihe erhält; aber diese Färbung erhält sie nachträglich; sie kann auch fehlen und fehlt, sobald der Weltbegriff aus idealistischen in materialistische und voluntaristische Fassungen übergegangen ist.

Der Sieg der historischen Vernunft im Idealismus bedeutet auch den Sieg der Religionsgeschichte in dieser Periode. Sie war durchaus als Offenbarungsgeschichte gemeint, natürlich nicht im supranaturalen, aber im immanent-geistesgeschichtlichen Sinn; es ist Gott selbst, der in ihr zum Selbstbewußtsein im Endlichen kommt; es sind die Weltpotenzen, die der Reihe nach in der Mythologie und Offenbarung sich kundgeben. — Mit dem Zerbrechen der idealistischen Voraussetzung wird die Offenbarungsgeschichte ein Stück menschlicher Geistesgeschichte, dessen Sinn es ist, sich in Kulturgeschichte aufzulösen. Auch hier der völlige Sieg des Religionsbegriffes. — Die kritische Periode ist konsequenter als die rationale; das ist ihr Vorzug; sie enthüllt die religionszerstörenden Folgen des Religionsbegriffes, aber sie leistet auch etwas Positives. Sie ist eine machtvolle Reaktion gegen die gegenständliche Entleerung und Entheiligung der Welt. Diese Reaktion bleibt zwar romantisch und ästhetisch und schlägt wieder in ihr Gegenteil um; denn das zerstörte religiöse Bewußtsein kann nicht durch Wille einzelner, sondern nur durch Schicksale von Völkern und Massen wiedergewonnen werden. Aber die romantische Religionsphilosophie gibt dennoch die Brücke und schafft Formen, über die wieder der neue Geist ontologischen Gottesbewußtseins sich ergießen könnte.

Welt, Kultur, Geschichte haben Heiligkeitsqualitäten, können sie haben, aber brauchen sie nicht zu haben. Wie aber, wenn die Ordnung umgekehrt würde; wenn es hieße: Müssen sie haben: wenn vor allem das Religiöse Unbedingtheit und Gewißheit hätte und

die Welt und die Kultur und die Geschichte zeitliche, zweifelhafte, zu überwindende Profanisierungen des Heiligen wären? Mit dieser Frage wenden wir uns der dritten, intuitiven Periode zu.

3. Sie beginnt mit der Jahrhundertwende; nicht nur durch die im engeren Sinne phänomenologische Philosophie, sondern durch die allgemeine Bewegung des Geisteslebens hinweg von der gegenständlich-technischen zu einer urständlich-intuitiven Welterfassung. Es ist schwerer über sie etwas zu sagen, da sie erst in Entfaltung begriffen ist; aber es ist doch schon möglich, sie in den weitesten Umrissen zu erschauen. Für die Religionsphilosophie hat sie die Bedeutung, gegen die Herrschaft des Religionsbegriffs bewußt anzugehen. Es scheint sich eine neue ontologische Geisteslage anzubahnen. Die Erfassung des Numinösen durch Otto als einer alle Gegenstandsformen durchbrechenden Wirklichkeit, die Erhebung des Heiligkeitswertes über die übrigen Wertstufen durch Scheler, die völlige Trennung des religiösen von dem theoretischen Existentialurteil durch Scholz liegen in dieser Richtung. Wir stellen nun die Frage, wieweit gelingt es hier, den Geist des Religionsbegriffs zu bannen?

Scheler wie Scholz wollen die funktionelle Begründung der Religion mit Energie überwinden, Scheler, indem er dem religiösen Objekt die primäre Gewißheit gegenüber dem religiösen Akt zuschreibt und die Gottesfrage vor der Religionsfrage erledigt, Scholz, indem er die Auffassung der Religion als autonomer Geistesschöpfung bestreitet und in dem Satze „Gott ist“ das erste Wesensmerkmal der Religion sieht. Es könnte eingewandt werden, daß damit eine Wiederkehr der rationalen Methode droht; aber die Gefahr besteht in Wirklichkeit nicht. Nicht mit Hilfe von Syllogismen soll aus einem feststehenden Weltbegriff Gott erschlossen werden, sondern ohne Berücksichtigung der Welt soll seine Wirklichkeit erschaut werden. — Um die Scheidung dieses Anschauens von der reflektiv-gegenständlichen Welterkenntnis hervorzuheben, baut Scheler die Wirklichkeitserfassung in Stufen auf: die wissenschaftliche, die metaphysische und die religiöse Erkenntnis. Zweifellos ist damit eine Überwindung sowohl der rationalen wie der kritischen Methode angebahnt. Aber doch nicht erreicht. Denn es ist nicht deutlich, wie sich die Stufen zu einander verhalten. Welche Schwierigkeiten hier vorliegen, zeigt Scheler, wenn er die Metaphysik mit einem *sacrificium intellectus* sich selbst aufheben läßt, zu Gunsten der Religion. Damit ist das Gottesbewußtsein ab-

hängig gemacht von einem sich selbst vernichtenden Weltbewußtsein; die Gottesgewißheit lebt vom Opfer der Weltgewißheit; die Gotteswirklichkeit vom Opfer der Weltwirklichkeit. Aber dieses Opfer bringt die Welt. Gott lebt vom Opfer und er schwindet, wenn der autonome Geist das Opfer weigert. Der aber muß es weigern, um nicht durch theoretische Urteile, die fremder Quelle entspringen, in sich zweispältig zu werden.

Der protestantische Religionsphilosoph Scholz fordert nicht ein *sacrificium intellectus*, sondern er sucht dem Intellekt die Glaubwürdigkeit der Religion zu beweisen. Er setzt also ein Bewußtsein voraus, für das die Glaubwürdigkeit bewiesen werden müßte. Dieses Bewußtsein aber ist das der sittlichen Persönlichkeit. An der ethischen Qualität der Offenbarungsträger hat sich das Vertrauen auf die Wahrheit ihrer Offenbarung zu entzünden. Wer sieht hier nicht den ins Persönliche transponierten moralischen Gottesbeweis, der dem Protestantismus so tief im Blut sitzt? — In beiden Fällen ist die Weltgewißheit und die Weltwirklichkeit als das Grundlegende beibehalten gegenüber der Gottesgewißheit und Gotteswirklichkeit, einmal als Stufe, das andere Mal als Kriterium. Erreicht ist nur ein doppeltes. Gott wird weder erschlossen, wie in der rationalen, noch in die Welt hineingezogen, wie in der kritischen Periode.

Auch in den beiden anderen Punkten, Religion und Kultur, Offenbarung und Geschichte, hilft sich Scheler durch den Stufengedanken: die religiösen Werte sind die höchsten in der Wertreihe; Heiligkeitswerte stehen noch über Persönlichkeitswerten. Und innerhalb der Heiligkeitswerte steht wieder die im Christus gegebene Gotteswirklichkeit an erster Stelle über Propheten und Heiligen: die Religion der höchste Kulturwert, die christliche Religion der höchste Heiligkeitswert. — Offenbar herrscht auch hier noch der Religionsbegriff. Die Stufenreihe läßt die höhere Stufe auf die niederen gegründet sein im Sinne des Bildes, wie im Sinne der Sache, die es veranschaulichen soll; es bleibt ein Denken von unten, ein Emporsteigen; aber es gibt keine Stufen, die zum Unbedingten führen; die höchste wie die niedrigste ist von dem Unbedingten gleich weit entfernt.

Bei Scholz tritt auch hier an Stelle der Stufenlehre, deren katholisch-mittelalterlicher Ursprung ja deutlich ist, die ethisch-kulturelle Persönlichkeitsidee, deren protestantische Wurzel offen liegt: die Religion ist eine dem übrigen Geistesleben gegenüber

selbständige Sache, die da sein, aber auch fehlen kann; ist sie aber da, so ist das Maß ihrer Wertung die Erlebbarkeit durch den Kulturmenschen der Gegenwart, d. h. durch die geistig-ethisch geformte Persönlichkeit. An erlebbaren Religionen aber kommen schließlich nur drei in Betracht; das Christentum, der Pantheismus, die Mystik. — Es widerspricht nun schlechterdings der Unbedingtheit des Unbedingten, daß es in seiner Art und seinem Maß abhängig gemacht wird von dem Maß einer bestimmten geistig-ethischen Persönlichkeits- oder Kulturlage. All diese Gedanken entstammen noch einem Denken, das nicht auf das Unbedingte, sondern Bedingte sieht, um an ihm das Unbedingte zu messen. Sie haben den Geist des Religionsbegriffes nicht bannen können. — Aber ist er überhaupt zu bannen? Oder ist es das Verhängnis der Religionsphilosophie, ihm verfallen zu sein? Ist es das Verhängnis der menschlichen Geschichte, daß es nur eines in ihr geben kann, Religion oder Religionsphilosophie?

III.

Die Überwindung des Religionsbegriffs.

Der entscheidende Einwand, den wir gegen die bisherige Religionsphilosophie erhoben, ist der, daß sie das Unbedingte auf das Bedingte gründet entweder durch Nebenordnung oder, da diese unerträglich ist, durch Auflösung des Unbedingten in das Bedingte. Eine Religionsphilosophie, die dem Wesen des Unbedingten gerecht werden will, muß das Unbedingte in allem Bedingten erfassen, als das, was sich selbst und das Bedingte begründet. Das Bedingte ist das Medium, in dem und durch das hindurch das Unbedingte erfaßt wird. Zu diesem Medium gehört auch das erkennende Subjekt. Auch dieses tritt in keiner Weise als begründend auf, sondern nur als der Ort, in dem das Unbedingte im Bedingten offenbar wird. Daraus folgt, daß der Sinn jeder Aussage über das Unbedingte prinzipiell unterschieden sein muß von dem Sinn jeder Aussage über Bedingtes. Da aber jede Aussage als solche in dem Schema von Subjekt und Objekt, also in den Formen des Bedingten verläuft, so muß die Aussage über das Unbedingte diese Formen zwar benutzen, aber doch so, daß ihr Unzulängliches offenbar wird, d. h. sie muß die Form der systematischen Paradoxie tragen.

1. Die Selbstgewißheit des Ich ist unter der Herrschaft des Religionsbegriffs begründend für die Gottesgewißheit. Nun aber ist in der Selbstgewißheit des Ich ein Doppeltes enthalten: Das

Unbedingte einer Realitätserfassung, die jenseits von Subjekt und Objekt liegt und das Teilhaben des subjektiven Ich an diesem Unbedingt-Wirklichen, auf dem es ruht. Das Ich ist das Medium der unbedingten Realitätserfassung; und es nimmt als Medium teil an der Gewißheit dessen, was es vermittelt; aber es nimmt nur als Medium teil; es ist nicht das Tragende, sondern das Getragene. — Es besteht nun für das Ich die Möglichkeit, seine Selbstgewißheit so zu erleben, daß die unbedingte Realitätsbeziehung, die darin enthalten ist, im Vordergrund steht: die a priori religiöse Art der Selbsterfassung; es besteht andererseits die Möglichkeit, seine Selbstgewißheit so zu erleben, daß die Beziehung auf das Sein des Ich im Vordergrund steht, die a priori unreligiöse Art der Selbsterfassung; im ersten Fall dringt das Ich gleichsam durch die Form seiner Bewußtheit hindurch, zu dem Realitätsgrund, auf dem es ruht, im zweiten Fall bleibt dieser Untergrund zwar wirksam — ohne ihn gäbe es keine Selbstgewißheit — aber er wird nicht angetastet; das Ich bleibt in seiner Losgelöstheit, in der Bewußtseinsform. Kann man diese zweite Stellung auch mit Recht unreligiös nennen, so doch nur, insofern die Intention in Betracht kommt, nicht soweit es sich um den Erfolg handelt. Ein der Substanz nach unreligiöses Bewußtsein gibt es nicht, wohl aber der Intention nach. In jeder Ich-Erfassung ist die Beziehung auf das Unbedingte als Realitätsgrund enthalten; aber nicht in jeder ist sie gemeint; danach unterscheiden sich die beiden Lagen des Bewußtseins.

Die Aussage, daß in der Selbstgewißheit die Gewißheit des Unbedingten erfaßt wird, ist paradox; denn sie hat die Form des Theoretischen und ist doch dem Theoretischen schlechterdings fremd. Wenn gesagt wird, daß Ich erfasse in sich das Unbedingte als Grund seiner Selbstgewißheit, so ist in der Form dieser Aussage der Gegensatz von Subjekt und Objekt enthalten; aber der Gehalt dieser Aussage steht dem gerade entgegen: das Unbedingte ist nicht Objekt, es ist auch nicht Subjekt, sondern es ist die Voraussetzung jedes möglichen Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Darum steht die Erfassung des Unbedingten auch vor jedem theoretischen Urteil. Und ist in Grund und Folgen unabhängig von aller theoretischen Gewißheit. Ob der Geist die religiöse oder unreligiöse Intention in sich trägt, ist theoretisch indifferent, da das Unbedingte zwar das Tragende (auch alles theoretischen Urteils) ist, selbst als absolute Voraussetzung aber niemals Gegenstand

der Theorie sein kann. Wird es das doch — und es muß es ja werden, da sonst überhaupt nichts ausgesagt werden könnte — so hat diese Aussage notwendig paradoxe Form: Gottesgewißheit ist die in der Selbstgewißheit des Ich enthaltene und sie begründende Gewißheit des Unbedingten. Damit ist die Gottesgewißheit schlechterdings unabhängig von jeder anderen vorausgesetzten Gewißheit. Das Ich und seine Religion steht unter dem Unbedingten; es ist erst möglich durch das Unbedingte. Es gibt deswegen überhaupt keine Gewißheit, in der nicht die Gottesgewißheit implicite enthalten wäre; aber ob sie auch explicite enthalten ist, das macht den entscheidenden religiösen Unterschied aus. Objektiv ist jedes Bewußtsein Gott-gebunden, aber subjektiv kann das Bewußtsein Gott-los sein. Es gibt also keinen Weg vom Ich zu Gott; aber es gibt — der Richtung, nicht der Substanz nach — einen Weg von Gott weg zum Ich. Ist dieser Weg einmal beschritten, so gibt es auf ihm freilich kein Zurück: Nur der Durchbruch des im Ich-Bewußtsein enthaltenen Grundes durch die autonome Bewußtseinsform befreit von dem Zwang der Gottesferne; die Religion nennt diesen Durchbruch Gnade. Sie weiß, daß kein theoretisches Hinweisen auf das aller Theorie zu Grunde Liegende das Unbedingte im Bewußtsein lebendig machen kann; denn die Theorie hat das Unbedingte als Objekt, also als das, was es nicht ist.

2. Die Weltwirklichkeit begründet unter der Herrschaft des Religionsbegriffs die Gotteswirklichkeit. Nun steht jedes Wirkliche in den Formen der Gegenständlichkeit, zu denen auch die Existenz gehört; zugleich aber ist durch jedes Wirkliche erfaßbar ein Unbedingt-Wirkliches, das nicht in den Formen der Gegenstände steht, also auch keine Existenz hat. Wo der Geist sich so auf die Welt und ihren Inhalt richtet, daß er das Moment der Unbedingtheit, das in allem enthalten ist, ins Bewußtsein erhebt, da ist er auf Gott gerichtet. Dieses Moment der unbedingten Wirklichkeit in allem Bedingt-Wirklichen, ist das, was tragend ist in jedem Ding; es ist seine Seienswurzel, seine Ernsthaftigkeit, seine Unergründlichkeit, seine Heiligkeit. Es ist sein Realitätsgehalt im Unterschied von seiner zufälligen Form.

Jedes gegenständliche Denken ist hier streng auszuschließen. Es ist nicht von einem Gegenstand neben den Dingen, oder über den Dingen oder in den Dingen die Rede; es ist überhaupt von keinem Gegenständlichen, sondern von dem Urständlichen schlecht-hin die Rede, dem was aller Form, auch der Existenz enthoben

ist. Aber auch hier gilt, daß jede Aussage gegenständliche Form hat, und darum nur als gebrochene, paradoxe Aussage wahr ist.

So ist die Aussage „Gott ist“ der Form nach eine theoretische Aussage und keine Stufenordnung kann das ändern; es ist die Einreihung Gottes in die Gegenstandswelt; aber diese Einordnung ist Gottlosigkeit. Ist die Aussage „Gott ist“ auch dem Gehalt nach theoretisch, so vernichtet sie die Gottheit Gottes. Ist sie aber als Paradoxie gemeint, so ist der notwendige Ausdruck für die Bejahung des Unbedingten; denn es ist nicht möglich, sich anders auf das Unbedingte zu richten als durch Vergegenständlichkeit. — Damit ist Deismus und Pantheismus überwunden. Der Deismus, der nicht nur eine Zeit-Richtung, sondern ein Element ist in jeder Gottesvorstellung, das Moment der Vergegenständlichung. Verendlichung Gottes, das überall auftritt, wo der paradoxe Sinn des göttlichen Seins nicht mehr erfaßt wird; und des Pantheismus, der das Unbedingte mit der universalen Dingform, der Welt, gleichsetzt, weil das Unbedingte durch jedes Wirkliche hindurch erfaßbar ist, der aber dann doch bei einer Gegenstandsform, der universalen, stehen bleibt, und nicht sieht, daß das Unbedingte der Totalität so fern ist, wie der Einzelheit. Es ist Platz für einen Theismus, der nichts gemein hat mit dem üblichen kirchlichen Semi-Deismus, sondern der nur sagt, daß das Unbedingte — das Unbedingte ist.

Auch für diese Haltung gibt es keine theoretische Notwendigkeit. Es ist möglich, sich auf das System des Bedingten zu richten und es in seiner Selbstheit zu bejahen, wie das autonome Ich. Es ist möglich, sich von der Beziehung auf das Unbedingt-Wirkliche, das allem innewohnt, abzuwenden zu der Existenz und der Form des Gegenständlichen; denn jedes Ding in der Welt hat die Form der Existenz und des Objektiven. Es ist das möglich ohne theoretische Bedenken, denn das Unbedingte ist nie und nirgends ein theoretisches Streitobjekt; man kann von der Theorie weder dafür noch dagegen Partei nehmen; es begibt sich nicht in die Kampfarena der Existential-Urteile, der Fragen nach Dasein oder Nichtsein. Ist man aber einmal unter Verzicht auf die Gotteswirklichkeit zu einer Weltwirklichkeit gekommen, die der Absicht nach — der Substanz nach ist es es unmöglich — außer-göttlich ist, so gibt es keinen Weg zur Gotteswirklichkeit zurück. Denn Gott ist entweder der Anfang oder er ist nicht.

3. Die Religion wird unter der Herrschaft des Religionsbegriffs aus der Kultur begründet, entweder als einzelne Kulturfunktion oder als Synthesis der Kulturfunktionen. Das ist durchaus analog der deistischen und pantheistischen Gottesauffassung. Nun gibt es aber eine Funktion des Geistes, die weder neben dem andern steht noch ihre Einheit ist, sondern in ihnen und durch sie hindurch zum Ausdruck kommt: die Funktion der Unbedingtheit; sie ist die Wurzelfunktion, diejenige, in der der Geist durch alle seine Formen hindurchbricht bis auf seinen Grund. Sie ist deswegen auch keine Geistesform und kann nur durch Paradoxie Funktion genannt werden. Phänomenologisch gesprochen: es gibt eine Aktklasse, die aus einer Tiefe stammt, in welcher der Gegensatz von Akt zu Akt aufgehoben ist, und die infolgedessen nur durch Brechung im Medium des Bewußtseins zu eigenen Akten kommen kann. Ihrem Wesen nach aber ist sie nichts anderes als die Beziehung auf das Unbedingte, die jedem Akt innewohnt. — Es gibt also keine besondere religiöse Funktion neben der logischen, ästhetischen, ethischen, sozialen; sie ist auch nicht in einer oder in der Einheit aller enthalten, sondern sie ist der Durchbruch durch jede und die Realität, die unbedingte Bedeutung einer jeden. Die Kultur ist das Medium des Unbedingten im Geistesleben, wie die Dinge das Medium des Unbedingten in der Welt sind.

Damit ist aufs Nachdrücklichste bestritten, daß durch die Religion ein neuer Wert in das System der Werte eingeführt ist. Es gibt keine Heiligkeitswerte, sondern das Heilige ist das, was den Werten den Wert gibt, die Unbedingtheit ihres Geltens, die Absolutheit ihrer Realitätsbeziehung. — Es ist die Religionsphilosophie also nie und nimmer eine Ergänzung der Geistes- oder Wertphilosophie. Auch an diesem Punkte tritt das Unbedingte nicht in die Diskussion der Bedingtheiten. Die Heiligkeitsqualität, die Unbedingtheitsfunktion kann fehlen, ohne daß das System der Werte im Mindesten verändert wird; sie kann fehlen, freilich nur der Intention, auch hier wie überall — nicht der Substanz nach; denn fehlte sie, wäre das Denken wahrheits- und das Anschauen wesenlos, das Handeln ziel- und die Gemeinschaft seelenlos. Aber sie braucht nicht gemeint zu sein. Der Geist kann sich richten auf die Autonomie seiner Funktionen, deren Realitätswurzel er nicht anrührt, deren Form er durchsetzt. Der Geist kann autonome Kultur schaffen, mit einem autonomen Ich, in einem autonomen Universum. Damit aber hat er sich den

Weg zu Gott versperrt. Auf dem Boden der autonomen Kultur gibt es höchstens — Religion.

Hier ist nun der Ort, die Dialektik des Religionsbegriffs zu völliger Durchsichtigkeit zu bringen: Sobald das Bewußtsein sich auf das Unbedingte richtet, entsteht die Doppelheit von Akt und Gegenstand. Nun ist der religiöse Akt aber kein besonderer; er ist nur in den übrigen Akten wirklich. Er muß diesen also eine Formung geben, an der die religiöse Qualität sichtbar ist. Diese Formung ist die Paradoxie, d. h. zugleich die Bejahung und Verneinung der autonomen Form. Das religiöse Denken, Anschauen ist also ein Denken, ein Anschauen, das die autonomen Formen des Denkens und Anschauens zugleich benutzt und zerbricht. Das Gleiche gilt von den sittlichen und sozialen Formen.

Das Erkennen unter der Gegenwart des Unbedingten ist Inspiration. Das Anschauen ist Mysterium, das Handeln Gnade, die Gemeinschaft Reich Gottes. Alles das sind paradoxe Begriffe, d. h. solche, die sofort ihren Sinn verlieren, wenn sie gegenständlich gemacht werden; Inspiration als eine übernatürliche Art der Erkenntnisvermittlung ist ein einfacher Widerspruch. Mysterium im Sinne einer materiell-realen Gegenwart, das Unbedingte im Bedingten ist eine sinnlose Aussage; die Gnade als übernatürliche Kraftmitteilung ist ein ethischer Nonsens und das Reich Gottes als reale Größe eine Utopie mechanistischen Denkens. An Stelle des Paradox ist der Supranaturalismus getreten; d. h. der Versuch, ein Bedingtes unbedingt zu machen. Dem Supranaturalismus aber entspricht immer der Naturalismus, d. h. der Versuch, das Unbedingte überhaupt auszuschalten.

Und doch kann die Religion nicht anders, als mit diesen Begriffen arbeiten; sie muß vergegenständlichen, um aussagen zu können; daß sie aussagen will, ist ihre Heiligkeit; daß sie gegenständlich aussagen muß, ist ihre Profanheit. Gerechtfertigt ist sie nur da, wo sie diese ihre Dialektik durchschaut und dem Unbedingten allein die Ehre gibt. — Wo sie es nicht tut, führt sie das Unbedingte in die Niederung und die Kampfarena des Bedingten herab, in der es notwendig unterliegen muß: Es wird eine Kultur, die die Beziehung auf das Unbedingte verloren hat, ein Denken, das nichts mehr weiß von Inspiration als dem Durchbruch der unbedingten Realität, ein Anschauen, das nichts mehr weiß vom Mysterium des Grundes in den Formen der Dinge, ein Handeln, das ohne Gnade dem Gesetz verfallen ist, eine Gemein-

schaft, die fern ist von dem Durchbrechen der unbedingten Liebe — das auf der einen Seite; und eine Religion, die aus all diesen Begriffen supranaturale Gesetze, Objektivierungen der Paradoxie, Verendlichungen des Unbedingten gemacht hat: das ist der Zustand des Geistes unter der Herrschaft des Religionsbegriffs. — Erlösung der Religion vom Verhängnis der Objektivierung, Erlösung der Kultur vom Verhängnis der Profanisierung, Durchbruch des Unbedingten durch alle Arten der Relativisierung, das ist Sieg über den Geist des Religionsbegriffs.

4. Unter der Herrschaft des Religionsbegriffs gründet sich die Offenbarung auf das autonome Geistesleben, sei es im Sinne einer offenbarten Vernunftreligion, sei es im Sinne der Religionsgeschichte. Dadurch wird die absolute Tat Gottes zu einer relativen Entwicklung des religiösen Geistes. Die Religion aber will nicht Religion, auch nicht absolute Religion, sondern sie will Erlösung, Offenbarung, Heil, Wiedergeburt, Leben, Vollendung, sie will das unbedingt Reale, sie will Gott. Und sie nennt wahre Religion die, in welcher Gott sich gibt, und falsche die, in welcher er vergeblich gesucht wird. — Der Religionsbegriff aber kann derartige Unterschiede nicht anerkennen, auch nicht in der verhüllten Form von erlebbarer und nichterlebbarer Religion. Der Religionsbegriff macht gleich, bringt Göttliches und Menschliches auf eine Ebene. — Nun aber ist es selbst schon eine Wirkung des Religionsbegriffs, selbst schon eine Bedingtmachung des Unbedingten, wenn eine bestimmte Religion unbedingt gesetzt, mit der göttlichen Offenbarung gleich gestellt wird. Jede Religion ist als Religion relativ, denn jede Religion ist Vergegenständlichung des Unbedingten. Aber jede Religion kann als Offenbarung absolut sein; denn Offenbarung ist das Durchbrechen des Unbedingten in seiner Unbedingtheit. Jede Religion ist insoweit absolut, als sie Offenbarung ist, d. h. insoweit als das Unbedingte in ihr als Unbedingtes herantritt im Gegensatz zu allem Relativen, was ihr als Religion zukommt.

Es ist nun aber die Eigenschaft jeder lebendigen Religion, daß sie eine ständige Opposition gegen das Religiöse in ihr in sich trägt. Der Protest gegen die Vergegenständlichung ist der Pulsschlag der Religion. Erst wo er fehlt, ist nichts Absolutes mehr in ihr, ist sie ganz Religion, ganz Menschliches geworden. — Es sind aber drei Formen, in denen sich der typische Protest der lebendigen Religion gegen ihre Vergegenständlichung als Re-

ligion erhebt: die Mystik, die Prädestination, die Gnade. Die Mystik durchschaut den paradoxen Sinn aller Aussagen über das Unbedingte. Sie sucht die Einheit mit dem absolut Gegenständlichen, dem Abgrund, dem Überseienden, dem reinen „Nichts“. Sie weiß auch, daß diese Einheit nur vom Unbedingten her geschaffen werden kann, sie weiß, daß sie Gnade ist. — Aber sie bereitet sich doch vor, der Gnade würdig zu werden und sie benutzt dazu die Formen der Religion und schafft selbst Formen. Sie verläßt den Boden der Religion nicht. Das ist ihre Grenze. — Die Prädestination überläßt alles Handeln zum Heil des Einzelnen und der Menschheit Gott. Weder Kirche noch Religion sind Bedingungen der Erwählung und des Reiches Gottes, sie sind höchstens ihre Gott-geordnete Vermittlung; dadurch sinkt ihre Bedeutung dahin und da der göttliche Ratschluß im Verborgenen geschieht, so ist alles religiöse Handeln und Vorstellen des Menschen entwertet, und kommt bald dem Punkt nahe, wo es ganz aufhört und übergeht in profanes, kulturelles Handeln; das ist die Gefahr, wenn das Religiöse ganz ins Verborgene und Absolute gestellt wird. — Die konkrete Gnade (von Gnade lebt ja auch Mystik und Prädestination) stellt das Heil gleichfalls schlechterdings in das Unbedingte; aber nicht in seinen Abgrund und nicht in seinen verborgenen Willen, sondern in seine konkrete geschichtliche Selbstmitteilung. Es fällt von hier aus ein starkes Ja auf die kirchlich-religiösen Medien, auf Offenbarungsmittler und Offenbarungsmittel, auf Gebet und lebendige Gemeinschaft mit Gott. Hier ist der Abweg fast unvermeidlich, daß diese Medien ins Absolute erhoben und aus der Offenbarung der Gnade Religion der Gnadenmittel wird.

Jede der drei Formen, in denen innerhalb der Religion die Religion überwunden wird, haben also die gleiche Dialektik wie die Religion selbst, sie können sich an Stelle Gottes setzen. Es ist deswegen auch falsch, diese Formen zur absoluten Religion zu machen. Sie sind Ausdrucksformen für das absolute Element jeder lebendigen Religion, aber sie werden selbst relativ, sobald sie Religionsformen werden. Die absolute Religion geht durch alle Religionen hindurch; die wahre Religion ist überall da, wo das Unbedingte als Unbedingtes bejaht und die Religion vor ihm vernichtet wird.

Wo das geschieht, ist im Allgemeinen verborgen. Offenbar wird es dann und wann in Form der großen mystischen oder pro-

phetischen Reaktionen gegen die bloße Religion. Das Maß, in dem eine Religion zu solchen Reaktionen fähig ist, entscheidet über ihren relativen Rang. Absolute Religion ist niemals ein gegenständliches Faktum, sondern ein jeweils lebendiger Durchbruch des Unbedingten. Den Beweis der Absolutheit führt Gott selbst, indem er den Absolutheitsanspruch einer Religion zerbricht, nicht durch Skepsis und Religionsgeschichte, sondern durch die Offenbarung seiner Unbedingtheit, vor der alle Religion nichts ist.

Es ist also auch hier das Unbedingte das Tragende, das Handeln Gottes die Substanz der Religion, ohne die sie nicht sein kann; aber sie kann sich von ihr abwenden; sie kann mit und ohne Bewußtsein diese Substanz unangerührt lassen und sich ihrer eigenen autonomen Form zuwenden. Sie kann autonome, selbstgenügsame, Gott-ferne Religion werden, und den Götzendienst dadurch vollenden, daß sie sich absolute Religion nennt.

Damit sind die vier Vorwürfe der Religion gegen die Religionsphilosophie in ihrem Rechte anerkannt; aber es ist nicht die Folgerung daraus gezogen, daß um der Religion willen die Religionsphilosophie sich selbst aufgeben müßte, sondern es ist der Versuch gemacht, eine Religionsphilosophie auf die Forderungen zu gründen, die in jenen Vorwürfen enthalten sind, d. h. eine Religionsphilosophie, die nicht vom Bedingten, sondern vom Unbedingten, die nicht von der Religion, sondern von Gott ausgeht. An dem Gelingen oder Mißlingen nicht dieses meines, aber eines solchen Versuches überhaupt hängt das Schicksal der Religionsphilosophie und damit der Stellung des Geisteslebens zur Religion. Wir stehen vor der Alternative: Entweder Aufhebung der Religion durch die Kultur, oder Durchbrechen des Unbedingt-Wirklichen als des Grundes oder der Realität aller Kultur in all ihren Funktionen. Die Art, wie innerhalb der Wissenschaft sich dieser Durchbruch vollziehen könnte, sollten die ausgesprochenen Gedanken andeuten. Was das Ziel betrifft, so kann es für mich keinen Zweifel geben; was die Form betrifft, so ist sie ein Versuch, und nicht mehr.

IV.

Die Dialektik der Autonomie.

Alles Gesagte hat im Grunde das Ziel, einer Bewußtseinslage den Weg zu bereiten, in der die Selbstgewißheit des Bedingten zerbrochen ist vor der Gewißheit und Wirklichkeit

des Unbedingten. Nicht die Lösung eines theoretischen Problems war mir die Hauptsache, sondern die Aufweisung einer Geisteslage, auf die meiner Überzeugung nach schicksalsmäßig die Geistesbewegung hindrängt. Um so mehr ist es meine Pflicht, Rechenschaft zu geben über die Denkmittel, die zur Anwendung gekommen sind. Es ist aber ein Doppeltes, was dabei herauszustellen ist, eine bestimmte Methode und eine bestimmte Geschichtsphilosophie, eine logische und eine metaphysische Voraussetzung.

1. Die Methode, die am schärfsten in der Analyse der Selbstgewißheit, aber auch an den anderen Punkten zur Anwendung gebracht ist, kann als kritisch-intuitive Methode angesprochen werden. Sie geht davon aus, daß sowohl die kritische, wie die intuitive Methode in Absonderung unfähig zur Lösung des religions- und damit kulturphilosophischen Zentralproblems ist: der Frage nach dem Sinn oder besser der Realität, der unbedingten Ernsthaftigkeit des Geistes und durch ihn hindurch die Wirklichkeit überhaupt. — Die kritische Methode nicht, weil es ihr unter keinen Umständen möglich ist, über die Formen der Gegebenheit hinauszukommen zu dem Gegebenen selbst. Die intuitive Methode nicht, weil sie über der Versenkung in jedes mögliche Gegebene die Form der Gegebenheit überhaupt außer Acht lassen muß. Die kritische Methode kommt nicht zum „Was“ der Dinge, die intuitive nicht zu ihrem „daß“. Die kritische Methode verliert über dem Problem der Realität die Realität selbst. Sie wird Formalismus; die intuitive verliert über der Anschauung des Wirklichen das Problem der Realität; sie wird Romantik und Reaktion. Das Problem des Unbedingten aber ist der Punkt, wo der Unterschied von Existenz und Wesen aufgehoben und damit das Nebeneinander der Methode unmöglich ist. Hier ist gebieterisch eine Methode gefordert, in der beide eins sind; „kritisch-intuitiv“ das ist eine Forderung; und wenn sie ganz erfüllt ist, wird auch der adäquate Name geboren sein. Es scheint mir aber in Folgendem ihr Wesen zu bestehen: Sie ruht auf dem Boden der kritischen Methode; sie geht aus von den Funktionen des Geistes als den Formen aller Gegebenheit. Aber sie wendet sich auf sich selbst zurück und sieht, daß alle diese Formen mehr als leere Formen nur dadurch sind, daß sie erfüllt sind mit dem Gehalt eines Unbedingt-Wirklichen, das jeder Einzelform, wie der Totalität aller Formen unerfaßbar ist. Das in Allem Sinngebende ist nicht selbst ein Sinn, auch nicht die Gesamtheit, auch nicht die Unendlichkeit des Sinnes;

das in Allem Reale ist nicht selbst ein Reales, auch nicht die Gesamtheit, auch nicht die Unendlichkeit des Realen. Das zu sehen aber ist nicht mehr Sache der Kritik, sondern der Intuition; wo die Kritik ihre Grenzbegriffe, d. h. die Dokumente ihrer Begrenztheit setzt, da schaut die Intuition das Unbedingt-Wirkliche, das freilich für sie nicht jenseits der Grenzpfähle, sondern mitten im Lande der Kritik die Realitätswurzel darbietet, von der alle Kritik lebt. Es ist die Methode des Paradox, der ständigen Durchbrechung und Aufhebung der Form zu Gunsten des Wirklichen in ihr. Nicht Formlosigkeit, nicht fremde Formherrschaft darf die kritische Form durchbrechen; das wäre Verzicht auf Methode, d. h. auf Philosophie; sondern bei vollem Ja zur autonomen, kritischen Form soll der Gehalt des Unbedingten hervorbrechen und zerbrechen, nicht formlos, sondern paradox. Leben in dieser höchsten Spannung ist Leben aus Gott. Anschauen dieser unendlichen Paradoxie ist Denken über Gott, und wenn es methodisch wird, Religionsphilosophie oder Theologie. Niemand freilich kann methodisch zu dieser Methode gezwungen werden, wie er zur bloß kritischen Methode gezwungen werden kann; es ist möglich zu leben und zu denken, ohne die Wurzel zu sehen, aus der man lebt und denkt, es ist möglich, das Unbedingte zum Grenzbegriff, zum Idealbegriff und dgl. zu machen, es in die Peripherie zu schieben und in der Autonomie der bloßen Form zu bleiben. Es ist möglich, aber es ist in seinen Konsequenzen Selbstzerstörung, und das führt zum zweiten, der Geschichtsphilosophie.

2. Theonom möchte ich eine Geisteslage nennen, in welcher alle Formen des geistigen Lebens Ausdruck des in ihnen durchbrechenden Unbedingt-Wirklichen sind. Es sind Formen, also Gesetze, νόμοι darum theonom. Aber es sind Formen, deren Sinn nicht in ihnen selbst liegt, es sind Gesetze, die das alles Gesetz Durchbrechende fassen; darum theonom. In gewissen Perioden z. B. des abendländischen Mittelalters war diese Geisteslage annähernd verwirklicht. Sobald eine Periode der Theonomie ihrem Ende zugeht, sucht sie die Formen, die einmal der adäquate Ausdruck ihres Gehaltes waren, zu konservieren; diese Formen aber sind leer geworden; werden sie mit Gewalt aufrecht erhalten, so entsteht Heteronomie. Heteronomie geht immer von der Religion aus, die Gott verloren hat, die bloße Religion geworden ist. Im Gegensatz zu Heteronomie wächst die Autonomie. Autonomie ist immer der Rückschlag gegen die Autonomie der bloßen Religion,

die alle Kultur unter ihre Heteronomie bringen will. Autonomie der Religion gegen Gott schafft Autonomie der Kultur gegen die Religion. Der Ausgang des Mittelalters ist typisch für diese Geisteslage. Die autonome Kultur ist im Recht gegen die Religion; es ist das Recht der logischen Form gegen eine ehemals paradoxe, dann ihres Sinnes beraubte Form, die nun als einfacher Widersinn das Logische vergewaltigen will. Hier ist der Sieg der autonomen Form, im Logischen wie im Ästhetischen, im Rechtlichen wie im Ethischen von vornherein entschieden. Und dieser Sieg bedeutet Einsicht in die gegenständlichen Formen der Dinge, bedeutet exakte Wissenschaft, bedeutet technisch-rationale Weltbeherrschung.

Aber der Sieg ist teuer erkaufte. Das Recht der Autonomie gegenüber der Heteronomie wird zum Unrecht gegenüber der Theonomie, denn die autonome Form ist Gesetz. Mit dem Gesetz kann man technisieren und rationalisieren, aber unter dem Gesetz kann man nicht leben. Wo das Unbedingte in keiner anderen Weise erfaßt wird, als in der unbedingten Geltung der logischen oder ethischen oder ästhetischen Form, da tötet es das Leben; denn da ist es der Richter, der jede einzelne Form verurteilt, weil sie das Gesetz nicht erfüllt, weil sie die Bedingtheit des Unbedingten nicht erreicht. Darum muß jede autonome Periode zerbrechen: Sie kann mit ihrer formalen Unbedingtheit alles Lebendige töten und rationalisieren; aber sie kann nicht einen einzigen Lebensinhalt schaffen. Sie verliert die Wahrheit und bleibt in der leeren Form der Identität, sie verliert die Persönlichkeit und bleibt in der leeren Form des „Du sollst“. Sie verliert die Schönheit und bleibt in der leeren Form der Synthesis: sie verliert die Gemeinschaft und bleibt in der leeren Form der Gleichheit. Alles verzweifelte Ringen aber um die Erfüllung dieser Formen im Logischen wie im Ethischen, im Denken, wie im Handeln ist nur der Ausdruck für die Tragik der Autonomie.

Dieses Ringen ist von überwältigender Größe und diese Tragik von erschütternder Tiefe. Es sind die Zeiten der großen individuellen Kulturschöpfungen; aber das Ende ist das Schwanken zwischen anspruchsvollem Rationalismus und verzweifelter Skepsis im Logischen, und zwischen Pharisäismus und Gesetzlosigkeit im Ethischen. Die Autonomie bricht auseinander in Nomismus und Antinomismus. Lebensfähig bleiben nur diejenigen, welche sich den großen Spannungen des Geistes entziehen und die autonome

Form benutzen zu Technik und Taktik in Wissenschaft und Wirtschaft, in Politik und Kunst. Sie haben ihren Lohn dahin. Der Lohn aber des Geistes, der ausharrt, ist das Durchbrechen des Unbedingten durch alle Formen, nicht als Gesetz, sondern als Gnade, als Schicksal, als unmittelbare überwältigende Wirklichkeit — wie es z. B. der Antike beschieden war, in der Doppelform der neuplatonischen Mystik auf logischem und des Christentums auf ethischem Boden.

Das Thema der Geistesgeschichte ist der Kampf von Theonomie und Autonomie. Die Theonomie ist sieghaft, solange sie lebendiger Durchbruch ist, solange die Paradoxie als Paradoxie erlebt wird. Sie ist aber dem Verhängnis verfallen, immer wieder aus dem lebendigen Paradox einen objektiven Widerspruch machen zu müssen; dann steigt aus dem Kampf gegen ihre Heteronomie die Autonomie der Form sieghaft empor, um schließlich ihrem eignen Verhängnis, der Auflösung entgegenzugehen. Das ist nicht bloß im Nacheinander gemeint. In jedem Augenblick der Geistesgeschichte tobt dieser Kampf. Aber der Sieg und die Niederlage des einen oder anderen gibt auch ein Nacheinander, eine Geschichtsphilosophie nicht nur des Querschnitts, sondern auch des Längsschnitts.

Wir haben das Ringen beider in der Religionsphilosophie betrachtet; sie ist der Ort, wo der Kampf am deutlichsten sichtbar ist. Sie ist selbst in ihrer Entwicklung ein Teil dieses Kampfes. Nur weil ihr die autonome Entwicklung die Formen gegeben hat, kann sie Philosophie sein; nur wo ihr die Theonomie den Gehalt, die — Wurzelung im Unbedingten gibt, kann sie Religions-Philosophie sein. Sie kann es aber nur, wenn sie sich der Herrschaft des Begriffs entzieht, der das typische Symbol der autonomen, Gott abgewandten Periode ist, des Begriffs der Religion, wenn sie einsieht, daß nicht die Religion der Anfang und das Ende und die Mitte in allem ist, sondern Gott, und daß jede Religion und jede Religionsphilosophie Gott verlieren, wenn sie sich nicht auf den Boden des Wortes stellen: *Impossibile est, sine deo discere deum*. Gott wird nur erkannt aus Gott.