

PAUL TILLICH · GESAMMELTE WERKE
BAND V

PAUL TILLICH

DIE FRAGE NACH
DEM UNBEDINGTEN

Schriften zur Religionsphilosophie

GESAMMELTE WERKE
BAND V

EVANGELISCHES VERLAGSWERK STUTTGART

Herausgegeben von Renate Albrecht

ISBN 3 7715 0195 4

2. Auflage 1978

Erschienen 1964 im Evangelischen Verlagswerk Stuttgart

© Alle Rechte, einschließlich dem der Übersetzung, vorbehalten

Druck: J. F. Steinkopf KG, Stuttgart

Bindearbeiten: Buchbinderei Riethmüller, Stuttgart

FRIEDRICH SPIEGELBERG
GEWIDMET

VORBEMERKUNG DES HERAUSGEBERS

Die in diesem Band vereinigten religionsphilosophischen Aufsätze sind innerhalb der drei Sachgebiete chronologisch geordnet. Dem Leser ist es dadurch möglich, bei manchen sich wiederholenden Themen die gedankliche Weiterentwicklung über nahezu vier Jahrzehnte zu verfolgen.

Die Übersetzungen der im Original englisch geschriebenen Aufsätze wurden vom Autor selbst überarbeitet und an manchen Stellen durch Neuformulierungen verändert. Dabei blieb der englische Text absichtlich oft unberücksichtigt.

Für die Mitarbeit an diesem Bande sei gedankt:

Herrn Dr. Heinz Emunds für eingehende Beratung und Vorschläge bei den philosophischen Partien der Übersetzungen,

Herrn Dr. Theodor Mahlmann für die sorgsame Herstellung des systematisch wertvollen Sachregisters,

Frau Dr. Gertie Siemsen und Frau Gertraut Stöber für die Hilfe beim Korrekturlesen.

Ein weiterer Dank gebührt dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, für die Erlaubnis des Wiederabdrucks von „Mythos und Mythologie“.

Düren, im Januar 1964

Renate Albrecht

INHALT

ALLGEMEINE BETRACHTUNGEN

NICKTKIRCHLICHE RELIGIONEN	13
<i>1. Die nichtkirchlichen ausdrücklich religiösen Bewegungen</i>	<i>14</i>
Das religiöse Prinzip der Kirche und der Sekte	15
Formen der Sekte	16
Der Mensch in der Sekte	17
Religiöse Bewegungen auf nichtkirchlichem Boden	19
<i>2. Die nichtkirchliche autonome Religion</i>	<i>22</i>
Die Frage nach dem Lebenssinn	22
Das Zweideutige in Religion und Kultur	24
Vater-, Mutter- und Kind-Religion	26
Das Wesen der autonomen Religion	26
Typische Formen der autonomen Religion	28
DIE FRAGE NACH DER ZUKUNFT DER RELIGION	32
RELIGION ALS EINE FUNKTION DES MENSCHLICHEN GEISTES?	37
DIE VERLORENE DIMENSION	43
DAS CHRISTENTUM UND DIE BEGEGNUNG DER WELTRELIGIONEN ..	51
<i>1. Ein Blick auf die gegenwärtige Lage: Religionen, Quasi-Religionen und ihre Begegnungen</i>	<i>51</i>
<i>2. Christliche Prinzipien in der Beurteilung nicht-christlicher Religionen</i>	<i>64</i>
<i>3. Ein christlich-buddhistischer Dialog</i>	<i>76</i>
<i>4. Das Urteil des Christentums über sich selbst im Licht seiner Begegnung mit den Weltreligionen</i>	<i>88</i>

SYSTEMATISCHE BETRACHTUNGEN

PHILOSOPHIE UND RELIGION	101
PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE.....	110
ZWEI WEGE DER RELIGIONSPHILOSOPHIE	122
1. <i>Das weltgeschichtliche Problem</i>	123
2. <i>Die Augustinische Lösung</i>	124
3. <i>Die Thomistische Auflösung</i>	126
4. <i>Konflikte und Mischungen der zwei Methoden in der modernen Religionsphilosophie</i>	129
5. <i>Das unmittelbare Gewahrwerden des Unbedingten</i>	131
6. <i>Das Wiedererkennen des Unbedingten in der Wirklichkeit</i>	134
7. <i>Unmittelbare Gewißheit und das Wagnis des Glaubens</i>	135
BIBLISCHE RELIGION UND DIE FRAGE NACH DEM SEIN	138
I. Grundbegriffe	138
1. <i>Der Sinn des Begriffs „biblische Religion“</i>	138
2. <i>Der Sinn der Frage nach dem Sein</i>	140
II. Menschliche Existenz und die Frage nach dem Sein	143
1. <i>Der Mensch und die Frage nach dem Sein</i>	143
2. <i>Philosophische Einwände</i>	145
3. <i>Die philosophische Haltung</i>	147
III. Die Grundlage des biblischen Personalismus	149
1. <i>Der personhafte Charakter der Erfahrung des Heiligen</i> ..	149
2. <i>Die Eigenart des biblischen Personalismus</i>	152
IV. Personalismus und Gott-Mensch-Beziehung	153
1. <i>Der Charakter der Gott-Mensch-Beziehung als Wechsel- beziehung</i>	153
2. <i>Biblischer Personalismus und das Wort</i>	154
V. Personalismus und die Manifestationen Gottes	156
1. <i>Personalismus und Schöpfung</i>	156
2. <i>Personalismus und Christologie</i>	157
3. <i>Personalismus, Geschichte und Eschatologie</i>	158

VI. Der Mensch im Lichte des biblischen Personalismus	160
1. <i>Der biblische Personalismus und die ethische Existenz des Menschen</i>	160
2. <i>Der biblische Personalismus und die soziale Existenz des Menschen</i>	163
3. <i>Glaube und Sünde in der biblischen Religion</i>	165
4. <i>Glaube, Zweifel und die ontologische Frage</i>	169
VII. Die ontologischen Probleme der subjektiven Seite der biblischen Religion	171
1. <i>Bekehrung in Religion und Philosophie</i>	171
2. <i>Ethik der Gnade und Ethik der Entscheidung</i>	173
3. <i>Einsamkeit und Liebe in biblischer Religion und Ontologie</i>	175
VIII. Die ontologischen Probleme der objektiven Seite der biblischen Religion	177
1. <i>Die Manifestationen Gottes und die Frage nach dem Sein</i>	177
2. <i>Die Gott-Mensch-Beziehung und die Frage nach dem Sein</i>	180
3. <i>Gott als Grund des Seins in Ontologie und biblischer Religion</i>	182

RELIGIÖSER SYMBOLISMUS

MYTHOS UND MYTHOLOGIE	187
DAS RELIGIÖSE SYMBOL	196
1. <i>Das Symbol</i>	196
2. <i>Theorien des religiösen Symbols</i>	198
3. <i>Arten des religiösen Symbols</i>	206
4. <i>Werden und Vergehen der religiösen Symbole</i>	210
DAS WESEN DER RELIGIÖSEN SPRACHE	213
EXISTENTIALANALYSE UND RELIGIÖSE SYMBOLE	223
RECHT UND BEDEUTUNG RELIGIÖSER SYMBOLE	237
Bibliographische Anmerkungen	245
Namen- und Sachregister	247

ALLGEMEINE BETRACHTUNGEN

NICHTKIRCHLICHE RELIGIONEN¹

Das Thema „Nichtkirchliche Religionen“ ist negativ formuliert; und negative Themata haben den Nachteil, innerlich unendlich zu sein. Denn was man darüber sagt, ist immer orientiert an dem, was im Hintergrunde positiv gedacht ist, hier also an dem, was unter Kirche verstanden ist. Diese Schwierigkeit wird sich im Laufe des Vortrags darin bemerkbar machen, daß eine außerordentliche Fülle von Gegenständen, die unter unseren allgemeinen Begriff fallen, im Fluge berührt werden müssen.

Es waren zwei Richtungen des Gedankens, die sowohl in meiner Erwägung als auch gesprächsweise in diesem Kreis von dem Vortrag gefordert wurden: eine, die die Kirche auffaßt als eine bestimmte Art religiöser Wirklichkeit und Gegenstände betrachten will, die zur religiösen Wirklichkeit gehören, aber nicht in der Art, wie es die Kirche ist. Der Gegensatz, um den es sich hier handelt, ist der, den man etwa bezeichnen könnte als Großkirche und Sekte. – Der andere Gegensatz ist der, daß man die Kirche auffaßt als Inbegriff desjenigen religiösen Lebens, das ausdrücklich religiös sein will, um ihm gegenüber ein religiöses Leben aufzuweisen, das nicht ausdrücklich religiös sein will, es aber seinem innersten Wesen nach ist. Wenn wir in dieser Richtung schauen, so würde sichtbar werden eine religiöse Haltung, die in der äußeren Erscheinungsform sich nicht als religiös gibt, die aber bei genauer Analyse als religiös angesprochen werden muß. Dem Wunsch und auch der Sache gemäß möchte ich nun beide Richtungen in meinem Referate behandeln, und zwar so, daß das Hauptgewicht auf die mir entscheidend scheinende, nämlich auf die zweite Richtung gelegt wird. Ist doch die überwältigende Mehrzahl der gegenwärtig mit uns lebenden Menschen verhältnismäßig wenig berührt von dem ersten Gegensatz, steht aber mitten in den Problemen des zweiten Gegensatzes.

Unser Thema könnte noch anders aufgefaßt werden. Man könnte von der Kirche bloß die soziologische Seite in Betracht ziehen und sagen: Kirche ist diejenige Form der Religion, die in Gemeinschaft

¹ Das Stenogramm der gesprochenen Rede ist nur wenig verändert. Vielleicht ersetzt der Eindruck, daß wirklich *gesprochen* ist, den Mangel an stilistischer Formung.

sich vollzieht. Demgegenüber wären die nichtkirchlichen Religionen solche, die als subjektive bezeichnet werden müßten, die in der Innerlichkeit des Einzelnen bleiben. Aber dieser Gegensatz ist unmöglich; es gibt ihn in Wirklichkeit nicht. Es gibt keine religiöse Ergriffenheit, die nicht immer zugleich bezogen wäre auf einen religiösen Gegenstand. Dieser religiöse Gegenstand mag als das „Unaussprechliche“ ausgesprochen werden, aber er *wird* ausgesprochen; und in dem Ausgesprochen-Sein ist enthalten eine Gemeinschaft, ein Hören, ein Vernehmen, ein Weitergeben. Es ist eine Selbsttäuschung, wenn man meint, in irgendeiner religiösen Regung, in einem Ergriffensein, nur in sich zu schwingen. Es gibt keine in sich schwingende Ergriffenheit, sondern jede Ergriffenheit ist bezogen auf einen Sachgehalt, von dem sie ergriffen ist. Vieles Reden von subjektiver Religion, von Religion der bloßen Innerlichkeit, ist nichts anderes als die Feigheit, das, was man tatsächlich als objektive Religion in sich hat, unter das Feuer der Kritik zu stellen und unter das Urteil, das sich erhebt, wenn das Objektive auch objektiv ausgesprochen wird. Also dieser Gegensatz, der sehr modern ist: der Gegensatz von Religion und Religiosität, von objektiver und subjektiver Religion, muß völlig aus der Diskussion bleiben. Um ihn kann es sich nicht handeln, weil es ihn in Wahrheit nicht gibt, weil er eine Selbsttäuschung ist.

1. *Die nichtkirchlichen ausdrücklich religiösen Bewegungen*

Und nun zu der ersten Richtung, die unserer Betrachtung vorgeschrieben ist, zu der Richtung, die sich in der religiösen Sphäre hält, die auf dem Boden steht, wo ausdrücklich Religion gemeint ist. Auch hier kann man zwei Gruppen unterscheiden: die eine Gruppe, die auf kirchlichem Boden entstanden ist, die *kirchlichen Sekten* im eigentlichen Sinn, und die andere Gruppe, die außerhalb der Kirche entstanden ist, die religiösen Bewegungen, die sich ausdrücklich als solche geben, aber nicht auf dem Boden der Kirche gewachsen sind. Diese beiden Gruppen wollen wir der Reihe nach betrachten.

Und zwar möchte ich diese Betrachtung nicht so vornehmen, daß ich Ihnen gleichsam alle die Skurrilitäten unseres modernen religiösen Bewußtseins aufzeige, sondern ich werde versuchen, die Struktur, die lebendige Gestaltung dieser Gruppen, als solche anschaulich zu machen, ohne auf die einzelnen Gruppen weiter einzugehen als nötig ist, um das Beispiel lebendig und konkret zu machen. Denn das ist ja ein sinnloses Unterfangen, sich als Zuschauer solcher Wirklichkeit gegenüberzustel-

len und dann zum Schluß innerlich zu sagen: Das alles geht mich im Grunde gar nichts an. Sinnvoll ist es, auf dem Boden der religiösen Wirklichkeit von Dingen zu reden, wo das heimliche Bewußtsein mit-schwingt: *tua res agitur*, das geht dich etwas an! Das wird wohl für die meisten unter uns recht schwierig sein bei dem, was man Sekten nennt – Sekten, die auf kirchlichem Boden gewachsen sind – und doch ist das, wie ich zu zeigen hoffe, nicht durchaus der Fall.

Das religiöse Prinzip der Kirche und der Sekte

Wenn ich die Aufgabe hätte, als katholischer Theologe über die Sekten zu reden, so wäre es verhältnismäßig einfach, insofern nämlich vom Standpunkt des katholischen kirchlichen Bewußtseins aus die Sekte im wesentlichen charakterisiert werden müßte als Häresie oder Abweichung von der Wahrheit, die mit der Kirche identisch ist. Als Vertreter einer Kirche, die sich selbst als Kirche unter das Gericht stellt, kann ich so nicht sprechen. Ich könnte es nicht verantworten, unmittelbar schon durch den Begriff Häresie jene Bewegungen als im Irrtum befindlich gegenüber der in der Wahrheit stehenden Kirche aufzufassen. Der Weg muß ein anderer sein, der Weg muß der sein, daß wir aus dem Wesen des Religiösen zu verstehen suchen, um was es sich im Großkirchlichen auf der einen und um was es sich im Sektenhaften auf der anderen Seite handelt, um dann unter Umständen das so gewonnene Prinzip auch kritisch anzuwenden auf die Kirche selbst.

Das Prinzip, von dem aus dieser Gegensatz verstanden werden kann, ist, wie ich zu sehen glaube, folgendes: In jedem religiösen Bewußtsein ist das Erste und Grundlegende, das alles Tragende, ein Bewußtsein der Unbedingtheit, der Unabschiebbarkeit dessen, was in der religiösen Wirklichkeit gegeben ist, ein Bewußtsein des „Mich-konkret-und-unbedingt-Angehens“, der Entscheidung über Leben und Tod in einem Sinn, der noch über das physische Sein oder Nichtsein hinausgeht. Wo in dieser Weise die Unbedingtheit des Religiösen erlebt wird, da bricht sie herein in alle bedingten Beziehungen unseres Lebens und hat die Tendenz, uns zu lösen aus diesen Beziehungen und uns hinzustellen allein vor diese Unbedingtheit, alles vor diesem Letzten zu entwerten. Das ist die eine Seite. Aus dieser einen Seite folgt nun von selbst die andere. Wenn jeder Mensch, wenn alle Seiten unseres Lebens getroffen werden sollen von dem, was im Religiösen gemeint ist, so wird damit das Religiöse in seiner Unbedingtheit von selbst zum Universalen, zu dem, was alle Seiten der Wirklichkeit und alle Menschen in der Wirklichkeit trifft.

Unbedingtheit und Universalität, das ist die Spannung, um die es sich hier handelt. Und die Kirche ist der Ort, wo auf dem Boden der prophetischen, unbedingten Verkündigung die Universalität in allen Lebenszeiten und Lebensrichtungen zur Verwirklichung gelangen soll. Demgegenüber ist die Sekte der Ort, an dem die Gefahr, die auf kirchlichem Boden entsteht – daß die Unbedingtheit verraten wird zugunsten der Universalität –, gesehen und wo dagegen protestiert wird. Es ist das Ideal und das Selbstbewußtsein insonderheit der katholischen Kirche, daß sie *complexio oppositorum*, Zusammenfassung des Entgegengesetzten ist, daß sie in universalster Weise alle Elemente des kulturellen und des menschlichen Daseins, des psychischen und des soziologischen in sich umfasse. Gerade der gestrige Vortrag ist ja ein Beweis und sollte ein Beweis für diesen Tatbestand sein. Das ist in der Tat eine Aufgabe kirchlichen Bewußtseins. Wo das aber geschieht, da besteht nun die andere Gefahr, daß die Unbedingtheit, die in der prophetischen Grundlage des Religiösen gegeben ist, verlorengeht, daß sie zugunsten der Universalität, zugunsten des Ausgleichens und Abglättens, des Einordnens und Zusammenfassens, der Akkommodation, der Anpassung an die menschliche Relativität und Bedingtheit, an die nationalen und die sozialen Gestalten abgeschwächt wird. Gegen diese Möglichkeit steht das religiöse Bewußtsein mit seiner Unbedingtheit. Und das kann auf doppelte Weise geschehen: Wenn es geschieht vom Prophetischen her, so ist darin immer Recht gegenüber der Großkirche. Wenn es aber geschieht von dem, was wir typisch Sekte nennen, so ist darin immer Unrecht gegenüber der Kirche. Warum? Das, was die Sekte charakterisiert, ist der Versuch, die Unbedingtheit darzustellen mit Hilfe eines Speziellen, einer Sonderung. In der Sekte wird Sonderung und Unbedingtheit miteinander verknüpft, in der prophetischen Verkündigung wird jede Sonderung durchbrochen durch die Unbedingtheit.

Formen der Sekte

Wenn wir das näher betrachten, so können wir eine Fülle von Tatbeständen nennen, in denen diese eigentümliche Haltung der Sekte, „die Sonderung mit dem Pathos der Unbedingtheit“, zum Ausdruck kommt. Es kann eine Sekte sein, in der der prophetische Gedanke dazu benutzt wird, um einer begrenzten Gruppe Geist zuzusprechen als ihr spezielles Besitztum im Gegensatz zur Kirche. Es kann eine Sekte sein, in der Besonderheiten dessen, was mit dem Geistesbesitz verbunden ist, als das Unbedingte hingestellt werden, so etwa die Macht des Gebetes oder die Fähigkeit zu heilen oder Wunder zu tun; und viele andere

Einzelheiten, wie sie in zahlreichen Sekten vorliegen. Oder es kann eine Sekte sein, die auf das Ende hofft und die in dieser Hoffnung auf das Ende einer bestimmten Gruppe von Menschen das Bewußtsein gibt, daß sie das Ende wüßten, während in der verrotteten Großkirche die Spannung des Endes verlorengegangen sei. Oder es können Einzelheiten des Kultus und der Tradition sein, von denen behauptet wird, daß die Kirche sie verloren hätte und die nun von der Sekte leidenschaftlich ergriffen werden bis in für uns unverständliche kultische Einzelheiten, z. B. der russischen Sekte. Parallelen auf dem Gebiet, dem wir vielleicht alle näherstehen, können wir jetzt noch finden, wo immer dieser typische Geist der Besonderung mit dem Anspruch der Unbedingtheit zusammentrifft. Denken wir an die vegetarische Bewegung, sofern sie sektenhaft wird, sofern sie von einem Punkt aus das gesamte Leben und die gesamte Wirklichkeit in sich einschließen will, oder an gewisse Tanzgruppen in der modernen Tanzbewegung, die sich als kultische Wirklichkeit fühlen und von diesem einen Punkt her, von der Formung des Leibes, die gesamte Wirklichkeit bis hin zum Unbedingten ändern wollen, oder an die individualpsychologische Bewegung, die mit bestimmten Methoden der seelischen Beeinflussung meint, die gesamte Wirklichkeit heilen zu können. In allen derartigen Dingen sind strukturelle Analogien, Ähnlichkeiten des Gestaltenaufbaues zur kirchlichen Sekte vorhanden: die Besonderung, die mit Unbedingtheit auftritt und sich selbst an die Stelle des Unbedingten setzt.

Der Mensch in der Sekte

Daraus folgt natürlich, daß nun auch die Menschen, die diese Wirklichkeit repräsentieren, eine ganz besondere Struktur haben. Die Intensität des Einzelnen wird aufs höchste gespannt, das Auserwähltheitsgefühl derer, die zu diesen engen Gruppen gehören im Gegensatz zur indifferenten Kirchenmasse, wird angestachelt. Es besteht eine eigene Aktivität, die gegen Hierarchie und Priestertum sich wendet und alles auf jeden Einzelnen stellt. Was bedeutet das seelisch-soziologisch? Es bedeutet eine außerordentliche Steigerung des Wertbewußtseins des Einzelnen, eine religiöse Überkompensierung eines gewissen Minderwertigkeitsgefühls. Es bedeutet infolgedessen, daß derartige Bewegungen am stärksten auf einem Boden mittelständischen Bewußtseins ihren Ort finden, wo in irgendeiner Weise Minderwertigkeitsgefühle religiös überkompensiert werden.

Es ist etwas Eigentümliches: Für den Menschen der Großkirche und besonders für den Menschen der staatskirchlich geformten Großkirche

hat die Sekte etwas Unheimliches. Er empfindet in der Sekte etwas ihn Bedrohendes. Und das ist begründet. Denn das, was hier bedroht wird, ist ja dasselbe, was vom Prophetischen bedroht wird: nämlich die Ausgeglichenheit, die Ausbalanciertheit der ganzen Existenz. Zugleich hat das Unheimlichkeitsgefühl gegenüber der Sekte darum etwas Berechtigtes, weil immer Dämonisches im Spiel ist, wenn eine Besonderung des Lebens Unbedingtheit in Anspruch nimmt, sich selbst absolut setzt.

Nun möchte ich hinzufügen: Wenn wir so allgemein über die Sekte sprechen, wollen wir uns nicht verhehlen, daß unsere ganze Zeit und wir alle ständig in der Gefahr sind, selber Sekte zu werden, sobald uns der Geist des Religiösen in unserem Kern trifft, sobald wir Unbedingtes verwirklichen wollen gegenüber der Relativität aller Lebensgebiete. Es entsteht auch jetzt noch auf dem Boden der autonomen Kultur leicht ein Esoterismus, ein Sichabschließen, ein Bewußtsein der Umgrenzung und eine Übersteigerung des Bewußtseins in dieser Begrenzung. Wir haben den *George-Kreis*, einen Kreis von Menschen, der sich um diesen großen Dichter gesammelt hat, der diesen eigentümlichen, an Sekte grenzenden Esoterismus, diese Abgeschlossenheit, dieses Verwirklichenwollen des Geistes in sich trägt. Wir haben, als wir vor Jahren um die religiöse Begründung des Sozialismus kämpften, ständig die Gefahr abwenden müssen, selbst Sekte zu werden, weil der Wille zur Verwirklichung in dem Augenblick, wo er den Menschen packt, die Gefahr des Esoterismus mit sich bringt, der dann – also hier den Sozialismus – unbedingt setzt und damit die Macht des Unbedingten antastet.

Wenn ich mit einem letzten Wort diese Dinge berühren soll, so möchte ich sagen: *Das, was die Sekte von der Kirche unterscheidet, ist eine verschiedene Fassung der Verwirklichung des Unbedingten.* In der Sekte mit ihrer Intensität, mit ihrem leidenschaftlichen Willen zur Verwirklichung ist enthalten das, was die Theologie „Gesetz“ nennt, während die Kirche weiß, daß die Unbedingtheit sich gerade nicht darstellt zuerst als Forderung, sondern zuerst als Gnade, und daß das Teilhaben an der Gnade immer nur relativ sein kann, und daß niemals von einem Bedingten, von einer Schicht, von einer Seelenhaltung Unbedingtheit ausgesagt werden kann. So steht trotz aller Fragwürdigkeit die Kirche mit Recht auf dem Boden der Universalität, weil sie die Unbedingtheit als Gnade und nicht als Gesetz erfaßt. Das ist die tiefste Kritik an der Sekte überhaupt.

Religiöse Bewegungen auf nichtkirchlichem Boden

Damit verlasse ich dieses Gebiet und komme nun zur zweiten Gruppe von religiösen Bewegungen, zu denen, die außerhalb der Kirche gewachsen sind, und zwar auf einem anderen Boden, nämlich auf einem Boden, den ich ganz allgemein als philosophischen bezeichnen möchte. Zunächst diejenigen Bewegungen, die auf dem Boden einer reinen Weltanschauungsphilosophie geboren sind.

Hier wäre zunächst zu nennen der *Monistenbund*. Er wäre zu nennen, wenn er noch wäre, das heißt, wenn er noch eine geistige Existenz hätte. Aber er hat sie verloren. In dem Moment, als sein Führer das monistische Jahrhundert eröffnete, schon da gab es ihn als geistige Wirklichkeit im letzten Grunde nicht mehr. Das, um was er sich bemüht hatte, die Überwindung des logischen Dualismus, jene falsche Auffassung, die man der Theologie vorgeworfen hatte, einen Gott zu haben und daneben eine Welt und dazwischen eine unüberwindliche Kluft, sodaß Gott selbst zu einer Welt und einem Gegenstand wurde, dieses Problem ist längst versunken. Dafür ist ein anderes Problem der Dualität aufgetaucht und im Bewußtsein des modernen Menschen zutiefst verankert: das Bewußtsein von einem Gegensatz zwischen Göttlichkeit und Dämonie. Von der Wirklichkeit des Dämonischen in der Welt kann jeder, der die letzten Jahrzehnte geistig und seelisch mitgemacht hat, sprechen, und vor diesem Dualismus ist der Optimismus des Monistenbundes längst zerbrochen.

Eine andere Bewegung ist die *Freidenkerbewegung*, die aufgebaut war auf der Aufklärungsphilosophie und auf der rein negativen Opposition gegen das kirchliche Dogma. Auch sie ist in ihrem innersten Wesen erledigt, denn wir wissen, daß es nicht nur kirchliche, sondern auch rationale Dogmen gibt, und diese rationalen Dogmen, die letzten Hypothesen der Wissenschaft, die letzten Voraussetzungen einer mathematisch-naturwissenschaftlich begründeten Philosophie, sind uns allen, insonderheit unseren großen Physikern selbst, das eigentlich Fragwürdige geworden. Hier ist nirgends ein Dogma, von dem aus man das Dogma der Kirche kritisieren kann. Freilich muß ich hier eine Bemerkung machen: Die Freidenkerbewegung ist auf den Boden des Proletariats gekommen und hat hier mit Hilfe eines ganz anderen religiösen Enthusiasmus, von dem ich nachher reden will, in der Tat eine sehr große neue Bedeutung bekommen. Von hier aus eine Bemerkung über Weltanschauung überhaupt:

Der moderne Mensch ist dadurch charakterisiert, daß er *ohne Weltanschauung* ist und daß er das Weltanschauungs-Haben ablehnt, we-

nigstens ablehnt im Sinne des Schauens eines Hauses, dessen Zimmer und Einrichtungen man kennt, dessen Fundamente und dessen Dach man kennt und in dem man wohnt. So steht der moderne Mensch den Dingen nicht mehr gegenüber, sie sind für ihn das Rätsel, zu dem er hier und da einen Vorstoß macht, von dem er hier und da etwas erringt, sich etwas offenbaren läßt von dem undurchdringlichen Geheimnis. Aber es gibt kein Haus des Geistes, in dem man gemütlich wohnen kann. Darum sind alle von der Weltanschauungsphilosophie ausgehenden religiösen Bewegungen im Grunde vor dem Forum des modernen Menschen negativ zu beurteilen.

Statt dessen hat sich in letzter Zeit eine andere Art Philosophie in weitesten Kreisen durchgesetzt, eine Philosophie, die ich mit einem neuen Wort als „*physiognomische Philosophie*“ bezeichnen möchte, eine Philosophie, deren Interesse es ist, die Gestalt des Seins und insbesondere des seelischen Seins, des fremden und eigenen seelischen Seins, anzuschauen, es aus allen möglichen Zusammenhängen der Wirklichkeit zu entnehmen wie aus einem Buch, in dem geschrieben steht, was ich bin, und eventuell auch, was ich werden kann. Hierher gehört die astrologische Bewegung, die eine ungeheure Wirkung bekommen hat, die chiromantische, die graphologische Bewegung, die Fragen: Was sagen die Sterne darüber, was ich bin, was sagt meine Schrift darüber? Wir dürfen diese Bewegung nicht unterschätzen, denn in ihr kommen urmenschliche religiöse Instinkte zum Durchbruch, die im späten Heidentum und auch wieder in der Renaissancezeit eine ungeheure Bedeutung bekommen haben; es erwächst ein gestaltliches Schauen der Welt und das Bewußtsein um ein Eingefügtsein des Einzelnen und des eigenen Schicksals in diesen Zusammenhang.

Ein dritter Boden, von dem aus solche religiösen Bewegungen sich offenbaren, ist die *okkulte Philosophie*, die theosophische und die anthroposophische Bewegung, die eine erhebliche Bedeutung gewonnen haben. Sie gehören in gewisser Beziehung in die gleiche Linie wie jene eben genannten Bewegungen; auch sie haben ihre Wurzel in der Spätantike. Von dieser okkulten Philosophie, wie sie in der Steinerschen Anthroposophie vertreten ist und wie sie ihre religiöse Gestalt in der sogenannten Christengemeinschaft, deren Führer Rittelmeyer ist, bekommen hat, möchte ich nur zwei Gedanken sagen. Die Tendenz ist die: die naturwissenschaftlich-gegenständliche Widerlegung des Geistigen und Religiösen dadurch zu überwinden, daß man einen naturwissenschaftlich-gegenständlichen Geistesbegriff faßt, das heißt also auf dem Boden des naturwissenschaftlich-gegenständlichen Denkens versucht, an den Geist heranzukommen. Jene Geisteswelten, von denen

die sich so nennende „Geisteswissenschaft“ spricht, sind nicht Geist, sondern höhere Natur, sind Anschauung höherer Natur. Das ist die erste und fundamentale Verwechslung. Es war zwar eine Durchbrechung des Materialismus der rein mathematisch-physikalischen Wissenschaft, aber es bedeutet noch nichts für die Religion. Denn das, was im Religiösen gemeint ist, steht genauso über den natürlichen Welten wie über den geistigen. Die Stufenwelt, die man durchlaufen muß, um in der Anthroposophie zu Gott zu kommen, ist durchbrochen von der Verkündung des Evangeliums, daß das Wort Fleisch ward. Und diesen Kampf um die Fleischwerdung hat die alte Kirche geführt und müssen wir mit anderen Begriffsmitteln von neuem führen.

Damit käme ich noch auf eine vierte Gruppe zu sprechen, nämlich diejenige, die auf dem Boden fremder Religionen sich religiös erfüllen will. Diese letzte Gruppe, glaube ich aber, kann als verhältnismäßig bedeutungslos bezeichnet werden. Der „*Asiatismus*“, der bei uns augenblicklich weitgehend herrscht, hat zwei Seiten. Die eine ist das Mitschwingen mit der asiatischen Mystik auf Grund der alten Mystik, die wir in uns selbst haben. Die andere ist der Versuch, die asiatische Seelenhaltung der Wirklichkeit gegenüber zu verstehen. Und nun meine ich: Dieses Verstehenwollen der asiatischen Seelenhaltung auf literarischem Wege – und den anderen Weg gibt es für uns zur Zeit so gut wie nicht – ist eine Illusion. Es ist nicht möglich, eine geistige Wirklichkeit zu verstehen, mit der nicht ein Blutszusammenhang geschaffen ist. Als das Christentum religiöse Elemente aus der ganzen Antike in sich aufnahm, da war der soziologische Zusammenhang mit allen Welten der Antike da. Ein solcher Zusammenhang bahnt sich vielleicht an, vielleicht kommen wir in einen lebendigen, blutsmäßigen Zusammenhang mit Asien. Dann mag auch die Möglichkeit eines Zusammenwachsens mit jenen Traditionen bestehen. Der Versuch aber, ehe ein solcher Zusammenhang vorliegt, durch die Güte unserer Editionen, unserer Philosophie und Historie, durch die Übersetzung des Sanskrit und dergleichen heranzukommen an die ungeheure Wirklichkeit asiatischer Religion, das scheint mir Literatenillusion und ästhetische Spielerei zu sein, die dem Ernst der asiatischen Religion und ihrer ungeheuren Größe und Bedeutsamkeit nicht gerecht wird.

Damit schließe ich diese ganze Seite der Betrachtung ab. Sie sehen, es ist ein reiches Gebiet, das unendliches Eingehen ins Einzelne ermöglichte. Aber es kam mir nur darauf an, Ihnen zu zeigen, was hier vorliegt und wie bedeutungsvoll doch alle diese Bewegungen irgendwie für jeden von uns sind.

2. Die nichtkirchliche autonome Religion

Und nun zu der anderen, wichtigeren, für die Gegenwart, den gegenwärtigen Menschen entscheidenderen Seite: Die Wirklichkeit des modernen Menschen, die sowohl den Kirchen fremd gegenübersteht als auch den Sekten, als auch den übrigen Bewegungen religiöser Art, ist sowohl in den Massen des Proletariats als auch in der Bildungsschicht, als auch in den geistigen Führungsschichten weit überwiegend repräsentiert. Und weil das so ist, darum ist es das allerdringlichste Anliegen, die religiöse Frage auf diese Menschen anzuwenden, das heißt in ganz besonderem Sinne die religiöse Frage als das uns unbedingt Angehende zu fassen. Denn das ist ja hier die Alternative: Entweder sagen wir, das Religiöse ist eine Sache von besonderer Begabung, besonderer Neigung und dergleichen, das man haben kann und das man nicht zu haben braucht. Dann ist es bedeutungslos. Denn wenn das, was Unbedingtheit beansprucht, was über Sein und Nichtsein des Menschen zu entscheiden beansprucht, eine Sache der Begabung oder gar der Genialität ist, dann soll man es denen überlassen, die dafür Begabung haben, und soll sich dieser Unbedingtheit entziehen. Oder es ist in Wahrheit das, was jeden unbedingt angeht. Dann kann es niemand geben, in dem nicht die religiöse Frage lebte und negativ oder positiv beantwortet würde. Und dann kann es niemand geben, in dem sich nicht geltend macht entweder eine Spur der Verbrennung an dem Feuer, das vergeblich gedämpft wurde, oder eine Spur des Einlassens dieses Feuers in ganz andere Dinge, wo man glaubte, daß es nicht hingehört. Und weil ich nur so denken kann und für mich die Religion das absolut Nutzlose in der Kultur wäre, wenn sie nicht diese Unbedingtheit hätte, die jeden angeht, darum stelle ich die Frage nach der nichtkirchlichen Religion gegenüber dem Menschen der Gegenwart.

Die Frage nach dem Lebenssinn

Welches ist die Frage des modernen Menschen? Es ist nicht die Frage des antiken Menschen, auch des spätantiken der christlichen Zeit – die Frage nach der Erlösung. Es ist nicht die Frage des griechisch-russischen Menschen – die Frage nach dem Leben, das den Tod überwindet. Es ist nicht die Frage des Mittelalters nach der höheren Natur, in der diese Natur aufgehoben und vollendet ist. Es ist nicht die Frage nach dem gnädigen Gott, die der Protestantismus stellte, sondern es ist die Frage nach dem *Sinn*.

Nun ist das nicht so gemeint, als ob diese Fragen alle gegeneinander

stünden. In der Frage nach dem Sinn des Seins, die der moderne Mensch stellt, sind irgendwie die anderen Fragen enthalten, wie umgekehrt in jeder der anderen Fragen die Frage nach dem Sinn irgendwie enthalten ist.

In jedem Menschen ist beobachtbar eine tiefe Lebensangst, eine Angst, die nicht etwa darauf beruht, daß man das Leben verlieren kann, die etwa mit Todesangst übersetzt werden könnte. Das gerade ist sie nicht, sondern sie ist Lebensangst, nämlich Angst, seinen Lebenssinn zu verlieren. Diese Frage ist begründet in dem, was den Menschen zum Menschen macht, nämlich darin, daß er überhaupt fragen kann und daß er überhaupt fordern kann, daß er nicht bloß da ist, wie etwa die Natur, sondern daß er auch da ist als einer, der gegen sein Dasein Fragen und Forderungen stellt, der im Sinn leben kann. Menschliches Leben ist Leben im Sinnhaften. Der Mensch hat sein Sein nur dadurch, daß er sinnhaft formt, daß er im Sinn lebt: im praktischen Sinn des Rechts, der Sittlichkeit, des Staates, im theoretischen Sinn des Anschauens, der Wissenschaft, der Kunst. Dieses Leben im Sinn aber ist begründet in der Freiheit, in der Möglichkeit, den Sinn zu erreichen und den Sinn zu verlieren. Und diese Möglichkeit ist die Doppelmöglichkeit, in der jeder Mensch steht. Und diese Möglichkeit, sein Sein zu verlieren, den Sinn zu verfehlen, den das Sein hat, ist das, was im tiefsten die Lebensangst schafft. Diese Möglichkeit kommt zum Ausdruck in der letzten, sich und alles andere in Frage stellenden Frage nach dem Sinn überhaupt. Das Hinschauen in den faszinierenden und dämonischen Abgrund der absoluten Sinnlosigkeit des Lebens, das ist die Situation des Menschen und darum auch die Situation des modernen Menschen.

Was macht der Mensch in dieser Situation? Er macht folgendes: Er verwandelt die Angst in Furcht. Die Angst ist unbestimmt. Die Angst hat keinen Gegenstand, mit ihr kann man nicht fertig werden. Die Furcht hat einen Gegenstand, mit jeder Furcht kann der Tapfere fertig werden. Der Mensch wird tapfer, er macht die Angst zur Furcht. Er nimmt sich einen Gegenstand, vor dem er sich fürchtet, die Natur oder die Gesellschaft, einen anderen Menschen oder sonst etwas, und wird damit fertig; und indem er fertig wird mit dem Gegenstand der Furcht, verliert er oder glaubt er zu verlieren die verborgene Angst, mit der er nicht fertig werden kann. Das kann auf verschiedene Weise geschehen. Es kann geschehen durch die Betäubung, die etwa das Vergnügen gibt, es kann geschehen und geschieht meist durch die Hingabe an die Sache. In der Hingabe an die Sache zeigt sich weithin in unserer Zeit der Versuch, der Lebensangst zu entgehen durch den Mut, der die Sache

meistert. Keine Zeit hat vielleicht die Sachen so gemeistert wie die unsere, keine hat vielleicht so viel ungelöste Lebensangst gehabt wie die unsere, die sie in Furcht verwandelt hat, um mit Hilfe des Mutes die Furcht zu überwinden. Oder es wird die Angst überwunden durch die Sachlichkeit des Lebens, die Sachlichkeit des Daseins. Das ist besonders interessant in der jüngsten Generation, die von nichts anderem wissen will, die alle Probleme, in die die Angst vergangene Zeiten getrieben hat, von sich weg tut. Man kann das bei unseren Zwanzig- bis Fünfundzwanzigjährigen vielfach anschauen, die eine scheinbar überaus sachliche Gestaltung des Lebens, sachliche Lebensformung anstreben und auch haben. Das ist so erstaunlich, daß Menschen unserer Generation wie vor einem Rätsel stehen. Da ist wieder ein außerordentlicher Mut vorhanden, aber ein Mut, der die Angst verdeckt dadurch, daß er das Leben anpackt, oder auch – und das ist vielleicht die höchste Form – dadurch, daß er schöpferisch wirkt und gestaltet.

Das ist die eine Antwort, die Antwort, in der die Wunden sichtbar werden, die heimliche Unsicherheit, die immer neuen, oft bewundernswerten Mut hervorruft, die aber niemals stilles Überwunden haben geben kann und die infolgedessen stetig weitertreibt zu neuem Anpacken der Dinge der Welt.

Das Zweideutige in Religion und Kultur

Und nun die andere Antwort: Es wird angeschaut ein unbedingter, ein ewiger Sinn, ein Sinn jenseits alles einzelnen Sinnes, ein Jenseits von Sein und Sinn, von Sein und Freiheit. Dieses wird angeschaut, aber es wird angeschaut als mitten im Sein liegend. Das ist die eigentümliche Zweideutigkeit des religiösen Menschen der Gegenwart. In seinem Leben des Rechtes, der Gemeinschaft, des Staates, der Kunst, der Wissenschaft schaut er das an, was gerade davon befreien soll, daß in allen diesen Gebieten das Verfehlen ständig droht. Er sucht seine Bedrohtheit, die er empfindet in seiner Lebensangst, zu überwinden auf den Gebieten, die selber unter der Bedrohung stehen. Er sucht das, was jenseits der Freiheit steht und ihn von der Bedrohung der Freiheit befreien soll, mitten in den Wegen der Freiheit selbst wieder. Die autonome Religion, wenn wir sie so nennen wollen, ist eine Religion mit dieser Zweideutigkeit.

Nun könnte die Frage entstehen: Wie kann diese Zweideutigkeit sich überhaupt erheben? Warum das Weggehen von der kirchlichen Religion zur nichtkirchlichen? Warum das Weggehen, wo doch in der

kirchlichen Religion jener Seinssinn, jenes Jenseits des Seins und der Freiheit ausdrücklich hingestellt ist als das Jenseits der Kultur?

Nun, hier ist vielleicht der tiefste Punkt unseres abendländischen Kulturkonflikts überhaupt angerührt, nämlich die Frage: Warum war es innerlich möglich, daß zu einer Zeit der abendländischen Entwicklung auf dem Boden der christlichen Kultur die autonome Kultur sich erhob gegen die kirchliche? Die Antwort kann nur die sein: Auch in der kirchlichen Form ist eine Zweideutigkeit enthalten. Die kirchliche Form will das Jenseits des Seins und der Freiheit verwirklichen. Wenn sie es aber verwirklichen will, so kann sie es nur verwirklichen in Formen des Lebens, im Sinn, also durch Formen, die durch Freiheit gesetzt sind, in Erkenntnis, in sozialen Formen, im Gemeinschaftsleben, in Ausdrucksformen. Und in dem Augenblick, wo sie das tut und nun diesen Formen die Unbedingtheit des Jenseits des Seins zuerteilt, steht sie vor der Frage: Sind nicht auch diese Formen vielleicht bedroht von der Möglichkeit alles Menschlichen, den Sinn zu verfehlen? Und hier antwortet der Protestantismus: Sie sind es! Und der Katholizismus antwortet: Sie sind es nicht! Das ist der entscheidende Unterschied. Und weil diese Zweideutigkeit besteht, darum erhob sich die autonome Kultur im Namen der Wahrheit gegen eine heiliggesprochene Wahrheit, in der Verfehlen der Wahrheit war. Es erhob sich die autonome Kultur gegen eine Gerechtigkeit, gegen eine geheiligte Gerechtigkeit, in der Verfehlen der Gerechtigkeit war. Und das ist der tiefste Grund und das innerste Recht des autonomen religiösen Menschen, daß er in diesem Protest steht. Sein Unrecht aber, seine Grenze, seine eigene Zweideutigkeit ist die, daß er nun meint, auf diesem Boden, auf diesem Boden des Verfehlenkönnens, der Bedrohtheit des Lebenssinnes eine Erlösung von dieser Bedrohtheit, eine Antwort auf die Frage nach dem Lebenssinn finden zu können.

Beide also, Kirche und Nichtkirche, innerreligiöse und autonome Religion stehen in einer Zweideutigkeit, in einer Zweideutigkeit, die die Forderung nach einem Dritten heraufstreibt, aber nicht nach einem Dritten, das wir hätten, das wir nennen könnten, von dem wir sagen könnten: die dritte Religion, sondern nach etwas, was uns vielleicht hat, wenn es uns haben will, nach dem, was ich vorher prophetisch nannte, das sowohl befreit von der Zweideutigkeit des Kirchlichen, weil es auch die Kirche unter das Nein stellt, als auch von der Zweideutigkeit der Kultur, weil es der Kultur zeigt, daß sie das Jenseits ihres Lebens im Sinn nicht wieder in sich selbst, im Leben, im Sinn auffinden kann.

Vater-, Mutter- und Kind-Religion

Wenn ich es wagen darf, diesen Gegensatz einmal mit psychologischen Begriffen zu schildern – wir dürfen das ja jetzt wieder, nachdem die Psychologie eine ganz andere Wendung genommen hat –, dann würde ich sagen: In der kirchlichen Religion findet sich ausgeprägt der Vater- und Muttertypus des Religiösen. Hingabe an das ewige Sein als den Mutterschoß in der Mystik, Sichformenlassen durch die ewige Forderung im Sinne des Vaterbildes. Die autonome Religion dagegen ist das Herausbrechen aus dem Vater- und dem Muttertypus des Religiösen zum Kindestypus, der sich freimacht, der sich empört gegen Vater- und Mutterbild, um zu sich selbst kommen zu können. Das ist das Erleben jedes Einzelnen, der aus einer kirchlichen Situation einmal zu einer autonomen durchgebrochen ist: daß es ganz analog war dem Sichformen durch sich selbst im Gegensatz zu dem geformten Sein durch Vater- und Mutterbild. Es ist wichtig, die Menschheitsgeschichte, nicht nur die jedes Einzelnen, unter diesem Gesichtspunkt zu sehen. Das bedeutet nun nicht etwa, daß der Kindestypus einfach und unmittelbar recht hätte gegenüber den beiden anderen. Im ewigen Wesen des Seins ist sowohl das Vater- wie das Mutterverhältnis auf der einen als auch das Kindesverhältnis – des Kindes, das frei werden will – auf der anderen Seite vorgebildet. Und diese ewige Wirklichkeit behält Macht über jede seelische Struktur, und weil sie es tut, darum wird es dem autonomen Menschen auf die Dauer unmöglich sein, dem Vater- und Mutterbild, der Hingabe an das Jenseits des Seins und der Freiheit zu entgehen, wie es dem Vater- und Mutterbild unmöglich war, auf die Dauer die Menschheit in ihren ausschließlichen Banden zu halten und das In-die-eigene-Hand-Nehmen und Formen der Wirklichkeit zu verbieten.

Das Wesen der autonomen Religion

Wenn auf dem Boden der autonomen Kultur Religiöses verwirklicht wird, so gibt es der Kultur eine besondere Qualität. Wenn wir nur etwa als Richter, als Wissenschaftler, als Beamte, als Politiker tätig sind, so sind wir gerichtet auf den Sinn dieser Sache. Wenn wir aber in diesen Dingen religiös sind, so ist ein Mehr in diesen Dingen für uns, und dieses Mehr, das ist das Element der Unbedingtheit. Denken Sie an die Heiligkeit des Rechtes: Was heißt das? Das Recht hat in sich seine Gesetzlichkeit. Nennen wir es aber heilig, so meinen wir damit, es hat in sich eine Unbedingtheit, die unabhängig ist von aller Auslegung, die in sich schwingt in einer Majestät, die niemand antasten

kann, auch wenn tausend Rechtsbrüchige faktisch das Recht brechen. – Von der subjektiven Seite her ist das Religiöse eine Ergriffenheit, die in den höchsten Fällen bis zur Ekstase gehen kann, bis zu einem Herausgehen über das bloß Sachhafte in den Dingen zu dem, worin der tiefere Grund, die Seinswurzel der Dinge, den Menschen anpackt, zu ihm spricht, ihn ergreift. Wenn also ein Mensch auf dem Boden seines autonomen Kulturlebens, in seinem Erkennen, in seinem Handeln, oder was es sein mag, dieses Moment des Heiligen, dem Unbedingtheit zukommt, dieses Ergriffensein bis zu dem Punkte, wo er selbst nicht ausweichen kann, wo es für ihn um Sein und Nichtsein geht, erlebt, dann steht er im Religiösen auf dem Boden der autonomen Kultur.

Aus dieser allgemeinen Wesensbestimmung folgen nun mancherlei Merkmale. Eines dieser Merkmale möchte ich vor allem erwähnen. Da der autonome Mensch nicht herausgeht über Sein und Sinn zu jenem Jenseits des Sinnes, zu jenem unbedingten Sinne, der nicht mehr durch Freiheit von ihm geschaffen ist – weil er das nicht tut, darum kennt er nicht die religiöse Gegenstandswelt, darum kennt er keine Götterwelt, *keinen gegenständlichen Gott*. Diese Gesamtwirklichkeit liegt im Hintergrunde. Sie ist im Kern da, in dem Augenblick, wo das Erlebnis der Unbedingtheit da ist. Aber sie ist nicht entfaltet, ist nicht zu einem Gegenstand geworden.

Und darum kann die moderne autonome Religion nicht reden zu jenem Gegenstand, sie kann nicht beten. Die moderne autonome Religion ist wesensmäßig gebetslos. Aber es wäre sehr falsch, wenn man ihr, wie es oft geschieht, weil sie ohne gegenständlichen Gott ist, Gottlosigkeit vorwerfen wollte, oder wenn man ihr, weil sie *ohne Gebet* ist, Unfrömmigkeit vorwerfen wollte. Denn die kirchliche Vergegenständlichung Gottes ist ja selbst etwas, was in der Zweideutigkeit steht. Sie haben gehört, daß Luther diese Zweideutigkeit empfunden hat, daß man Gott zu einem Gegenstand machen will. Die Mystik hat jederzeit den Versuch gemacht, sich über diese Gegenständlichkeit zu erheben. Andererseits ist allein in dieser Form, in dieser Anschauung die gewaltige Durchschlagskraft, die Unmittelbarkeit der religiösen Anschauung gegeben. So haben wir auch hier wieder jene Zweideutigkeit beider Haltungen, jene Zweideutigkeit des kirchlichen Redens und Betens zu einem gegenständlichen Gott und die Zweideutigkeit des autonomen Nur-in-der-Andacht-Stehens einem letzten Lebenssinn gegenüber. Beides ist zweideutig, beides drängt über sich hinaus. Und wieder muß ich sagen: nicht zu einem Dritten, das wir zur Verfügung hätten, von dem wir sagen könnten, hier oder dort ist es, sondern zu etwas, was uns gegeben wird im Moment der wirklichen Erhebung zum Le-