

# Religion als Gegenwart

## Erster Vortrag: 15. Januar 1922

Herr Dr. Franz Rosenzweig weist im Namen des Lehrhauses und zugleich auch im Auftrag des Redners die Teilnehmer darauf hin, dass sie gebeten sind, Fragen, die ihnen sofort aufsteigen oder sich hinterher aufdrängen, ihrem Lehrer zu Gehör zu bringen. Die Fragen können in mündlicher oder schriftlicher Form bei allen Vorlesungen gestellt werden. 5

Aus der Bitte, die Ihnen auch in meinem Namen soeben vorgetragen worden ist, geht schon hervor, um was es hier zu tun ist. Nicht um eine Mitteilung sozusagen von oben nach unten, sondern um eine Zusammenarbeit, um das gemeinsame Beschreiten und Gehen eines Weges. 10 Und zwar ist es Weg der Auskundschaftung, der Erkundung. Wir wollen gemeinsam zu erkunden suchen, inwiefern es Religion als Gegenwart gibt. Religion also nicht als Erinnerung und Hoffnung, sondern als gelebte Gegenwart. Das bedeutet aber auch, dass diese Frage nicht etwa gerichtet wird zur Erkundung, nicht etwa vorgenommen wird an diesem Zeitalter, in dem wir leben, so sehr gerade es uns diese Frage auferlegt, sondern dass notwendigerweise wir diese Frage richten müssen an alle 15 Zeit, dass wir nicht fragen können, inwiefern Religion in dieser unserer Gegenwart Gegenwart ist, sondern dass wir fragen müssen, inwiefern Religion absolute Gegenwart ist, die nie zur Vergangenheit werden kann und somit in jeder Zeit und für jede Zeit Gegenwart werden und Gegenwart sein muss. Denn sonst wäre diese Frage in die ganze Problematik 20 unserer Zeit und jeder Zeit wieder eingestellt, müsste immer neu gestellt werden und könnte nie wirklich beantwortet werden. Nur indem wir sie so absolut stellen, so zeitlos und allzeitlich, stellen wir sie restlos. Wir fragen uns: Inwiefern ist Religion absolute Gegenwart, die nicht zur Vergangenheit werden kann? Inwiefern ist sie eine Gegenwart, die von keiner anderen begrenzt wird und die daher auch von keiner andern aufgehoben werden kann? Das bedeutet zugleich: Inwiefern ist Religion unbedingte Wirklichkeit und dennoch an nichts Wirkliches grenzend, 30 von keinem Wirklichen sich abhebend, von keinem andern Wirklichen zu berichtigen, sondern aus sich selbst, in sich selbst unbedingt wirklich? Und zum dritten bedeutet es: Inwiefern ist Religion für jeden gegenwärtig? Inwiefern ist sie etwas, was da ist für jeden? Ich möchte noch einmal diese drei Dinge Ihnen nahezubringen suchen. Ich sagte, es geht darum, vor allem inwiefern Religion eine Gegenwart ist, die nicht zur Vergangenheit werden kann. Alle Gegenwart, die wir kennen, wird eben dadurch, dass sie Gegenwart ist, im nächsten Augenblick, durch die nächste Gegenwart zur Vergangenheit. Sie wird es deshalb, weil alle Gegenwart in 35

der Seele ist, weil alle Gegenwart ein Augenblick der Menschenseele ist, auf den ein anderer Augenblick folgt. Eine absolute Gegenwart, die nicht zur Vergangenheit wird, das müsste eine sein, die nicht bloss im Menschen wäre als ein Augenblick seiner Seele, sondern in der der Mensch stünde, etwas, worin der Mensch lebte und das zugleich aber er nur in seiner Innerlichkeit und mit Aufwand seiner ganzen Innerlichkeit zu erfüllen vermöchte. Und weiter: Ich sagte: Gegenwart in diesem Sinne bedeutet, dass es hier um ein Wirklichstes geht, das von keinem anderen Wirklichen, von keiner Wirklichkeit begrenzt wird, das an keine Wirklichkeit der uns bekannten Wirklichkeiten grenzt, von ihr sich abhebt, also von ihr aufgehoben, durch sie berichtigt werden kann. Alle Wirklichkeit, die wir kennen, ist ja eben dadurch wirklich, dass sie sich von anderm Wirklichen abhebt. Gerade an ihren Grenzlinien gegen die anderen Dinge bewährt sie ihre so und nicht anders beschaffene Wirklichkeit. Hier aber geht es um etwas, das nicht neben anderm Wirklichen als einer der Bestandteile einer Gesamtwirklichkeit seinen Ort hätte, sondern als das schlechthin Wirkliche, das nicht von anderm Wirklichen berichtigt, aufgehoben werden kann. Es geht also um etwas absolut Wirkliches. Und zum dritten: Gegenwart in diesem Sinne muss für alle sein. Es kann nicht so gemeint sein, dass irgendwo ein Teil der Menschen, ein Teil der geistigen Wesen diese Gegenwart sozusagen zu Besitz hätte, einen Anspruch auf sie hätte, gleichsam ein Monopol auf sie besässe kraft seiner Auserwähltheit, kraft seines höheren Anteils am Geist, sondern dem Sinn einer absoluten Gegenwart entspricht es notwendig, dass sie überall ist, wo Geist ist, dass nicht etwa Menschen sie aus besonderer geistiger Begabung heraus finden, sondern dass jeder Mensch sie kraft des Phänomens des Geistes, in dem er selbst ist, sich erschliessen kann.

*Frage:* Dann ist man also nicht religiös, wie man musikalisch ist?

*Antwort:* Ganz recht, es ist nicht eine Gabe neben andern Gaben, die man hat oder nicht hat. Man ist auch nicht so religiös, wie man künstlerisch ist, und auch nicht einmal so, wie man moralisch ist.

Dies also, dieses Erschlossensein für alle, dieses Gestiftetsein einer unsichtbaren Menschheit kraft des Phänomens der Religion, das ist das Dritte, was sich daraus ergibt, dass und inwiefern Religion absolute Gegenwart ist. Ich sagte: eine unsichtbare Menschheit. Dies nämlich ist der einzige Weg und die einzige Möglichkeit, Menschheit zu konzipieren, dass das Phänomen des Geistes, in dem sie steht, sich ausspricht in einer absoluten Wirklichkeit und Gegenwart, in der alle stehen, und die in jedem ist und in jedem erschlossen werden kann.

*Frage:* Ist man religiös, wenn man moralisch ist?

*Antwort:* Ich werde darauf noch ausführlich zu sprechen kommen. Ich bin allerdings nicht dieser Meinung, jedenfalls glaube ich nicht, dass, wer moralisch ist, damit religiös ist.

*Frage:* Aber religiös sein ist auch nicht gleichzeitig moralisch sein?

*Antwort:* Jedenfalls möchte ich bestreiten, dass, wer moralisch sei, 5  
eben damit religiös sei und damit das Religiöse in sich erschlossen hat. Nur in diesem Sinne dürfen wir von Religiössein sprechen, nicht in dem Sinne eines Privilegs, das der Eine hat und der Andere nicht hat. Ich sagte schon, wir können die Frage nicht an unser Zeitalter allein stellen, sondern wir stellen sie an die Zeit schlechthin. Und dennoch, indem wir 10  
die Frage stellen, stellen wir sie aus unserem Zeitalter heraus bedingt durch das Faktum dieses Zeitalters mit allen seinen Bedingtheiten. Und darum müssen wir davon ausgehen, inwiefern in diesem Zeitalter eine ganz besondere Einstellung zur Religion oder eine ganz besonders gesteigerte Einstellung zur Religion sich kenntlich macht. Diese Einstellung, die, wie mir scheint, dem Charakter unserer Zeit als einer Zeit des 15  
Randes, oder vielleicht kann man anschaulicher sagen, als einer Zeit der Talsenkung, der tiefsten Senkung zwischen zwei emporgewölbten Welten des Wortes, des Gesetzes, der Welthaftigkeit ist. Diesem Zeitalter, das diesen Charakter hat, man könnte auch sagen, den Charakter des 20  
Schweigens, den Charakter des angehaltenen Atems, in diesem Sinne spreche ich von der Senkung, diesem Zeitalter entspricht eine bestimmte Einstellung oder eine auf bestimmte Weise gesteigerte Einstellung zur Religion, die man vielleicht auf den ersten Blick nennen möchte das Streben nach Relativierung, das heisst danach, etwas, was an sich unbeding- 25  
t ist oder unbedingt sein kann, bedingt zu machen oder bedingt erscheinen zu lassen. Aber das würde doch wohl noch keine ganz zutreffende Bezeichnung sein. Relativierung ist etwas, was der Religion zu aller Zeit notwendig anhaftet. Alle Religion, insofern sie sich in der Zeit darstellt, schliesst Relativierung ein in dem Sinn, in dem wir vielleicht 30  
sagen dürfen, dass die Wirklichkeit eine Relativierung Gottes sei. In dem Sinn dürfen wir wohl sagen, dass Religion notwendigerweise in ihrer zeitlichen Darstellung eine Relativierung der Beziehung zum Absoluten einschliesst. Nicht also in dem Sinn sprechen wir von Relativierung in diesem Zeitalter, sondern hier kommt in einer ganz besonderen 35  
Zuspitzung eine andere Tendenz zur Geltung, und zwar wohl auf allen Gebieten, die man vielleicht, um sie von dieser allgemeinen Tatsache der Relativierung abzuheben, bezeichnen darf als Funktionalisierung, und zwar meine ich hier Funktion im mathematischen Sinn. Alle Religion also wird aufgefasst oder aufzufassen gesucht nicht als selbständige 40  
Grösse, sondern als etwas, was von einer anderen Grösse abhängt, mit

ihr zunimmt und mit ihr abnimmt. Es handelt sich also um eine Tendenz nach Entselbständigung der religiösen Sphäre. Es geht darum, und zwar, wie ich zu zeigen versuchen will, auf allen Gebieten, es geht darum, die Religion ihrer Unabhängigkeit, ihrer selbstmächtigen Totalität zu berauben und sie zur abhängigen, zur Funktion einer anderen Sphäre, einer der Sphären des Kosmos zu machen. Das zeigt sich vielleicht am deutlichsten bei der Sphäre, die vielleicht in unserer Zeit am stärksten ihr Recht in diesem Sinne geltend gemacht hat, in der biologischen. Es wird gefordert, dass Religion nicht etwas sei, was aus eigenem Recht besteht, sondern Religion sei eine Funktion des Lebens. Die religiösen Konzeptionen gehörten zu den Mitteln, mit denen das Leben sich erhalte und sich steigere. Die Individuen und die Gruppen, die religiöse Konzeptionen hätten, entwickelten und gebrauchten sie dazu, um sich andern Individuen und andern Gruppen gegenüber im Leben zu behaupten und innerhalb des Lebens zu steigern. Dieser Biologismus unserer Zeit äussert sich vielleicht auf keinem Gebiet so deutlich und nachdrücklich wie gerade auf diesem. Die religiösen Konzeptionen, wie ich hier noch sagen wollte, werden zu Fiktionen, denen wesentlich der Charakter zukommt, als Mittel, Leben zu behaupten, Leben zu erhöhen, benützt zu werden. Ich kann hier, es sei denn, dass ich aus Ihrer Mitte jetzt oder später danach gefragt werde, in diesem Augenblick nicht auf die einzelnen Formen der Relativierung oder Funktionalisierung, von denen ich spreche, näher eingehen. Aber ich möchte schon jetzt sagen, dass diese Degradierung – anders kann ich es wohl nicht ausdrücken – dass diese Degradierung der religiösen Konzeptionen zu lebensbrauchbaren Fiktionen den eigentlichen Selbstmord des Geistes bedeuten würde. Der Geist baut seine Welt auf kraft dessen, dass er in ihr wurzelt. Wüsste er nicht zutiefst darum, dass er in einer Welt wurzelt, wüsste er nicht zutiefst darum, dass das, was er hervorbringt, eben das ist, woraus er kommt, dann würde all seine Schöpfung zu Willkür und Lüge. Eben das, dass der Geist nichts anderes machen kann, als was er entdeckt, dass er nichts anderes schaffen kann, als was er findet, eben das erhebt ihn zu einer allzeitlichen und allräumlichen Erscheinung. Das enthebt ihn der Bedingtheit der Zeiten und der Räume. Das macht, dass Geist nicht das Phänomen einer bestimmten Phase der kosmischen Evolution ist, dass nicht an irgend einem bestimmten Punkte der Zeit aus kosmischer Materie Geist geworden oder die kosmische Materie Geist entfaltet hat, sondern dass in Wahrheit Geist ist und der seiende Geist sich nur in diesen Formen des kosmisch gewordenen Geistes entfaltet. Ich sage, an diesem seinem Urphänomen verhebt sich notwendigerweise der Geist, der seine höchsten Konzeptionen als Fiktionen behandelt, die im Dienst des Le-

bens stehen, die er also gebrauchen und handhaben kann, die seiner Willkür ausgeliefert sind und die er nun spinnen und fortspinnen und zerreißen kann nach Belieben oder nach den Erfordernissen des Lebens. Freilich enthält diese Relativierung, von der wir hier sprechen, eine eigentümliche Paradoxie, die uns wohl über ihre Problematik trösten kann. Wenn nämlich, wie die Vertreter dieser biologistischen Religions- 5  
 theorie meinen, die religiösen Konzeptionen erkannt werden sollten als lebensbrauchbare Fiktionen, dann wären sie nicht mehr lebensbrauchbar. Denn lebensbrauchbar sind sie ja nur dadurch, dass sie nicht als Fiktionen erscheinen. Sie helfen das Leben erhalten, behaupten, steigern 10  
 dadurch, dass der Mensch an diese unbedingt glaubt und dadurch seine Kraft in einer Art konzentrieren kann, dass er ohne diesen Glauben sie nicht konzentrieren könnte, sich an die Sache, die er will, mit einer Inbrunst hingeben kann, die er sonst, ohne diese Glaubensmacht, nicht aufzubringen vermöchte. Es liegt also in dieser Auffassung ihre eigene 15  
 Aufhebung. Der Biologismus, der religionstheoretische Biologismus hebt sich selbst auf, und wir dürfen vielleicht schon jetzt sagen, auch von dieser Sphäre schon können wir lernen, dass Religion nicht etwas ist, was in ihr steht und von ihr ihre Gesetze empfängt, sondern Religion ist etwas, was diesem scheinbar so selbstherrlichen Leben das Gesetz zu 20  
 bestimmen hat, was am Rande des Lebens, im Angesicht des Lebens steht und nicht aus ihm heraus, sondern zu ihm spricht, ihm befiehlt, freilich nicht als etwas, was am Rand stehend ausserhalb des Lebens steht, sondern was vor dem Leben steht als etwas, was es zugleich mit 25  
 umfasst, und was eben dadurch ihm seine Grenze, seinen Rand, seinen Wall, seinen Damm bestimmen kann, über den hinaus es nicht walten darf. Von der biologischen Sphäre führt ein leicht überschaubarer Weg zu der, die ich die soziologische wohl nennen kann, von dem Anspruch des Lebens zum Anspruch der Gesellschaft und Gemeinschaft, auch wieder Sphären, die sich natürlich vielfach berühren, sodass scheinbar die 30  
 der Gesellschaft und Gemeinschaft ganz eingebettet ist in die des Lebens, ihm aber doch mit ihrem besonderen Aspekt und ihren besonderen Forderungen gegenübersteht. Die Relativierung der Religion auf diesem Gebiet bedeutet, dass die religiösen Konzeptionen, wie man sich wohl ausdrückt, eine Projektion des gesellschaftlichen Lebens, eine Pro- 35  
 jektion des Lebens der sozialen Gruppe sind. Man drückt es religionsgeschichtlich so aus, dass man sagt: Eine Gruppe macht aus ihrer Besonderheit, aus ihrem besonderen Leben und ihrem besonderen Anspruch, indem sie dieses Leben, diesen Anspruch in die übermenschliche Sphäre projiziert, einen Gott. Dieser Gott ist nichts anderes als sozusagen das 40  
 personifizierte Bewusstsein dieser sozialen Gruppe. Das ist religions-

geschichtlich ausgedrückt. Religionstheoretisch drückt ja dasselbe die Folgerung Dostojewskis aus, der einmal in seinem Revolutionsroman »Die Teufel« davon spricht, dass die Völker ihre Götter haben, jedes Volk seinen Gott, und in der unbedingten Hingabe an diesen Gott, in 5 der absoluten Unduldsamkeit gegen andere liege die Kraft und die Lebensfülle dieses Volkes, und indem die Völker um ihre Götter miteinander kämpften, kämpften sozusagen die Götter dieser Völker gegeneinander, jeder unerbittlich sein Recht und seinen Bestand gegen alle anderen behauptend und während. Diese besondere Art der Relativierung 10 bedeutet aber im Grunde nichts anderes, als dass der Mensch, der ja wohl empirisch notwendigerweise in einer Gruppe steht, das Leben dieser Gruppe mitmacht und, scheidet er sich von ihr, sich von einem Lebenselement seiner selbst scheidet. Dies ist gerade bei dem Volkstum, von dem Dostojewski spricht, am allerdeutlichsten, dass diese empirische 15 geschichtliche Notwendigkeit des Menschenlebens zu einer Unentrinnbarkeit gemacht wird, zu etwas, was sozusagen nicht mehr die Freiheit, sondern die Schranke des Menschen bildet. Der Mensch kann nunmehr nur so weit gehen, als seine Gruppe ihm erlaubt, denn diese Gruppe ist ja nun nicht etwas, was neben anderen steht und sein Recht 20 neben dem Recht der anderen fordern darf, sondern es ist die Gruppe, die der Gott beherrscht und von der er, der Gott, fordert, dass sie gegen alle anderen Gruppen und Götter ihm diene durch unbedingten und nie aufhörenden Kampf, durch das nie ermüdende Streben, andere Gruppen, den Geist der anderen Gruppen zu vernichten. Diese furchtbare Be- 25 grenzung des Menschen bedeutet, dass die Relativierung der Religion verschiedentlich zugleich eine Verabsolutisierung der sozialen Gruppe bedeutet, und zwar eine, die schlechthin die Idee der Menschheit, die Idee der unsichtbaren Menschheit, von der ich gesprochen habe, für alle Zeit aufhebt. Es gibt nunmehr keine Menschheit, es gibt keine mögliche 30 Menschheit, und somit gibt es auch in Wahrheit keinen einigen, keinen Geist, denn ein Geist, der in absolute Gruppen gespalten ist, von denen jede ihre unübersetzbare, unübertragbare, nur im Kampf mitteilbare Art hat, dieser Geist besteht nicht. Die Gruppen können sich einigen, Gruppen, die Gruppengötter haben, nicht.

35 *Frage:* Kann man es so ausdrücken, dass für Religiosität Religion gesetzt wird? Kann man die soziale Relativierung so ausdrücken?

*Antwort:* Das möchte ich nicht sagen. Die Unterscheidung zwischen Religiosität und Religion, die mir persönlich sehr wichtig ist, die gehört in jene andere Sphäre, von der ich zuerst gesprochen habe, auf die wir 40 noch zurückzukommen haben werden, und von der eigentlich diese Vorlesung handeln wird, nämlich in die Sphäre der notwendigen, der

geschichtlich zeitlich notwendigen Relativierung der Religion. Religiosität relativiert sich immer zur Religion und muss sich notwendig relativieren. Insofern nämlich hat sie Dauer und insofern stellt sie Zusammenhang von Menschen dar. Sonst wären die Menschen jeder in seiner persönlichen Religiosität eingeschlossen und hätten miteinander nichts zu tun und untereinander nichts und hätten in der Zeit, in dem Zusammenhang der Geschlechter nichts zu tun. Sie hätten in allem miteinander zu tun und in diesem Letzten und Stärksten hätten sie nichts miteinander zu tun. Also diese notwendige Relativierung der Religiosität meine ich nicht, sondern ich meine dieses spezifische Streben, die Religion nur noch aufzufassen als Exponenten des Daseins, der Behauptung von sozialen Gruppen, nicht dass Religion ein soziales Phänomen ist, das muss sie sein, dass sie immer wieder sich an einem sozialen Phänomen darstellt, sondern dass Religion nichts anderes ist als eine Funktion des Gesellschaftslebens.

*Frage:* Wir erreichen also dasselbe als vorhin beim Biologismus?

*Antwort:* Nicht ganz, insofern nämlich nicht, als der Begriff des Lebens nicht individualistisch, sondern ganz allgemein ist. In ihm sind Individuen und die Gruppen eingefasst, es ist sozusagen das Leben selbst, das sich behauptet. Sie haben recht, das ist in der Tat ein Parallelismus. Aber dasselbe wird wohl auch zunächst für die anderen Sphären zutreffen, von denen ich zu sprechen habe.

Die Sphäre, von der ich jetzt sprechen will, grenzt nun vielleicht etwas näher an die des Soziologischen als des Biologistischen. Ich meine die Sphäre der sogenannten Kultur, das heisst der Anspruch, den man als den kulturgeschichtlichen und kulturpolitischen bezeichnen kann. Dieser Auffassung nach ist Religion nur eine Funktion der Kultur. Sie bildet einen Teil dieser Kultur, eine bestimmte Erscheinungsform. Innerhalb der vielen Aeusserungen des kulturellen Lebens gibt es auch diese, dass der Mensch sich religiöse Weltbilder macht. Um Ihnen das am deutlichsten machen zu können, was ich meine, will ich Sie auf eine heute recht bekannte historistische Auffassung aufmerksam machen, der gemäss die Kulturen etwa Organismen sind, die werden und vergehen nach bestimmten Gesetzen, wie eben Organismen werden und vergehen, ihre bestimmten Lebensphasen haben. Diese Lebensphasen sind bei allen Kulturen die gleichen, und so wickelt sich eine Kultur nach der andern ab. Wenn die Kultur eines Volkstums oder einer Völkergruppe sich abgewickelt hat, ist das schon ein anderes Volkstum oder eine andere Völkergruppe, die eine Kultur aufzubauen begonnen hat usw. Ich vermute, dass diese Ablösung so lange dauern soll, als es noch unkultivierte Völker und Völkergruppen gibt. Ich möchte nicht etwa gegen diese Auffassung, ge-

gen die ich sehr viel auf dem Herzen habe, polemisieren. Ich möchte nur davon sprechen, welchen Platz die Religion in dieser Auffassung hat. Eigentlich keinen. Das heisst, Religion hat in dieser Auffassung nur einen Platz, insofern sie, ich möchte sagen, statisch ist, insofern sie eine bestimmte Dogmatik und eine bestimmte Ritualistik so ausgebildet hat, dass das ganze religiöse Leben sich in diese Formen des Denkens und Tuns eingetan hat und nicht mehr für sich selbst lebt. Das bedeutet, von der Religion, von der geschichtlichen Religion haben gerade die Epochen Raum in dieser kulturgeschichtlichen Auffassung, die nicht die schöpferischen Epochen oder mit anderen Worten nicht die Epochen der tiefsten Selbstbesinnung und Gottbesinnung des religiösen Menschen sind. Denn diese Epochen, die schöpferischen Epochen der Religiosität, die lassen sich in dieses Weltbild, in dieses Weltgeschichtsbild nicht einzwängen. Denn es ist ja je und je so, dass, wenn eine Kultur sich nun abgewickelt zu haben scheint und wenn es so zu sein scheint, dass man nun an eine andere, kommende appellieren und deren Werke erwarten muss, dass da von irgendwoher aus dem Namenlosen, aus dem Unvorhergesehenen und Unmittelbaren plötzlich eine Kraft sich erhebt, die das Angesicht der Erde, das Angesicht der Geschichte ändert, die religiöse Kraft, das heisst, von allen sogenannten revolutionierenden Kräften die grosse revolutionierende Kraft der Geschichte. Wenn alles sich in dieses Schema einer nach dem Bild des Organismus, des Werdens und Vergehens von Organismen voraussehbaren Abwicklung, Evolution einfügen lässt, diese Kraft lässt sich nicht einfügen, ihre Welt ist nicht voraussehbar, und wenn man schon so und so viel von der Geschichte der Kulturen weiss und sagt, wir befinden uns an diesem und diesem Punkt der Kulturabwicklung und nun wird es so und so kommen – diese Kraft braucht je und je nur aufzustehen und sie wirft alle Berechnungen über den Haufen. So ist auch hier Religion ihrem Wesen nach und ihrem innersten Wesen nach nicht einfügbar, und man darf wohl auch hier sagen, ebenso wie Religion nicht vom Leben ihr Gesetz empfangt, sondern dem Leben das Gesetz diktieren muss, ebenso wie sie von der Gesellschaft nicht ihr Gesetz empfangt, sondern der Gesellschaft vorschreibt: Bis hierher gehen dein Recht und deine Gesetze, bis hierher kannst du dem Menschen an-  
geben, wie er zu leben hat, nun aber ist er aufgenommen in meine Wesenheit, ebenso verhält es sich hier. Der Kultur gegenüber spricht die Religion immer wieder ihr kulturkritisches, kulturaufhebendes und kulturernerndes Wort. Es ist nicht so, dass die Kulturen einander ablösen, sondern es ist so, dass die Kulturen immer wieder erweckt werden durch die religiöse Kraft.

Ich werde bald für heute schliessen müssen, möchte Ihnen aber noch

gleichsam zum Ueberlegen für das nächste Mal und damit ich auf die nächsten Sphären nicht so ausführlich einzugehen brauche, denn ich möchte nicht sehr lange bei der negativen Seite stehen bleiben und nicht zu lange bei den Prämissen dieses Zeitalters, sondern zunächst nur Ihnen andeuten, um welche andern Sphären es sich handelt: um die ästhetische, das heisst um die Auffassung, dass Religion eine freie, sozusagen künstlerische (sozusagen!) künstlerische Schöpfung sei; um die ethische, das heisst um die Auffassung, dass Religion nur ein notwendiger Ueberbau der Ethik des moralischen Lebens sei, gleichsam die formulierte absolute Sanktion des Ethos; um die logische, das heisst um die Auffassung, dass Religion entweder eine Abart oder eine Fortsetzung oder eine Ergänzung der nach logischen und methodologischen Prinzipien verfahrenen Wissenschaft sei; endlich um die, deren tiefer Grundirrtum vielleicht dem meisten von dem, was ich in diesem Abschnitt zu besprechen habe, zugrunde liegt: um die Psychologie.

Zweiter Vortrag: 22. Januar 1922

Ich hatte begonnen, von den Hörigkeiten der Religion zu sprechen, das heisst von jenen Ansprüchen der verschiedenen Lebenssphären, die Religion von ihnen abhängig zu machen, in ihre Abhängigkeit zu zwingen, sie als ihre, als dieser Lebenssphäre Funktion darzustellen, jede Sphäre, jede Religion als ihre Funktion. Von dieser Tendenz der Funktionalisierung der Religion habe ich gesprochen, und zwar zunächst innerhalb der Sphären, in denen der Geist, der persönliche Geist noch eingebettet ist in das Gegenständliche, Objektive, Allgemeine, in das Objektive des Lebens, das der Gesellschaft, das der Kultur. Dasselbe möchte ich jetzt aufzeigen innerhalb der Sphären, so der persönliche Geist nicht mehr eingebettet, sondern schöpferisch, personal auftritt, und zwar zunächst innerhalb der des Ästhetischen, der Kunst. Die ästhetische Betrachtungsweise, oder sagen wir die Uebertragung der ästhetischen Betrachtungsweise auf ausserästhetische Gegenstände, ist ja etwas, was Ihnen in unserer Zeit wohl schon häufig entgegengetreten ist. Es ist einer gewissen philosophischen Art unserer Zeit eigentümlich, Weltanschauungen, Religionen an sich vorüberziehen zu lassen wie Landschaften, wie Kunstwerke, wie Schauspiele, das heisst, sie als Fläche zu betrachten, das heisst, in ihnen gerade die Dimension, die die ihnen eigentümliche, die an ihnen die entscheidende ist, nicht zu betreten, das heisst, ihr Geheimnis ungeschaut zu lassen. Dieser Betrachtungsweise entspricht es gleichsam als ihrem Gegenbild, wenn heute vielfach die religiösen Konzeptionen

und Formungen aufgefasst werden als, wie man es so ausdrückt, freie Schöpfungen des Menschegeistes. Dieser Ausdruck, frei, freie Schöpfung tut ja eigentlich schon auch der Kunst selbst Unrecht. Denn jede Kunst steht unter einem Gesetz. Jeder künstlerische Akt folgt dem Gesetz

5 der Gestalt, die dieser Akt meint, oder, wir können's wohl richtiger sagen, die ihn meint, die durch ihn verwirklicht werden will. Aber in einem besonderen Sinn noch und ein viel tieferes Unrecht geschieht durch diesen Ausdruck der Religion. Wohl ist beides, Kunst und Religion, ein Tun in einem Auftrag. Aber die Kunst, die künstlerische Schöpfung entstammt dem Auftrag eines Werdenwollenden, eines Gestalthaften, das

10 noch nicht wirklich ist, das noch im Wirklichen schlummert, angelegt ist, aus ihm heraus gelebt werden will, verwirklicht werden will. Ich wiederhole: Es ist der Auftrag eines Dinges, das werden will. Anders der Auftrag, dem die religiöse Konzeption entspringt. So anders dieser Auftrag, dass hier nicht mehr von einer in diesem menschlichen Sinn gefassten Schöpfung, geschweige denn von einer in diesem allzu menschlichen Sinn gefassten freien Schöpfung die Rede sein kann. Denn dies ist der Auftrag eines Seienden, der Auftrag *des* Seienden. Alle religiöse Konzeption ruht auf dem Fundament einer Seinsbindung, einer Bindung an das Seiende, und ohne dieses Fundament, ohne diese Bindung sind die religiösen Konzeptionen nicht sie, sind nichts. Diese Seinsbindung wird häufig fälschlich Glauben genannt, fälschlich, denn Glauben schliesst eine bestimmte Art von Zweiheit in sich. Da ist ein Ding, das geglaubt wird, und einer, der es glaubt, das heisst, der es für wahr hält. Zum mindesten

25 müsste das, was hier mit Glauben gemeint ist, ungeheuer abgegrenzt werden gegen alles. Diese Seinsbindung ist allen Konzeptionen und Formungen des Religiösen durchaus notwendig eigen. Ohne diese Bindung an das Seiende wären sie alle nichts anderes als andere Abart der Kunst, das heisst, eine weniger gestalthafte Abart der Kunst und deshalb eine verwerfliche. Denn das Gestalthafte, das kann nirgendwo so rein erreicht werden wie im Werk des Künstlers, in keinem anderen menschlichen Beginnen. Aber es gibt anderes als das Gestalthafte. Es gibt andere Verwirklichungen. Freilich, es können die religiösen Gebilde auch auf ihr Künstlerisches hin betrachtet werden. Aber ihre eigentliche, entscheidende Dimension bleibt so unerfasst. Wenn etwa das Gebet als künstlerisches Gebilde betrachtet wird, so ist es nicht etwa mehr, sondern weniger als ein Gedicht. Wenn etwa das religiöse Fest als ein künstlerisches Gebilde betrachtet wird, so ist es nicht etwa mehr, sondern weniger als ein Theater. Die Dimension dieser Dinge wird so, ich sagte es schon, überhaupt nicht betreten. Alle diese Dinge bekommen ihren entscheidenden Sinn und Bestand durch die Bindungen an ein Seiendes,

40

durch die Bindung an das Seiende, dadurch dass sie dem Auftrag eines Seienden entspringen. Und darum ist es eine der grössten oder vielleicht die allergrösste Torheit und Leichtfertigkeit unserer Zeit, von einem werdenden Gott zu faseln. Gewiss, Gott wird von uns, davon werden wir noch zu reden haben, in dieses Leben, in diese Wirklichkeit gezogen. Gott wird in einem Sinn, den ich in diesem Augenblick nur andeuten kann, von uns verwirklicht. Gott wird aber, der Seiende wird. Unfug aber und Libertinismus der Zeit ist es, diesem Geheimnis gegenüber, sich an diesem Geheimnis dadurch zu verheben, dass man davon spricht, der Mensch, der Menschengeist hätte irgendwann und irgendwo einmal den Gott hervorzubringen. Sie wissen, dass dies in bestimmten naturwissenschaftlichen Theorien seinen Ursprung hat, dann durch die ungeheure geistige Leidenschaft Nietzsches schon eine Form angenommen hat und schliesslich in ein – ich kann es nicht anders nennen, als ich es schon getan habe – höchst unerquickliches Gefasel ausartet. Aber es gibt noch etwas anderes, wodurch sich grundsätzlich und unbedingt das Religiöse vom Künstlerischen abhebt. Alle Künste und alle künstlerischen Schöpfungen stehen ihrem Sinn nach in der Pluralität, in der Vielheit. Dass es viele Künste gibt, viele Künste im Sinn gleichsam von vielen Sprachen, die nebeneinander bestehen, dass es viele Künste nebeneinander gibt, die sich berühren und sich nicht stören, dass es innerhalb jeder Kunst viele Werke und immer wieder neue, viele Werke gibt, dass immer wieder der Geist in die Welt der Dinge Neues, Vieles, Verschiedenartiges hineinstellt und dass diese Werke wieder einander berühren und nicht stören, dies gehört zum letzten Sinn der Kunst, zum unaufhebbaren Sinn der Kunst. Es ist nicht so, dass irgendwie diese Pluralität überwunden werden könnte, ohne dass die Kunst selbst aufgehoben wird. Anders ist es mit den religiösen Konzeptionen. Auch sie stehen in einer Pluralität, in einer Vielheit. Aber diese Vielheit hat notwendigerweise den Charakter des gleichsam Vorläufigen. Jede religiöse Konzeption steht dadurch, dass sie ist, zunächst den anderen Konzeptionen ausschliessend gegenüber. Aber jede steht zugleich im Willen nach einer Universalität, nach einer dereinstigen, sich vollenden- den Universalität der Religion, in der die Vielheit der religiösen Konzeptionen aufgehoben ist. Hier ist die Vielheit ein Stadium, ein Durchgang, der Weg. Dort ist es die Grundverfassung selbst und wie hier wie in jeder früheren Sphäre zugleich Gegensatz, Abhebung gegen das Religiöse war und doch Berührung, so ist es auch hier: Mit seiner Innerlichkeit, mit seiner schöpferischen Selbsterfahrung rührt das Künstlerische an das Religiöse. Und auch hier wieder, wie am Rande jeder Sphäre, auch hier steht am Rande mit ausgebreiteten Armen die Religion, umfangend

und Grenze gebietend, auch hier am Rande der Gestalt und des Gestaltreiches, hindeutend auf das Ungestaltete und trotz allen ewigen Versuchen der Gestaltung Ungestaltbare. Ich darf hier vielleicht ein Wort Goethes anführen, das sich nicht ganz deckt mit dem, was ich meine, aber auch damit berührt. Er sagt: »Das Höchste, das Vollkommenste im Menschen ist gestaltlos. Man soll sich hüten, es anders als in edler Tat zu gestalten.« Dies rührt zugleich an die andere Sphäre des Geistes, von der ich hier zu sprechen habe: an die ethische. Sie alle kennen den immer wieder auftauchenden Versuch, das Religiöse als eine Funktion des Ethischen anzusehen, als etwas, was von der Ethik als sozusagen ihre Voraussetzung oder als ihre Sanktion, wie man sagt, postuliert, gefordert wird. In der allerrohesten Form stellt das der bekannte Satz dar, die Religion müsse dem Volk erhalten bleiben, damit es nicht ausarten und ausschweifen kann. Diese rohe Form dürfen wir hier wohl unbesprochen lassen. Aber es geht von dieser Form ein fast lückenloser Weg bis zu jener sublimsten, die Kants Postulate der praktischen Vernunft darstellen. Nicht als ob ich meine, dass Kant die Postulate als eine Aufstellung von Fiktionen aufgefasst hat, wie es ja wohl in einer bestimmten Schule heute üblich ist, diese Dinge durch die Einklammerung des »als ob« dem Menschen näher zu bringen. Nicht so, sondern Kant meinte nicht etwa, wir müssen uns Gott aussinnen, weil das Sittengesetz eine oberste Sanktion, eine oberste Unbedingtheit braucht, sondern Kant meinte vielmehr, nur so, nur von dem Sittengesetz aus kann die Freiheit und Unsterblichkeit, kann Gott erschlossen werden. Aber auch diese Form der Fundierung des Religiösen durch das Ethische, auch diese beraubt das Religiöse mit seiner Selbständigkeit zugleich seiner eigentlichen Existenz. Denn diese religiöse Beziehung, die da noch verbleibt, ist eine indirekte. Es ist Einbeziehung durch das Sittengesetz hindurch. Es ist eine Erschliessung durch das unmittelbar Gegebene oder unmittelbar gestellte Sittliche, und alle Indirektheit hebt das Religiöse auf. Religion ist Direktheit oder sie ist nicht. Sie kristallisiert um die unmittelbare Beziehung oder sie ist Fiktion. Und weiter. Wenn der Zugang zum Religiösen, der einzige und unerlässliche Zugang, das Sittliche ist, wenn das Religiöse nur dazu dient, dieses Sittliche zu fundieren und zu krönen, dann freilich ist das Religiöse irgendwo in irgend einem Winkel heimisch oder nicht heimisch. Aber dann hat das Religiöse mit der Wirklichkeit nichts mehr zu tun. Dann hat es nur noch zu tun mit diesem schmalen Ausschnitt der Wirklichkeit, der durch das Sittliche, durch Gut und Böse abgrenzt, der in diese Polarität hineinzufassen ist. Dann ist Gott nur ein Gott dieses Teils der Welt, dann ist – man kann es wohl auch so sagen – Schöpfung nicht mehr Offenbarung, und damit

bricht der Bestand des Religiösen zusammen. Ich möchte es ganz klar machen: Dann bleibt wohl noch Offenbarung, aber es bleibt nicht mehr Schöpfung als Offenbarung. Und wohl, wohl hat der religiös lebendige, der religiös erschlossene Mensch auch in seinem Handeln eine Weihe, eine Getragenheit, die kein anderer, kein religiös Unerschlossener haben kann. Aber diese Weihe, die kommt nicht daher, dass das Sittliche ins Religiöse hinaufgehoben wird. Sie kommt daher, dass der Mensch in einem unerschütterlichen Grunde steht. Ich möchte sagen, sie kommt nicht von einem fordernden Gott, sondern sie kommt daher, dass Gott dieses Leben trägt. Nicht von einem Gott des Sittengesetzes, sondern von einem Gott der Schöpfung. Sie kommt davon, dass dem religiösen Menschen notwendigerweise das Leben, alles Leben den Sinn hat, den nicht aussagbaren, den auch nicht in einem Sollen, in einem Gebot, in einem Gesetz, in einer Sittlichkeit aussagbaren Sinn, *den* Sinn. Dies zeigt sich vielleicht am deutlichsten auf dem Gebiet, auf jenem Gebiet des Sittlichen, das an das Religiöse rührt, das unmittelbar an die Sphäre des Religiösen rührt, ja ich möchte sagen, in sie heraufreicht, auf dem Gebiet der Entscheidung. Da wird es ganz deutlich, dass es nicht so ist, als ob die Entscheidung irgendwie dadurch in ihrer Realität gestärkt würde, als ob sie dann wahrhaft Entscheidung wäre, wenn über ihr, ihr bewusst, in ihr als Element gegenwärtig die religiöse Sanktion lebt, wenn das Sittengesetz als ein von Gott gefordertes in die Elemente, aus denen die Entscheidung heraufwächst, hineingenommen, gezogen wird, sondern ich möchte geradezu sagen: im Gegenteil. Es gilt nicht, wie es die Vertreter der Fiktionsphilosophie meinen, es gilt hier nicht: Handle, als ob es einen Gott gäbe, sondern ich möchte fast sagen, ich glaube, ich kann es Ihnen auf keine andere Weise so nahe bringen, als wenn ich sage: Handle so, als ob es keinen Gott gäbe. Und gerade dadurch, dass die religiöse Sanktion gar nicht in die Elemente der Entscheidung hineingenommen wird, gerade dadurch, dass der religiös erschlossene Mensch und gerade auch er in seiner Entscheidung das Sanktionierende in der Religion, das Fordernde, das Gesetzgeberische nicht einbezieht in das Element seiner Entscheidung, dass er sie gerade ganz auf die Freiheit stellen kann, gerade das, dass er ihr selbst, scheinbar heraustretend aus der religiösen Sphäre, in Wahrheit zutiefst in ihr bleibend, gerade dadurch, dass er ihr so ihre Autonomie sichert, gerade dadurch berührt er mit ihr selbst die Sphäre des religiösen Seins. Gerade durch die Freiheit, die nicht ein Element absoluter Abhängigkeit, absoluter Bestimmtheit zu ihren Voraussetzungen macht, sondern sich gleichsam auf das Nichts stellt, gerade mit dieser Freiheit berührt der sich entscheidende Mensch die göttliche Freiheit. Wahrlich, so möchte man es ausdrücken, indem

der handelnde Mensch sich um Gott nicht kümmert, rührt er an das Göttliche. Freilich, das meint vor allem andern Wahrheit, Unbefangenheit. Diese Freiheit darf nicht erspekuliert werden, diese Freiheit darf nicht Willkür sein. Man möchte vielleicht demgegenüber hinweisen auf  
5 den Menschen, der scheinbar nicht in der Entscheidung steht und doch das Rechte tut. Auf die sogenannte schöne Seele, auf den Menschen, der, wie man wohl zu sagen pflegt, instinktmässig das Gute, das Richtige tut. Das wäre und das ist ein Missverstehen. Der Mensch, auf den so hingewiesen ist, das ist der Mensch, bei dem sich die Entscheidung in jenen  
10 elementaren Tiefen der Seele vollzieht, die der Reflexion verschlossen und der Analyse unzugänglich sind. Das ist der Mensch der reinen letzten Unbefangenheit der Entscheidung und der letzten in dem Sinn, in dem, von dem ich gesprochen habe, der innersten Unbewusstheit Gottes als eines Fordernden. Dies ist aber vielleicht etwas, was vielleicht  
15 noch nicht in diesem Augenblick zu seiner letzten Klarheit gebracht werden kann. Ich glaube aber, dass Sie wohl verstanden haben, dass es hier um eine Polarität, auch hier um ein Wissen und Nichtwissen geht. Hier in der Sphäre der Entscheidung, in dem Gebiet des Sittlichen, das, wie ich sagte, an das religiöse Sein rührt, da gibt es nicht eigentlich Gut und Böse. Für den sich entscheidenden Menschen gibt es nicht Gut und  
20 Böse. Er entscheidet sich nicht zu *dem* Guten und *dem* Bösen, sondern da gibt es nur, wenn man es in einem spezifischen Sinn sagen darf, das Gerechte und das Ungerechte, das heisst das Gerichtete, das entscheidungshaft, wahlhaft Gerichtete und das Ungerichtete. Und hier steigt  
25 freilich ein Komet auf, mit dem wir uns in diesem Augenblick nicht befassen dürfen, aber mit dem wir uns noch zu befassen haben: das grosse Problem des Gesetzes. Ich möchte es an dieser Stelle nur erwähnt haben. Aber Gut und Böse gibt es und gilt es in der andern Sphäre des Ethischen, in der Sphäre, in der das sittliche Urteil waltet. Hier gibt es in der  
30 Tat zweierlei Sein, zweierlei Wirklichkeit, ganz anders als in der Entscheidung, wo es ja nur das Wirkliche gibt, das getan wird, und dann das Unwirkliche, das eben nicht entschieden, nicht getan wird. Hier in der Sphäre des Urteils, da gibt es diese Begrenzung. Aber wenn man das Religiöse zu einer Funktion des Sittlichen macht, wenn man die religiöse  
35 Sanktion als notwendige Fundierung einbezieht in diese Sphäre, dann wird diese Zweiheit zu einem Absoluten erhoben. Wir sprachen von der Entscheidung. Für die Entscheidung gibt es keine abgegrenzte Wirklichkeit. Für die Entscheidung gibt es nur das Unbegrenzte, innerhalb dessen entschieden wird. Die einzige Begrenzung dieses Unbegrenzten ist  
40 das ewige Sichentscheiden. In der Welt des Urteils, da gibt es eine abgegrenzte, eine in Gut und Böse getrennte, geschiedene Welt. Aber diese

Scheidung hat ihr menschliches Recht. Ich sage ihr menschliches Recht deshalb, weil sie eigentlich gegen das Menschliche geht. Sie hat trotzdem ihr menschliches Recht nur dadurch, weil sie relativ ist, weil sie fliegend ist, weil sie menschlich bleibt. Wird das Religiöse nicht etwa als das Überwölbende geschaut, an das diese Sphäre wie jede andere rührt, sondern wird das Religiöse zu einer Funktion dieser Sphäre gemacht, wird das Religiöse in diese Sphäre einbezogen, sodass es ihr diene als Voraussetzung oder Sanktion, dann wird gerade die Verneinung des Bösen und die Bejahung des Guten zu etwas Starrem, Unzulänglichem, Unbrechbarem, Unmenschlichem. Dadurch dass Gott nicht in der Unmittelbarkeit, sondern durch das Gute hindurch erschlossen wird, dadurch dass Gott nichts anderes mehr ist als die Hypostasierung, die Zursubstanzerhebung des Guten, dadurch zerfällt nicht etwa bloss die Menschenseele, sondern zerfällt das All. Wie in der Gesellschaftssphäre, in der soziologischen Sphäre, von der wir das vorige Mal gesprochen haben, die unsichtbare Menschheit zerfiel, so zerfällt hier das All in eine gute und eine böse Welt, und dies geschieht freilich immer und immer wieder auch in Religionen, aber gerade das ist der Punkt, an dem Religionen immer wieder ihre Krise erlebt haben, von der auch ich hier nur andeutend sprechen kann. Immerhin an einem Beispiel möchte ich es erläutern, was ich meine, vielleicht an dem deutlichsten Beispiel, an dem der Avestareligion. Die persische Religion, die zoroastische Religion, die scheint ja das eben getan zu haben, wovon wir hier sprechen, die scheint ja die Welt geteilt zu haben in eine gute und eine böse. Hier scheint doch eben das Ethische und das Religiöse gerade in dieser Weise verquickt zu sein. Und dennoch, wer der Geschichte dieser Religion folgt, wird gerade hier merken, dass es nicht so ist. Denn in dieser Religion gibt es zwei Phasen. In der ersten ist das Böse nicht dem Guten ebenbürtig, gegenüberstehend, sondern da ist in Wahrheit doch Gott der Gott des Guten und des Bösen, der Gott des Alls und das Böse die Trübung, die hineingeschlichene Dämonie, die im Namen Gottes zu bekämpfen ist. Freilich entwickelt sich Religion immer mehr darauf hin, dass dieses Böse selbst verabsolutiert, dass dem guten Gott immer mehr ein böser Gott gegenübergestellt wird und dadurch wird erst Gott der »gute« Gott, der Gott des Guten als ausschliessend, als Gegenstand zu böse. Dadurch entsteht diese Dualität. Aber je stärker diese Dualität sich verfestigt, umso stärker erwacht in dieser Religion das Verlangen nach einer überwölbenden, übereinenden Gottheit. Gerade diese zweite Phase der Avestareligion ist dadurch charakterisiert, dass immer deutlicher das Bild aufsteigt eines über der Zweiheit in Einheit thronenden äonhaften Gottes, mag er nun als unendliche Zeit oder wie immer gedeutet

werden. Der Ausdruck gibt wohl das, was da gemeint war, am ehesten wieder in seinem Raumzeitlichen, oder auch der hebräische Ausdruck Ola. Gerade hier offenbart das Religiöse seinen Charakter als Ueber-einigung aller Zweiheit. Für den in seiner Sittensphäre eingeschlossenen Menschen gilt Bejahung des Guten und Verneinung des Bösen, Aufnehmen des Guten und Verwerfen des Bösen. Für den religiös erschlossenen Menschen, der aus seiner Religiosität auch handelt, für den gilt gerade dem Bösen Liebe, dem Bösen leben, mit dem Bösen sein. So steht auch hier am Rande dieser Welt, am Rande des Sittengesetzes, so dass diese Welt in ihm mündet und von ihm umschlossen wird, das Böse. Und zum dritten: der Anspruch der logischen Sphäre, oder deutlicher ausgedrückt, der wissenschaftlich-philosophischen Sphäre. Ich darf mich hier vielleicht kurz fassen, da wir auf diese Dinge wohl auch noch zu sprechen kommen werden. Nur auf einiges heute besonders Aktuelle möchte ich hinweisen.

Es wird heute versucht, das Religiöse, die Religion gleichsam als eine Fortsetzung der Wissenschaft erscheinen zu lassen, und zwar so, dass man etwa sagt: Bis hierher geht der Gegenstand der Wissenschaft und hier ist das Reich der Empirie, und hier fängt nun die Sphäre der Religion an, und zwar so, auch für diese sozusagen höhere Empirie gelten noch dieselben logischen Prinzipien wie für die Wissenschaft. Aber es gelten nicht mehr ihre Methoden, sondern es gelten nun neue Methoden, besonders hierfür geeignete, etwa Übungen, Visionen, Meditationen allerlei Art, und so, dadurch wird nun eine wissenschaftliche Erkenntnis des Uebersinnlichen wie man es nennen mag, erreicht, die schliesslich dazu führt, dass eine vollständige Topographie, eine vollständige Ortskunde des Geheimnisses entworfen werden kann. Ich möchte nur andeutend sagen, dass man in dieser Hinsicht beruhigt sein kann, immerhin werden diese Tendenzen in der Zeit, die uns bevorsteht, noch sehr viel mächtiger werden. Immerhin muss wohl gesagt werden, Wissenschaft würde durch ein solches Verfahren zersetzt. Denn eine Trennung der logischen Prinzipien und der aus ihnen abgeleiteten Methoden, so dass die eine noch walten könnte, nicht aber die andere, hebt die Wissenschaft auf, und ebenso würde Wissenschaft dadurch zersetzt, dass eine gegenständliche Abgrenzung der Wissenschaft, eine Abgrenzung des Rechts der Wissenschaft in dem Sinne, dass man sagt: Dein Gegenstand geht so weit und nicht weiter, mit diesem Gegenstand hast du dich innerhalb deiner Methoden zu befassen, und von da an ist ein Gegenstand, für den nicht mehr deine Methoden gelten. Durch dieses Verfahren würde die Wissenschaft über Religion zersetzt. Denn was hier eigentlich mit diesem ganzen Beginnen jenseits der Sphären der wissenschaftlichen Methodologie, was

mit diesem Verfahren eigentlich geschieht, das ist eine Übertragung des wissenschaftlichen Koordinatensystems, der wissenschaftlichen Koordinate nicht etwa auf einen Gegenstand, der ihr nicht unterworfen wäre, dieses gibt es nicht, sondern auf das Nichtgegenständliche. Die Welt, mit der die Wissenschaft es zu tun hat und mit Recht zu tun hat und innerhalb deren sie mit Recht zu fordern hat, dass nichts ihr vorenthalten bleibe, dass nicht geschieden werde zwischen einer sinnlichen und einer übersinnlichen Erfahrung, diese Welt ist die Welt der Orientierung. Das ist die Welt, die wir um unsere Selbstbehauptung im Unendlichen und im Menschengestalt uns zurechtgezimmert haben, das ungeheure räumlich zeitliche vielfältige Koordinatensystem, in dem wir die Dinge und die Geschehnisse einzuzeichnen haben und durch die wir diese zu ordnen uns unterfangen haben, und dieses Koordinatensystem besteht zu Recht. Aber es darf nicht zu einem Seinssystem umgefälscht werden. Es darf nicht aus einem Schema zu einer Substanz, zur Substanz umgelöst werden. Und ebenso sinnlos und verderblich wie all dieses Beginnen, ebenso sind alle jene Versuche, die Wissenschaft nicht etwa dadurch, dass neben ihr eine andere Sphäre eröffnet wird, sondern eben dadurch, dass innerhalb ihrer überall kleine Lücken aufgespürt werden, in die die Religion oder das Religiöse hineinschlüpfen kann, ebenso sinnlos und verderblich ist das.

*Frage:* Mit dem ersten wenden Sie sich also an die Steinersche Philosophie?

*Antwort:* Auch an sie.

*Frage:* Und bei dem zweiten?

*Antwort:* Ich möchte nicht so lokalisieren. Ich habe es absichtlich vermieden, auf solche Zeiterscheinungen hinzuweisen. Das können wir, wenn es notwendig ist, nach der Vorlesung einer besonderen Stunde vorbehalten zur Besprechung. Ich meine nicht bloss diese Dinge, sondern vor allem die Dinge, die kommen werden, vor allem die Dinge, die noch keinen Namen haben und die ich kommen sehe. Ich meine nicht die Lücken, auf die ich hinzeigen kann mit dem Finger, sondern die Lücken, die ich erst ahnen kann als die Signatur einer Zeit, der wir entgegengehen. Lokalisieren wäre hier eine Vorwegnahme der Dinge, die ungeheuer viel grösser und verderblicher und giftreicher kommen werden. Und ich gestehe es, Aufruf zur Rüstung gegen diese Dinge ist eine Hauptintention für mich, die mich zum Sprechen über all diese Dinge veranlasst.

Nur hinweisen möchte ich noch darauf, dass alle jene Versuche einer Ergänzung der Wissenschaft durch die Religion, die etwa davon sprechen: Religion, ich meine eigentlich dasselbe wie die Wissenschaft, nur

nicht in der Form des Begriffs wie Hegel, sondern der Vorstellung – alle, die darauf hinweisen, die Religion bestehe aus Symbolen, die lediglich in einer andern Sprache dasselbe sagen wie die Wissenschaft, die aus der Religion sozusagen eine ungeheure Metapher gemacht haben, gehören  
5 eigentlich unter die Kategorie des Künstlerischen, des Anspruchs der ästhetischen Sphäre. Das heisst wieder, Religion als eine freie Schöpfung, als eine metaphorische Ausdrucksweise auffassen. Und auch hier steht das Religiöse am Rande, am Rande der Aussage, der logisch bestimmten, logisch beherrschten Aussage, innerhalb deren die logischen Prinzipien  
10 und die wissenschaftlichen Methoden uneingeschränkt walten sollen und an deren Rand mahnend und hinaus-, hinüberweisend das Religiöse steht. Nicht ist das freilich so misszuverstehen, als ob irgendwie die Religion dem Gegenstand der Wissenschaft entrückt wäre. Keineswegs. Die Religion ist auch Gegenstand der Wissenschaft. Berechtigt sind Reli-  
15 gionskunde, Religionsphilosophie, Religionspsychologie und wie sie heissen mögen, denn es darf nichts aus der Wissenschaft, aus dem Gegenstand der Wissenschaft herausgeschnitten werden. Aber das religiöse Sein, von dem wir hier sprechen, das bleibt von dieser Behandlung der Religion in der Welt, in dem Bau der Orientierung unberührt. Und so  
20 möchte ich von da aus das nächste Mal Ihnen noch einen Ausblick geben auf die letzte Problematik der Abhängigkeitstendenzen, auf die Psychologie, um dann die eigentliche Frage, die ich zu Anfang angedeutet habe, nun nach diesen Ablenkungen wieder aufzunehmen.

### Dritter Vortrag: 5. Februar 1922

25 Ehe ich von unserem Gegenstand zu sprechen beginne, möchte ich mich mit Ihnen ein wenig auseinandersetzen über die Fragen, die einige von Ihnen mündlich und schriftlich an mich gerichtet haben. Manche von diesen werden vielleicht in dem, was ich, nachdem diese Fragen an mich gerichtet wurden, gesprochen habe, eine Antwort vermisst haben. Aber  
30 dann mögen sie sich fragen, ob ihre Frage richtig gestellt war. Ich sagte zu Anfang, Sie sollten dann fragen, wenn in einem Augenblick Ihnen das, was ich sagte, nicht klar, nicht eindeutig genug ist, wenn Ihnen irgend demgegenüber ein Zweifel, eine Unsicherheit bleibt, wenn Sie, falls Sie nun über das hinaus weiter mit mir gehen würden, sozusagen über diese  
35 dunkle, unsichere Stelle hinweggehen müssten. Aber nicht habe ich gemeint, dass Sie irgendwie dem, was ich zu sagen habe, vorgreifen. Was ich an einzelnen Fragen, die an mich gestellt worden sind, ein Vorgreifen nennen muss, das ist, dass hier in diesen Fragen ein bestimmter, fest

überkommener oder gelesener oder gehörter Begriff von Religion angewandt wird auf das, wovon ich sprach. Und das ist nicht recht. Denn Sie können das, was ich zu sagen habe, nicht aufnehmen, wenn Sie daran herantreten mit einem festen Begriff, dies und dies sei Religion, und wenn Sie nun das anwenden darauf, was ich zunächst negativ, ablehnend, ausscheidend sage. Dann gehen wir nicht zusammen, dann machen wir den Weg, den diese Vorlesung bedeuten soll, nicht wahrhaft zusammen. Denn ich will ja versuchen, mit Ihnen zusammen zu einer zulänglichen Konzeption dessen, was wir Religion nennen, zu kommen. Nehmen wir da aber vorweg und stellen etwas Festes, Starres, Abgeschlossenes schon in dieses erste Stadium hinein, dann kann es jedenfalls so, wie wir hier zusammen sind, nicht geraten. Ich möchte Sie also bitten, zu fragen und möchte Sie noch einmal bitten, die Fragen aber doch nicht auf etwas, das Sie wissen oder zu wissen glauben, anzuwenden und dazu in Gegensatz zu bringen, das eine am andern zu messen, sondern einfach zu fragen: Wie ist dies gemeint? Was ist darunter zu verstehen? Ich kann hier nicht weiter, hier ist etwas dunkel für mich. Dadurch fördern Sie nicht etwa bloss die Verständigung zwischen mir und dem Fragenden, sondern Sie fördern das Ganze, das, was wir hier als Ganzes tun. Dem möchte ich noch hinzufügen: Es ist auch in Fragen darauf hingewiesen worden, dass die Religion mit den Sphären, von denen ich hier gesprochen habe, auf diese und diese Weise zusammenhänge. Das ist sozusagen als Einwand formuliert worden. Aber darüber brauche ich wohl gar nicht zu sprechen, dass die Religion mit allen diesen Sphären aufs engste zusammenhängt, dass eine gegenseitige Beeinflussung auf allen diesen Gebieten herrscht. Wenn ich zum Beispiel die Abhängigkeit der Religion von der Kunst negiert habe, so wollte ich damit selbstverständlich nicht sagen, dass die Religion nicht auf die Kunst die stärksten Einflüsse stets ausgeübt habe, dass sie sich in ganz besonderer Weise in der Kunst auspräge und dass auch die Kunst in ihrem Schöpfertum immer wieder an das Religiöse rühre. Ich habe hier und da etwas von diesen Wechselwirkungen angedeutet, aber von ihrem ungeheuren Bereich wollte ich hier und will ich hier nicht sprechen. Es gilt nur und gilt auch jetzt noch nur, das eine abzulehnen, dass Religion irgend abhängig sei von einer dieser Sphären, dass sie irgend Funktion sei einer dieser in sich beschlossenen Tätigkeiten des Menscheistes. In diesem Sinne habe ich bisher gesprochen von der Sphäre des Lebens, der Gesellschaft, der Kultur, von diesen objektiven Sphären, wenn man es so nennen will. Ich habe das vorige Mal gesprochen von den Sphären des personalen Geistes, von der ästhetischen, der ethischen, der logischen Sphäre, und es bleibt mir jetzt hier in diesen einleitenden Darlegungen nur noch übrig, von der

einen zu sprechen, die scheinbar die Grundlage aller ist, und der man immer wieder die Religion als ein von ihr abhängiges, in ihr wurzelndes zuzuschreiben versucht hat und versucht. Ich meine die psychologische Sphäre. Was ist nun eigentlich, was bedeutet nun eigentlich diese Sphäre?

5 Es ist hier, wie mir scheint, schwerer als bei einer der Sphären, von denen ich bisher gesprochen habe, die Abgrenzung genau zu treffen, und zwar deshalb, weil der Begriff, der der Sphäre zu grunde liegt, der Begriff der Seele, voller Klippen ist, weil er nicht so eindeutig ist wie einer der Begriffe, die den andern Sphären zu grunde liegen, sondern weil hier in der

10 psychologischen Sphäre von Seele gesprochen wird in einem ganz bestimmten Sinn. Und über diesen Sinn wollen wir uns zunächst klar werden. Vielleicht geht es am ehesten dadurch, dass wir uns klar werden, in welchem Sinne *nicht* von Seele gesprochen wird, wenn man Psychologie treibt. Wenn nämlich Seele, wie es mir scheint, nichts anderes bedeutet

15 als die Beziehung des Menschen zu Welt, zu Dingen, zu Wesen, zu Menschen, zu dem Sein, zu sich selbst, ist dies diese Beziehung, insofern sie von Menschen unmittelbar gewusst wird, insofern der Mensch unmittelbar von ihr weiss, ohne Andere fragen zu müssen, insofern Seele einfach diese Beziehung bedeutet, also etwas, in das der Mensch eingefügt

20 ist, das sich immer wieder zwischen den Menschen und allem Sein stiftet, und das der Mensch nun als Person weiss, unmittelbar weiss. Wenn Seele dieses brückenhafte Wesen bedeutet zwischen Mensch und Welt, insofern der Mensch unmittelbar davon weiss, ja dann freilich brauchen wir Religion nicht gegen die Abhängigkeit davon zu verteidigen, wenn

25 ich diesen Ausdruck gebrauchen darf. Denn die Seele in diesem Sinne bildet in der Tat eine wesentliche Voraussetzung des Religiösen, nicht das Religiöse, aber eine wesentliche Voraussetzung. Aber diese Seele ist nicht Gegenstand der Psychologie, sondern das, was Gegenstand der Psychologie ist, womit Psychologie sich befasst, das ist etwas von der

30 menschlichen Weltbeziehung Herausgehobenes, Isoliertes, Abgehobenes, es ist sozusagen der isolierte Anteil des Menschen, der so betrachtet wird, als ob er für sich bestünde, als ob er ein in sich geschlossener Apparat wäre, und in dem man sich nun als in einem solchen beschlossenen Bereich auskennt gerade so wie in irgendeinem Teil der Welt, der

35 ebenfalls so isoliert und für sich betrachtet wird, und in dem man nun verschiedene Arten, verschiedene Gruppen von Phänomenen unterscheidet, den man in verschiedene Teilbezirke einteilt, Denken, Fühlen, Wollen, und wie immer diese Dinge heissen mögen, an dem man verschiedene Empfindungscharaktere und dergleichen kennt, innerhalb

40 der Sphäre der orientierenden Wissenschaft sicherlich von Interesse und von Bedeutung, für das, wovon wir sprechen, nicht unmittelbar

wichtig. Ich möchte aber, ehe ich weiter gehe, fragen, ob ich verstanden werde. Wenn hier etwas unklar ist, so bitte ich, mich jetzt zu fragen. Ich meine unklar in dieser Unterscheidung zwischen der Seele, die nichts anderes ist als die Beziehung des Menschen zur Welt, insofern er unmittelbar von ihr weiss, und zwischen der Seele als Gegenstand der Psychologie, das heisst, etwas von der Welt Abgehobenem, etwas, was im Menschen vor sich geht, ein[em] Prozess, der im Menschen beschlossen ist. 5 Und da gibt es nun verschiedene Gruppen, Arten von Phänomenen, die zueinander in verschiedenen Beziehungen stehen und über die man verschiedene Dinge, über deren Art, Ablauf, Verbindungen man verschiedene 10 Dinge aussagen kann. Diese Seele in letzterem Sinne, das ist es, von der man die Religion funktionell abhängig machen will, wenn man sie psychologisch betrachtet. Das heisst, ich sagte es schon das vorige Mal, das, was ich sage, wendet sich nicht gegen die psychologische, die wissenschaftlich-psychologische Behandlung der Religion, nicht gegen 15 die Wissenschaft der Religionspsychologie, die innerhalb der Weltorientierung ihren bestimmten Platz hat, sondern dagegen, dass die Religion in ihrem Wesen von dieser Sphäre abhängig gemacht wird, dass sie nicht in einer selbständigen Existenz, sondern in einer durch diese Sphäre bedingten Existenz gesehen wird. Vielleicht wird das, was ich 20 meine, deutlicher, wenn ich Ihnen ein Beispiel dessen gebe, wie etwa mit dieser Funktionalisierung, dieser Psychologie verfahren wird. Innerhalb dieses seelischen, dieses psychischen Apparats werden verschiedene Gruppen von Phänomenen unterschieden. Notwendigerweise muss also das Religiöse, wenn es davon abhängig gemacht wird, einer dieser Grup- 25 pen zugeschrieben, zugeteilt werden, etwa der Gruppe der Gefühle. Und Sie wissen ja, wie das Religiöse gerade in der deutschen Religionsphilosophie besonders als Gefühl aufgefasst worden ist, etwa als das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, oder, wie es neuerdings etwas anders formuliert worden ist, als das Kreaturgefühl. Nun möchte ich da- 30 von absehen, dass damit, mit jeder solchen Bestimmung nur ein kleiner Teil, ein bestimmter, dem philosophierenden Menschen vertrauter Teil der religiösen Ausdehnung umschlossen wird. Nur andeuten will ich, dass man mit nicht wesentlich geringerer Berechtigung wie von dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl auch von einem schlechthinnigen 35 Unabhängigkeitsgefühl im Religiösen sprechen kann, und dass grosse Religionen, nicht bloss persönliche Religiositäten, sondern grosse Religionen gerade in dem Unabhängigwerden des Geistes, dass gerade dieses Faktum der Geist von allem, was er irgend sein zu nennen gewohnt ist, unabhängig wird. Freilich ist das ein anderes Unabhängig- 40 keitsgefühl, anders verstanden als das Abhängigkeitsgefühl, von dem die

Rede war, und anders bezogen. Aber es zeigt sich, wie gefährlich es ist, wie verengend und verarmend es wirkt, wenn man ein Gefühl, ein bestimmtes Gefühl zum Wesen des Religiösen macht, wo doch Gefühle notwendigerweise in einer Polarität stehen, jedem Gefühl sein Gegengefühl notwendig entspricht und es erst in diesem Gegengefühl sich selbst deutlich macht, die Lust am Schmerz und der Schmerz an der Lust, die Spannung an der Lösung und die Lösung an der Spannung, dass also hier eines dieser polaren Gefühle aus irgend einer solchen Polarität herausgegriffen und als das religiöse benannt wird. Aber davon  
10 abgesehen, was bedeutet eigentlich für diese Psychologie, von der wir sprechen, das Gefühl? Doch wohl nichts anderes, es ist im Grunde genau so wie alles in dieser Psychologie eigentlich nur negativ bestimmbar, es bedeutet an einem seelischen Phänomen das, was nicht als ein Draussen aufgefasst werden kann. Was nicht irgendeinem Teil der sogenannten Aussenwelt, also was nicht der von der Seele abgehobenen Aussenwelt zugewiesen werden kann, das nennt man Gefühl, was, wenn man all das aus einem seelischen Vorgang abzieht, was auf dieses oder dieses Ding bezogen werden kann, dann bleibt so etwas übrig, was dem  
15 Kein-Ding entspricht, und das nennt man Gefühl. Ja, ich weiss vom Standpunkt dieser Psychologie aus keine zulänglichere Definition, aber wenn mir vielleicht einer von Ihnen eine sagen kann ..., wohlgermerkt vom Standpunkt dieser Abhängigkeitsphilosophie aus, von dem wir sprechen, ich weiss jedenfalls keine andere, und zwar weiss ich wohl, dass diejenigen, die die Definition aufstellen, von der ich spreche, etwa  
20 die des Abhängigkeitsgefühls, Psychologie nicht so meinen, aber alle diese Definitionen werden unvermeidlich, unüberwindlich hineingezogen in diese Grundeinstellung des Psychologischen überhaupt. Gewiss, es mag betont werden, dass dieses Abhängigkeitsgefühl nicht psychologisch, sondern metapsychologisch gemeint ist, dass nicht etwas  
25 damit gemeint ist, was der Subjektivität anhaftet, was von der Verschiedenheit der Individuen abhängig ist, sondern etwas darüber Hinausgreifendes, Gemeinsames, Allgemeines, Substantielles oder wie man das nennen mag. Aber das kann immer nur postuliert, niemals wirklich gesetzt und aufgeschlossen werden, weil es innerhalb der psychologischen  
30 Sphäre eben nur dieses gibt, diese Stücke dieses so konstruierten Apparats, weil es dieses Metapsychologische da, wo man von Gefühlen redet, nicht gibt. Gefühle sind in einer Vielheit von Gefühlen und andern Dingen drin. Da grenzt eins ans andere, ein Gefühl wird durch das andere begrenzt, durch das andere berichtigt, durch das andere übertroffen, durch das andere aufgehoben. Und in dieser Welt der Gefühle soll es  
40 nun etwas geben, was das Religiöse zum Wesen oder zum Gegenstand

hat. Ja, ich weiss nicht, wie man es fertig bringen will, dieses Religiöse dem Ganzen, der Enge, der Subjektivität zu entheben. Das ist und bleibt ein Abgeschnittensein, das ist und bleibt etwas, was nicht wirklich mit dem Menschen, am Menschen geschieht, sondern etwas, was angeblich im Mensch[en] vor sich geht, eingepresst in dieses Geschehen im Menschen, von seinen Kammern begrenzt, von seinen andern Vorgängen vorn und hinten eingeschränkt und eingeengt. Das soll das Religiöse sein. Das soll die Beziehung zum Absoluten betreffen. Und es wird nicht besser, wenn man irgendeine andere Kategorie statt des Gefühls nimmt. Es wird nicht besser, wenn man etwa statt von Gefühlen von Vorstellungen oder von Trieben spricht, wie man neuerdings von einem religiösen Trieb gesprochen hat, als ob Trieb in der psychologischen Welt irgend etwas anderes wäre als das Streben nach Beseitigung eines Mangels, und als ob Mangel in dieser psychologischen Welt irgendwie fassbar wäre, anders als im Gegensatz zu einem Haben, zu einem Besitzen. Und da versagt freilich diese Psychologie ganz und gar, wenn sie dieses Korrelat, diesen Gegensatz, diesen notwendigen Gegensatz zu diesem Mangel, dieses Haben, dieses Besitzen, irgendwie in dieser ihrer Welt der Psychologie aufzeigen soll.

Auf eine Frage: Sie begehen den Fehler, den ich vorhin gemeint habe. Wir wollen jetzt doch uns auf die Sprache, die Begriffssprache dieser Einstellung einlassen. Wir wollen nicht davon sprechen, wie etwa diese Einstellung zu überwinden wäre, sondern fragen: Lässt sich von dieser Einstellung aus das Religiöse irgend zulänglich fassen? Und da möchte ich diejenigen, die von dieser Einstellung aus das Religiöse fassbar meinen, bitten, das vorzubringen von dieser psychologischen Einstellung aus.

Diese Einstellung ist in unserer Zeit, ich möchte sagen, noch auf die Spitze getrieben worden durch einen Begriff, den wir leider nicht unbesprochen lassen dürfen, obwohl ich das Wort nachgerade ungern in den Mund nehme. Ich meine den Begriff des Erlebnisses. Ich darf Ihnen versichern, dass ich im allgemeinen ein geduldiger Mensch bin. Aber einmal wurde ich sehr ungeduldig und sehr ungeduldsam, ich kann es nicht anders nennen. Das war, als mir einmal jemand über einen ziemlich bekannten Schriftsteller sagte, er habe Gott erlebt. Ich bin einigermassen an die Hölle gewöhnt, die der Missbrauch dieses Wortes bedeutet. Ich weiss ganz genau, wie es in dieser Welt, in dieser höllischen Welt, in der wir leben, deren Pein wir alltäglich, allmorgendlich ausgesetzt sind, zugeht. Aber da wurde es mir unheimlich. Da hatte der Missbrauch doch offenbar seine Grenze erreicht. So weit musste er in der Tat gedeihen. Erleben, ja, das Wort Erleben, Erlebnis hatte zweifellos und hat auch jetzt seine Berechtigung, wo es gilt, innerhalb des Lebens, des Ablaufs des Lebens, an ein-

zelen Punkten die Subjektivität zu unterstreichen, darauf hinzuweisen, dass es diesem Leben gegenüber, oder sagen wir besser, dass es innerhalb dieses Lebens Momente gibt, wo wir unseren Ichbezug besonders stark fühlen, wo wir nicht einfach es hinnehmen können wie immer, dass es mit uns lebt, dass es dieses Ich lebt, nicht nur, dass es nominativ dieses Ichsubstantiv lebt, dass einfach dieses unser Leben gelebt wird, sondern dass wir besonders spüren und vielleicht auch bedenken müssen, dass wir es leben. Und dieser Ichbezug kristallisiert sich manchmal an einzelnen Vorgängen, sodass wir nicht mehr sagen können: Ich lebe, sondern: Ich *erlebe* das, ich hole mir dies heraus als etwas, was nun ganz als Subjektivität schwingt. Es geht etwas vor sich, was ich, um ihm gerecht zu werden, nicht anders als Erlebnis nennen will. Diese intimen Dinge der Subjektivität sind wirklich da, und ich selbst bin dafür eingetreten, dass man sie Erlebnis nennt. Aber es möchte mich fast gereuen. Denn was seither Erlebnis genannt wird, das bedeutet eigentlich fast das Umgekehrte. Es bedeutet, dass das Leben subjektiviert wird, dass das Leben aus einem grossen Kontinuum, aus einer grossen Stetigkeit, raumzeitlichen Stetigkeit, in der wir stehen, in die wir eingefügt sind, an der wir teilnehmen, verwandelt wird in so ein Herausholen von Dingen zum Gebrauch und Geschmack unserer Subjektivität, und zwar so, dass die Stetigkeit ganz und gar zerrissen wird und nichts anderes übrig bleibt als unstete Momente, und zwar nicht etwa Ereignisse, die eingefügt sind in das Sein, sondern Erlebnisse, Kostbarkeiten der Seele, wie man wohl sagt. Und zu einer dieser Kostbarkeiten sozusagen, zu einem wirklichen Raffinement dieses erhöhten Lebens wird das Religiöse gemacht. Hier also der letzte Abschied an Zusammenhang, an Wirklichkeit, an etwas, worin man steht, worin man eingehüllt, eingewoben ist. Hier ganz und gar das Religiöse hereingenommen in die Flüchtigkeit, die Unverbundenheit, die Losgerissenheit von Seelenmomenten. Das ist unter allen Fiktionen, die aus dem Religiösen gemacht worden sind, die allerfiktivste. Das ist nicht mehr das Zuschreiben des Religiösen an irgend eine Sphäre, sondern das ist die Vernichtung, die Vernichtung des Religiösen. Man hat in der letzten Zeit dies wohl zu spüren begonnen, und einer der Versuche, auf diesen Unfug zu reagieren, ist ein sehr interessanter psychologischer Versuch immerhin doch, obwohl er sich nicht psychologisch meint, doch noch psychologischer Versuch. Das ist der Versuch von Max Scheler, das Religiöse aufzufassen in seinem wesentlichen Vorgang als einen Akt. Es wird unterschieden zwischen zwei verschiedenen Arten von Akten der Seele. Es wird also gesagt: Nicht so ist es, als ob das Religiöse da irgendwo in den Gruppen der psychischen Phänomene drinsteckt, oder ein Gefühl oder Trieb oder Vorstellung

oder wie man es nun nennt das gleiche wäre, sondern es tut eine ganz andere Einstellung not. Alle seelischen Vorgänge, sie mögen Vorgänge, Gefühle oder Willensstrebungen sein, die können entweder religiöse oder nichtreligiöse Akte sein, und dieser Akt soll nun nicht bloss auf die psychische Seite beschränkt sein, sondern er fordert sozusagen seinen Gegenstand als notwendige Ergänzung, als notwendiges Substrat des Aktes. Ich sehe darin einen entschiedenen Fortschritt über die psychologischen Formulierungen hinaus. Dennoch scheint es mir, dass auch diese Formulierung im Psychologischen stecken bleibt. Es ist ja nicht möglich, in diesem Zusammenhang auf den Gegenstand ganz einzugehen, aber ich möchte es Ihnen an etwas deutlich machen. Es wird da davon ausgegangen, dass sozusagen im Psychischen es zwei Dinge gibt, religiöse und nichtreligiöse Akte. Die nichtreligiösen Akte scheinen so gemeint zu sein, dass sie immer auf etwas Begrenztes, auf einen bestimmt vorfindbaren Gegenstand gingen, auf Welt oder einen Teil der Welt, während die religiösen Akte sich dadurch auszeichnen, dass sie schlechthin die Welt und alles irgendwie in die Welt Einreihbare transzendieren, überschreiten. Es ist nun schwer zu fassen, inwiefern es in dem psychischen Leben solche zwei verschiedenen Arten von Dingen geben, nebeneinander geben soll. Aber es zeigt sich bald, dass es eigentlich gar nicht zwei verschiedene Arten sind, denn es wird weiter gesagt: Jeder Mensch vollzieht eigentlich den religiösen Akt. Aber dieser religiöse Akt bezieht sich entweder auf Gott oder einen Götzen. Dieser Götze kann nun irgendwie heissen: Macht, Besitz, Weib, Geld oder irgendwie sonst. Und es genüge durchaus, wenn man dem Menschen zeige, dass er seinen religiösen Akt auf einen Götzen richte. Es genüge durchaus, diesen religiösen Akt auf Gott zu lenken, um nun diesen religiösen Akt sozusagen zu seiner Erfüllung zu bringen. Der Mensch vollzieht etwa den religiösen Akt an dem Götzen Geld und nun nimmt man ihm diesen Götzen, indem man ihm zeigt, dass das Geld der Götze ist. Aber eben dies zeigt, dass es mit dieser Zweiteilung gar nicht letzter Ernst ist. Denn wenn der religiöse Akt nicht notwendig in der einen absoluten Seinsbindung begründet ist, sondern wenn er sich auf irgend einen empirischen Gegenstand beziehen kann, nur fälschlich beziehen kann, dann gibt es keine zwei Arten von Akten, sondern dann ist das in Wirklichkeit nur ein bestimmter gesteigerter seelischer Akt überhaupt. Und es ist nicht erfindlich, inwiefern die Transzendenz des Gegenstandes, das Überschwingen der Welt und alles Welthaften zum religiösen Akt gehöre, eben das, was vorausgesetzt wird, und dann kann sich ja der Akt an irgendeinen gar nicht transzendenten Gegenstand heften und solange damit auskommen, bis man ihn über die Unangemessenheit dieses

Gegenstandes aufklärt. Somit bleibt auch für diese Formulierung noch das Religiöse im Psychologischen, wenn es sich auch dem Psychologischen zu entwinden scheint. Ich kenne keinen von der Welt, von der psychologischen Methode aus keinen entschiedeneren Versuch, sie zu überwinden. Aber auch dieser Versuch scheitert notwendigerweise. Es bleibt immer dabei: Wird das Religiöse eingebettet in die psychologische Welt, dann wird es zugleich notwendigerweise abhängig, verhaftet in der Subjektivität, und es bleibt notwendig verhaftet in der Unstetigkeit, in der Diskontinuität, darin die Vorgänge der Seele beginnen und enden, und unter diese Vorgänge gehört dann auch das Religiöse, ebenso beginnend und endend, von andern Vorgängen begrenzt, abgehoben und von ihnen aufgehoben. Der religiöse Vorgang ist ein korrigierbarer in dieser Fassung notwendigerweise. Er ist von andern Erfahrungen begrenzt, kann von andern Erfahrungen berichtigt, aufgehoben, überholt werden. Allen diesen Auffassungen ist gemeinsam und notwendig gemeinsam, dass das Religiöse *im* Menschen geschieht, also an dieser Abgeschnittenheit, die diese Psychologie Seele nennt, in diesem im Menschen Einkapselten, was sie Seele nennt. Nicht aber geschieht hier das Religiöse so, wie es in Wahrheit geschieht, *am* Menschen, *mit* dem Menschen. Psychologisch angesehen, haftet es an ihm als eine rechtmässige oder unrechtmässige Erfahrung, aber nicht in ihm als in einer Gegenwart, in einer Wirklichkeit. Ich sagte schon, unter allen Voraussetzungen ist diese die gefährlichste. Denn von allen andern abgesehen, sie führt am meisten zum eigentlichen Verderben unseres Zeitalters, zur Vermischung, zur Vermischung hier der religiösen Begebenheit mit illusionären und halluzinatorischen psychologischen und psychopathologischen Vorgängen. Und so dürfen wir auch dieser Sphäre die Religion gleichsam entgegenstellen, an ihrem Rande, wahrhaft am Rande der so verstandenen Seele. Ist Seele die Abgehobenheit des Menschen gegenüber der Welt, ist sie die innere Dispensierung des Menschen, die Scheidung des Menschen in verschiedene Phänomene und Vorgänge, dann steht Religion als Mahner und Warner am Rande dieser Seele, sie umfassend und ihr die Grenze weisend. Hierher reicht all dieses Abgeschnittensein und Geschiedensein nicht. Hier gilt nur das Ganze und Verbundene. Und wenn auch hier Seele Eingang findet, dann nur die Seele des gegenwärtigen, des wirklichen, nicht die Seele des psychologischen Menschen. So haben wir den Kreis der Funktionalisierungen durchmessen. Und noch einmal, ehe ich in einigen Worten das Ergebnis zu umschreiben suche, das vorläufige Ergebnis, bitte ich Sie: Ist etwas unklar geblieben, so fragen Sie. Denn wir müssen jetzt bald einen starken Schritt über all dies Nein hinausgehen. Wir haben erfahren, dass

Religion am Rande aller geistigen Teilwelten steht, am Rande aller, alle jene einzelnen umfassend, jeder die Grenze weisend. Sie kann also selber keine Teilwelt sein. Sie, die alle Sphären des Geistes umfängt, kann keine Sphäre des Geistes sein. Es genügt also nicht, ihr eine selbständige Sphäre neben den andern zu finden. Es genügt nicht, sie von allen diesen Abhängigkeiten zu befreien und sie nun auf einen dieser Throne zu setzen, ihr einen Platz neben den andern zu finden, sondern wenn sie ist, muss sie sie alle umschliessen, umfassen, umfängen. Aber nicht als ein Zusammengesetztes, sondern als ein Einfaches. Wohl trägt sie ihrer, aller dieser Sphären, Elemente an sich, das haben wir gesehen und werden wir noch sehen, aller dieser Sphären, und Sie mögen sich selbst, wenn Sie an die einzelnen Sphären zurückdenken, eins nach dem anderen vergegenwärtigen, wie in der Religion alle diese Elemente beisammen wohnen, und doch ist sie nicht aus diesen Elementen aufgebaut. Und noch eins. Zumeist hatten diese Versuche der Funktionalisierung, diese Versuche, Religion von einer Geistsphäre abhängig zu zeigen, unter anderem die Absicht, die Universalität des Religiösen aufzuzeigen. Das heisst, in den Religionen, in der Vielheit der Religionen das gemeinsame Religiöse, das ihnen allen innewohnende gleiche Religiöse hervorzurufen. Und in der Tat, wenn *das* Religiöse ist, wenn es *ein* Religiöses gibt, dann muss es in allen Religionen und Religiositäten aufgezeigt, geschaut werden können. Und doch nicht als etwas Allgemeines, nicht als etwas Vages und Farbloses, das innerhalb der farbigen Fülle, der Eindeutigkeit, der Plastizität der Religionen nun bestünde, als so ein allgemeiner Begriff, den man aufzeigen kann: den gibt es hier und hier und hier, das heisst, als ein Nichts, sondern als grosse, lebendige, sichtbare, gelebte Gegenwart. Das heisst: das Religiöse hat notwendigerweise den Charakter der Totalität und notwendigerweise den Charakter der Wirklichkeit, der Unaufgebbarkeit. All dies zusammen bedeutet – wir können es nun noch einmal wieder aufnehmen, nachdem wir diesen Kreis der Verneinungen und Ablehnungen durchmessen haben – absolute Gegenwart. Wie dies sei, danach wollen wir von jetzt ab fragen.

#### Vierter Vortrag: 12. Februar 1922

Ich hatte Ihnen schon gesagt, dass wir jetzt, nachdem wir die einzelnen Versuche, die Religion zu einer Funktion eines geistigen Gebietes zu machen, indem wir diese einzelnen Versuche geprüft und abgelehnt hatten, dass wir nun sozusagen von vorn anfangen würden, dass wir, nachdem wir all dieses Nein festgestellt hatten, nunmehr die Frage nach dem Ja

ganz von vorn stellen würden, also so, als ob wir all das gar nicht besprochen hätten, und in einem letzten Sinn, wenn nicht dieser ganz bestimmte Zeitpunkt wäre, brauchten wir es nicht zu besprechen. Aber auf diesem neuen Stück Wegs, das wir zusammen gehen wollen, wird es, so  
5 vermute ich, manchem von Ihnen schwer oder unbequemer werden, mitzugehen, und zwar nicht etwa deshalb, weil die Dinge, die wir jetzt zu besprechen haben, komplizierter werden, vielmehr gerade weil sie einfacher sind. So einfach nämlich, dass ihnen eine gewisse Begrifflichkeit, eine gewisse philosophische Terminologie, die sich nun einmal in den  
10 meisten Köpfen festgesetzt hat, widerstreitet und dass, wenn ich einen Schritt nach dem anderen gehe, ich befürchten muss, dass mancher von Ihnen sich von jener Begrifflichkeit aus fragen wird, wie sich denn das damit und damit verhalte. Ich möchte daher an Sie die Bitte richten, soweit es Ihnen möglich ist, das, was ich sage, nicht zu halten neben fertige  
15 überkommene Formulierungen, sondern es lediglich zu halten neben Ihre Selbsterfahrung, neben das, was Sie von sich aus von diesen Dingen wissen, und die Formulierungen so weit als möglich zu vergessen, also nicht von vornherein davon auszugehen, dass jene philosophische Formulierung recht habe, sondern zunächst einmal das ganz dahingestellt  
20 sein zu lassen und sich ganz von neuem zu fragen, wie es mit diesen Dingen ist, als ob es gar keine Terminologie und Formulierung gäbe.

Es ist mir einmal in einem Buch ein Satz aufgestossen, der lautete etwa: »Und da unser bewusstes Leben aus Erfahrungen besteht ...«, und so ging es weiter. Und dieser Satz kam mir etwas sonderbar vor. Was bedeutet  
25 das eigentlich, dass unser bewusstes Leben aus Erfahrungen besteht? Entweder bedeutet das nichts anderes, als dass unser bewusstes Leben aus bewussten Vorgängen besteht, dann sagt der Satz gar nichts, oder aber er sagt mehr als das, denn dann bedeutet er, unser bewusstes Leben bestehe aus Vorgängen, in denen wir etwas erfahren. Erfahrungen wären  
30 also Vorgänge, in denen etwas, ein Etwas, ein Gegenstand erfahren wird. Sie wissen ja, wie dieses Wort, dieses merkwürdige Wort »erfahren« entstanden ist. »Erfahrungen« ist ja ein sehr später Plural, ursprünglich gibt es das Wort nur im Singular: »Erfahrung«, und das ist nämlich das, was man sich erwirbt, wenn man fährt, wenn man die Welt oder ich möchte  
35 fast sagen die Dinge befährt. Man erfährt die Dinge und holt sich aus ihnen, indem man sie erfährt, Erfahrung heraus, man bekommt ein Wissen von den Dingen sozusagen aus den Dingen heraus und dieses Wissen hat eben die Dinge zum Gegenstand. Man erfährt, was die Dinge sind, was an den Dingen ist. Immer also handelt es sich um ein Etwas, das  
40 erfahren wird. Man bekommt die Beschaffenheit der Dinge zu wissen, also ein Wissbares und Aussagbares zu fassen. Wenn jener Satz also etwas

besagen soll, jener Satz, dass unser bewusstes Leben aus Erfahrungen besteht, so dürfte er wohl dies besagen: Unser bewusstes Leben bestehe aus solchen Vorgängen, worin wir etwas Wissbares, Aussagbares von der Beschaffenheit der Dinge, das heisst, der äusseren und inneren Dinge erfahren. Denn selbstverständlich gehören zu dem Bezirk dieser Erfahrungen auch die inneren Erfahrungen. Es müssen durchaus nicht Dinge der Aussenwelt sein, die wir erfahren, sondern es können auch innere Vorgänge sein. Und dieser Satz würde nur verschoben werden, wenn es wahr wäre, dass wir auch irgendwelche über den Bereich der sinnlichen und im engeren [Lücke im Typoskript] Erfahrungen hinausgehende hätten. Wenn das, was man gewöhnlich von irgend geheimen Erfahrungen oder wie man es nennt, wahr wäre (was ich dahingestellt sein lassen möchte), so würden das auch nur immer Vorgänge sein, in denen wir ein Etwas aus irgend einem Bereiche erfahren, indem wir etwas Wissbares und Aussagbares, einen wissbaren und aussagbaren Inhalt gleichsam zugeführt bekommen. Und nun ist die Grundfrage, von der wir ausgehen wollen: Besteht in der Tat unser bewusstes Leben aus solchen Vorgängen? Machen in der Tat solche Vorgänge, solche Erfahrungen unser bewusstes Leben aus? Und da möchte ich Sie selbst bitten, sich ganz unabhängig von irgendwelchen fertigen Formulierungen zu fragen: Wie verhält es sich damit? Wenn Sie nicht unter dem Einfluss irgend einer Begrifflichkeit, sondern ganz unbefangen sich auf sich selbst besinnen, gibt Ihnen Ihr Gedächtnis in der Tat Ihr bewusstes Leben wieder als eine Reihe von Erfahrungen und nichts weiter? Oder gibt es Dinge, gibt es Momente, gibt es Vorgänge in Ihrem Leben, die Sie nicht als Erfahrungen bezeichnen können? Das heisst: Gibt es Vorgänge in Ihrem Leben, bei denen Sie nicht ein Etwas, die Beschaffenheit eines Etwas, ein Wissbares und Aussagbares zugeführt bekommen, sondern wo Sie zu irgend einem Ding, einem sogenannten äusseren oder sogenannten inneren Ding – wir werden auf diese Unterscheidung noch zu sprechen kommen – wo Sie irgend einem Ding anders gegenüberstehen als einem erfahrbaren Gegenstand, als einem Gegenstand, über dessen Beschaffenheit ich etwas wissen und aussagen kann, zu wissen und auszusagen bekomme. Ist Ihnen allen meine Frage klar? Denn wir können nicht weiter, wenn dies nicht der Fall ist.

*Frage:* Ist auch zu unterscheiden zwischen Erlebnissen und Erfahrungen?

*Antwort:* Ja. Ich habe den Begriff Erlebnis ja schon einmal besprochen. Der Begriff kommt mir sehr unbestimmt und unzulänglich vor, weil das etwas Seelisches ist, was in mir vorgeht, nicht also ein Vorgang, an dem ich teilnehme. Zweitens aber, weil damit eigentlich gar nichts

Bestimmtes, Fassbares gesagt ist. Ich kann ja auch die Erfahrungen Erlebnis nennen, wenn ich will. Erlebnis bedeutet nichts anderes, als dass ich irgend ein Stück meines Lebens sozusagen mir als einem Subjekt zuschreibe, auf mich beziehe. Aber was das eigentlich ist, das ist damit  
5 nicht gesagt, wie ich diesen Ausdruck schon seines schwankenden, vagen Charakters wegen vermeide. Ich glaube aber, dass es ein viel einfacheres und richtigeres Wort gibt, um das zu bezeichnen, was es ausser Erfahrungen in unserem bewussten Leben gibt. Ehe ich aber darauf komme, will ich vielleicht die Sache noch von einer anderen Seite fassen. Es wäre mir lieb, wenn möglichst Sie selbst an diesen Punkt, den  
10 ich meine, kämen. Das, was mit Erfahrungen gemeint ist in dem Sinn, in dem wir eben sprachen, das könnte man vielleicht auch etwas enger bezeichnen als Es-Erfahrungen. Ich erfahre immer ein Etwas, einen Inhalt, einen Gegenstand, etwas, was sich auch in der Welt der Dinge, der  
15 inneren und äusseren, befindet als ein Es. In dem Sinne kann ich vielleicht sagen: Diese Erfahrungen bedeuten Es-Erfahrungen. Und wenn wir den Ausdruck Erfahrungen noch einen Augenblick beibehalten wollen, ehe wir ihn aufgeben, so könnte man vielleicht zunächst einmal fragen: Gibt es vielleicht eine andere Art von Erfahrungen? Gibt es nur Es-  
20 Erfahrungen? Gibt es nur solche Vorgänge, wo uns die Dinge als ein Es, als ein Etwas in der Welt der Dinge zugeführt werden? Oder gibt es Vorgänge, in denen uns ein Ding oder Wesen aus der äusseren oder inneren Welt anders entgegentritt?

*Frage:* Das Fühlen, das Erfühlen?

25 *Antwort:* Ja, Fühlen ist auch eine Art von Erfahrung, wo wir immerhin ein Es, wenn auch seelischer Art, möge es nun ein Gefühl der Spannung oder der Lösung, der Lust oder Unlust sein, haben. Wir lokalisieren es nicht in eine Aussenwelt, aber immerhin ist es ein bestimmter Inhalt, den wir auf diese Weise erfahren. Wir können irgendwie dieses  
30 Gefühl beschreiben, es ist ein Gefühl unter Gefühlen, wir können davon aussagen: So und so verhält es sich damit.

*Frage:* Ich glaube allerdings, dass alle Erfahrungen Es-Erfahrungen sind. Ob allerdings diese aussagbar sind, ist die zweite Frage. Mir ist der Gedanke aufgekommen, als ob Es-Erfahrungen mit aussagbaren Erfah-  
35 rungen zusammenhängen.

*Antwort:* Aussagbar, damit meinen wir natürlich nicht, von diesem Individuum, in diesem Moment aussagbar, sondern überhaupt aussagbar.

40 *Frage:* Ja. Dann wäre noch die Frage, ob dieses Es in seiner Ganzheit aussagbar wäre, ob nicht ein letzter Rest übrig bliebe, während die Erfahrung natürlich immer eine Es-Erfahrung sei.

*Antwort:* Das ist ganz richtig. Nun wäre die Frage, ob dieses Uebrigbleibende auch wirklich noch als ein Es erfahren wird. Ich gebe zu, dass es eigentlich nur Es-Erfahrungen gibt, aber scheinbar möchte man sagen, dass es noch andere Erfahrungen gibt.

*Frage:* Es sind keine Erfahrungen, sondern es ist ursprünglich Wissen, ein Wissen um, ein Offenbartwerden. 5

*Antwort:* Ich meine etwas ganz Einfaches.

*Frage:* Gibt es nur Objekterfahrung oder eine Erfahrung aus dem Subjekt als solchem ohne Objekt?

*Antwort:* Das würde doch eine seelische Erfahrung sein. Ich erfahre etwas, eine seelische Tatsache. 10

*Frage:* Aus dem Innern der Sache nach aussen, nicht über die Aussenwelt hinüberfahrend.

*Antwort:* Sie meinen, es wäre dann beschränkt auf etwas, was im Subjekt selbst vor sich geht. 15

*Frage:* Nein, dann trifft eben das Wort nicht mehr zu.

*Antwort:* Ich meine etwas Einfacheres. Nicht irgend eine ganz besondere Abteilung, die nur in besonderen Augenblicken der Gnade betreten wird, sondern etwas, was jeder von Ihnen immer wieder erlebt hat und erlebt. 20

*Frage:* Vom Ich und Du?

*Antwort:* Ganz recht, das ist es. In der Tat ist es das ganz Einfache, was anderer Art ist als eine Erfahrung, die wir zunächst einmal einen Augenblick als Du-Erfahrung bezeichnen können. Das ist die einfache Tatsache des Gegenübertretens eines Du. Vielleicht vergegenwärtigen Sie sich auch wieder aus Ihrem Selbstwissen, aus Ihrem Gedächtnis, wie es sich damit verhält. Ich stehe einem Menschen gegenüber, um das deutlichste Beispiel zu geben, den ich liebe. Was bedeutet das, was ist das für ein Vorgang, wenn ich diesem Menschen wirklich gegenüberstehe als einem Du? Bedeutet das, dass ich nun von diesem Menschen jetzt etwas über seine Beschaffenheit erfahre, dass mir nun dieser Mensch irgendwie als ein Er oder eine Sie gegeben ist in der Welt der Dinge und dass ich nun diesen Menschen als eine Summe von Eigenschaften, die ich kenne und aussagen kann, aufnehme? Wer diese ganz einfache Tatsache der Beziehung kennt (ich glaube, jeder Mensch kennt sie), weiss das. Es ist etwas, was von den Es-Erfahrungen völlig abgehoben ist. Oder mit einem anderen und einem richtigeren Wort bezeichnet, es sind überhaupt keine Erfahrungen, es ist überhaupt nicht etwas, was wir subjektiv bezeichnen können – Erfahrung klingt immer noch subjektiv –, sondern etwas, was wir nur objektiv bezeichnen können als einen Vorgang, an dem wir teilnehmen, mit einem Wort, es sind Beziehungen. 40

Unser bewusstes Leben, um den Satz wieder aufzunehmen, besteht nicht bloss aus Erfahrungen, sondern auch aus Beziehungen. Und wenn Sie nun in dieser Selbstbesinnung, zu der ich Sie auffordere, noch ein Stück weitergehen, so merken Sie, dass diese Beziehungen, das Verhältnis zu einem Du, zum Du, die ursprünglichen, die wesentlichen Vorgänge des Lebens sind. Ich möchte es vielleicht noch an ein paar andern Beispielen klar machen. Wir sind ausgegangen von der Beziehung zu einem geliebten Menschen. Dieser Mensch kann mir selbstverständlich auch zu einem Gegenstand der Erfahrung werden. Ich kann ihn in die Welt der Dinge einstellen und nun von ihm, von seinen Eigenschaften etwas zu wissen, zu erfahren, auszusagen bekommen. Er kann mir zu einem Komplex von Qualitäten, einem Ding unter Dingen werden, zu einer Erfahrung. Aber das entscheidende Verhältnis zu ihm habe ich in diesem Moment, oder sagen wir richtiger: für diesen Moment verloren. Und ich kann es nur wiedergewinnen, wenn es mir wieder als Du, als etwas, wozu ich in Beziehung stehe und was ich nicht erfahre, gegenübertritt. Nun einen Schritt weiter zu einem vielleicht nicht so selbstverständlichen Beispiel. Wie ist es mit der Natur? Welches sind unsere entscheidenden Beziehungen zur Natur? Wie sehen die aus? Welches sind die entscheidenden Momente, in denen wir von der Natur etwas in unser Leben aufnehmen? Sind das die, in denen wir Bestandteile, wenn ich den Ausdruck gebrauchen darf, Bestandteile der Natur in unsere Erfahrung aufnehmen? Oder sind es die, in denen wir der Natur gegenüberstehen als einem Du, das uns gegenübertritt und zu dem wir nun diese einzigartige, diese einmalige, unvergleichbare Beziehung haben, die sich in ihrem Wesen eben nur leben, aber ihr Wesen nicht in Erfahrung umsetzen lässt, aus der wir freilich immer wieder in das Reich der Erfahrung hineintreten können und nun von eben dem, wozu wir in der Beziehung standen, nunmehr etwas wissen, erfahren und aussagen können, aber sichtbar, nachdem wir eine Wendung, eine Wegkehr, eine Abkehr vollzogen haben.

*Frage:* Dürfte man zu dem Wort Beziehungen dann das Beiwort nehmen: Nicht bewusste Beziehungen?

*Antwort:* Das möchte ich nicht sagen. Wenn Sie »nicht bewusst« sagen, so klingt das so, als ob es sich um das »ungewusste Leben« handelt.

*Frager:* Das meine ich eigentlich auch nicht.

*Antwort:* Gewiss, aber es klingt an. Nicht bewusst, ja, insofern nicht bewusst, als wir es eben, wenn wir wissen, im Sinne der Erfahrung meinen als ein Etwas-Wissen. Aber wir dürfen nicht sagen: Nicht bewusst. Ich vermeide den Ausdruck deshalb, weil er an unbewusst anklingt, weil wir das hier festhalten wollen; es ist durchaus etwas, was unserem be-

wussten Leben angehört, und ich möchte auch sagen, wir wissen es, aber nicht als ein Es, paradox ausgedrückt. Wir wissen den geliebten Menschen und die Natur, zu der wir in Beziehung stehen, aber nicht als ein Es, das wir erfahren. Ein anderes Beispiel: der Akt des Künstlers. Ich meine die eigentliche schöpferische Konzeption. Dem Künstler erscheint sein Werk, das was er in einem sehr ursprünglichen, sehr richtigen Wort die *Idee* des Werkes nennt, in dem Sinn der Urgestalt des Werkes. Dem Künstler erscheint sein Werk, aber nicht etwa als ein Es in der Welt der Dinge, etwa der inneren Dinge, keineswegs, sondern als ein Du schlechthin, gerade so wie der geliebte Mensch, gerade so wie die Natur, als etwas Ausschliessliches. Gerade so wie in der Beziehung zum geliebten Menschen nicht etwa nun allerlei Dinge um diesen Menschen herum sind, in denen er als eins von ihnen steht, sondern er ist in der Ausschliesslichkeit der Beziehung sozusagen – ich komme darauf noch zurück – die Welt, das Du schlechthin, zu dem man in einer ausschliesslichen Beziehung steht. Gerade so wie wir wirkliche Beziehungen zur Natur nur insofern haben, insofern wir uns zu nichts anderem verhalten als zur Natur. Nur dann besteht wirkliche künstlerische Konzeption, wenn die Idee des Werkes oder ich möchte lieber sagen *das Werk* entgegnetritt als ein Du in der Ausschliesslichkeit der Beziehung, die alles Erfahrbare ausgeschieden hat. Sie sehen schon hier, dass man unrecht daran täte, das Du von dem Es aus zu fassen, also zu sagen: Das Du ist ein Gegenstand, zu dem wir in Beziehung treten. Denn dieses Werk, das ist von dem Gegenständlichen aus gefasst sozusagen noch gar nicht da. Von der erfahrbaren Welt aus gefasst ist das noch nicht da, sondern ich soll es erst schaffen. Und dennoch stehe ich in Beziehung dazu. Es ist mir in der Beziehung gegenwärtig. Sie sehen also, dass die ganze Ebene der erfahrbaren Welt hier gar nicht mehr zureicht. Denn von der erfahrbaren Welt aus gesehen, müsste man diese Konzeption des Werkes als eine Fiktion bezeichnen, das Werk als etwas Fiktives, das mir bloss in der Vorstellung gegeben ist. In der Welt des Du aber hat dieses geschautte Werk, zu dem ich in Beziehung stehe als einem Du, durchaus unmittelbare und unbedingte Realität. Mit anderen Worten: Das Schaffen, von dem wir hier sprechen, das Schaffen dieses Werks, das mir als ein Du gegenübertritt, das bedeutet nichts anderes als ein Entdecken, ein Aufdecken dieses Du, ein Hinüberführen dieses Du, allerdings, wie wir gesehen haben, ein Hinüberführen, das notwendigerweise dieses Du auch zu einem Es macht. Auf diesen Vorgang werden wir noch zu sprechen kommen, auf dieses Es-Werden des Du. Und noch ein Beispiel. (Ich glaube, wir wollen diese Dinge uns immer wieder an Beispielen klar machen, weil sie sonst drohen in eine Starrheit zu fallen, die dem Wesen

dieser Erkenntnis widersprechen würde.) Noch ein Beispiel, das vielleicht noch mehr verdeutlicht, um welche Ebene es sich handelt. Wir sprachen schon von der Entscheidung des handelnden Menschen. Auch die Entscheidung, der Moment, in dem ein Mensch sich entscheidet, dieses zu tun, auch dies ist ein Beziehungsvorgang. Denn wie dem Künstler in der künstlerischen, der schöpferischen Konzeption das Werk entgegentrat als ein Du in der Ausschliesslichkeit, die alles andere versinken lässt, so tritt dem sich entscheidenden Menschen seine Tat, die Tat, die er wählt, gegenüber, sie wird ihm gegenwärtig als ein Du in einer Ausschliesslichkeit, die alle anderen Möglichkeiten des Handelns versinken lässt, ebenso wie in der künstlerischen Konzeption alle Möglichkeiten des künstlerischen Aktes versanken. Alles übrige wird gleichsam durch die Ausschliesslichkeit dieser Beziehung verworfen und dieses eine gewählt. Wenn sie sich auch hier scheinbar noch mehr als in den künstlerischen Vorgängen, scheinbar von der Welt der Objekte, der Erfahrung aus gesehen etwas Fiktives, etwas, was noch nicht da ist, in Wirklichkeit von dem Du selbst aus gesehen, also auf der Ebene, von der wir hier sprechen, durchaus etwas Seiendes, wozu ich in Beziehung stehe und was ich nun zu verwirklichen habe. Denn das ist allen gemeinsam, all diesen Beziehungen ist es gemeinsam: Ich habe das Du, das mir gegenübersteht, nicht zu erfahren, sondern zu verwirklichen. Ich mache es nicht zu einer Erfahrung, indem ich in die Beziehung zu ihm trete, sondern ich mache es zu einer Wirklichkeit, zu einer Gegenwart, oder richtiger gesagt, es wird mir, es wird durch mich, es wird mir gegenüber zu einer Wirklichkeit, zu einer Gegenwart. Dies ist allen Beziehungen gemeinsam. Ich möchte jetzt einen Augenblick innehalten und Sie bitten, wenn irgendwie entweder etwas noch nicht klar ist oder wenn Ihnen noch irgendwie andere Formulierungen diesen Gang durchkreuzen, es mir zu sagen. Sonst möchte ich von einem andern Punkt aus nun Ihnen dasselbe noch einmal klar zu machen suchen. Wie ist es mit der Entwicklung des Menschen? Oder richtiger gefragt, wie entsteht, wie entwickelt sich das Ich des Menschen? Wir können die Frage ja zwifach fassen: in der Entwicklung des einzelnen Menschen, des Individuums und in der Entwicklung des Menschengeschlechts. Die uns unmittelbar gegebene Form ist die des einzelnen Menschen. Wir kennen die Anfänge des Menschengeschlechts nicht, und was wir aus dem Leben der sogenannten Naturvölker erschliessen durch Analogie, ist auch ziemlich problematisch, denn wir wissen ja in Wirklichkeit nicht, in welchem Entwicklungsstadium sich diese sogenannten Naturvölker befinden. Dagegen gibt es die unendliche Tatsache des Kindes. Die Entstehung des Ich im einzelnen Menschen ist uns unübersehbar immer

wieder neu gegeben. Nun antwortet man gewöhnlich darauf: Das Ich entsteht auf die Weise, und ich möchte nur einfügen, dass hier Entstehung des Ich und Entstehung des Ichbewusstseins ein und dasselbe sind, Ich das heisst eben, dass der Mensch sich als Subjekt der Welt gegenüberstellt. Also diese Entstehung des Ich wird gewöhnlich auf diese Weise ausgelegt, dass man sagt: Er, der Mensch, das Kind lernt eben sich von der übrigen Welt abheben. Auf diese Weise, dass er es merkt, dass dieser sein Körper Träger der Empfindungen, seiner Empfindungen ist, auf diese Weise werden die übrigen Dinge, die nicht Träger seiner Empfindungen sind, von ihm selbst abgehoben und so es in die Sonderstellung eingeführt, die es mit dem Wort ich, die der Mensch mit dem Wort »ich« bezeichnet. Ist diese Beschreibung aber auch wirklich richtig? Ist das richtig, dass das Ich sich auf diese Weise entwickelt, oder nur auf diese Weise entwickelt, dass der Mensch, das Kind sich von den Dingen abhebt, gewissermassen die Dinge um sich herumstellt als ein Es, Es, Es, Es, um die herum als Dinge, Wesen, Personen um sich herum von ihnen er sich abhebt. Ist es richtig, dass dies das ganze Bild der Entwicklung des Ich ist? Also wohlverstanden, die Abhebung des Ich gegen eine Welt des Es, gegen eine Es-Welt. Oder gibt es nicht eine ganz andere wesentliche Abhebung des Ich? Nun, wer Kinder beobachtet hat gerade im ersten Jahr, der wird bemerkt haben, dass, und zwar sowohl in der Art des Blicks als in der Art mancher Bewegungen – wir können ja darauf noch näher eingehen – eine ganz bestimmte Art der, man kann es nicht anders ausdrücken, Beziehung zu einem Du, und zwar nicht bloss zu einem für das Kind, etwa für die Selbsterhaltung des Kindes wesentlichen Du, also etwa zu der Mutter und dergleichen oder zu der Milchflasche, sondern zu irgend etwas manchmal scheinbar ganz willkürlich Herausgehobenem, ja manchmal zu etwas, was wir gar nicht sehen, was gleichsam in der Luft ist, wonach das Kind aber dennoch irgendwie zu greifen, zu fassen, ihm entgegenzustreben scheint. Wenn wir dann weiter betrachten, wo schon bewusste Aeusserungen mit einzubeziehen sind, dann merken wir, das Kind hebt sich nicht etwa bloss und vielleicht nicht einmal wesentlich ab gegen ein Es, sondern es hebt sich wesentlich ab gegen ein Du, zu dem es in Beziehung steht, oder wir können es noch prägnanter sagen: Das wesentliche Leben des Kindes vollzieht sich in Beziehungen zu einem Du. Und diese Abhebung gegen dieses Du, das Gegenüberstehen zum Du, das ist das, was zunächst das Gefühl des Ich erzeugt, das freilich dann, je mehr es sich in der Welt zu orientieren, zu behaupten, durch Kenntnis zu behaupten sucht, immer mehr sich in eine Welt des Es eingefügt sieht. Wie dies zugeht, darauf kommen wir noch zu sprechen. Das, worauf ich im Augenblick eingehe,

das ist, dass das Ich aus dieser Beziehung, das Ichbewusstsein aus der Beziehung zu einem Du entsteht. Wenn wir das erste, das früheste Leben des Kindes als eine Ungeschiedenheit auffassen, in dem das Ich und das Andere in einer ununterscheidbaren Einheit miteinander verbunden sind, so hebt sich das Ich heraus zunächst als einem Du gegenüberstehend und dann erst als gegenüberstehend einer Vielheit von Er, Sie Es, von Dingen. Dieses Du, dem das Kind zunächst gegenübersteht, braucht natürlich durchaus nicht etwa ein lebendes Wesen zu sein, sondern das kann irgend ein Ding sein, dem aber das Kind als einem Du gegenübertritt, das heisst mit der Ausschliesslichkeit der Beziehung, die alles andere versinken lässt, sodass dieses eine gleichsam die Welt des Gegenüber, das Du schlechthin repräsentiert. Wir können schon von hier aus, auch von hier aus sagen, dass es nicht eine Schicht oder nicht eine Welt des bewussten Lebens gibt, sondern zwei, eine Es-Welt und eine Du-Welt, und zwar so, dass nicht etwa bloss sich das ergäbe aus der Aussenwelt, die an den Menschen herantritt, vielmehr ist im Menschen selbst irgendwie diese Dubeziehung angelegt, das Du ist ihm eingeboren und es entfaltet sich in den Dubeziehungen. Alle elementaren Emotionen des Kindes und, soweit wir erschliessen können, auch des primitiven Menschen sind auf Du-Beziehungen aufgebaut. Wir haben auf der einen Seite also eine Es-Welt, die zur reinen Trennung zwischen dem Menschen und der Welt tendiert, und wir haben auf der anderen Seite eine Du-Welt, die zur reinen Verbindung des Menschen mit der Welt tendiert, Verbindung, aber nicht Vereinigung. Dieses Gegenüberstehen von Ich und Du bedeutet immer eine Verbindung, Verknüpfung, aber nicht eine Vereinigung. Welthaft formuliert, kosmologisch welthaft formuliert könnte man sagen, es gibt drei Weltschichten: die Schicht Ungeschiedenheit, die Schöpfungswelt, die überhaupt nicht Gegenstand unseres Bewusstseins ist, sondern aus der wir herauswachsen als die nicht individualisierte Welt, als das Wir, als Individuum heraufsteigen, und dann die zwei Aspekte der Welt, die zwei Weltschichtungen, die uns in einem bewussten Leben möglich sind, die Welt der Wahrnehmung, des Wahrnehmens, des Herausnehmens und Wahrnehmens von Gegenständen, von Es-Inhalten, von Erfahrungen, und die Verwirklichungswelt, die Du-Welt der Beziehung zu einem Du, das wir wirklich gegenwärtig machen oder das uns wirklich gegenwärtig macht. Diese zweite, das möchte ich hier schon andeuten, diese zweite Welt ist die wahre Welt des Geistes.

Ich möchte hier innehalten und Sie bitten, sich bis zum nächsten Mal diese Dinge, die ganz einfach sind, aber die schwierig scheinen, weil die Begrifflichkeit, die uns eingewohnt ist, anderer Art ist, sich diese Dinge

recht unbefangen von Ihrem eigenen Leben aus zu vergegenwärtigen, damit es uns dann vielleicht leichter ist, zusammenzugehen. Ich will nur andeuten, welche Schritte wir etwa noch zunächst weitergehen wollen. Wir wollen nun davon sprechen, inwiefern dieses angelegte Du, die angelegte Beziehung für den Menschen eine Aufgabe bedeutet, für den 5  
 Menschengeist, inwiefern nun der Konstruktion der Es-Welt, die der Menschengeist vollzieht, der Aufbau einer Du-Welt, einer möglichen Du-Welt gegenübersteht und was den Aufbau dieser Du-Welt hindert. Ich kann das vielleicht auch jetzt schon andeuten, die Tatsache nämlich, dass jedes Du seinem Wesen nach, der Begrenzung seines Wesens nach 10  
 immer wieder zu einem Es zu werden droht, immer wieder zu einem Es wird. Jedes Du, von dem wir gesprochen haben, jedes endliche Du, zu dem wir in Beziehung stehen, wird immer wieder zu einem Es, wird in den Zusammenhang der erfahrbaren Welt einbezogen. Es scheint also so zu sein, dass ein Kontinuum einer Du-Welt unmöglich ist. Vielleicht 15  
 können Sie sich diese Dinge zunächst weiter vergegenwärtigen.

#### Fünfter Vortrag: 19. Februar 1922

Der Gedankengang, den ich das vorige Mal dargelegt habe, ist für den Weg, den wir zusammen gehen wollen, von so entscheidender Wichtigkeit, dass ich ihn noch einmal, wenn auch zum Teil wieder von etwas 20  
 anderem Standort aus, Ihnen mitteilen möchte. Das Leben ist im Gegensatz zu der geläufigen, durch die Schulphilosophie verbildeten Auffassung kein einheitlicher Verlauf der Erfahrung. Das heisst, die geläufige Auffassung ist die, wir lebten in einer zusammenhängenden, in der Zeit zusammenhängenden Erfahrungswelt, die der Grundbestand, die einzige 25  
 Materie, möchte ich sagen, unseres Lebens sei, wir erfahren immer irgend ein Etwas, das nun äussere, wie man sagt – diese ganze Terminologie ist falsch wie die ganze Grundauffassung, nebenbei gesagt, aber bleiben wir dabei – die äussere und innere Art Erfahrung sein kann. Man kann auch darüber hinausgehen und sozusagen von einer gewissermassen nicht erfahrbaren Erfahrung, von der sogenannten übersinnlichen Erfahrung sprechen, also die Grenzen des Erfahrbaren erweitern und in die Erfahrungswelt einbeziehen wollen. Es bleibt aber immer das Gleiche, immer bleibt es sozusagen ein Haben des Gegenstandes. Man erfährt ein Etwas, man befährt es, ich habe schon das vorige Mal darauf 35  
 hingewiesen, dass dieses Wort »erfahren« eigentlich bedeutet ein Befahren der Dinge, man macht, sozusagen, seine Reise durch die Dinge und holt jeweils aus ihnen das heraus, was man nun von ihnen zu wissen

glaubt. Nur freilich hat die Philosophie sich bemüht, über dieser Etwas-Welt, über dieser Es-Welt der Erfahrung eine andere Welt aufzubauen, die Welt der Idee, die Welt der Werte. Aber diese Welt zeichnet sich merkwürdigerweise dadurch aus, dass wir mit ihr nichts zu schaffen haben, dass wir mit ihr keinen Verkehr haben, dass sie uns nicht unmittelbar ist, dass sie nicht wirklich ist, dass sie sich nur irgendwie uns kundgibt. Und das bedeutet, dass sie uns als lebende, in Wahrheit ichhafte Wesen nicht angeht. Ich kann es jetzt nur andeuten, aber wir werden im letzten Teil der Vorlesung wohl auch darauf noch zu sprechen kommen, diese ganze Welt, mit der wir keinen unmittelbaren Zusammenhang haben, ist eine Welt nicht bloss der Unwirklichkeit, sondern wahrhaftig eine Welt des Spuks, des Unwirklichen in diesem ganz besonderen Sinn. Nun aber, von diesem philosophischen Überbau abgesehen, ist es denn wahr, dass unser unmittelbares Leben ein einheitliches Leben der Erfahrung, des Etwas-Erfahrens, eine zusammenhängende Es-Welt, also eine Welt, die zusammengefügt ist aus soundsovielen Es, aus soundsovielen Dingen, die auch Er und Sie heissen mögen, ist es denn wahr, dass dies unser Leben, dass dies unsere Welt ist? Zur Antwort genügt es, dass Jeder sich vergegenwärtige, was es in seinem Leben an, sagen wir zunächst nur Momenten gibt, die er selbst als entscheidend, als eigentlich, als die Substanz des Lebens empfunden und bewahrt hat. Alle diese Momente wird er, wenn er sich in letzter Redlichkeit befragt, nicht als Momente der Erfahrung verstehen können, sondern ihnen allen eignet etwas Besonderes. Ihnen allen eignet, dass nicht ein Etwas, ein aus Eigenschaften zusammengesetztes und in diesen Eigenschaften aufzeigbares Etwas erfahren wird, sondern dass in ihnen der Mensch in Beziehung zu einem Du stand und dass gerade dies das Wesentliche dieser Beziehung war, dass sie, solange sie währte, keinen Raum für ein Es liess und dieses Du selbst nur als Du, aber nicht als Es, nicht als Er, nicht als Sie sich kundgab. Es gibt also zweierlei qualitativ Verschiedenes im Leben. Es gibt zweierlei Welthaftigkeit. Es gibt Es-Welt und es gibt Du-Welt, Beziehungswelt. Ich sage qualitativ Verschiedenes, obgleich ich schon jetzt andeuten möchte, dass diese zwei Welten verschieden sind in der Art, in der Nähe und Ferne verschieden sind. Wir werden sehen, und ich möchte das jetzt nur andeuten, wir werden sehen, dass diese zwei Welten hinführen auf etwas, was man als Gottnähe und Gottferne bezeichnen kann. Und doch sind in der Wirklichkeit unseres Lebens diese beiden Grundstellungen qualitativ, wesenhaft, nicht quantitativ, nicht gradhaft verschieden. Ich will bei denen, die der vorigen Vorlesung beigewohnt haben, die Erinnerung ihres Lebens heraufrufen, die Beispiele, die Grundbeispiele, der Beziehung zu einem Du, die deutlichsten Formen, etwa die Beziehung zu einem Men-

schen, zu einem, um das allerdeutlichste Beispiel zu geben, zu einem ge-  
 liebten Menschen. Ich meine aber die reine wahrhafte Beziehung, in der  
 man diesem Menschen gegenübersteht, wahrhaft als meinem Du. In die-  
 ser Beziehung erfährt man nicht etwas von diesem Menschen. Dieser  
 Mensch erweist sich hier nicht als eine Summe erfahrbarer Eigenschaf- 5  
 ten, er ist nicht ein Gegenstand, den ich zu wissen bekomme, von dem  
 ich nun etwas weiss, von dem ich nun auch wohl etwas aussagen kann,  
 sondern er ist eben nichts anderes als mein Du, und in dieser Aus-  
 schliesslichkeit des Du – das Du ist niemals neben anderen wie Er und  
 Sie und Es, sondern es ist immer ausschliesslich – in dieser Ausschliess- 10  
 lichkeit des Du, in dieser Welthaftigkeit der Beziehung liegt ihr Wesen.  
 Oder: Die Beziehung zu irgend einem Stück Natur, zu der Natur. Wenn  
 ich die Natur, das was ich von ihr in diesem Augenblick fasse, nicht ein-  
 stelle in eine raumzeitliche, so und so beschaffene, so und so verlaufende  
 Welt, sondern diesem Ding oder Wesen gegenüberstehe als einem Du, zu 15  
 ihm wirklich unmittelbar Du sage, dann ist dieses Ding für mich nicht  
 ein Erfahrungsinhalt, sondern es ist etwas Ausschliessliches, Einziges  
 und nur in dieser Beziehung Erschlossenes, nur in ihr Gegenwärtiges.  
 Aber es kann auch durchaus nicht der Sphäre, es muss nicht durchaus  
 der Sphäre angehören, die sich unmittelbar in Erfahrung umsetzen lässt. 20  
 Wenn wir etwa uns den Künstler vergegenwärtigen, der die Konzeption  
 seines Werks hat und diesem Werk nun gegenübersteht als einem, als  
 seinem Du, und zwar jetzt so, dass er nichts weiss von früheren Werken,  
 die etwa schon in der Es-Welt um ihn herum sind, sondern nur dieses  
 eine Werk, wenn wir so sagen wollen, weiss, das heisst, nur zu diesem 25  
 einen Beziehung hat, welthaft, so dass dies sozusagen den ganzen Hori-  
 zont erfüllt, aber dieses weiss er nicht so, dass er von ihm etwas sagen, es  
 beschreiben könnte, dass er seinen Ort im Raum und in der Zeit aufzei-  
 gen könnte, sondern nur so, dass er es verwirklichen kann. Und dennoch  
 würde man durchaus im Bann der Schulphilosophie sich täuschen, wenn 30  
 man das so auffassen wollte, als ob dieses Werk ein psychischer Vorgang,  
 eine Fiktion sei, etwas, was dieser Mensch sich aussinnt, und was er erst  
 dann nun wirklich macht, sondern in Wahrheit in dieser Welt des Wirk-  
 lichen, von der wir sprechen, *ist* das Werk so sehr wie der geliebte  
 Mensch oder die als Du angesprochene Natur ist. Diese Beziehung ist 35  
 nicht eine Beziehung zu etwas Fiktivem, sondern zu etwas, was da ist,  
 aber nicht als Es, sondern als Du. Und um es noch deutlicher zu ma-  
 chen: Der Mensch, der sich entscheidet zu einer Tat, ich sprach schon  
 einmal von ihm, als ich von der Beziehung des Religiösen zum Sittlichen  
 sprach, der Mensch, der sich entscheidet zu einer Tat, für den ist diese 40  
 Tat in Wahrheit gegenwärtig als etwas, was ihm gegenübertritt, und

zwar in der Entscheidung ausschliessend, sodass alles Dinghafte, alles was sonst vorgefunden, erfahren werden kann, abfällt und nichts mehr da ist als dieses welthafte Du der Tat, die er zu tun hat, die er zu tun sich entschieden hat. Und auch sie ist nichts Fiktives, nichts was erst wirklich werden soll, sondern in diesem Moment der Entscheidung ist sie  
5 durchaus wirklich und gegenwärtig, aber eben als ein Gegenüber, als ein Du. Diese elementare Beziehung können wir vielleicht, um es zu verdeutlichen, mit einem objektiven Ausdruck auch bezeichnen als im Gegensatz zu dem, was man sonst etwa in der Naturerkenntnis oder auch  
10 in der Seelenerkenntnis als Polarität bezeichnet und was gebundene Polarität ist, ich werde es gleich zu erklären suchen. Könnte man diese Beziehung bezeichnen als freie Polarität? Gebundene Polarität, damit meine ich, dass sozusagen beide Pole der Beziehung objektivierbar sind, festgelegt und objektivierbar. Alles was man in der Naturerkenntnis  
15 oder auch in der seelischen Erkenntnis Polarität nennt, ist solcher Art, dass wir beide Pole sozusagen als gegenständlich fassen können, fassen müssen, dass beide sozusagen angepflockt sind. Was wir in der Physik oder in der Biologie oder in der Philosophie oder auch in der Psychologie polar nennen, das bedeutet immer, dass zwei Gegensätze, wie man  
20 es wohl nennen kann, zueinander in einem bestimmten Verhältnis der Reziprozität, des Übergangs, des Zueinanderströmens stehen, und dass diese ganze Reziprozität durchaus objektiven oder objektivierbaren Charakter hat. Mit der Polarität, von der wir hier sprechen, ist es nicht so, sondern es ist eine freie Polarität, das heisst, der andere Pol, das Du,  
25 ist, solange die Beziehung besteht, nicht objektivierbar. Die Polarität ist frei. Nur der eine Punkt, dieser Punkt des sogenannten Ich ist verfestigt. Das andere ist schwebend, ist nicht gegenständlich, sondern gegenwärtig. Ich glaube, dass Sie die Einstellung, die ich meine, schon bisher  
30 soweit verstehen, dass ich nicht näher zu erklären brauche, was ich unter Ich verstehe. Immerhin will ich es noch einmal andeuten. Ganz und gar nicht irgend ein psychologisches Ich und ganz und gar nicht irgend ein erkenntnistheoretisches Ich, nicht irgend etwas, was von dem wirklichen Leben erst abstrahiert wird, sondern ich meine einfach den Menschen, der »Ich« sagt. Ich meine jeden von Ihnen, ich meine den gegenwärtigen, wirklichen Menschen, der zu sich »Ich« und zu einem anderen,  
35 sei es ein Mensch oder ein Stück Natur, ein Wesen oder ein Ding, ein Werk oder eine Tat, »Du« sagt. Dies bitte ich immer festzuhalten, sonst kann in Wahrheit diese Ebene der Wirklichkeit, von der wir sprechen, nicht betreten werden. Was erfährt man also vom Du? Man erfährt  
40 nichts. Es ist keine Summe von Eigenschaften, es ist kein Objekt, es ist nicht irgend etwas, was ich, auch das nicht, auch nicht etwas, was ich

zwar weiss, aber weil meine Sprache, *die* Sprache, zu schwach, zu unzulänglich ist, nicht aussagen kann, sondern es ist überhaupt kein Objekt. Ich erfahre nicht[s] von ihm. Was weiss man also von dem Du? Nur alles. Das heisst also, nichts, nichts Einzelnes, nichts Objektivierbares, nur alles. Kann man also die Du-Relation, kann man also die Beziehung durch Erkenntnis erfüllen? Nein. Nur durch Verwirklichung. Wenn Sie mir bis hierher gefolgt sind, dann verstehen Sie in diesem Augenblick schon, was es bedeutet, wenn ich diese Vorlesung genannt habe Religion als Gegenwart. Zumindest stehen wir jetzt bei dem ersten Sinn dieses Wortes. Gegenwart gibt es im Leben insofern und nur insofern, Gegenwart gibt es nur insofern, als es Beziehung gibt, als es Du, als es Beziehung zu einem Du gibt. Aus solcher Beziehung, aus ihr allein entsteht Gegenwart. Dadurch, dass uns etwas entgegentritt, dass es unser Gegenüber, unser ausschliessliches Gegenüber wird, dadurch, dass uns etwas gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart, und nur kraft dessen gibt es Gegenwart. Um es noch deutlicher zu machen: Alle diese Dinge, von denen wir sprachen, alles, was uns als ein Du gegenübertritt, kann, muss sogar zu einem Es werden. Eben jener geliebte Mensch, der für uns in der Du-Beziehung nicht eine Summe von Eigenschaften war, der nicht so und so beschaffen war, sondern durchaus einzig und unbeschaffen, nur gegenwärtig, ausschliesslich gegenwärtig, nicht wissbar, nur lebbar, nur verwirklichbar, eben dieser Mensch tritt notwendig kraft der Begrenztheit all des Du, von dem wir gesprochen haben, kraft der Begrenztheit alles Dings in die Es-Welt über. Er wird zu einem Er oder einer Sie, von dem man allerdings allerlei wissen, allerlei Beschaffenheit kennen, allerlei Eigenschaft aussagen kann und muss. Eben jenes Stück Natur, das in der Du-Beziehung nicht an andere Stücke grenzte, wird zu einem erfahrbaren und den sogenannten Naturgesetzen unterworfenen und unter ihrem Aspekt zu betrachtenden, zu beobachtenden, festzustellenden Inhalt. Und um mit dem nächsten Beispiel vielleicht noch tiefer in die besondere, vielleicht darf man sagen: tragische Verknüpfung und Verstrickung dieser Dinge einzutreten, in die das Werk des Künstlers tritt durch eben seine Verwirklichung, eben dadurch, dass er es schafft, das heisst, dass er es aus einer Gegenwart zu einer gegenständlichen Wirklichkeit macht, eben dadurch tritt es in die Wirklichkeit der Dinge ein, wird es zu einem Ding unter Dingen, von dem man jetzt freilich, von dem auch der Künstler jetzt freilich nicht umhin kann allerlei zu wissen. Jetzt freilich ist es etwas, was er schon beschreiben kann, wovon er etwas weiss, was aus Qualitäten zusammengesetzt ist. Und die Tat, die der Mensch tut, der sich entscheidet, ist eben dadurch, dass sie getan ist, in die Welt des Es, des Erfahrbaren eingetreten. Sie ist gegen-

ständig geworden. So wird aus Gegenwart Gegenstand, und ich möchte Sie bitten, sich diese zwei Worte recht unmittelbar gegenüberzuhalten. Dann werden Sie finden, dass das eine, das etwas bezeichnet, das man gewöhnlich für etwas gebraucht, was scheinbar ganz vorübergehend ist, was immer nur im Augenblick besteht und mit dem Augenblick schon vergangen ist, dass das Wort Gegenwart in Wahrheit das Dauernde bezeichnet, das was, man darf es wohl sagen, hinüberführt, was in Wahrheit wartet, das dauernd mir gegenübersteht, was ewig ist. Das Wort Gegenstand, das Innehalten, das Abbrechen, das Verfestigen, Verdichten, Verströmen zu etwas, was nun in die Es-Welt eingepresst, eingezwängt ist. Gegenstand gibt es nur in der Vergangenheit. Vergangenheit ist Gegenstand. Indem die Gegenwart zu Gegenstand wird, wird sie zur Vergangenheit. Wir können es auch so ausdrücken: Wesenheiten werden in der Gegenwart gelebt, Gegenständlichkeiten in der Vergangenheit. Ich habe darauf hingewiesen und ich möchte es jetzt nur noch kurz wiederholen, dass diese Zweiheit entspricht der Entwicklung des Menschen und wohl auch der Entwicklung des Menschengeschlechts, dass sie sich wie in dem Leben, in dem unmittelbaren Leben jedes Einzelnen, und ich wiederhole, davon ist die Rede, es ist nicht von etwas Begrifflichem die Rede, sondern nur von dem Leben, von dem wirklichen Leben eines jeden von uns, ebenso wie in dem unmittelbaren Leben erweist es sich in der Entwicklung des Lebens. Wenn wir etwa das Kind betrachten, die Entwicklung des Ich beim Kinde, und die Entwicklung des Ich ist dasselbe wie die Entwicklung des Ichbewusstseins, beide sind voneinander gar nicht zu trennen. Die Entwicklung des Ich geschieht auf zweierlei Art. Ich wird nur durch Abhebung. Im Ursprung gibt es kein Ich. Das ursprüngliche, ungeschiedene Leben, das Naturhafte, aus dem der Mensch heraufwächst, in dem er wächst, dieses Leben kennt kein Ich, allerdings auch kein Du und kein Er, sondern es ist eben nur das ungeschiedene Leben, es ist die Schöpfung. Aus dieser Ungeschiedenheit der Schöpfungswelt, als die der Mensch geboren wird, bildet sich das Ich auf zweierlei Art heraus durch Abhebung, entweder durch Abhebung gegen eine Welt des Er, Sie, Es, wie man gewöhnlich annimmt, oder richtiger: diese Abhebung hält man gewöhnlich für die einzige, man sagt gewöhnlich: »Ich kommt zum Bewusstsein«. Das ist nun wieder die falsche Einstellung, dass man glaubt, das Bewusstsein von dem Werden des Ich zu trennen, wenn man sagt: Also das Ich kommt zum Bewusstsein, indem es sich gegen andere Dinge abhebt. Aber gerade diese Einstellung, die man für die entscheidende ansieht, ist erst sekundär, die primäre und entscheidende Ausbildung des Ich, Abhebung des Ich geschieht nicht als Abhebung gegen ein Es, sondern

als Abhebung gegen ein Du. Der primäre Akt des Kindes, das über die ungeschiedene Schöpfung und sozusagen aus ihr herauslangt, ist das Greifen nach einem Du, und zwar nicht etwa bloss nach einem bestimmten erfahrenen Du, nach der Mutter, nach einem Gegenstand, sondern nach dem Du, nach dem noch namenlosen, noch ungewussten, unbestimmten Du schlechthin. Und an diesem Du, je stärker dieses Du dem Kinde gegenübertritt, um so stärker lernt es sich als Ich davon abheben, nämlich als das danach Langende und nicht dieses Du Seiende, als das, was zu ihm in Beziehung steht. Schon hier sind diese zwei Welten angelegt, die Welt des Du, die zur reinen Verbindung tendiert, Verbindung nicht Einung tendiert, denn Beziehung ist Verbindung, und die Welt des Es, die zur reinen Trennung, Sonderung tendiert. Objektiv formuliert: Es gibt drei Weltschichten, die Welt der Ungeschiedenheit, die Schöpfungswelt, die Welt des Es, die Erfahrungswelt, oder, wie man gewöhnlich sagt, Wahrnehmungswelt, man nimmt etwas als wahr, und die Duwelt, die Verwirklichungswelt. Und dieses Du ist nicht etwas, was erst herankommt an den Menschen, was erst hinzutritt, nicht ein empirisches Faktum, was dem Menschen dargeboten wird, sondern es ist etwas, was im Menschen schon angelegt ist. Es gibt ein eingeborenes Du. Dieses eingeborene Du entfaltet sich an dem dem Kinde Gegenübertreten, und darum ist schon hier deutlich, dass all dies nicht von der Erfahrung einzelner Objekte aus gefasst werden kann, sondern es ist etwas, was an sich besteht und sich in den sogenannten Objekten erst darlegt. Und ich möchte das nur andeuten, soweit wir es zu erschliessen vermögen beim primitiven Menschen ebenso wie beim Kinde, alle elementaren Vorgänge des Lebens des Kindes und des primitiven Menschen, das heisst, des Menschen insofern er der Ungeschiedenheit noch nahe ist, alle elementaren Vorgänge, alle elementaren Erschütterungen dieses Lebens beruhen auf der Beziehung zu einem Du, auf dem Ungeheuren, das damit dem Kinde, dem primitiven Menschen geschieht, dass dieses eingeborene Du ihm nun leibhaft, und das kann auch ein Traum sein, was man so doch nennen muss, das heisst, es kann in der Welt der Erfahrung lokalisiert ein Traum, ein Bild sein, so leibhaft entgegnetritt. Denn für die Welt des Kindes und des primitiven Menschen ist das Leibhafte eben nicht von der Erfahrung aus bestimmt, und ein Bild ist ihm so leibhaft als uns nur irgend etwas, was wir durch Erfahrungskriterien als leibhaft festgestellt haben. Sind nun diese Du-Beziehungen einzelne Momente nur? Ich meine, da jedes Du kraft seiner Begrenztheit als Ding oder seines Begrenztwerdens als Ding, ich erinnere an das Werk und an die Tat, aus einem Du ein Es werden muss, sind also die Du-Beziehungen notwendigerweise Momente des Lebens, die kommen

und gehen, Blitze am Himmel des Lebens, die verschwinden, zwischen denen es keinen Zusammenhang gibt. Wenn es so ist, und es scheint so zu sein, dann wäre ja eine Du-Welt unmöglich, sondern es wäre nur eine Unendlichkeit von Du-Momenten, Weltmomenten möglich und

5 die zusammenhängende Welt bliebe die Welt des Es, die Welt der Orientierung, die Welt, in der es Dinge gibt, Beschaffenheiten, Gegenstände. Was könnte dann diese Wirklichkeit des eingeborenen Du bedeuten? Wäre dies nur etwas in uns Angelegtes, in uns hineingelegt, uns aufgegeben, das wir nicht zu erfüllen vermögen? Denn wie sollte eine Welt des

10 Du, eine Welt der unmittelbaren Wahrheit aufgebaut werden, wenn notwendigerweise es unzusammenhängende Momente, vergängliche Momente sind, die allein davon in unser Leben treten? Wenn wir die zwei elementaren Grundeinstellungen, von denen ich sprach, nebeneinander betrachten, dann mögen wir wohl zunächst fühlen, die Konstruktion

15 einer Es-Welt bedeutet irgendwie einen Verrat, einen Abfall, eine Entfernung von einer Aufgabe, die in uns angelegt ist, die Welt aus dem Du aufzubauen. Freilich eine notwendige, eine durch unser menschliches Wesen gegebene, aber immerhin eine Entfernung, einen Verrat, einen Abfall. Aber wenn in Wirklichkeit die Du-Beziehungen isolierte Mo-

20 mente wären, dann wäre ja dieser Abfall nicht nur notwendig, sondern ewig unüberwindlich, dann könnten wir nie aus dieser Welt der Orientierung zu einer wahren Welt aufsteigen, zumindest nicht, solange wir Wesen, Menschenwesen sind, wenn es so ist. Es gibt immer Versuche, die Welt des Geistes besteht aus Versuchen, die Welt als Ganzes, die Es-

25 Welt zu verselbständigen, sie von der Beziehung abzulösen, sie als seiend zu erkennen, ihr Geheimnis zu ergründen. Und wir fassen es von dem Du aus, von dem Wissen um das Du aus, dass alle diese Versuche vergeblich sein müssen, dass alle diese Welt, die man so nennt, nichts anderes ist als Gott entlaufene Schöpfung. Aber wenn die Du-Beziehung

30 in isolierten Momenten besteht, dann wäre dies unüberwindliches Schicksal, dann wäre diese Flucht vor dem Du die einzige Möglichkeit, im Leben zu beharren. Wenn alles Du aus dem Wissen des jeweiligen Du gegenständlich wird, Es wird, dann gibt es, so scheint es, keine Kontinuität der Du-Welt, also keine Gegenwart, die nicht Vergangenheit

35 wird. Dann gibt es also keine dauernde, keine lebenerfüllende Gegenwart. Dies ist die Grundfrage, von der aus, wie ich glaube, allein wir das zu fassen vermögen, was rechtmässig Religion genannt werden darf. Es ist die Frage nach der Kontinuität des Du, nach der Unbedingtheit des Du. Gott ist das absolute Du, das seinem Wesen nach nicht mehr Es werden kann. Wenn wir nicht irgend ein begrenzbares, aus seinem Wesen

40 notwendig zum Gegenstand werdendes, sondern das Unbedingte,

das Seiende selbst als Du ansprechen, ist die Kontinuität der Du-Welt erschlossen. Der Du-Sinn des Menschen, jenes eingeborene Du, das in ihm liegt und sich in den Beziehungen entfaltet, der Du-Sinn des Menschen, der immer wieder die Enttäuschung des Es-Werdens leben muss, strebt über sie alle nach seinem adäquaten Du hinaus, nicht wie man etwas sucht, es gibt in Wahrheit kein Gottsuchen, sondern wie man etwas, was ganz ursprünglich bei einem ist, über alle Hindernisse hinaus, entdeckt. Es ist kein Suchen, sondern ein Finden. Es ist ein Finden ohne Suchen, es ist ein Entdecken dessen, was das Ursprünglichste und Unmittelbarste ist. Der Du-Sinn des Menschen, der sich nicht sättigen kann, bis er das Du an sich findet, hatte es von Anfang an sich gegenwärtig und brauchte nur diese Gegenwart herauszuholen und ganz wirklich zu machen. Es ist nicht so, dass dieses Du aus irgend etwas anderem erschlossen werden muss, etwa aus der Natur als ihrem Urheber, aus der Geschichte, als das in ihr und über ihr Waltende, aus dem Subjekt als seine letzte Subjektivität und Ichhaftigkeit, die im reinen Denken erschlossen werden kann. Nicht so ist es, dass irgend etwas anderes primär wäre und dies erst daraus heraus geschlossen, sondern auch das, was uns unmittelbar und zunächst und vor allem gegenwärtig ist und dem gegenüber alles, was Aussage ist, notwendigerweise Beschränkung, notwendigerweise Verhegung, Versuch eines Abfalls bedeuten. Die reine Beziehung, die die Wahrheit des Lebens ist, findet hier ihre Erfüllung und ihren Zusammenhang zugleich. Hier liegt die Bürgschaft für den Aufbau einer Welt aus dem Du. Es wird zum nächsten unsere Aufgabe sein, von diesem erreichten Punkt aus nun jene Sphäre zu überschauen, die ich zu Anfang als notwendige Relativierung des Religiösen bezeichnet habe, das heisst, die Sphäre dessen, was man im allgemeinen Religion nennt.

#### Sechster Vortrag: 26. Februar 1922

Ich habe das vorige Mal davon gesprochen, was das ist, das den Aufbau einer Du-Welt erschwert, den Aufbau einer Welt aus den Du-Beziehungen, was es ist, das es so schwer gemacht hat und macht, der Es-Welt eine Du-Welt gegenüberzustellen. Das ist die Diskontinuität der Du-Momente, die scheinbare Zusammenhanglosigkeit dieser Momente. Und es erhob sich demgegenüber die Frage nach der möglichen, das heisst nach der in der Tiefe der Wirklichkeit wirklichen Kontinuität der Du-Momente, nach dem Sein einer verborgenen, herauszuhebenden Du-Welt. Wir fragten danach, ob denn es allen Beziehungen eigne, notwendig eigne, dass sie aus Gegenwart, aus unmittelbarer Gegenwart zu Vergangenheit

werden, dem Wesen des jeweiligen Du nach, ob es ihnen allen notwendig eigne, dass sie aus Gegenwart zu Gegenstand werden, also notwendig jedes Du zu einem Es, zu einem Er oder Sie, zu einem Ding oder Wesen in der Es-Welt werden muss. Und darauf fanden wir die Antwort, dass es  
5 eine, *die* entscheidende Beziehung gibt, der das nicht eignet, die Beziehung zum absoluten Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann.

Dieses absolute Du, das nicht aus Naturgeschichte [als] Subjekt erschlossen wird, sondern unmittelbar gegenwärtig ist, dieses absolute Du in unserer Beziehung zu ihm ist der unverbrüchliche Kern einer zusammenhängenden Du-Welt. Von hier aus kann sich der Zusammenhang  
10 der Du-Momente stiften. Diese Beziehung können wir zum Unterschied von allen andern, in deren Wesen schon der Keim zu ihrem Übergang in die Es-Welt liegt, diese Beziehung können wir zum Unterschied von allem die reine Beziehung nennen. Und ich wiederhole, was ich zu Anfang  
15 sagte, was ich Sie dauernd während dieses ganzen Wegs, den wir zusammen machen, festzuhalten bitte: alles dies, was wir hier betrachten, ist nicht psychologisch zu fassen. Das gilt von allen Beziehungen, von denen wir gesprochen haben. Die Beziehung – ich erinnere Sie an die Beispiele, von denen wir das vorige Mal sprachen – die Beziehung zum geliebten  
20 Menschen, die Beziehung zur Natur als einem Du, die Beziehung zum konzipierten Werk, zur eigenen Schöpfung als einem Du, die Beziehung zur Tat in der Entscheidung als einem Du, alles dies ist nicht psychologisch zu fassen, nicht als etwas, was *im* Menschen vorgeht, sondern was zwischen dem Menschen und einem seienden Du geschieht. Sonst  
25 haben wir kein Ganzes in den Händen, sondern ein Fragment, mit dem wir nichts anfangen können. Seiend ist dieses Du, nur eben seiend nicht in der Art irgend eines vorhandenen, vorgefundenen Es, sondern seiend in der Art des Sein, das sich nur in der Beziehung erschliesst. Und dies gilt mit besonderer, unvergleichlicher Kraft von der reinen Beziehung.  
30 Auch sie, und mehr als jede, sie ist nicht psychologisch zu fassen, sondern als ein Geschehen, in dem wir stehen, eine Beziehung, so real, unmittelbar präsent gefasst, wie wir nur irgend eine zu fassen vermögen. Wie wir, wenn wir eines Wegs gehen, einem Menschen begegnen, der uns entgegen kam und auch [eines] Wegs ging, nur dass wir eben unser  
35 Stück kennen, das andere aber nur in der Begegnung leben, so ist es hier. Jedes wirkliche Geschehen des Geistes ist Begegnung, und dieses vor allem, ein Ausgehen und ein Begegnen. Wir wissen, in der Art des Gelebthabens wissen wir unser Ausgehen, unser Ausgegangensein, dieses Stück unseres Wegs. Das andere widerfährt uns nur, wir wissen es  
40 nicht. Es widerfährt uns in der Begegnung. Dieses Andere können wir Gnade nennen. Aber wir verheben uns an ihm, wenn wir davon reden,

wenn wir davon als einem Es, etwas anderem, als in der Begegnung besteht, reden. Was uns in der Begegnung angeht, das heisst, das, was wir mit unserem Leben davon wissen, von uns aus, das ist nicht etwa ein Warten, nicht etwa ein Offensein, nicht was man Rezeptivität nennt, sondern von uns aus ist es gesammelte Tätigkeit. Aber freilich, gesammelte, geeinte, ganze, das heisst, eine Tätigkeit, die nicht als solche empfunden wird, weil sie von der Tätigkeitsempfindung, die wir von allen andern her kennen, wesentlich verschieden ist, weil sie von der Tätigkeitsempfindung, die wir von aller schiedlichen, von aller gespaltenen Tätigkeit, das heisst, von aller Tätigkeit aller unserer Tage her kennen, wesentlich verschieden ist. Das ist die Tätigkeit des ganz gewordenen Menschen, die man in einzelnen Religionen das Nichttun genannt hat, wo sich nichts Einzelnes mehr, nichts Teilhaftes mehr am Menschen rührt, also auch nichts von Menschen in die Welt eingreift, sondern der ganze, in sich geschlossene, ruhende Mensch wirkt, ausgeht, wo der Mensch eine wirkende, eine ausgehende Ganzheit geworden ist. Denn nur ein Ganzes kann das Ich der reinen Beziehung sein, nur ein Ganzes kann zu dem absoluten Du Du sagen. Dazu bedarf es nicht etwa eines Abstreifens der Sinnenwelt als einer Scheinwelt. Es gibt keine Scheinwelt, sondern es gibt nur unser zulängliches oder unzulängliches Verhältnis zur Welt. Unser unzulängliches Verhältnis zur Welt, das ist eben das Erfahren, von dem wir gesprochen haben, das Die-Welt-Haben als eine Summe von Es-Inhalt. Aber nur dies ist aufzuheben, nicht die Welt. Es bedarf keines Ueberschreitens der sinnlichen Erfahrung, wie man wohl sagt. Jede Erfahrung, wie immer sie beschaffen sei, könnte uns nur ein Es geben. Es bedarf keiner Hinwendung zu einer Welt der Ideen und Werte, denn diese Welt der Ideen und Werte kann nur der Ueberbau einer Es-Welt sein und nicht Du, nicht Gegenwart, nicht das, was zu uns in unmittelbare, gegenwärtige Beziehung tritt. Alles dessen bedarf es nicht. Kann man sagen, wessen es bedarf? Ja und Nein. Nicht im Sinne einer Vorschrift. Alles das, was je in der Geschichte des Menschengeistes viele Male und viele Zeiten durch je und je ersonnen und erfunden worden ist an Vorschrift, an vorgeschriebener, angebbarer Vorbereitung, Uebung, Meditation, alles das hat mit dem ganz Einfachen und Entscheidenden, wovon wir sprechen, nichts zu tun. Was immer für Vorteile an Erkenntnis oder Kunst, Macht, Wirkung dieser oder jener Uebung zu verdanken sein mag, all das bleibt unzulänglich, bleibt unsinnig und wirklich töricht gegenüber dem, wovon wir sprechen, es rührt nicht daran. All das gilt in der Welt, die es eigentlich meint, und alles, was so gewonnen wird, hat nur in der Es-Welt seinen Platz und führt nicht einen Schritt, führt nicht *den* Schritt aus ihm. Im

Sinne von Vorschriften ist das Ausgehen unlehrbar. Und dennoch ist es aufzeigbar, aber aufzeigbar nur in dieser ganz einfachen Weise, wie all dies aufzeigbar ist, wovon wir sprechen, dass man gleichsam einen Kreis zieht, der all das ausscheidet, was nicht hierher gehört, dass man gleichsam diesen bannenden Kreis zieht und aufzeigt, und damit ist freilich dem Menschen, dem einzelnen Menschen, der Person je und je der Wink gegeben, der dann freilich erst von der Person mit ihrem eigenen persönlichen, nicht vorschreibbaren, nicht allgemein zu fassenden, sondern eben nur in ihrem einzigen Leben präsenten Wirklichen wirklich zu machen, zu erfüllen ist. In diesem Sinne meine ich es, dass es gilt, nicht aus der Welt zu gehen, sondern mit ihr, sie nur nicht zur Es-Welt werden zu lassen, sie nur nicht zur Es-Welt gerinnen zu lassen, das heisst, sie mitzunehmen, sie, um ein chassidisches Wort zu gebrauchen, zu erheben, das heisst wohl auch zu ihrer Wurzel zu erheben, nichts draussen lassen, alles bejahen, aber alles, alles nicht als eine endliche oder unendliche Zahl von Dingen oder von Vorgängen, sondern alles im All-Du. Und weiter, nicht aus den einzelnen Du-Beziehungen treten, nicht etwa auf sie Verzicht leisten, sie gleichsam zurückdrängen, sondern sie alle einströmen lassen in die absolute Beziehung, in die Beziehung, die weder aus ihrer Sammlung entsteht noch aber aus ihrem Abscheiden, sondern aus ihrem All-Werden. Und ich bitte Sie, dies alles so konkret zu fassen, als Sie es jeder aus seinem Leben, aus dem, was er selbst unmittelbar von der Du-Beziehung weiss, zu fassen vermögen. All dies soll nicht draussen bleiben. Und weiter, kein Mittel bestehen lassen, in dieser entscheidenden Beziehung kein Mittel bestehen lassen, sondern jedes Mittel, alles was noch Mittel und Mittler sein will, mitnehmen in die Unmittelbarkeit. Es gibt eine indische Legende, die Ihnen vielleicht bildhaft das noch verdeutlichen kann. Es wird von einem Asketen erzählt, M ..., der sammelte ungeheure Zeiten (in diesen indischen Legenden wird gewöhnlich von tausenden und tausenden von Jahren gesprochen), ungeheure Zeiten sammelte er all seine Kraft. Er zog gleichsam all seine Kraft in sie selbst ein, und diese Kraft strahlte immer mächtiger aus. So mächtig, dass sie schliesslich die Götter anrührte. Und als die Götter ihm nun Versuchung um Versuchung sandten, um von seiner Kraft Stücke abzulösen, um seine Kraft zu zerstreuen, und er ihren Versuchungen widerstand und seine Kraft nur noch mehr wuchs, da zwang sie schliesslich die Götter, herniederzusteigen und ihn nach seinem Wunsch zu fragen. Und es wird erzählt, wie Indra, der Fürst der Götter, vor dem Asketen erscheint und ihn fragt, was sein Begehrt sei. Und er antwortet ungefähr: Ich möchte schauen. Ich möchte das Wesen selbst schauen. Und in diesem Augenblick ist ihm die Bitte

gewährt, und all das Feste, worin er stand, diese ganze wohlgeordnete Welt der Formen und Farben, der Dinge und Wesen, des Raumes und der Zeit, all diese klare übersichtliche, geordnete, aufgebaute Welt zerfällt. Er steht in einem ungeheuren Wirbel des Unendlichen, des Chaos. Er kann nichts mehr fassen, er kann nichts mehr wahrnehmen, er steht in nichts, auf nichts mehr. Er ist von dem Wirbel hingenommen und kann sich an nichts mehr halten, mit keinem Sinn und mit keinem Organ. Aber in dem Augenblick, wo er sich ganz verloren glaubt, da spaltet sich gleichsam, klärt sich der Wirbel, und M ... sieht aus dem Wirbel emportauchend ein neugeborenes Kind, und er schaut dieses Kind an, gewinnt gleichsam das Sein aus diesem Anschauen und verehrt das Kind und fühlt, dass er dieses Kind liebt, und in diesem Augenblick tut das Kind den Mund auf und atmet ein, und atmet ihn ein. Und er fühlt, wie er in das Kind eingeht, und nun plötzlich sieht er in dem Kinde diese ganze Welt der Dinge und Wesen, der Räume und Zeiten wieder, alles das in seiner Fügung und Notwendigkeit. Und da atmet ihn das Kind wieder aus und alles ist vorüber, er steht wieder an der Schwelle seiner Einsiedelei und schaut in die vertraute Welt. Dieses einfache Gegenübertreten ist das, was immer wieder in allen Religionen als das Wirkliche ihrer Wirklichkeit gefasst worden ist. Es ist aber damit – und da müssen wir nochmals den Kreis ziehen und das ausscheiden, was nicht dies ist –, es ist auch damit, mit diesem ganz einfachen Sich-in-Beziehung-setzen auch kein sogenannter mystischer Akt gemeint, es ist nichts anderes gemeint als die Akzeptation, die Annahme der unmittelbaren Gegenwart. Freilich je weiter der Mensch sich in die Es-Welt verlaufen hat, je weiter er sich in ihr verloren hat, um so grösseren Einsatz setzt diese Akzeptation voraus, um so schwereres Wagnis, um so gewaltigere Umkehr, ein Aufgeben nicht etwa, wie die Mystik zumeist meint, des Ich, das Ich ist wie zu jeder Beziehung zur reinen Beziehung unerlässlich, denn jede Beziehung ist es eben als das zwischen einem Ich und einem Du Geschehene, ein Aufgeben also nicht des Ich, sondern jenes falschen Selbstbehauptungstriebes, der den Menschen vor der Beziehung in die Orientierung, in die Es-Welt, in das Haben der Dinge flüchten lässt. Ich erinnere Sie an das, was ich von den Schichten gesagt habe, die wir sowohl im Leben des einzelnen Menschen als im Leben des Menschengeschlechts unterscheiden können, von der Schicht der Ungeschiedenheit, aus der nun hervorgeht die Schicht der Scheidung, der Erfahrung, und verborgen, sich aber immer offenbarend zugleich die Schicht der Verwirklichung, der Einung. Wenn man das biblische Gleichnis gebrauchen darf, zunächst der Mensch, der vom Baum der Erkenntnis noch nicht gegessen hat, der in der Ungeschiedenheit, bi-

blich gesprochen, in der Ungeschiedenheit von Gut und Böse steht. Zum zweiten der Mensch, der vom Baum der Erkenntnis isst, ohne auch vom Baum des Lebens zu essen, der Mensch, der in der Scheidung von Gut und Böse steht, in der Trennung der Welt. Und zum dritten der umkehrende Mensch, aber es gibt keine Umkehr zu Nicht-gegessen-haben, sondern Umkehr bedeutet den Weg zum Baum des Lebens, zur Uebereinigung der weltgetrennten Welten im absoluten Ich, in der reinen Beziehung und der Welt, die aus ihr aufgebaut wird. Ich kann dies hier, gerade diese Folge hier an dieser Stelle nur andeuten, wir werden wohl von ihr noch zu sprechen haben. Ich sagte, es ist kein mystischer Akt gemeint, es ist nicht etwas gemeint, was einem in irgend einer bestimmten Weise gearteten oder disponierten Menschen vorbehalten wäre, sondern das jedem Menschen, der es tut, erschlossen wird. Es ist also auch nicht gemeint das, was man Exstase nennt. Und es wird wohl gut sein, wenn wir uns einen Augenblick vergegenwärtigen, in welchem Verhältnis der Akt der Exstase zu diesem ganz Einfachen und Allmenschlichen steht, wovon wir reden. Man spricht in der Mystik wohl beim ekstatischen Akt von einer Vereinigung. Es wird so gesprochen, als ob es ein Jenseits der Beziehung, ein Jenseits des Ich und Du gäbe, eine Einheit über diese Zweiheit hinaus. Es ist dies etwas, wovon es schwer ist zu reden und wovon es mir mit der Zeit immer schwerer geworden ist zu reden. Dennoch will ich es mit ein paar andeutenden Worten, sofern es uns hier angeht, versuchen. Das, was man in der Mystik zumeist Vereinigung, Union nennt, bedeutet, ich möchte es zunächst begrifflich formulieren, ich werde dann erklären, bedeutet eine Hypostasierung der reinen Beziehung. Ich will das erklären. Hypostase ist ein zur selbständigen, zur Würde der selbständigen, einer selbständigen Substanz erhobenes Attribut, etwas was nur besteht, in Wirklichkeit nur dadurch besteht, dass es einer Substanz anhaftet, nun aber gefasst wird als selbständige Substanz, so etwa in der Geschichte der Mystik das Wort Gottes, die Weisheit Gottes und dergleichen. Es ist aber möglich, nicht bloss Attribute, sondern auch Beziehungen zu Hypostasen, zu solchen selbständigen Substanzen zu erheben. Ich meine damit, was in der Mystik Einheit genannt wird, das ist nichts anderes als die Dynamik der Beziehung, also es ist nicht eine entstandene, in diesem Augenblick entstandene Einheit, die über die Beziehung hinausgeht, die Ich und Du aufhebt, verschmilzt, sondern es ist die Dynamik der Beziehung selbst, welche Dynamik sich gleichsam vor die Glieder der Beziehung stellt, sie verdrängt, verdeckt, wo die zwei Glieder der Beziehung, die in der Wahrheit der Beziehung einander unverrückbar gegenüberstehen. Wohl ist auch hier Beziehung, aber mit einer seltsamen Gefahr, mit der Ge-

fahr einer Uebersteigerung des menschlichen Anteils, des menschlichen Aktanteils an der Beziehung, eine Uebersteigerung, welche die Beziehung aufheben will und dadurch die Beziehung trübt, gleichsam ihre Umriss, ihre Wirklichkeit schwankend macht. Dadurch, durch diese Uebersteigerung wird es unmöglich, die Beziehung in den Fortgang des Lebens zu überleiten, sie einströmen zu lassen in den Aufbau einer Du-Welt. Ich möchte schon jetzt vorwegnehmend sagen, es ist das Thema, das uns noch beschäftigen wird, wie auf der andern Seite das, was man geschichtliche Religion nennt, so ist auf dieser Seite, von der wir jetzt sprechen, die Mystik die Gefahr des Abbrechens, das Hindernis der Bildung einer Kontinuität der Du-Welt. Diese esoterische, privilegiate Mystik und die theologische Dogmatik sind die zwei Pole, die die Du-Beziehung jeweilig anziehen und aufheben. Ehe ich nun weiter gehe, möchte ich, da wir nun wieder ein Stück Wegs gleichsam abgrenzen können, Sie wieder auffordern, wenn etwas in dem bisher Bestimmten unklar geblieben ist, zu fragen. Es ist vielleicht jetzt von besonderer Wichtigkeit, weil wir nun gleichsam in eine neue Dimension einzutreten haben, nämlich in die Frage nach dem Geschichtlichen, nach der Religion im engeren Sinne, nach der Versetzung Gottes in die Es-Welt. Es war gerade im letzten Teil notwendig, manches Grenzhafte begrifflicher zu sagen, als es im Lauf dieser Vorlesung geschehen ist, und zwar deshalb, um das, wovon wir sprechen, mit aller Schärfe abzugrenzen gegen das Andere. Aber gerade das Begriffliche ist auch immer notwendig das Differenzierende und darum ist es mir lieb, wenn Sie mich jetzt, ehe wir aus dieser Sphäre in eine andere treten, fragen, wenn etwas unklar geblieben ist.

*Frage:* ... warum ist diese Beziehung zu dem Du nicht in der Realität, warum muss es dann zu dem transzendenten Du in Beziehung treten?

*Antwort:* Ich meine durchaus das Du in der Realität. In dem, was ich sage, ist von Transzendenz gar nicht die Rede. Ich möchte wiederholen: Ob Gott transzendent oder immanent ist, ist nicht eine Sache Gottes, sondern eine Sache des Menschen. Es ist durchaus gar nicht irgend etwas Transzendentes gemeint. Transzendent, das hiesse doch etwas, wozu wir uns nicht in unmittelbare Gegenwartsbeziehung setzen können. Also ich meine gar nichts Transzendentes. Solange wir von transzendent sprechen, meinen wir offenbar nicht das Gleiche. Ich meine das einfache, in unmittelbarer Präsenz gegenwärtige Du, so gegenwärtig wie nur irgend ein Du einer menschlichen Beziehung, nur dass dieses Du seinem Wesen nach nicht ...

*Frage:* Dann kann ich also statt »Du« auch »mein anderes Ich« sagen?

*Antwort:* Was Sie sagen, darauf kommt es ja gar nicht an. Wie Sie das

Du nennen, darauf kommt es nicht an. Nur, ich weiss kein besseres Wort in der Menschengsprache als Du, wenn ich »Ich« sage, so meine ich eben durchaus etwas anderes, als wenn ich »Du« sage. Also wenn Sie diese Dinge, diese ganz klaren, bedeutsamen Grundworte verschieben, 5 so scheint mir, dass das was gemeint ist, an unmittelbarer Klarheit verliert. Denn was das ist, das »Ich«- und »Du«-Sagen, das wissen wir doch aus unserem ganzen Leben so deutlich, wie ein anderer Mensch es uns gar nicht sagen kann.

*Frage:* Ich meine, wenn der Künstler von diesem Künstlerischen erfasst wird, von dem wir gesprochen haben, zu dem er »Du« sagt, so ist 10 es doch genau so gut, von uns aus gesprochen, sein Ich.

*Antwort:* Nein, ganz und gar nicht. Niemals wird der wirkliche Künstler im wirklichen Moment der Konzeption das Werk, das er schaffen, finden, herausholen, wirklich machen will, als sein Ich empfinden, 15 im Gegenteil, er empfindet es durchaus als das andere, zu dem er in dieser einzigartigen Beziehung steht, das heisst, in dieser Beziehung des Schauens und Verwirklichenwollens, dieses Entdeckens, dieses Schaffensmüssens, also durchaus nicht als eine Spiegelung, als eine Ablösung, als ein Fragment, sondern durchaus als das ihm gegenüberstehende Werk, 20 das gar nicht so beschaffen ist wie er, von dem er freilich auch nicht sagen kann, wie es beschaffen ist, ebensowenig von sich, wenn er von sich gegenwärtig weiss, sondern wenn er weiss, wie es beschaffen ist, dann ist er nicht mehr in der Konzeption. Aber er weiss, dass es sein Werk ist, wie er seinem Ich gar nicht gegenüberstehen kann, es sei denn, 25 dass das Ich sich spaltet, dass in dem Ich selbst sein Gegenüber entsteht und dass der Mensch allerdings an den Rand tritt. Denn hier steht er dann nicht mehr im Zusammenhang mit seinem Leben, sondern in ihm geschieht das, was man gewöhnlich in der Wissenschaft das Pathologische nennt, aber was ich gar nicht so nennen will. Wenn das Ich sein 30 natürliches Du nicht findet, dann entfaltet sich dieses eingeborene Du sozusagen am unnatürlichen, am unmöglichen Gegenstand, am Ich, es entfaltet sich da, wo es eigentlich gar keinen Raum zur Entfaltung hat. Es entsteht der Widerspruch, der Sprung, das Gegenübertreten in sich selbst. Das ist ein Problem für sich. Manches, was manche Menschen als 35 religiös ausgedeutet haben, war vielleicht nichts anderes. Aber das scheitert stets dann, wenn der Mensch die einfache Forderung des natürlichen Lebens, einem wirklichen Du wirklich gegenüberzutreten, irgendwie nicht erfüllen kann, das heisst im Grunde Leben, das heisst nicht Starrheit, da flüchtet dieses Bedürfnis dahinein, wo es rechtmässigerweise nicht erfüllt werden kann. 40

*Frage:* Sie sprachen von Beziehung zum absoluten Ich. Ich kann ver-

stehen, wenn man Du-Beziehungen absolute Beziehungen nennt, aber ist das nicht dann vielleicht auch eine Hypostasierung, wenn ich sage: reine Beziehung zum absoluten Du? Die Du-Beziehung kann ich absolute Beziehung nennen, aber die Beziehung zum Absoluten ...

*Antwort:* Ich habe nicht gesagt zum Absoluten, sondern ich habe gesagt zum absoluten Du, das heisst zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht mehr Es werden kann, nichts weiter. Und darum nannte ich jedes andere Du relativ, weil es seinem Wesen nach Es wird. Es wird also nicht hypostasiert. Es wird durchaus nicht von der Beziehung an sich, also einem Absoluten gesprochen, und erst recht nicht von dem Du etwa als einem Gegenstand, der an sich anders denn als Du einer Beziehung absolut wäre. Von alledem sprechen wir nicht, sondern wir sprechen nur von der Beziehung zum absoluten Du, der gegenüber freilich jede andere relativ ist, nicht absolut, sondern relativ, denn jede andere ist so beschaffen, dass sie dem Wesen des Du nach – das können Sie ja an dem Beispiel nachprüfen – dem Wesen des Du nach in eine Es-Relation übergehen muss. Sie kann nicht Gegenwart bleiben dem Wesen des Du nach. Hier ist aber die Beziehung, die vielleicht, davon werden wir noch sprechen, unserem Wesen nach, nicht Du-Beziehung bleibt, aber dem Wesen des Du nach nicht aufzuhören braucht, nicht Vergangenheit, nicht gegenständlich zu werden braucht. Also in diesem Sinne, ich gebrauche das Wort »absolut« wie die andern Worte, die ich gebrauche, nicht im Sinne irgendeiner Begriffswelt, irgendeiner philosophischen Begriffswelt, sondern in diesem ganz bestimmten konkreten Sinn, von dem wir sprechen. Ich gebrauche also das Wort »absolut« in dem durchaus konkreten Sinn: Hier ist eine Beziehung, die nicht dem Wesen des Du nach umgebogen werden muss. Darum sage ich: reine Beziehung. Auch dies ist nicht schulphilosophisch gemeint, sondern in diesem ganz bestimmten Sinn des Lebens.

*Frage:* ... Gebrauchen Sie noch das Mittel der Sprache, dann ist die Beziehung nicht so unmittelbar, als wenn sie etwa nur einander anzuschauen brauchen ...

*Antwort:* Ich habe durchaus hervorgehoben, dass von einer Verschmelzung nicht die Rede ist, sondern von einem Gegenübertreten, aber von Wesen zu Wesen, von ganzem Ich zu ganzem Du. Das heisst, nicht also irgendwie das, was Absplitterung vom Ich, Mittel ist immer Differenzierung, Mittel ist immer ein Teil, wenn ich sage, das Mittel hinübernehmen in die Unmittelbarkeit, das heisst nichts anderes als die Totalität. Mittel ist immer etwas Abgesplittertes. Wenn Sie etwa in den Religionen nachprüfen werden, was Mittler ist, so werden Sie sehen, es ist immer ...

*Frage:* Was meint die Mystik, wenn sie von Union spricht?

*Antwort:* Das, was wir meinen, ist nicht Union. Union, das meint jene seltsame wirklich randhafte Uebersteigerung der Du-Beziehung, wo die Beziehung selbst, ihre Einheit so ungeheuer stark, vehement gelebt wird, dass ihre Glieder zu verblassen, abzusterben scheinen. Es ist das etwas  
5 Randhaftes, gewissermassen eine neue Einheit, die entsteht. Was man aber so nennt, ist in Wahrheit nichts als die so vehement gelebte Beziehung, dass Ich und Du darüber, über dem Leben dieser Beziehung vergessen werden. Solange Sie da noch vom Ich irgendetwas hinübernehmen,  
10 dann stimmt es ganz und gar nicht.

*Frage:* ... nicht vom körperhaften Ich, sondern von dem wesenhaften, in dem ich das Göttliche schauen möchte.

*Antwort:* Das kann ich nicht vollziehen. Ich weiss, dass ich »Ich« sagen kann. Alles andere ist allegorisch. Daher, dass ich selbst »Ich« sagen  
15 kann, nur daher weiss ich vom Ich. Das, was ich meine, ist nichts Abgeleitetes, sondern Unmittelbares. Wenn ich »Du« sage, so ist das nicht abgeleitet. Das ist nicht irgend ein psychologischer Prozess vom Ich aus. Es gibt natürlich in all dem eine Grenze der Mitteilung. Das glaube ich schon angedeutet zu haben, will es aber noch einmal ganz klar sagen.  
20 Die Grenze der Mitteilung, das ist das Leben jedes Einzelnen von Ihnen, das Leben.

*Frage:* Es gibt doch keine Scheinwelt, wie Sie sagen?

*Antwort:* Dann sprechen wir schon aneinander vorbei. Ich wüsste nicht, was es so Wirkliches, so Konkretes, so Unverbrüchliches und Unerschütterliches geben kann, als wenn ich »Ich« sage. Wenn Sie von sich selbst das Ich als Schein empfinden, ich kann es nicht. Auch nicht im Sinne Buddhas. Hier wird nur gesprochen von einem Abstreifen der bestimmten, dieses Ich störenden Festigung. Scheinwelt und alle diese  
30 Dinge sind sekundärer Art, sind erst Ueberbau. Ich appelliere an nichts anderes als an das, was jeder Einzelne von Ihnen unmittelbar von sich weiss, wenn er es nur wissen will, das heisst, wenn er um alle die Dinge, die er erfahren hat, sich fragt, ganz redlich sich besinnt auf seine letzte Lebenswirklichkeit, dann allerdings sprechen wir die gleiche Sprache. Dies ist die Grenze, diese Grenze kann ich nicht durchbrechen.

*Frage:* Kommt man zu dieser Beziehung, zum absoluten Du, das ich, weil ich es mir selbst so besser klar machen kann, Gott nennen möchte, kommt man dazu dadurch, dass man zu den einzelnen Dingen Du sagt und erst einmal die Welt mit sich eint, oder dadurch, dass man sich zu Gott durchgerungen hat?

*Antwort:* Beides. Von dem einen haben wir schon gesprochen, dass es der Du-Beziehungen, der reinen Du-Beziehungen bedarf, die alle ein-

strömen sollen in die entscheidende Beziehung. Davon haben wir gesprochen als von der einen Seite.

*Frage:* Das heisst also, dass man sich in Beziehung zu Gott bringt?

*Antwort:* Nein. Das eine, dass jede wirkliche Beziehung, in die wir treten, die entscheidende Beziehung nur zu fördern, ihr zu helfen geeignet ist, wenn wir sie einströmen lassen, davon haben wir gesprochen. Das ist die eine Seite dessen, was Sie sagen. Von der andern Seite, wie nun aber die Beziehungen bestimmt, verwandelt, die Beziehungen, die einzelnen Beziehungen zu dem jeweiligen Du, die Welt-Beziehungen, die menschlichen Beziehungen, wie sie verwandelt werden durch die absolute, durch die reine Beziehung, davon wollen wir eben noch sprechen das nächste Mal. Das heisst, ich sprach, ich erinnere Sie daran, von dem Aufbau einer Du-Welt und sagte: Hinderlich ist ihre Diskontinuität, ihre Zusammenhanglosigkeit, es sind immer einzelne Du-Momente, Du-Beziehungen, die zwischeneinander in keinem Zusammenhang stehen, und ich sagte: Es gibt etwas, was diesen Zusammenhang zu schaffen vermag, das ist die reine Beziehung zum absoluten Du.

*Frage:* Dann kommt man aber doch erst dadurch, dass man an Gott glaubt, dazu, dass man zu den andern Dingen Du sagen kann und in allen das Du sieht.

*Antwort:* Nein, so ist es nicht, sondern man kommt erst dann zum Zusammenhang alles dessen, wozu man Du sagen kann, zur Einheit des Du und der Welt, an sich kann man immer, kann jedes Kind Du sagen, das Du-sagen ist das Einfachste, wovon wir sprechen, wie ja schon das Einfachste, das Ursprünglichste des menschlichen Lebens überhaupt, das Nach-dem-Du-Greifen, das Zum-Du-Hinströmen, dazu bedarf es gar nichts Persönlichen, auch nicht einmal des An-Gott-Glaubens, wie Sie sagen. Das Glauben würde ich für keinen ganz adäquaten Ausdruck halten. Aber darauf kommt es nicht an, das, worauf es ankommt, ist der fehlende Zusammenhang, das kann erst hervorgehen aus dieser entscheidenden Beziehung. Die Einheit des Du in der Welt, nicht die einzelnen Dubeziehungen, aber ihr lebendiger Zusammenhang, dass sie nicht eine von der andern abgelöst bleiben, nicht Atome, die wir nicht zusammenzufügen vermögen, sondern Teile eines Lebendigen.

*Frage:* Also das, was [...], das ist also die Einung all der vielen Du, die man erst gewinnt, wenn man das eine grosse Du erkennt, das wir Gott nennen, wenn man zu ihm in Beziehung tritt.

*Antwort:* Man kann es so ausdrücken. Es kommt im Grunde darauf an, dass man diese Dinge empfindet. Und wenn man es richtig empfindet, kommt es nicht so sehr darauf an, wie man es sagt.

## Siebenter Vortrag: 5. März 1922

Wir stehen an einem sehr schwierigen, wohl dem schwierigsten Punkte dieses Weges, den wir zusammen gehen. Schon bisher bestand die eigentliche Verantwortung bei jedem Schritt darin, wohl entschlossen und entschieden hinauszugehen über den gegenwärtigen Individualismus und Relativismus hinaus, dennoch aber nicht einen Schritt zu wagen dahin, wo nicht wahrhaft echter, zulänglicher Geistesboden unter unseren Füßen ist. Wohl hinauszugehen über die Betrachtung, dass das Religiöse beschlossen sei im menschlichen Individuum, dieser Betrachtung abzusa-  
5 gen, aber doch mit der uns auferlegten Bescheidung die menschliche Person als den Ausgangsort und als den Ort des entscheidenden religiösen Vorgangs zu fassen, hinauszugehen über die Auffassung, dass es verschiedene sozusagen gleichberechtigte, weil von gleichen berechtigten Subjektivitäten ausgehende religiöse Betrachtungen gebe, und doch ste-  
10 hen zu bleiben bei der Subjektivität und nicht den Boden eines Objektivums zu betreten, den zu betreten wir nicht befugt sind. Diese besondere Verantwortung, die wir als eine zeitgebundene nehmen können, als entsprechend dieser bestimmten Zeit, diesem Augenblick, in dem wir leben, dem Augenblick zwischen den Worten, zwischen den Welten, dem Augenblick der tiefsten Talsenkung, man kann diese selbe Verantwortung vielleicht auch anders über die Zeitgebundenheit hinaus fassen. Wie immer dem sei, sie wird besonders schwierig und streng an diesem Punkt, an dem wir jetzt stehen, wo wir das, was wir als das Wesen des religiösen Vorgangs erkannt haben, nun gegenüberhalten sollen der Religion und  
25 den Religionen, wie sie sich in der Geschichte des Menschen entfaltet haben. Wir haben gesehen, dass aus der Urschicht der Ungeschiedenheit in der menschlichen Person wie wohl im Menschengeschlecht zwei Wege führen: der Es-Weg, der zur reinen Trennung führen will, das heisst, zu der sogenannten Weltkenntnis, Orientierung in der Welt und zur Weltbenützung, das ist der Aspekt, dass einem die Welt gegeben ist, sich in ihr auszukennen und sie zu gebrauchen; und der Du-Weg, der führen will zur reinen Verbindung, das heisst, zu Weltliebe und Welterschliessung, das ist der Aspekt, der die Welt nicht nimmt als ein Gegebenes, so und nicht anders Beschaffenes, das man nur zu kennen und zu gebrauchen  
30 hat, sondern als etwas, das man ihm gegenüber tretend in der Du-Beziehung zu lieben und es durch diese Liebe und mit ihr zu erschliessen, also erst zu seinem wahrhaften Sein zu bringen hat. Die Es-Welt, das haben wir gesehen, hat ihre natürliche raumzeitliche Kontinuität, da alle Dinge und Vorgänge unmittelbar in diese Welt eingestellt werden können, also  
35 einen lückenlosen Zusammenhang in Raum und Zeit bilden. Diese Es-

Welt entsteht und erhält sich durch unsere stete Orientierung in der raumzeitlichen Welt. Eine Du-Welt, das haben wir auch gesehen, ist nicht entstanden zunächst, so mussten wir es fassen, infolge der Diskontinuität, also infolge der Zusammenhanglosigkeit der einzelnen Du-Beziehungen, der einzelnen Du-Momente in Raum und Zeit. Diese Beziehungen, diese Momente bleiben nicht Gegenwart dem Wesen des jeweiligen Du nach, das immer wieder aus Gegenwart zu Gegenstand werden muss. Nur die Beziehung zum absoluten Du ist wesenhaft anderer Art. Aber auch in ihr, in der reinen Beziehung kann der Mensch, nicht mehr dem Wesen des Du nach, aber seinem Menschenwesen nach nicht verharren. So scheint also auch die Du-Beziehung, die reine Du-Beziehung keine Kontinuität zu gewähren. Aus diesem ungeheuren übermächtigen Schein des Nichtgewährens, und von der Ueberwindung dieses Scheins zu sprechen, das wird unsere letzte Aufgabe sein, davon haben wir in dem Augenblick noch nicht zu sprechen, ich sage, aus diesem übermächtigen Schein der Nichtgewährung einer Kontinuität der Du-Welt durch die reine Du-Beziehung ist zunächst die Existenz der Religionen und ist die Paradoxie der Religionen insbesondere als eines Plurals zu erfassen. Und hier ist der Augenblick, in dem im Zusammenhang dieses gemeinsamen Weges ich nicht umhin kann, um das, was ich meine, wie ich immer bestrebt gewesen bin, so deutlich zu machen, als es möglich ist, das ist der Augenblick, wo ich in diesem Zusammenhange notwendigerweise Ich sagen muss, in einem andern Sinn, als ich *es* schon getan habe in einem persönlich bekennenden Sinn. Und zwar gerade deshalb, weil es, wie wir gesehen haben, Notwendigkeit ist, sinnvolle Nötigung, vom Ich auszugehen. Die religiöse Wirklichkeit geht niemals von einem Wir aus, sie kommt zum Wir. Sie geht immer aus von dem Ich, das allein der eine Träger der Du-Beziehung, aller Du-Beziehungen, also auch der reinen Du-Beziehung ist. Wir lehnen ab den falschen religiösen Individualismus, der das religiöse Leben im Ich beschlossen glaubt. Wir stehen festen Fuss fassend auf, wenn man will, kann man ihn auch so nennen, einem religiösen Individualismus, der das Ich nimmt als den unbedingten Ausgangsort, das Ich, das erst durch seine absolute Beziehung befähigt wird, wahrhaft in ein wahres Wir einzutreten. Es war kurz nach Ostern des Jahres 1914, als mich ein alter Bekannter, ein alter englischer Geistlicher, den ich schon seit vielen Jahren kannte, in einem Vorort Berlins, wo ich damals wohnte, besuchte. Dieser alte Mann, ein sehr schlichter gläubiger Christ (der darum vieles, gerade darum vieles für die Wiederkehr der Juden nach Palästina getan hat) – Sie werden, wenn die Tagebücher Theodor Herzls erscheinen, darin viel von ihm lesen –, dieser Mann, den ich seit einigen Jahren nicht gesehen hatte, sagte sich

unvermutet an einem Morgen bei mir an und fragte, ob er gleich zu mir kommen könne. Ich bat ihn darum. Nach einer Stunde etwa war er bei mir. Ich erzähle Ihnen das, um Sie in die Atmosphäre der Begebenheit einzuführen. Das, was ich zunächst zu sagen habe, ist nicht das, um wessenwillen ich es Ihnen erzähle. Nachdem er mich begrüsst hatte, sagte er: »Mein lieber Freund, ich bin gekommen, um Ihnen zu sagen, dass in diesem Jahre der Weltkrieg sein wird«, und er entfaltete eine graphische Darstellung der Weissagungen Daniels und bewies mir, dass das gerade in diesem Jahre stattfinden müsse. Nun, das ist nicht das Wichtige dabei. Denn kein Mensch braucht zu wissen, aus welchen Quellen ihm ein Vorgefühl zufliesst. Aber als ich diesen kindlichen alten Mann, der mich durch die Art, wie er mir das alles vorbrachte – es dauerte einige Stunden – recht gerührt hatte, zur Bahn begleitete, da fasste er mich plötzlich beim Arm, es war an einer Strassenbiegung, und sagte mir: »Lieber Freund, wir leben in einer grossen Zeit«, – das bedeutete für ihn in der vorparakletischen, in der vormessianischen Zeit –, »wir leben in einer grossen Zeit – sagen Sie mir: Glauben Sie an Gott?« Das war so menschlich gewichtig in all seiner Kindlichkeit und Naivetät gesagt, dass es mir eigentlich recht schwer ums Herz wurde, dem Mann zu antworten. Denn ich konnte in dem Verstand, wie er das Wort sagte, es wohl weder bejahen noch verneinen. Ich versuchte in seiner Sprache, in einer Sprache, die er verstehen konnte, ihn zu beruhigen, denn er war beunruhigt. Aber das ist nicht das Entscheidende, denn eine eigentliche Antwort habe ich ihm jedenfalls damals nicht gegeben. Vor einigen Monaten nun, es ist etwa ein halbes Jahr her, als ich im Zug zu einer Zusammenkunft mit einigen Freunden fuhr, kam mir plötzlich, ohne dass ich vorher darüber nachgedacht hätte (ich denke über solche Dinge nicht nach), ohne dass ich darüber nachgedacht hätte, kam mir urplötzlich aufs Wort genau, also nicht aus Worten zusammengesetzt, die ich etwa vorher überlegt hatte, sondern in einer gefügten Wortfolge – die meisten von Ihnen wissen das wohl, wie das manchmal kommt, dass plötzlich ein ganzer Satz, nicht bloss ein einzelnes Wort einem ganz fertig eingegeben ist – die Antwort, nicht wie ich sie etwa dem alten Mann hätte sagen können oder mögen, sondern wie ich sie, wenn ich an sich gefragt würde, auf die rechte Weise und doch mit diesen Worten gefragt würde, geben dürfte, diese Antwort war: Wenn an Gott glauben bedeutet, von ihm in der dritten Person reden können, dann glaube ich wohl nicht an Gott, oder zumindest, ich weiss nicht, ob ich sagen darf, dass ich an Gott glaube. Denn ich weiss es wohl, wenn ich von ihm in der dritten Person rede, dann wenn es je und je geschieht, und es kann ja gar nicht anders sein, dass es je und je geschieht, dann erlahmt meine

Zunge so schnell, dass man das gar nicht ein Reden nennen kann. Diese Antwort ist aber, wenn ich es recht verstanden habe, keine negative. Ich habe sie in dem Moment, als ich diese Worte wusste, nicht als eine negative empfunden, ganz und gar nicht. Was ich meine, das kann ich Ihnen vielleicht an einem Beispiel aus der antiken Literatur darlegen. In einem euripidäischen Fragment »Die Troerinnen«, da ruft – es kommt nicht darauf an, wer – der bedrängte Mensch ruft die Gottheit oder was er als das Anrufenswürdige empfindet, etwa so an: Wer immer du seist, unergründlich dem Wissen, Zeus oder die Notwendigkeit der Natur oder der Geist der Sterblichen, nun proton, zu dir erhebe ich meine Stimme. Dies ist es nicht, was ich meine, denn wir, die wir in dieser Armut der nackten Du-Beziehung stehen und nichts haben, wovon wir sie hüllen könnten, wir wissen doch, wir wissen, dass es nicht Zeus ist, ein Name, ein Göttername unter Götternamen, ein Er aus einer Versammlung unsterblicher Wesen. Wir wissen aber auch, dass es nicht die Notwendigkeit der Natur ist, denn in der reinen Beziehung fühlen wir, wie all dies, was wir im Zwang der Es-Welt als eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen empfinden, in die wir eingebannt, in die wir verstrickt sind, dass all das von uns abfällt, dass wir diese ganze Welt, die wir eben noch als uns, als mit in ihr gezwungen? vorfinden, dass wir diese ganze Welt mitnehmen in die Beziehung und mitnehmen als eine freie, so frei wie wir sind, die wir gegenüber treten. Und wir wissen, dass es nicht der Menscheng Geist ist, zu dem wir Du sagen, denn der Menscheng Geist, das ist eben dies, dessen Träger und lebendiges Gefäß wir sind. Ich bin das Ich, wenn ich dem Du gegenüber trete. So wissen wir, wie es Euripides nicht wusste, und so dürfen wir sagen, dass dies, diese Armut, diese Beschränktheit unserer Beziehung, diese Negativität unserer Antwort nicht einfach zeitgebunden ist, nicht einfach das Produkt einer Zeit ist, in der wie in der euripidäischen schon Erbgut, das grosse Erbgut zu zerfallen beginnt. Wir rufen nicht in den blinden, irren Raum hinein, dessen Namen wir nicht kennen und der sich uns nie gestaltet. Sondern wir sprechen, wenn wir wahrhaft sprechen, aus der Gegenwart, in der Gegenwart. Religion eingeschränkt, zurückgezogen hier auf diese schmale Brücke, auf diesen schmalen Grat zwischen den Abgründen und dennoch darauf stehend, schauend, redend, Religion in diesem letzten Sinne ist Gegenwart, ist Gegenwart, die ihrem Wesen nach nicht Vergangenheit wird und werden kann. Und wenn wir dies recht fassen, wenn wir fühlen, dass hier etwas ist, was nicht mehr zeitgebunden ist, was vielleicht nicht zu allen Zeiten so zugleich so unbefangen arm, so unbefangen einsam sich bekennt, das nicht zu allen Zeiten so sich auf sich selbst, auf seine Untiefe besinnt, aber das das

Gemeinsame, das Ewige in allen Zeiten ist, wenn wir das fühlen, dann fühlen wir auch, dass diese Gegenwart, von der wir reden, die Gegenwart Gottes ist. Und diesem ganz einfachen und unantastbaren, diesem letzten und substantiellen Punkt gegenüber die ungeheure Breite der Religionen in der Geschichte, was bedeuten sie? Sie bedeuten zunächst und vor allem, das werden Sie ja wohl, wenn Sie diesen Weg Schritt für Schritt mitgegangen sind, schon wissen, sie bedeuten vor allem die Versetzung Gottes in die Es-Welt. Wir sehen, wie in jeder Du-Beziehung – erinnern Sie sich an die Beispiele, die ich gegeben habe – wie in jeder Du-Beziehung das Du dieser Beziehung, wie die Beziehung abbricht, wie das Du seinem Wesen nach zu einem Es wird, der geliebte Mensch, der eben noch den Horizont ausfüllte, zu einem Wesen unter Wesen, dieses Stück Natur, das sich uns anders als raumzeitlich und ursächlich erschloss, zu einem bestimmten Fleckchen, das so und so begrenzt und determiniert ist. Das Werk, das eben in der Konzeption mit ungeheurer schöpferischer Ausschliesslichkeit uns entgegentrat als ein Werk in dem grossen Zusammenhange der geistigen, der kulturellen Welt. Die Tat, die eben noch unser ganzes Wesen auf sich, auf diesen Blickpunkt des zu Tunden eingesammelt hatte, nun als etwas, was nicht bloss von andern Menschen, sondern auch von uns selbst betrachtet werden kann als etwas, das geschehen ist aus Ursache zu Wirkung, eingefügt in die Kette der Kausalität. Und, wie wir wohl sagen, es konnte gar nicht anders geschehen, wie es geschehen ist, die wir doch eben in der Freiheit standen und wussten, dass es ganz und gar an unserer Entscheidung hängt, was geschieht. Nicht mehr dem Wesen des Du nach, aber unserem Menschenwesen nach wird Gott in die Es-Welt, wird das absolute Du in die Es-Welt versetzt. Die Religionen reden von Gott als von einer dritten Person, zumeist als von einem Er. Man vergegenwärtigt sich selten, wie weit schon dieses Pronomen einen Anthropomorphismus, oder richtiger gesagt, wie weit schon dieses Pronomen eine Versetzung Gottes in die Welt der Dinge und Wesen bedeutet, wie sehr schon das Genus dieses Pronomens eben dies bedeutet. Gott wird in die Es-Welt, das heisst, in die gottentlaufene Schöpfung hineinversetzt. Mit anderen Worten: In der Geschichte ist Gott ein Ding. Dies dass es so ist, das macht auch die Vielheit der Subjektivität der Religionen, ihr Einander-ausschliessen, ihr Einander-bekämpfen, um was eben?, um die Beschaffenheit des Er, um die Art, wie er will, dass man ihm diene, dieses Bekämpfen der Religionen um dies, um die allgemeine Geltung des Inhalts einer jeden, dieses Bekämpfen und alles, was dazu gehört, dieses Einanderpeinigen und Einandermorden der Menschen durch die Zeiten der Geschichte hindurch um diese Dinge, nicht aus Willkür. Der ver-

stünde mich schlecht, der meinte, dass ich Willkür oder Zufall oder irgend etwas eigentlich nicht Notwendiges und durch den guten Willen leicht Ueberwindliches meine. Ich meine die erhabene Tragödie des Menschegeistes, nichts Geringeres, und wer von Ihnen sich recht damit befasst hat, was Tragödie ist, der weiss, dass Tragödie bedeutet nicht etwa, wie manche gemeint haben, vermeidbare Schuld, die sich rächt, sondern Tragödie bedeutet die Nötigung des Geschehens aus dem So-Sein der Menschen. Daraus dass dieser Mensch Antigone so beschaffen ist und dieses Gesetz über sich hat, dieses notwendige und unüberwindliche Gesetz, und dass dieser Mensch Kreon so anders beschaffen ist und dieses andere, ebenso notwendige und unüberwindliche Gesetz über sich hat und ihm gehorcht, daraus entsteht die Tragödie, damit ist sie da. In der Tragödie hat man nicht recht. In diesem Sinne sehe ich die Geschichte der Religionen, die Geschichte der Versetzung Gottes in die Es-Welt als die Tragödie, nicht eine, sondern als die Tragödie des Menschegeistes an. Somit, ich wiederhole es, nicht als Willkür, sondern als schicksalmässige, nicht menschenschicksalmässige, als weltchicksalmässige, als geschichtliche, nicht einfach menschengeschichtliche, als kosmisch-geschichtliche, als wahrhaft weltgeschichtliche Notwendigkeit, gottentlaufene Schöpfung, Abfall, aber der Abfall, den alle Religionen in verschiedener Weise irgendwo in die Urzeit setzen, der auch ein, der wohl das Urbild des Abfalls ist, der Abfall, aller wahre Abfall überhaupt bedeutet Menschwerden. Jener Abfall, von dem die Religionen erzählen, bedeutet Menschwerden, und so bedeuten sie selbst, jede von ihnen bedeutet ein neues Menschwerden durch den Abfall hindurch, das heisst, durch die Gestalt hindurch. Und dieser Abfall wie aller wahre Abfall gehört zu Gottes Einschränkung in der Welt. Irgendwie dürfen wir uns auch des Weltvorganges als ein Atemholen und Entlassen, als einen Rhythmus des Göttlichen selbst vorstellen in der Welt. Weg in Gestalt hinein, zugleich Weg in das Gefängnis, in ein neues Gefängnis hinein, zugleich aber Weg in das, was schlechthin und immer allein dem Menschen sichtbar, bildhaft, leibhaft gegeben ist, Gestalt. Weg aus dem Gefängnis heraus in die nackte, freie Beziehung, in die Freiheit und Einsamkeit der Gestaltlosigkeit, das heisst, der Wertlosigkeit, des Schweigens, des Harrens, der Bereitschaft. Und durch all dies hindurch geht ein Weg, all dies ist nicht ein in sich wiederkehrender Kreis, dieses Werden und Entwerden ist nicht etwa ein ewig neues gleiches, im Grunde wesensgleiches Irren, sondern durch all dies geht ein Weg, ein wahrhafter Weg irgendwohinein. Wenn wir's fassen können, soweit wir's fassen können, wollen wir sagen in der Sprache, in der wir hier geredet haben: in den Aufbau einer Du-Welt hinein. Aber wir stehen an dem Punkt des

Weges, an dem wir stehen, und wollen und dürfen nichts vorweg nehmen wollen und dürfen nur bekennen, was wir sind und was wir haben, dies aber ganz rechtschaffen, nicht weniger und nicht mehr. Was bedeuten Religionen? Was enthalten sie? Ganz vereinfacht zwei Dinge: ausgesagtes Wissen und gesetztes Tun. Und da ist zu fragen: Ergeben sich aus der reinen Beziehung nicht auch ein Wissen und ein Tun? Geht der Mensch aus der Beziehung zum absoluten Du nicht auch mit einem Wissen und einem Gebot hervor, aus jedem religiösen Akt, aus jedem Vorgang der reinen Beziehung? Aber es kommt darauf an, recht zu fassen, was das für ein Wissen und ein Tun ist und wie es sich unterscheidet von dem Wissen und dem Tun, das die Religionen lehren, damit wir verstehen können, wie eins aus dem andern oder anstatt des andern werden kann. Das Wissen, das aus der reinen Beziehung hervorgeht, ist das Wissen um den Sinn, das heisst dieses ganz Einfache: Wer die reine Du-Beziehung kennt, für den ist die Frage nach dem Sinn des Lebens gar nicht mehr da, und sie wäre, wenn sie da wäre, nicht zu beantworten. Verstehen Sie mich recht? Er kann nicht sagen, welches der Sinn sei, er kann ihn nicht aufzeigen, und er kann ihn nicht definieren, er kann keine Formeln dafür finden. Aber er kann eher an seinem Körper und an seinen Körperempfindungen zweifeln als an dem Sinn. Das Wissen um den unbestimmbaren Sinn, das ist das Wissen, das aus der reinen Beziehung hervorgeht. Und das Tun, vielleicht kann man auch sagen, das Sollen, aber das Wort »Sollen« ist mir irgendwie zu schwach dafür, das Müssen, das Können, das Tun, das aus der reinen Beziehung hervorgeht, das ist das Tun in der Bewährung des Sinns, in der Bewährung, die nicht vorgeschrieben werden kann, die nicht für alle gilt, die nicht in einem über den Köpfen Aller aufzustellenden Gesetz aufgeschrieben werden kann. Jeder muss es bewähren mit seiner Kraft, nach seiner Art, in seinen Grenzen, in seiner Sprache, in seinem Leben, an dem Ort, wo er steht und in dem Augenblick, in dem er steht, in der Einzigkeit seines Lebens. Und doch ist Gebot, doch geht der Mensch aus der reinen Beziehung mit dem unverkennbaren und unmissdeutbaren Anruf zu dieser Bewährung des Sinns hervor. Das worin wir Menschen stehen, das Geheimnis ist nicht überwunden in Wissen und wird nicht überwunden durch Gebot, es bleibt, wir haben es nicht durchbrochen, wir haben es nicht enträtselt, wir haben keine Lösung, wir haben keine Formel, und wir wissen nicht, wie wir es anzuwenden haben, sodass einer zum andern gehen könnte und sagen: Bruder, oder zu mehreren Brüdern und Schwestern, also sollt ihr tun. Sondern nichts anderes, als den Anruf wahrhaft empfangen wollen, ihm bereit sein, ausgehen, entgegengehen, ganz, gesammelt, ungebrochen, unabgelenkt, eintreten in das, woraus

man ihn empfängt. Dagegen stehen das Wissen und das Tun in den Religionen. Das Wissen der Religionen ist das Wissen um Gott, das Wissen in der dritten Person, das Wissen um Beschaffenheit, und es kommt nicht darauf an, dass etwa einzelne Religionen in ihrer Theologie an irgend einem Punkte sich damit bescheiden, negativ Beschaffenheit auszusagen, also nicht allerlei Eigenschaften, die wir aus unserem menschlichen Leben kennen, nacheinander vorzunehmen und zu erklären, jede dieser Beschränktheiten, Begrenztheiten komme Gott nicht zu, sondern er habe alle diese Relativitäten nicht, sondern er sei zu alledem das Unbedingte. Auch dies ist nicht der Fall. Und es kommt auch nicht darauf an, ob es frühe Religionen sind, Religionen einer träumenden, sinnlich, traumsinnlich schauenden Menschenwelt, die Religionen, die einfach erzählen: So und so leben die Götter, dies und dies widerfährt ihnen, ist ihnen widerfahren, es kommt nicht darauf an, ob man das Göttliche als Begebenheit berichtet, als Mythos am einen Ende, oder ob man das Göttliche fasst und bindet im für alle Zeiten und Vorgänge gleich gültigen Wort des Dogmas. Ob das Wissen mehr ins Dynamische oder ins Statische ruft, es ist im Grunde, im letzten Grunde, vor dem Letzten gleich. Das Tun, das die Religionen kennen, ist das Tun aus dem Gesetz, das heisst, ein Tun, das in seinen Einzelheiten nicht etwa durch Verabredung normiert ist, sondern das in allen seinen Einzelheiten gewusst wird als etwas, was von dem Gott, den man weiss, von jenem Er eingesetzt und verordnet ist. Und es kommt wieder nicht darauf an, ob dieses Gesetz mehr Kultgesetz ist, ob es mehr den Dienst in den Formen betrifft, oder ob es mehr Sittengesetz ist, oder ob es mehr betrifft die Art, wie dieser Gott, diese Religion will, dass man seine Gebote in der Menschenwelt erfüllt. Auf all dies kommt es im Letzten, im Letzten nicht an. Die Grundfrage ist, eine Frage, die wir selbstverständlich uns nicht so beantworten können, wie wir die Fragen bisher beantwortet haben, sondern zu deren Beantwortung wir einfach die Geschichte anrufen müssen, die wir nur andeutend aufzeigen können, die Frage ist: Wie entsteht dieses Wissen und dieses Tun in den Religionen, aus jenem Wissen und Tun, oder statt jenes Wissens und Tuns? Diese Frage bedeutet das Urphänomen, die Frage nach dem Urphänomen der Religionen, der geschichtlichen Religionen. Von hier aus kann man nicht erkennen, von hier aus kann man, glaube ich, ahnen, warum der Weg zur Gestalt bisher und für die uns bekannte Zeitstrecke notwendigerweise ein Weg zum Gefängnis war. Wir stehen hier an der Schwelle des Grundproblems der Religionen, des Problems der Offenbarung, und wir wollen dieses so betrachten, wie wir alles bisher betrachtet haben, so uns bescheidend auf das, wozu wir befugt sind, unbedingt befugt sind, das

heisst, auf den Aspekt vom Menschen aus, von unserer schmalen, aber unantastbaren Wahrheit aus. Und machen Sie sich klar: Offenbarung in dem Sinn, von dem wir hier sprechen, ist nicht etwa das Vorrecht einzelner Religionen, sondern in dem Sinn, von dem wir sprechen, gibt es  
5 *nur* Offenbarungsreligionen. Ob sich diese, dass die Offenbarung, von der die Religionen ihr Recht herschreiben, nun aus dem – das sind ja wohl die drei grossen Formen solcher Offenbarung, die in der Geschichte uns entgegengetreten sind – aus dem Selbstbewusstsein der Menschen auftut oder aus dem Weltbewusstsein des Menschen oder in den  
10 Religionen, die wir in einem bestimmteren Sinn die Offenbarungsreligionen zu nennen pflegen, im Wort, davon wollen wir das nächste Mal zum vorläufigen Abschluss sprechen.

#### Achter Vortrag: 15. März 1922

Wir waren zuletzt herangetreten an das Problem der Offenbarung, und  
15 ich hatte Sie darauf hingewiesen, dass es im Grunde nur Offenbarungsreligionen gibt. Nun wollen wir aber uns fragen, und zwar gerade so einfach und so auf das Wirkliche hin, wie wir es auf diesem ganzen Weg immer wieder versucht haben, so auf das ganz Wirkliche hin wollen wir uns fragen, was Offenbarung sei. Sie haben gewiss verstanden, dass für  
20 mich alles Religiös-Wirkliche in seinem innersten Grunde eine Sache des Jetzt und Hier ist, nicht eine Sache irgend eines geschichtlichen Ereignisses, das seinem Wesen nach einmalig und unvergleichbar ist, sondern die Sache des ewigen und allgegenwärtigen Vorgangs, der sich nur in der Mannigfaltigkeit der Geschichte mannigfach gestaltet. Und in diesem  
25 Sinn fragen wir jetzt danach, was Offenbarung sei. Damit ist nun zugleich notwendig abgelehnt aller Versuch, Offenbarung zu symbolisieren, aller Versuch, in dem, was als Ergebnis der Offenbarung auftritt, nun eine lediglich sinnbildliche Hindeutung auf irgend eine anders beschaffene Erkenntnis zu finden. Dann, davon haben wir zu Anfang gesprochen, dann wäre Religion nichts anderes als eine Abteilung der Kunst,  
30 und zwar eine überflüssige Sonderabteilung. Was ist das Urphänomen, das ewige, allgegenwärtige Urphänomen das im Jetzt und Hier gegenwärtige Urphänomen dessen, was wir Offenbarung nennen? Es ist dies, dass der Mensch aus dem Moment der reinen Beziehung nicht als der Gleiche hervorgeht, als der er in ihn eingetreten ist. Sie haben wohl noch gegenwärtig, was ich von der reinen Beziehung, von der Beziehung zum absoluten Du gesagt habe. Dieser Moment der Beziehung zum absoluten Du ist nicht ein Durchgang, nicht ein Tor, aus dem der Mensch heraustrete

als der, als der er darein eintrat, sondern es ist ein wirkliches Geschehen, es geschieht etwas am Menschen, mit dem Menschen. Und der Mensch, der jeweilig aus der reinen Beziehung hervortritt, hat in seinem Wesen, in seinem Leben, in seiner Person ein Mehr, ein Hinzugetretenes, das er zuvor nicht hatte, von dem er zuvor nicht wusste und dessen Ursprung er nicht zu bezeichnen vermag. Natürlich hat die Weltorientierung auch diesen Vorgang in ihre Betrachtung einbezogen, und es ist auf wissenschaftliche und nicht wissenschaftliche Art verschiedentlich versucht worden, irgendwie einen empirischen Ursprung aufzuzeigen, und Sie wissen, ich habe die relative Berechtigung der Weltorientierung immer gelten lassen und bin der Meinung, dass die Wissenschaft, das wissenschaftliche Weltsystem durchaus keine Lücke dulden darf, also auch einen empirischen Ursprung dafür aufzeigen muss. Für die Betrachtung, für diese wirkliche Betrachtung des Wirklichen aber, die wir hier versuchen, da taugt es nicht, uns irgendwie zu begnügen mit einem Unterbewusstsein, aus dem dieses Neue aufsteigt, oder irgendwelchen Dingen, irgendwelchen Apparaten, die sozusagen zu diesem Zweck hergestellt werden. Die Wahrheit und Wichtigkeit des Vorgangs ist, es geschieht uns etwas, wir empfangen etwas, was wir zuvor nicht hatten, und wir empfangen es so, dass wir zuinnerst wissen, es ist uns etwas gegeben worden. Alle Deutungsversuche sind unendlich schwächer, sind unendlich eitel gegen diesen ungeheuer wirklichen Vorgang. Das ist der Offenbarungscharakter der reinen Beziehung. Biblisch gesprochen heisst es: das Auf-Gott-Harren, jachlifu chauch, die werden eine neue Kraft eintauschen. Oder in der Sprache eines modernen Philosophen, es ist Friedrich Nietzsche, der einmal diesen Vorgang, und zwar mit aller Wirklichkeitstreue des religiösen Menschen, beschreibt, ohne ihn zu psychologisieren, Nietzsche schliesst seine Beschreibung mit den Worten: Man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt. Der Mensch empfängt, aber er empfängt nicht einen Inhalt, sondern eine Gegenwart, eine Gegenwart als Kraft. Und diese Gegenwart, diese Kraft, die in den Menschen eintritt, schliesst dreierlei ein, aber in einem, nicht drei Dinge nebeneinander. Sie schliesst dreierlei ein. Sie schliesst ein die ganze Fülle der wirklichen Gegenseitigkeit, das Nichtmehr-Abgetrennt-, Nicht-mehr-Aufsichangewiesen-, Nicht-mehr-Preisgebensein, obwohl man nicht anzugeben vermag, was das ist, wie das beschaffen ist, an das man geknüpft, mit dem man verbunden ist. Es schliesst zum zweiten ein – es ist eigentlich dasselbe, nur von einer andern Seite betrachtet – die Bestätigung des Sinns, also gibt es unverbrüchlich einen Sinn, aber nicht einen aufzeigbaren und aussagbaren Sinn, sondern einen Sinn, der einem so bestätigt und verbürgt wird, den man nicht übertragen kann. Und zum dritten

schliesst diese Gegenwart und diese Kraft ein einen Anruf zur Bewährung dieses Sinns im Leben des Menschen, durch die Tat des Menschen. Dass dies, dieser Sinn, dessen Bürgschaft er empfangen hat, nicht etwas sei, was in ihm beschlossen, in ihm eingesperrt bleibe, sondern das aus ihm nun als Wirklichkeit hinaustrete in die Welt und in der Welt, an der Welt bewährt werde. Der Sinn kann empfangen, aber er kann nicht erkannt werden. Er kann nicht erkannt werden, aber er kann getan werden, empfangen und getan, nicht erkannt, aufgezeigt, ausgesprochen. Diese drei in einem schliesst die Kraft ein, die der Mensch empfängt. Diese drei in einem sind nun, wirken nun als wirkliche Kraft in das Leben dieses Menschen ein. Wie wird nun das, was der Mensch empfängt, aus einer Kraft zu einem Inhalt? Denn immer wieder, das haben wir gesehen, behandelt der Mensch, behandeln die Menschen dies als einen Inhalt, als etwas, was aufgezeigt, ausgesagt, behandelt werden kann, als etwas Erfahrenes, Erfahrbares, als Gegenstand. Wie wird das, was nicht Gegenstand ist, zum Gegenstand? Das Gegenwärtige, aber das nicht Gegenstehende, wie wird das zum Gegenstand? Wie wird es zu einem Inhalt, der aussagt über das Wesen, die Taten, den Willen Gottes, aussagt über den Ursprung, die Bestimmung, die Zukunft, über den Tod hinausgreifende Zukunft der Seele, aussagt über das Werden, den Bestand, die Vollendung der Welt? Ich sagte, der Sinn wird nicht erkannt, aber vielleicht ist dieser Ausdruck doch nicht ganz zulänglich, denn Erkennen, das wird gewöhnlich im Sinn von Erkenntnis gebraucht, also von Erfahrung irgendeiner wenn auch intellektualen Art. Dafür trifft es in der Tat zu, dass der Sinn nicht erkannt werden kann. Aber Erkennen hat ja ursprünglich einen lebendigeren, wirklicheren Sinn, den Sinn einer realen Beziehung. In der Ursprache bedeutet Erkennen unmittelbare Beziehung, und in diesem Sinn freilich kann von einem Erkennen gesprochen werden, aber nicht von einer Erkenntnis. Wie wird dieses lebendige wirkliche Erkennen, dieses In-die-unmittelbare-Beziehung-treten zu einem Du, das nicht ein Es ist unter Es, nicht ein Er, sondern nur lebendiges, gebendes, offenbarendes Du, wie wird das zu Erkenntnis eines Es oder eines Er? Ich habe schon angedeutet, dass im Menschen unmittelbar notwendigerweise eine Objektivierungstendenz waltet. Der Mensch verlangt danach, das absolute Du zu haben und es zusammenhängend in Raum und Zeit zu haben. Der Mensch verlangt nach einer Kontinuität des Gott-Habens in Zeit und Raum. Er will sich nicht mit der Bürgschaft begnügen, sondern er will sie ausgebreitet sehen als etwas, was man immer wieder vornehmen und handhaben kann, als etwas, was keine Lücke hat im Raum und in der Zeit, was ein Kontinuum bildet und sein Leben an jedem Punkt und jedem Moment versichert. Der Akt der reinen Beziehung besteht

sozusagen im Augenblick, er hat keine Kontinuität in der Zeit. Der Mensch verlangt danach, ihm Dauer zu geben, ihn in der Zeit auszubreiten. So wird Gott zum Glaubensobjekt. Denn es gibt zwar keine Kontinuität der reinen Beziehung, aber es gibt eine Kontinuität des Glaubens. Der Beziehungsakt besteht in der Einsamkeit, in der Einsamkeit der Person, des Ich mit dem Du. Es ist immer das Ich des Menschen, das gegenübertritt dem Du. Das ist, wie wir schon sagten, der Ausgangspunkt. Der Mensch verlangt nun nach Gemeinschaft. Wie er nach Dauer verlangt, verlangt er nach Gemeinschaft, nach einer Gemeinsamkeit der Beziehung. Und so wird Gott zum Kultobjekt. Der Glaube gibt den Zusammenhang in der Zeit, der Kult den im Raum. Die reine Beziehung kann nicht festgehalten werden, sie kann nur Objekt werden, nur verwirklicht werden an der ganzen Materie des Lebens. Sie kann nicht als reine Beziehung festgehalten, sozusagen bewahrt werden, sie kann nur bewährt werden, erfüllt, verwirklicht, bestätigt. Sie kann nicht geäußert werden, sondern sie kann nur getan werden, eingetan werden in das Leben. Der Mensch, der aus der reinen Beziehung hervortritt, kann wenn er ihr gerecht werden, wenn er ihr Gebot erfüllen will, nichts anderes tun als Gott in der Welt verwirklichen. Wer das recht versteht, sieht, dass darin die wahre, die einzig wahre Bürgschaft des Zusammenhangs liegt, die einzig wahre Bürgschaft der Dauer in der Zeit und im Raum, der gegenüber alle Versuche, Kontinuität in der Zeit und im Raum zu schaffen, Scheinversuche sind und bleiben müssen. Die wahre Bürgschaft der Dauer liegt darin, dass die reine Beziehung universal erfüllt werden kann, in der Welt erfüllt werden kann, dass die Beziehung zum absoluten Du bewährt werden kann im Du-Werden jedes Es, in der Erhebung jedes Dings und Wesens zum Du, dass das grosse Du-Sagen-Können sich in allen Wesen auswirkt. Durch diese Auswirkung der Beziehung in der Welt, in der Gemeinschaft, in der ganzen Fülle des wirklichen Lebens dadurch kann, muss ein Zusammenhang der Beziehung in der Zeit entstehen, aus der die reine Beziehung, die Beziehung zum absoluten Du immer wieder aufleuchten kann. Sie erinnern sich daran, was ich zu Anfang von der Aufgabe sagte, eine Du-Welt, eine zusammenhängende Du-Welt aus den Du-Momenten aufzubauen. Ich hatte darauf hingewiesen, dass sie sich aus den Beziehungen zu den einzelnen Dingen und Wesen nicht aufbauen lässt, dass das immer isolierte Du-Momente bleiben, aus denen sich keine Welt aufbaut, und ich wies darauf hin, in der reinen Beziehung, der Beziehung zum absoluten Du, da ist der Weg gegeben, diese Du-Momente zu vereinigen zu einem Zusammenhang. Wir sehen jetzt, wie das gemeint ist: durch die Bewährung, dass der aus der reinen Beziehung Hervortretende alles Es zum Du erhebt, dass dieses absolute Du hineinstrahlt

in alle Beziehung, in alles Leben. Und wie die Bürgschaft, die wahre Bürgschaft des Zusammenhangs in der Zeit gegeben ist, so ist die wahre Bürgschaft des Zusammenhangs im Raum der Gemeinschaft, die Bürgschaft der wahren Gemeinschaft gegeben dadurch, dass sich zwischen

5 den Menschen stiftet nicht die Gemeinsamkeit eines Bewusstseins, nicht die Gemeinsamkeit einer Handlung, nicht Glaubensgemeinschaft und Kultgemeinschaft, nicht all dies ist das Entscheidende, sondern dass, wenn ich das Bild gebrauchen darf, dass die Linien der reinen Du-Beziehungen der Menschen zusammentreffen in Gott, dass jeder Mensch aus

10 sich selbst in die reine Beziehung tritt und dass diese Beziehungen zusammenströmen in dem einen absoluten Du. Die wahre Menschen-gemeinschaft ist nur in Gott möglich, nur eben dadurch, dass die wahren Beziehungen der Menschen zum absoluten Du zum Zentrum, all diese Radien, die von den Ichs der Menschen ausgehen zu der Mitte, einen

15 Kreis schaffen. Nicht zuerst ist der Kreis, sondern zuerst sind die Radien, die zur Mitte führen. Dadurch ist der Kreis wirklich. Das bedeutet es wohl, wenn es heisst, die Schechina sei zwischen den Wesen. So stehen einander gegenüber die Scheinbürgschaft, die den Menschen versichert in einer aussagbaren und austubaren Erfahrung, die dem Menschen

20 einen Inhalt gibt, einen Inhalt des Glaubens und einen Inhalt der Handlung, etwas Fassbares, Gemeinsames, Vorgeschriebenes, Aufgeschriebenes und in diesem Sinn Offenbartes, inhaltlich Offenbartes. Und die andere wahre Bürgschaft, die dem Menschen nichts gibt als den Sinn und die Kraft zu seiner Wirkung, die dem Menschen nicht das Geheimnis

25 entgeheimnist, nicht das Beschlossene entriegelt, aber die den Menschen einstellt in das Leben der Gegenwart. Jene andere, jene scheinhafte Bürgschaft bedeutet im Grunde eine Rückbiegung. Ich will das zu erklären versuchen. Dass der Grundsinn der Offenbarung in diesem zunächst ganz persönlichen Sinn, wie wir sie jetzt gefasst haben, also als etwas,

30 was immer und überall geschieht, was jedem Menschen geschehen kann, jedem Menschen, der sich selbst ganz erschliesst, ganz gesammelt, ganz geeint erschliesst, der Grundsinn dieser Offenbarung und demnach aller ist eine Aussendung des Menschen. Der Mensch wird in dem Sinn gefasst und zu seiner Bewährung ausgesandt. Diese Berufung, diese Sendung

35 dahin, ins Bewähren, in die Tat, in die Menschheit, in die Welt, in das Wir, an den Ort der Verwirklichung, das ist die Kraft, das ist es, was die Offenbarung gibt. Nun kann es aber geschehen und geschieht es je und je wieder, dass der Mensch, statt die Richtung einzuhalten, statt dahin zu gehen, wohin er gesandt ist, aus den Gründen, die ich vorhin dargelegt habe, aus diesem natürlichen Verlangen, das sich schnell und leicht be-

40 friedigen will, sich rückbiegt auf die Aussendung, auf den Aussendenden,

dass der Mensch, statt die Offenbarung an der Welt zu bewähren, sich mit der Offenbarung befassen, sich mit dem Offenbarenden befassen will, und das kann er nun nicht anders, als dass er es als ein Es in die Welt der Dinge einstellt und als von einem Es nun von ihm zu wissen glaubt und von ihm redet. Es ist vielleicht nach einer Analogie zu verstehen aus dem einfachen Vorgang, den Sie alle kennen: Der Mensch nimmt etwas wahr, irgend ein Stück Welt, er fühlt etwas, empfindet etwas, er will etwas und strebt nun einfach diesem Vorgang ganz zu folgen, diese Empfindung, dieses Gefühl, diesen Willen ganz und gar sich auswirken zu lassen, reflektiert der Mensch auf sich selbst, er befasst sich mit seiner Empfindung, mit seinem Gefühl, mit seinem Willen, er macht die Empfindung, den Willen, das Gefühl zum Gegenstand. Er biegt sich zurück auf sein Ich und verfärrt die Wahrheit des Vorgangs. Der Vorgang wirkt sich nun nicht in seiner Wahrheit aus. Das ist etwas, was gerade in unseren Tagen ein ganz typischer Vorgang ist. In einer gewissen Analogie steht dazu dieser Vorgang der Rückbiegung auf das Gebende, statt die Gabe sich auswirken zu lassen. In dem ausgesandten Sein ist Gott Gegenwart, in dieser Rückbiegung wird er zum Gegenstand. Aber in einem möchte ich zuallermindest nicht missverstanden werden: Das wahre Gebet ist keine Rückbiegung, das wahre Gebet ist nichts anderes als eben das In-der-Gegenseitigkeit-Stehen, das Du-Sagen, also ganz rechtmässig in der reinen Beziehung Eingeschlossene. Denn der Ausgesandte geht nicht von Gott weg, sondern der Ausgesandte hat stets Gott vor sich. So kann er sich nicht wahrhaft mit Gott befassen. Er kann nur zu ihm sprechen, er kann ihn anreden, er kann zu ihm beten. Aber er kann ihn nicht rechtmässig zum Gegenstand machen. Auch dafür gibt es ein Wort, das es vollkommen ausdrückt: Chiwisi -----. Die ewige Gegenwart, das ewige Gegenwärtigsein Gottes und das immer wieder In-Beziehung-treten zu dieser ewigen Gegenwart. Das aber kann nicht in Einsamkeit mehr geschehen, sondern eben dadurch, dass man in die Welt auch eintritt, in der Welt den Sinn bewährt, aus der Welt leuchtet diese Beziehung immer wieder auf. Und dennoch – ich habe es schon das vorige Mal angedeutet und möchte es jetzt ganz klar sagen –, wenn wir auch diese Doppelheit klar erkennen, so dürfen wir es nicht etwa auffassen, dass diese Rückbiegung, dieses Gegenstandwerden, dieses Vergangenheitwerden des Göttlichen, dass dieses Willkür wäre. Ich sagte es schon und ich bitte Sie, dies recht zu verstehen: Willkür ist die Objektivierungstendenz nicht, sondern sie ist eine Notwendigkeit der Menschengeschichte, sie gehört notwendig zum Weg des Menschen. Sie hat eine Urbedeutung, die mit der Bedeutung der Schöpfung zusammenhängt. Es gibt zwei Welttendenzen, die in dem Weltgeschehen, in der Dynamik des Weltgeschehens mitein-

ander verbunden sind. Es gibt ganz real die Weltausbreitung und ganz real die Gottumkehr. Die Umkehr ist nicht etwas, wozu nur der Mensch aufgerufen wird, sondern es ist etwas, was eingetan ist als ewiger Anruf in das ganze Geschehen in der Welt. Die Welt will immer wieder Gott entlaufen in ein für sich seiendes Es und sie möchte immer wieder Gott noch in dieses Es hineinziehen und sich damit die Umkehr zu Gott verschliessen, und immer wieder lebt auch über ihr und in ihr, in sie eindringend und sie bewegend der Ruf zur Umkehr, jener Gottesruf: Genug!, der einst zur sich ausbreitenden, über ihre Masse und Grenzen in die Selbstheit hinein sich ausbreitenden Welt gesprochen worden ist, gesprochen wird, ewig gesprochen wird: Halt ein, kehre um! Das ist der Ruf des Du, der Ruf zum Du, die Bürgschaft der Du-Welt, die werden will durch den Menschen. Und ganz gegenwärtig, ganz zuinnerst, stark, mächtig, lebendig und so deutlich, so gewaltig deutlich wie nirgendwo anders, so in ihrer Nacktheit deutlich wie nirgendwo anders stehen einander diese zwei Welttendenzen gegenüber im Werden der Religion selbst. Die Geschichte der Religion und der Religionen ist die Geschichte des ewigen Kampfes und Ausgleichs der Gegeneinander-Bewegung und des Miteinanderverbundenseins beider Tendenzen. Das Gott-Entlaufen hat seinen Platz in der Religion selbst, und die Umkehr, das Immerwieder-Du-Sagen-Können hat seinen wahren Platz in der Religion selbst. Hier geschieht das Innerste von dem, wovon wir sprechen. Die Offenbarungen der Religionen sind in ihrem Grundwesen nichts anderes als die ewige, allgegenwärtige Offenbarung, die Offenbarung des Jetzt und Hier. Niemals und nirgendwo ist geschehen, was nicht auch jetzt und hier geschieht. Aber es gibt eine Geschichte, es gibt trotzdem eine qualitative Verschiedenheit der Geschichtszeiten. Ich will das zu erklären versuchen. Es gibt die Offenbarung, die ewige Offenbarung, und es gibt die Freiheit des Menschen, und der Mensch ist in die Freiheit gestellt. Dies, dass dieses unlösbare Paradoxe, in dem wir stehen, in dem sich unser Leben vollzieht, das unser Leben trägt, das Paradoxe, dass Gott die Welt bestimmt und dass der Mensch frei ist, dieser Widerspruch, der keiner ist, aber der sich als Widerspruch entfaltet, der führt uns auch in dieses Problem, von dem wir hier sprechen. Jeder wirkliche Vorgang in der Welt ist Begegnung. In jedem wirklichen Vorgang des menschlichen Lebens ist nicht nur Mensch. Die Geschichte ist nicht in den Kräften des Menschen und der Natur allein beschlossen, obwohl man nicht scheiden kann und sagen: Dies ist den Kräften des Menschen und der Natur zuzuschreiben und dies einer andern Kraft, denn in Wahrheit gibt es nur das Eine, aus dem wir die Abstraktionen schaffen, aber wir können es nicht anders fassen als in diesen Abstraktionen. Wir leben im Gegenüber der Abstrak-

tionen, sie bestimmen dieses, unser konkretes Leben. Das sind die Grenzen unseres Lebens, diese Polarität, dieses gegenüber Ich und Du. Ich wiederhole: Jeder wirkliche Vorgang ist ein Vorgang der Begegnung. Die Geschichte ist nicht nur Mensch, und doch ist nirgends eine Beschränkung seiner Freiheit. Das bedeutet, es gibt keine inhaltliche Offenbarung, jede inhaltliche Offenbarung wäre Beschränkung. Es gibt keine Beschränkung einer der Waagschalen der menschlichen Entscheidung. Es gibt keine Selbstbenennung Gottes, es gibt keine Selbstbestimmung Gottes vor den Menschen. Das Wort der Offenbarung ist Aeje Ascher Aeje, das heisst, das Offenbarende ist der Offenbarende. Das Seiende ist, nichts weiter. Der ewige Kraftquell strömt, die ewige Berührung harrt, die ewige Stimme tönt, nichts weiter. Ich sagte schon, es gibt nur Offenbarungsreligionen. Jede Religion beruft sich auf das offenbarte Wort, auf dem sie steht, und aus dem sie ihren Bestand holt. Aber die Offenbarungen, auf die sich die Religionen berufen und die ich vielleicht die gewaltigen nennen darf im Gegensatz zu jenen stillen Offenbarungen, die sich jetzt und hier allerorten und allerzeit ereignen, die gewaltigen Offenbarungen, die zum Anfang grosser Gemeinschaften, zum Anfang von Völkern, von Religionen, von Weltzeiten werden, sind nichts anderes als die ewige Offenbarung. Nicht die Stimme ist verschieden, sondern der Hörer und der Moment sind verschieden. Es gibt eine qualitative Verschiedenheit der Geschichtszeiten, es gibt ein Reifwerden der Zeit, das heisst, es sammelt sich die Materie des Menscheingeistes je und je so ungeheuer an, dass sie nur noch des einen Anrufs bedarf, um umgeschmolzen zu werden in die Schöpfung, in das neue Wort. Die gewaltige Offenbarung ergreift die ganze Materie des Menscheingeistes, schmilzt sie um und schafft aus ihr eine neue Gestalt, eine neue Gestalt Gottes in der Welt. Die latente Objektivierungstendenz wird aus der Berührung schöpferisch. Vielleicht dürfen wir sagen mit einem Bild, wir müssen immer wieder zu Bildern greifen, die doch nicht metaphorisch sind, die Stimme, die ewige Stimme, wird am Menschen, sozusagen an der Fläche des Menschen, die sie berührt, an der Haut, am Ohr, am lebenden Menschen, den sie berührt, sie wird am Menschen zum Wort. Sie wird am Menschen zum Wort Gottes. Aber sie wird erst im Menschen zu einem Wort von Gott, zu einem Wort das von Gott redet. Der Mensch schafft ganz gewiss nicht Gott. Aber er schafft immer wieder Gottes Gestalt. Und da der Mensch nicht der Mensch ist, sondern die Menschen, die vielen Menschen, die unzählbaren toten und lebenden, vergangenen und kommenden Menschen, da der Mensch die Menschen ist, schafft er Gottes Gestalt als Gestalten. Aber dies, noch einmal sage ich es, dies ist nicht Willkür und nicht beiläufig, sondern dadurch wird in der Geschichte, im Weg der

Geschichte immer neuer Bezirk der Welt und des Geistes in die Gestalt hinaufgehoben, zur göttlichen Gestalt berufen, zur gleichsam Verleiblichung Gottes berufen. Immer neue Sphären werden in die Theophanie einbezogen. Das ist eine Spiegelung jenes Paradoxen, von dem wir sprachen, das Paradoxe des Gestaltwerdens. Das ist nicht Eigenmacht und Eigenmächtigkeit des Menschen, die hier wirkt, und es ist auch nicht reiner Durchgang Gottes durch den Menschen, sondern es ist Mischung, Vermischung von Göttlichem und Menschlichem, von Du und Es. Stimme, die offenbarende, aussendende Stimme ist nicht Gestalt, Tat, das, wozu der Mensch ausgesandt ist. Seine Bewährung der Wahrheit ist nicht Gestalt. Nur durch die Rückbiegung auf die Offenbarung, nur durch das Gegenstand-Werden der göttlichen Gegenwart entsteht je und je immer wieder Gestalt Gottes. So entsteht Gott als Gestalt, entstehen Religionen als Gestalten. Hier ist Gott Gegenstand geworden, aber die Essenz lebt fort. Gott kann immer wieder Gegenwart werden und wird es immer wieder in den Religionen, im wahren Gebet, in dem sich Kult und Glauben vereinigen und einigen zur reinen Beziehung. Dass das wahre Gebet in den Religionen lebt, ist eine Bürgschaft ihres wahren Lebens. Solange es in ihnen wahrhaft lebt, solange leben sie wahrhaft. Wenn wir von der Erstarrung von Religionen sprechen, so meinen wir damit zuinnerst, dass das wahre Gebet in ihnen erstarrt, dass es in ihnen immer schwerer wird, wahrhaft Du zu sagen mit dem ganzen ungeteilten Wesen, dass der Mensch, um Du sagen zu können, aus ihnen in die Freiheit der Beziehung zu flüchten beginnt. Und auch dies müssen wir klar sehen, schon im Faktum der Gestalt liegt das der Erstarrung angelegt. Es ist die fortschreitende Uebermacht der Objektivierung, und wieder sehen wir die zwei Tendenzen, das sich Ausbreiten, das Gottentlaufen und den ewigen Rückschwung. Immer wieder kommen Zeiten der Befreiung, des Atemhaltens, des Schweigens zwischen Wort und Wort, zwischen Offenbarung, zwischen gewaltiger Offenbarung und gewaltiger Offenbarung. Und immer wieder führt die Offenbarung zu Gestalt. Aber dies ist nicht ein Kreislauf, ich habe es schon einmal angedeutet, sondern durch diese Gestalten, durch die Gestaltungen Gottes in den Religionen, durch sie hindurch führt der Weg. Das ist der wesenhafte Unterschied zwischen Religionen und Reich Gottes. Der Weg führt durch die Religionen, notwendig dieser Weg durch diese Gestalten in etwas, was nicht mehr Gestalt ist. Gemeinschaft war bisher, insoweit wir's fassen können, immer nur durch Gestalt und in Gestalt möglich. Und dennoch können wir vielleicht sagen, durch die Gestalten führt es irgendwie nicht bloss in das, was wir ahnen können, sondern auch in der [das] Nächste, Uebernächste, hin zu einer Form der Gemeinschaft, wo die Menschen verbunden

sind durch die Reinheit ihrer Beziehung. Auch da waltet noch, wird noch  
irgend das Gestalthafte walten, aber es wird immer reiner. Immer stärker  
gebietet das Du dem Es. Wir dürfen wohl sagen, die Geschichte ist eine  
geheimnisvolle Annäherung. Wir Menschen kommen irgendwie durch  
all das hindurch näher. Diese Perspektive, die ich hier nur andeuten  
kann, ist das, wozu wir in diesen paar Schritten, die wir gemeinsam ge- 5  
macht haben, gelangen konnten. Es sind Schritte durch den Torgang, die  
Schritte bis zum Ende des Anfangs. Denn dieser Weg, den wir zusammen  
gemacht haben, ist der Anfang eines Weges. Es ist gleichsam die Einlei-  
tung des Weges. Und es wäre nun auf dem Weg selbst, auf dem Haupt- 10  
stück des Wegs wäre nun zu schauen, wie die beiden Tendenzen, von  
denen wir gesprochen haben, in den Religionen, in dem ganzen religiö-  
sen Leben der Menschheit gewaltet haben und walten. Dies wäre Sache  
eines weiteren Wegstücks. Das Stück, das wir zusammen jetzt beschlies- 15  
sen, das führt uns in gewissem Sinne zu einem Ueberschauen des Aus-  
gangs zurück, wie jedes weitere Stück uns dazu führen wird. Wir stehen  
und bleiben im Geheimnis. Wir können es nicht befahren, ebenso wenig  
wie wir es werden können. Aber wir stehen ihm wahrhaft gegenüber, wir  
stehen in Gemeinschaft zu ihm. Wir stehen in seiner Gegenseitigkeit.  
Wir stehen – dieses Wort sagt mir doch immer wieder alles – wir stehen 20  
in seiner Gegenwart.