**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel
**Band:** 7 (1951)
**Heft:** 4

**Artikel:** Religion und Kultur
**Autor:** Medicus, Fritz
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-877496

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 14.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

Die abschließenden Bemerkungen können kurz sein. Die Beurteilung und Würdigung der Ergebnisse in der Erforschung des französischen Humanismus muß ich den Fachkennern überlassen. Das bedeutende Werk Bohatecs fördert die Calvinforschung umfassend. Die Gestalt Calvins, dessen Denken und Haltung werden in wichtigen Punkten schärfer und differenzierter gezeichnet. Geistes- und theologiegeschichtliche Beziehungen seiner Epoche werden überraschend sichtbar gemacht. Es wäre aber unrichtig, wenn der Ertrag der Untersuchung nur in der Aufhellung geschichtlicher Tatbestände gesehen würde; bietet sie doch einen wichtigen Beitrag zur systematischen Besinnung über die zentralen Probleme der allgemeinen Offenbarung und des Naturrechts. Man möge eine bewußt gewagte Formulierung hinnehmen: Calvins Geist und Denken war selber Kampfplatz gegensätzlicher Ideen. Er hat übernommen, umgeprägt, seiner Grundhaltung dienstbar gemacht, aber — und das zeigt der theologie- und literargeschichtliche Hintergrund wichtiger Stellen — die Spuren des Kampfes sind geblieben. Gerade als *solche* Denkmäler sind Calvins Gedanken aktueller für die heute notwendige kritische Besinnung, als wenn sie vollständig aus einem Guß wären. Die theologische Wissenschaft ist Bohatec, der das deutlich zeigt, großen Dank schuldig, der freilich sinngemäß nur so richtig erstattet wird, daß seine Ergebnisse in weiterer Arbeit fruchtbar gemacht werden.

*Oberhallau/Schaffhausen.* *David Lerch.*

# Religion und Kultur.

Kurz vor dem Ende des vorigen Jahrhunderts hat *Heinrich Rickert* in einer weithin wirksam gewordenen kleinen Schrift die Unterscheidung von *Natur* und *Kultur* genau zu bestimmen unternommen: «Natur ist der Inbegriff des von selbst Entstandenen, Geborenen und seinem eigenen Wachstum Ueberlassenen. Ihr steht die Kultur als das von einem nach Zwecken handelnden Menschen entweder direkt Hervorgebrachte oder, wenn es schon vorhanden ist, so doch wenigstens absichtlich Gepflegte gegenüber.» Ausdrücklich nennt Rickert die Religion neben Recht, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft usw. unter den

«Kulturobjekten».[1] Man wird diese Formulierungen als Aeußerungen der Kulturgläubigkeit betrachten dürfen. Und mancher Kulturgläubige mag die Zusammenordnung der Religion mit Wissenschaft, Kunst, Recht, Wirtschaft noch mit dem Hintergedanken begleiten, daß in die Kulturgeschichte doch auch alles Fragwürdige hineingenommen werden muß, das von nach Zwecken handelnden Menschen hervorgebracht und gepflegt worden ist.

Indessen auch wer sich von einem solchen Hintergedanken entfernt wissen darf, ja vielleicht zur Kultur überhaupt ein Fragezeichen bereit hat und keineswegs zu den Kulturgläubigen zu zählen ist, erwartet, wenn er das Buch eines Kulturhistorikers etwa über das alte Aegypten aufschlägt, Belehrung auch über die Religion der alten Aegypter zu finden. Ist nicht aus dieser Erwartung zu folgern, daß auch er die Religion als ein Moment der Kultur einschätzt? — Vielleicht doch nicht. Dies zwar, daß es berechtigte Gesichtspunkte gibt, unter denen die Religion mit Wissenschaft, Kunst, Recht, Wirtschaft usw. zusammenzudenken ist, soll nicht bestritten werden; zu fragen aber bleibt, ob diese Gesichtspunkte erschöpfen und es sich darum rechtfertigt, die Religion der Kultur als einem sie mitumfassenden Begriff unterzuordnen.

Was da zunächst den Kulturhistoriker angeht, der in sein Buch über das alte Aegypten auch die ägyptische Religion einbezieht, so ist zu sagen, daß ohne solche Einbeziehung weder die Stellung des Königs, noch die Begräbnissitten, noch die bildende Kunst, noch die Literatur verständlich zu machen wären. Der Kulturhistoriker kann und darf die Religion nicht übergehen. Doch wird er sie in seiner Darstellung weder verteidigen noch bekämpfen —: er handelt von ihr nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen ihrer *Relationen* zu anderen Sphären des Lebens, — wie er übrigens auch nicht die Aufgabe hat, die Kunstgeschichte, Rechtsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte usw. zu ersetzen: wie die Religion kommen für ihn auch die anderen Gebiete der geschichtlichen Entfaltung nur in ihrer Bedeutung für *das Ganze* der eigentümlichen Lebensgestaltung und folglich nur in ihren Wechselbeziehungen in Betracht. In

[1] Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (Freiburg, Lpz. u. Tübingen, Mohr 1899) 20, 21.

seinen Begriff der Kultur braucht er die Religion durchaus nicht einzubeziehen; um aber die Kultur zu charakterisieren, muß er von ihr sprechen. Doch die Prüfung ihrer Substanz ist nicht seine Sache: nicht die Frage *«quid iuris?»*, nur die Frage *«quid facti?»* geht ihn an. Für unser Thema aber ist die universelle Weite des kulturgeschichtlichen Aspekts, der nicht nur erlaubt, sondern verlangt, daß in den Zusammenhängen des menschlichen Lebens die Religion mitberücksichtigt werde, darum bedeutsam, weil sie die beste Stütze der Kultur*gläubigkeit* ist.

An das, was unverkennbare Grenzen und mithin keine universale Weite hat, kann mit Zuversicht nur im Rahmen eines *Allgemeineren, Größeren* geglaubt werden. In Schillers «Tell» gibt Werner Stauffacher dem Glauben an «ewige Rechte» starken Ausdruck; aber er läßt sie «droben hangen unveräußerlich und unzerbrechlich wie die Sterne selbst»; vom Himmel will er sie getrosten Mutes herunterholen: sein Glaube an das Recht ist umfaßt von seinem Glauben an den Himmel. — Anders liegt es schon beim Glauben an die *Wissenschaft:* denn diese möchte grundsätzlich *alles* vor ihr Forum ziehen. Bei ihr ist es nicht wie beim Recht einem jeden sofort klar, daß es einiges gibt, das nicht in ihren Bereich fällt, daß sie darum Grenzen hat. Und deshalb kann es geschehen, daß an sie ohne Einschränkung geglaubt wird — daß man die ganze Gestaltung seines Lebens auf Wissenschaft baut — daß man auf seine «wissenschaftliche Weltanschauung» stolz ist. — Vollends die Kultur. Sie hat vor der Wissenschaft den Vorzug des noch weiteren Horizonts: die Versuchung, keine Schranke zu sehen, ist hier noch größer. So dürfen wir uns nicht wundern, daß es Kulturgläubige gibt.

«Wir alle werden im Glauben geboren», hat *Friedrich Heinrich Jacobi* gesagt[2], und *Fichte* hat es wiederholt.[3] Aber *wie* ein jeder den Glauben, in den er hineingeboren ist, erlebt und wie er ihn hegt und pflegt, das ist in seinen Anfängen gnädiges oder ungnädiges Geschick und wird danach Sache der persönlichen Verantwortung. Allen Menschen gemeinsam ist hier nichts als der Glaube an die *Wertunterschiede* von Wahr und Falsch, von Gut und Böse, von Schön und Häßlich, von Gerecht und Ungerecht — *der* Glaube, der den Menschen zum *ver-*

[2] WW. IV/I 210. [3] S. W. II 255.

*nünftigen* Wesen macht. «Wir haben nicht die Vernunft, sondern die Vernunft hat uns»: in Frageform auch ein Wort *Jacobis* [4], in gesteigerter Erkenntnis aufgenommen von *Schelling.* [5]

Der Glaube an die Werte, in den wir hineingeboren sind und mit dem wir der Vernunft angehören, sucht *konkrete* Ziele: er sucht das Wahre, das Gute, das Schöne, das Gerechte bei den Inhalten des Lebens, das dem einen so, dem andern anders beschieden ist — dem einen so, dem andern anders gerät. Sind es *endliche* (wenn auch große) Ziele, an die sich der Glaube heftet, so gibt es keine Gewähr für seine Unerschütterlichkeit. Am Ende wohl eines jeden großen Krieges kommt es vor, daß sich Angehörige des besiegten Staates in Verzweiflung den Tod geben: sie haben an ihren Staat geglaubt, in dem ihm geweihten Dienst die Erfüllung ihres Lebens gesucht. Nun erscheint ihnen ihr Leben sinnlos. — Wenn zwei Menschen die Ehe eingehen, so glauben sie an einander. Auch dieser Glaube kann enttäuscht werden, und die Enttäuschung kann eine furchtbare Tragödie sein. — Aber wie ist's mit dem Glauben an die Wissenschaft? Ist sie ein endliches Ziel? Insofern, als sie nicht zu Ende kommen kann, ist sie es nicht. Aber sie ist doch nicht allumfassend: sie ist *ein* Gebiet des Kulturlebens neben anderen Gebieten! So kann es doch geschehen, daß einem, der in jugendlicher Begeisterung in der wissenschaftlichen Forschung die sinnvolle Erfüllung seines Daseins gesucht hatte, sogar trotz bedeutenden Erfolgen seine Existenz und wohl das Leben überhaupt nach Jahren nur noch schal und leer vorkommt. Und wie steht es um die Kulturgläubigen? Wenn schon die Wissenschaft insofern unendlich heißen muß, als die Möglichkeiten, sie zu fördern, nie abbrechen können, so gilt das von der Kultur nicht nur in all ihren Entfaltungsrichtungen als solchen, sondern auch hinsichtlich der wechselnden Beziehungen, die sich zwischen ihnen einstellen. In unseren Tagen kämpft z. B. eine intellektualisierte Kunst um die Herrschaft; in der Zeit der Romantik hätte man eher von einer ästhetisierten Wissenschaft sprechen können. Zu Ende könnten die Kulturbewegungen nur etwa durch eine Katastrophe kommen, die von außen hereinbräche (und das wäre für unser Thema ohne Belang): die

---

[4] WW. IV/II 152; vgl. II 313. [5] S. W. I/VII 149.

Kräfte, von denen sie leben, drängen über *jedes* erreichte Ziel hinweg. Umfaßt aber die Kultur den Menschen *ganz?* Liegt in ihr der letzte, der ganze Sinn des Lebens? Ist *die* Wahrheit, um die in ihr gerungen wird, auch endgültig *die* Wahrheit? Nein! Die Lehren der Wissenschaften wandeln sich. Und es wandeln sich die sittlichen und die ästhetischen Anschauungen und die Rechtsordnungen. Was in den Kulturbewegungen erreicht wird, ist endlich.

Auf der letzten Seite seines ersten Hauptwerkes, der «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre», charakterisiert *Fichte* die Erfolge, die in der Kulturarbeit gewonnen werden: «Die Harmonie ist da, und es entsteht ein Gefühl des *Beifalls*, das hier ein Gefühl der *Zufriedenheit* ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung, das aber nur einen Moment, wegen des notwendig zurückkehrenden Sehnens, dauert.» [6] Elf Jahre später schildert er in der «Anweisung zum seligen Leben» die ruhelose Nichtigkeit aller Versuche, *in der Welt* das Ziel zu finden. Die Schilderung schließt: «Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, ... immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen bloß sich fürchtet, unstet und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird als in seines Vaters Hause.» [7] *«Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»*, hat es schon in *Augustins* Confessionen [8] gelautet. Mit massiven Worten hatte *Tertullian* verkündet, daß menschliche Maße, Gesichtspunkte des Kulturmenschen, nichts für das Ewige besagen: *«Crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.»* [9] Der menschlichen Urteilskraft war damit, wo *letzte, wesentlichste* Wahrheit in Betracht kommt, die Glaubwürdigkeit aberkannt. Die gewaltigste Verurteilung aller irdischen Interessen sprach dann der alternde Augustinus in der Entgegensetzung der *civitas Dei* gegen die *civitas terrena* aus. Uns ihnen zu entziehen ist freilich unmöglich; aber sie würden unsere Seelen zerstören, wenn wir die Ziele unseres Lebens bei ihnen suchen

[6] S. W. I 328. [7] S. W. V 409. [8] I, 1. [9] De carne Christi 5.

wollten. Nur mit ständigem Vorbehalt — *salva pietate ac religione* [10] — vermögen wahre Christen, in der *civitas terrena* den Interessen der Kultur dienend, zu leben. Angehören können sie ihr nicht. —

In ungezählten Variationen hallt das durch die Jahrhunderte hindurch. In einem nun schon etwas mehr als hundert Jahre alten, aber noch recht wirksamen Buche hat sich *Kierkegaard* mit der bekannten Lehre des Aristoteles beschäftigt, durch Furcht und Mitleid erbringe die Tragödie eine Reinigung (κάθαρσις) dieser Affekte. Kierkegaards Interpretation des etwas dunklen griechischen Wortlauts ist beachtlich: Aristoteles «setzt voraus, daß der Zuschauer affizierbar sei. Die Tragödie hilft der Affizierbarkeit des Zuschauers nach, indem sie φόβος und ἔλεος erweckt; und sie befreit dann wieder den so affizierten Zuschauer von dem Egoistischen, so daß er sich in das Leiden des Helden verlieren, sich selbst in dem Helden vergessen kann ... Furcht und Mitleid werden in ihm von allen niedrig-egoistischen Bestandteilen gereinigt». [11] Aristoteles ist Repräsentant einer kultivierten Haltung, und Kierkegaard zeigt in dem, was er über ihn sagt, daß er diese gut versteht. Aber ihm ist es nicht um Förderung der Kultur zu tun; sondern er will zeigen, wie diese auch in ihren edelsten Gestalten klein wird vor der Religion. Kaum zwei Seiten nach den zitierten Sätzen stellt er der ästhetischen Katharsis die religiöse entgegen, und nun wechselt die Redeweise: «Die ästhetische Heilung besteht darin, daß das Individuum, indem es sich in den ästhetischen Schwindelzustand hineinstiert, vor sich selbst verschwindet: wie ein Staubkorn, ein Atom, das in dem gemeinsamen Los aller Menschen und der Menschheit mit in den Kauf geht; verschwindet als ein einzelner, unendlich unbedeutender Ton in der sphärischen Harmonie des Daseins. Die religiöse Heilung besteht umgekehrt darin, daß die Welt, Jahrhunderte, Generationen, Millionen von Zeitgenossen als eine verschwindende Größe erkannt wird, Jubel und Akklamation und ästhetische Heldenehre als verwirrende Zerstreuung, das Fertigsein als ein gauklerisches Blendwerk: so daß das einzige, das zurückbleibt, das Individuum selbst ist, dieses einzelne Indivi-

[10] 19, 17.

[11] Stadien auf dem Lebensweg (Jena, Diederichs 1922) 426/27.

duum, das in seinem Gottesverhältnis unter die Frage gestellt wird: ‚schuldig? nichtschuldig?'» [12]

Der Gegensatz von Kultur und Religion ist hier in eindrucksmächtigen Worten dargelegt. Freilich, soeben noch hat Kierkegaard gezeigt, wie sehr er auf die herangezogene Lehre des alten Philosophen einzutreten weiß. Aber indem er nun an ihr die der religiösen Heilung *entgegengesetzte* Weise zu demonstrieren unternimmt, spricht er von dem selbstvergessenen, der egoistischen Gefühle entledigten Zustand des Theaterbesuchers als einer «ästhetischen Heilung», — womit das Wort κάθαρσις denn doch recht tendenziös und dem Sinn, den es bei Aristoteles hat, gar nicht entsprechend übersetzt ist. Aber der Gegensatz ist nun wirkungsvoll unterstrichen. Wirkungsvoll wenigstens, solange der Leser nicht daran denkt, daß hier so Ungleiches verglichen wird, daß das scheinbare *tertium comparationis* — die Heilung — in Wahrheit gar kein solches ist: die Aufführung einer Tragödie kann nicht mehr als eine vorübergehende Erschütterung bringen; im besten Falle läßt sie etwas zum Nachsinnen zurück; bei dem in seinem Gottesverhältnis unter die Frage «schuldig? nichtschuldig?» gestellten individuellen Menschen aber handelt es sich um das ganze Leben. Der Lutheraner Kierkegaard hat die erste der 95 Wittenberger Thesen gewiß gekannt und ihr gewiß zugestimmt: «*Dominus ac redemptor noster Jesus Christus cum diceret ‚poenitentiam agite!', totam nostram vitam poenitentiam esse voluit.*» Ein von Kierkegaard deutlich beeinflußter zeitgenössischer Theologe *(Eduard Thurneysen)* hat geschrieben: «Sünde ist nicht nur dies oder jenes Verkehrte, das wir tun, sondern die verkehrte Richtung, in der unser ganzes Leben auf Erden verläuft.» [13] Wie bei Augustinus ist die Religion als das Gericht über die Kultur verstanden.

Indessen hat es in der Geistesgeschichte seit uralten Tagen auch nicht an denen gefehlt, die über das Verhältnis von Religion und Kultur die genau entgegengesetzte Beurteilung ausgesprochen und die Religion vor den Richterstuhl der Kultur gefordert haben. Nicht bloß mit den Waffen des Verstandes ist gegen die Religion gekämpft worden: auch im Namen der Moral,

[12] A. a. O. 428.

[13] Zwischen den Zeiten I (München, Chr. Kaiser 1923) 53.

die die *Freiheit* des Gewissens verlange und keine Beugung unter einen Willen Gottes zulasse, wird sie abgelehnt. Das Intellektuelle und das Moralische zusammenknüpfend hat *Nietzsche* gesagt, es sei «nicht genug Liebe und Güte in der Welt, um noch davon an eingebildete Wesen wegschenken zu dürfen». [14] Auch das Aesthetische hat er herangezogen: «Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe.» [15] Im selben Buche, der «Fröhlichen Wissenschaft», ist ein Abschnitt dem «Mißlingen der Reformationen» gewidmet. Da ist zu lesen: «Es spricht für die höhere Kultur der Griechen selbst in ziemlich frühen Zeiten, daß mehrere Male die Versuche, neue griechische Religionen zu gründen, gescheitert sind; es spricht dafür, daß es schon früh eine Menge verschiedenartiger Individuen in Griechenland gegeben haben muß, deren verschiedenartige Not nicht mit einem einzigen Rezepte des Glaubens und Hoffens abzutun war. Pythagoras und Plato, vielleicht auch Empedokles, und bereits viel früher die orphischen Schwarmgeister, waren darauf aus, neue Religionen zu gründen; und die beiden Erstgenannten hatten so echte Religionsstifter-Seelen und -Talente, daß man sich über ihr Mißlingen nicht genug verwundern kann: sie brachten es aber nur zu Sekten ... Daß Luthers Reformation im Norden gelang, ist ein Zeichen dafür, daß der Norden gegen den Süden Europas zurückgeblieben war und noch ziemlich einartige und einfarbige Bedürfnisse kannte; und es hätte überhaupt keine Verchristlichung Europas gegeben, wenn nicht die Kultur der alten Welt des Südens allmählich durch eine übermäßige Hinzumischung von germanischem Barbarenblut barbarisiert und ihres Kultur-Uebergewichtes verlustig gegangen wäre.» [16] Hier hält die Kultur Gericht über die Religion, — und Nietzsche hatte Befugnis, in ihrem Namen zu sprechen, wenn auch gewiß die Kultur unmöglich mit *einem* Repräsentanten erschöpfend zu charakterisieren ist. Im Zarathustra-Buche steht: «Es ist eine Schmach, zu beten! nicht für Alle, aber für dich und mich, und wer auch im Kopfe sein Gewissen hat.» [17] Nicht Alle können kultivierte Menschen sein, und der

[14] Menschliches, Allzumenschliches I, Nr. 129.
[15] Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 132. [16] A. a. O. Nr. 149.
[17] Dritter Teil, Von den Abtrünnigen.

kulturell Schwache braucht religiösen Glauben. «Der Sklave will Unbedingtes», lautet in einem gegen das Christentum gerichteten Zusammenhang (in «Jenseits von Gut und Böse» [18]) ein aristokratisches Wort.

Aber *müssen* denn Religion und Kultur Feinde sein? Wohl läßt sich vom religiösen Standpunkt aus auf jeden Vorwurf etwas entgegnen. Aber auch die Religionsfeindschaft kann sich verteidigen. Es wäre schwerlich einem Pfarrer gelungen, Nietzsche so in die Enge zu treiben, daß er die Waffen gestreckt und zu ihm übergetreten wäre. Hätte ein Pfarrer es versucht, so hätte er doch nur Grund gefunden, sich des Wortes zu erinnern, das Jesus bei Johannes (6, 44) sagt: «Es kann niemand zu mir kommen, wenn ihn der Vater nicht zieht.» Worauf Nietzsche seinen Zarathustra ironisch bestätigend sagen lassen könnte: «Lag es an unsern Ohren, warum gab er uns Ohren, die ihn schlecht hörten? War Schlamm in unsern Ohren, wohlan! wer legte ihn hinein?» Und weiter in offenbarem Gedenken an Röm. 9: «Zu Vieles mißriet ihm, diesem Töpfer, der nicht ausgelernt hatte! Daß er aber Rache an seinen Töpfen und Geschöpfen nahm, dafür daß sie ihm schlecht gerieten, — das war eine Sünde wider den *guten Geschmack* ...» [19]

Es ist ein *dialektischer* Gegensatz, der sich in der Unbeendbarkeit des Hin und Her zwischen Religion und Kultur äußert. Und der Schluß, der daraus gezogen werden muß: auf beiden Seiten ist Recht. Es ist darum zu wünschen, daß sie einander verstehen und einander gelten lassen. Aber das ist leichter gewünscht als ausgeführt. Ihren Zwist dürfen wir nicht beschönigen: er beruht auf einer formellen Verwandtschaft ihrer Ziele, auf dem *universalen* Anspruch beider. (Nur wo eine der beiden Mächte schwach ist, ist von diesem Anspruch nichts zu merken.) Doch, was ist das Unterscheidende?

Wenn wir den Begriff der *Kultur* zu bestimmen suchen, brauchen wir Beziehung auf Kultur*werte, allgemeingültige* Werte. Die Werte sind *Ideen:* sie weisen in eine *Richtung*, bestimmen aber nichts Konkretes. Darum braucht das Kulturleben das Recht eigener Entscheidung, Freiheit, Ungebundenheit der persönlichen Leistungen und Versuche. Wenn in *seinen* Gebieten Dogmen nach Herrschaft verlangen, so sind

[18] Nr. 46. [19] Vierter Teil, Außer Dienst.

sie Hemmungen — und sicherlich vom Uebel, wenn das Ringen um ihre Ueberwindung zum Verbrechen gestempelt wird. Das Drängen der Kulturbedürfnisse verträgt keine einengenden Vorschriften. Wo es durch solche gefesselt wird (so im nationalsozialistischen Deutschland, so im heutigen Rußland), muß die Kultur leiden. Unaufhörlich erneuert sich deren Aufgabe: die Gestaltung der daseienden *Welt*, in der *lebenswertes* Leben möglich werden soll.

Im *religiösen* Erleben aber ist das Entscheidende *Weltüberlegenheit*. Nicht nötig ist, daß ein dualistisches Weltbild zugrunde liegt. *Spinoza* war Monist. Aber seine Ethik gipfelt als solche in dem Idealbild des *homo liber*, des von den in die Welt bindenden Leidenschaften nicht gefesselten, die Göttlichkeit des Seins erkennenden und darum der Liebe Gottes gewissen Menschen. — Alles Mühen um Werte gehört der Welt an, und hier bleibt es im Unzulänglichen. Denken wir Gott als den uns nach unserm Verhältnis zu den gültigen Werten richtenden, so ist jämmerliches Versagen unser Teil: wir können nicht vor ihm bestehen. Da aber gilt 1. Joh. 3, 19 f.: «Daran [nämlich an der Bewährung unseres Liebeswillens] erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind, und wir können unser Herz in Ruhe bringen, weil, wenn auch unser Herz uns verklagt, Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt.» Gott erkennt alles, er schaut in die letzte Tiefe. In *Friedrich Büchsels* Kommentar zu den Johannes-Briefen [20] ist, dies zu illustrieren, auf Ev. Joh. 21, 17 hingewiesen: in Petrus ist trotz allem, trotz der Verleugnung seines Herrn, das Letzte, Innerste die Liebe, die er zu ihm hat. Darin hat auch *Kierkegaard* recht, daß er das völlig Individuelle unseres «Gottesverhältnisses» betont. Im *Kulturleben* kommt es darauf an, wie wir zu den allgemeingültigen Werten stehen, und die Kulturgemeinschaften formen sich (auch wo sich ihre Organisationen nach großen Persönlichkeiten nennen: Mozart-Gesellschaft, Goethe-Gesellschaft usw.) durch die vereinigende Kraft, die von der *Allgemeingültigkeit* der *Werte* ausstrahlt. Auch die *Religion* ist Gemeinschaftsangelegenheit: auch durch sie wissen sich die Menschen einander verbunden; aber verbunden nicht durch ein in der Gestaltung der weltlichen Angelegenheiten anzustrebendes Ziel, sondern

[20] Leipzig, Deichert 1933, 58 f.

durch das Individuellste, Innerste des persönlichen Seins: das Verhältnis zu *Gott*. Darum macht sich hier sofort eine Störung des Zusammengehörigkeitsbewußtseins bemerklich, wenn sich das Gefühl regt, daß der andere es anders meint, als man selber es meinen möchte. Und darum die in den Religionsgemeinschaften so häufige Neigung zur Verketzerung, wie auch anderseits das Bedürfnis nach einer Dogmatik: in dieser ist, soweit das geschehen kann, festzulegen, wie das Verhältnis des Menschen zu Gott beschaffen sein muß, was ein jeder zu glauben hat — auf welchen Glauben die Menschen, *alle* Menschen zu verpflichten sind. Die Idee der Glaubenseinheit geht aus den Wesensnotwendigkeiten der Religion hervor. Wogegen die Kultur von der Ueberzeugung gedeiht, daß die Gegensätze es sind, die sie lebendig halten und zu immer neuen (und so die Relativität alles Geschichtlichen bezeichnenden) Höhen leiten.

Aber die Dogmatik — und von jeder heiligen Schrift gilt dasselbe — kann nicht mehr sein als der Versuch, in *menschliche Worte* zu pressen, was als ein das Bloßmenschliche Transszendierendes erlebt worden ist. Daher hat jede Dogmatik, jede heilige Schrift auch eine weltliche, eine menschlich bedingte Seite, und auf sie hin angesehen ist sie ein Kulturprodukt, das den Charakter seiner Zeit hat, wenn es auch durch seinen Gehalt über alle Zeit und alle Kultur hinausweist. Jenes Erleben, das das Bloßmenschliche transzendiert, wird unter geschichtlich bedingten, in den verschiedenen Epochen und bei den verschiedenen Völkern verschiedenen Verhältnissen empfangen, und darum gibt es recht verschiedene dogmatische Lehren — ja verschiedene Religionen. Wie es eben auch verschiedene Kulturen gibt. Die Idee der Glaubenseinheit, obwohl im Wesen der Religion selbst begründet, wird in der Menschheitsgeschichte doch mit Unvermeidlichkeit in deren Problematik verstrickt: der Islam versteht sie anders als die römische Kirche.

Dem *Kulturleben* ist die Mehrheit von Kulturen und Religionen interessant als Quelle, an der es sich bereichern kann. In mehreren Kulturen zu Hause sein ist herrlich. Dem *religiös Begeisterten* erscheinen die anderen Religionen eher als Missionsgebiete. Ob mit ausdrücklichem Bewußtsein oder ohne daß er selbst darum weiß, hat er das Gefühl, daß auf der ganzen Erde *ein* Glaube die Menschen vereinigen sollte. *Seine* Ueber-

zeugung sollte *alle* beseligen. Aber die Problematik dieses frommen Wunsches zeigt, wie nötig dem religiösen Leben die Kultur ist. Kultur hält sich dem Verständnis für die Verschiedenheiten offen, die die Interpretationen der religiösen Erfahrungen trennen, — sie gibt Ueberlegenheit über ein geschichtsloses und deshalb allzu naives Verstehenwollen des Gegensatzes Wahr-Falsch (der nur im Gebiet des Objektiven ein eindeutiges Recht hat). Versuche man einen Augenblick, sich einen Repräsentanten der Religion vorzustellen, der zur Kultur überhaupt kein Verhältnis hätte: er wäre ganz unmöglich. Schon die Sprache, in der er sich auch nur mit sich selbst zu verständigen hätte, gehört der Kulturwelt an. Und falls er in einer heilig geachteten Ueberlieferung steht, hat diese in der Kultur die Voraussetzungen, durch die sie auf ihn gekommen ist. Und wenn ihn *seine* Religion mit anderen Menschen verbindet, so steht jede Möglichkeit des Kontaktnehmens unter kulturellen Voraussetzungen. (Auch das oft gering geschätzte Gebiet des Aesthetischen hat gerade hier bedeutsame Rechte: denn nur in symbolischer Redeweise kann von den Inhalten des religiösen Erlebens gesprochen werden. «Objektivität» suchen — vielmehr behaupten und damit das Symbolische verkennen ist das Mißverständnis, das den Orthodoxien immer wieder unterläuft.)

Aber auch der Kultur ist die Religion nötig. Dies so sehr, daß auch stärkst betonte Glaubenslosigkeit gar nicht möglich ist, ohne daß ein religiöses Moment mitwirkte. Nietzsches Zarathustra läßt sich vom letzten Papst «den Frömmsten aller Derer» nennen, «die nicht an Gott glauben».[21] *Johannes M. Verweyen*, der in einem deutschen Konzentrationslager Gestorbene, der unstet, aber mit heißer Leidenschaft die Wahrheit gesucht hat, hat «Gebete eines Gottlosen»[22] veröffentlicht. — Mit tiefer Einsicht hat *Paul Tillich* erklärt, «daß eine profane Kultur wesenhaft so unmöglich ist wie Atheismus, weil beide ein Element von Unbedingtheit voraussetzen und beide etwas ausdrücken, das uns unbedingt angeht».[23] Wo immer uns et-

---

[21] Vierter Teil, Außer Dienst.

[22] Bonn, Röhrscheid, Zweites bis drittes Tausend 1922.

[23] Zwei Wege der Religionsphilosophie, in dem Sammelwerk «Natur und Geist» (Erlenbach-Zürich, Rentsch 1946) 227.

was «unbedingt angeht», da sind wir religiös angesprochen ... *Unbedingt* geht uns alle die Wahrheit an. Tillich sagt: «Der tiefste Zweifel kann die Voraussetzungen des Zweifels nicht untergraben, nämlich das Gewahrwerden von etwas Unbedingtem.» [24] Dann aber auch: «Es ist die Gefahr jeder Verkörperung des Unbedingten, daß es etwas Bedingtes, ein Symbol, eine Einrichtung, eine Bewegung, religiös oder profan, zu unbedingter Gültigkeit erhebt» [25] — die Gefahr, daß etwas der Kultur Angehöriges, in ihr, durch sie Bedingtes, für religiös verbindlich ausgegeben wird und darum auf diejenigen, die «auch im Kopf ihr Gewissen haben», abstoßend wirkt. Die Kultur braucht Freiheit, sie kann keine Fesseln dulden. Religion hat zu ihrem Gehalt das Ueberzeitliche, das der Zeit Ueberlegene, im Wechsel der Zeiten zum Beharren Bestimmte. Deshalb die große Gefahr, daß auch Ueberaltertes für ein Wesentliches genommen und damit ebensosehr das Religiöse verkannt, ja verfälscht, wie dem Kulturgeist ein Aergernis gegeben wird.

Das *Kulturleben* bleibt *in Relationen gebunden.* Ihm ist das Unbedingte etwas Negatives, nämlich den *in Beziehungen* sich auswirkenden Funktionen *nicht* Erreichbares. *Religiöse* Gewißheit ist Gewißheit des Unbedingten, dem Menschen überall dort sich offenbarend, wo ihn etwas *unbedingt angeht.* Immer ist dann *der ganze Mensch* in Anspruch genommen, niemals bloß eine einzelne Funktion seines bewußten Lebens.

Unter diesen ist *eine* unpersönlich — der Verstand. Seine Unpersönlichkeit ist seine Stärke und seine Schwäche. Seine Stärke: die Erkenntnisse, die er erbringt, gelten *vom Objekt* und fordern darum allgemeine Zustimmung. Der Pythagoreische Lehrsatz sagt jedem, der ihn zu verstehen vermag, das gleiche. Was uns dagegen ein Literarhistoriker zu vermitteln hat, ist nicht bloße Verstandessache: zu Lessing, zu Goethe hat der Einzelne sein in solcher Ausprägung nur ihm eigenes, sein persönliches Verhältnis. Der Forscher, der sich über einen Dichter äußert, darf hoffen, andere in ihrem Verständnis zu fördern, indem er sie zur Auseinandersetzung anregt; wie weit sie ihm folgen wollen und können, muß er ihnen überlassen, und auch der engste Anschluß kann keine volle Uebereinstimmung sein. Alle geistigen Funktionen außer dem Verstand sind

[24] A. a. O. 228. [25] A. a. O. 228/29.

persönlich; in ihnen wirkt sich das Unvertauschbare eines jeden individuellen Menschendaseins aus und zwar derart, daß das ganze bis zu diesem Augenblick geführte Leben die Grundlage ist, die das Neue, auch wenn es ihr widerspricht, mitbestimmt. *Objektivität* (im genauen Sinne des Wortes) gibt es hier nicht, wohl aber eine *Höhe der Zeit* und eine *Höhe der persönlichen Möglichkeiten.* Das Subjektive braucht kein *bloß* Subjektives zu bleiben: die Kultur*gemeinschaft* verlangt nach dem Geltenden, dem sich in der jeweiligen Epoche mit Grund Behauptenden. — Die Stärke des Verstandes war die Objektivität seiner Erkenntnisse; seine Schwäche ist die Beschränktheit auf diese (die er sich ungern eingesteht). Dem persönlichen Leben leistet er Hilfsdienste: vom Wesentlichen ist er ausgeschlossen. Verstandesbeweise für das Sein Gottes sind notwendig ungenügend: Gott hat keine *objektive Existenz.* Nur persönliches Erleben gibt Gewißheit von ihm.

Lange vor *Kant* war schon *Pascal* zu der Einsicht gekommen, daß Gott für den Verstand unerreichbar ist. Er hat mit Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu Gott von der Unvermeidlichkeit einer Wette gesprochen. «*Il faut parier.*» Wir müssen entweder *für* Gott oder *gegen* ihn wetten. Wählen wir Gott, so haben wir alles zu gewinnen, nichts zu verlieren.[26] In unseren Ohren tönen die Worte, zumal wenn sie aus dem Zusammenhang gerissen werden, leichtfertig; doch sind sie keineswegs so gemeint. Was gemeint ist, sagt *Emil Brunner*, wenn er vom Glauben als einem *Wagnis* spricht.[27] — Um auch dies nicht ungesagt zu lassen: vom «Wagnis des Glaubens» spricht auch *Tillich;* aber bei ihm hat das Wort eine andere Bedeutung: es bezieht sich nicht auf *das Religiöse* des Glaubens, sondern auf dessen geschichtlich bedingte Gestalt, auf das Besondere, das ihm in einer Konfession oder wohl auch in einer Richtung innerhalb dieser Konfession eigen ist.[28] Ein Wagnis also von untergeordneter Bedeutung, das zumeist — die Anhänger Ramakrishnas mögen auszunehmen sein[29] — dem Neugeborenen von seinen Eltern aufgetragen wird.

---

[26] Œuvres complètes (Paris, Hachette 1858) I 303—05.

[27] Zwischen den Zeiten VI (1924) 46.

[28] Zwei Wege der Religionsphilosophie 227 f.

[29] Vgl. Swami Vivekananda, Vedanta Philosophy at the Harvard University (Calcutta, Udbodhan Office 1920) 18 f.

Die Ausführungen Pascals, die hier interessieren, sind von Sätzen über die Unmöglichkeit einer Verstandesentscheidung eingerahmt. In ähnlichem Sinne sagt Brunner: «Der Philosoph muß es, als solcher, unentschieden lassen, ob die Behauptung des Glaubens der höchste Sinn oder der vollendete Unsinn sei»; aber er läßt den Satz folgen: «Der Sinn des Menschen ist Gottes Logos.» [30] Bei Pascal ist zu lesen: «*Le cœur a ses raisons, que la raison ne connoît point... C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison.*» [31] Gott im «Herzen», im Zentrum des *ganzen* Menschen sich erweisend, nicht im bloßen Verstand. Diesen letztzitierten Worten Pascals ist wohl zuzustimmen (der paradoxen Formulierung werden wir gerecht, wenn wir *raison* das eine Mal mit «Grund», das andere Mal mit «bloßer Verstand» übersetzen). Brunners Formulierungen gehen insofern etwas weiter, als er von der Philosophie verlangt, daß sie dem «autoritativen Gotteswort» gegenüber zu «schweigen» habe. [32] Allein mit dieser Forderung weckt er die Erinnerung an *Kant*s Wort aus der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»: «Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt... Woher haben wir den Begriff von Gott als dem höchsten Gut? Lediglich aus der *Idee*, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft...» [33] Wer davon überzeugt ist, daß philosophische Besinnung den *ganzen* Menschen angeht (und nicht bloß den Verstand), wird vor einer als *fremd* [34] empfundenen Instanz nicht schweigen. Wenn er Religion hat, so kann er sie nicht von seiner Philosophie, die ihn doch *ganz* erfüllt, unberührt bleiben lassen; er kann keine ihn *ganz* beanspruchende Entscheidung treffen — kein seine *ganze* Menschlichkeit angehendes «Wagnis» auf sich nehmen, ohne daß sein philosophisches Gewissen mit dabeizusein fordern müßte. Und dieses läßt sich auf kein solches «Wagnis» ein. Philosophie verlangt klare Sicht. Sie ist ein Stück *Kultur*. Aber Kultur soll vor der Religion nicht kapitulieren, sondern sie verstehen. Sie verstehen in ihrer Ueberlegenheit über alles, was Kultur zu geben vermag.

*Zürich.* *Fritz Medicus.*

---

[30] A. a. O. [31] A. a. O. I 360. [32] A. a. O. VI 45.
[33] S. W. (Hartenstein 1867/68) IV 256 f. [34] Vgl. Gen. 22, 1 u. 2.