

Was ist Religiosität?

Wir hören und reden viel von neu erwachender Religiosität, von religiösen Menschen und Typen, von religiöser Not und Sehnsucht, und hierbei werden zuweilen so seltsame Erscheinungen als „religiös“ bezeichnet, daß man wohl vermuten möchte, Religiosität müsse ein abnormaler, ganz außergewöhnlicher und fremdartiger Seelenzustand sein. Anderseits ist auch der volkstümliche Begriff von Religiosität unzureichend, weil allzu flach und alltäglich, wenn er die Ausübung religiöser Bräuche, das Festhalten an religiösen Übungen und gottesdienstlichen Feiern, Kirchenbesuch oder auch ein bestimmtes politisches Bekenntnis als ausreichenden Beweis von Religiosität betrachtet.

Die Frage nach dem Wesen der Religiosität scheint zunächst eine theologische zu sein: denn es ist doch wohl Aufgabe religiöser Lehrsysteme, den ihnen entsprechenden Typus des „religiösen Menschen“ zu definieren. Und man könnte demnach annehmen, daß es so viele verschiedene Arten von Religiosität geben muß, als es voneinander verschiedene religiöse Gedankensysteme gibt. Wir können die Frage nach dem Wesen der Religiosität aber auch phänomenologisch zu beantworten suchen, indem wir die innerhalb eines Religionsystems zur Erscheinung kommende Religiosität beschreiben. Wir haben uns hierbei zu fragen: Wie fühlt und erlebt der religiöse Mensch seine Religiosität? Wie will er sie von andern gewürdigt und bewertet haben, und wie stellt sie sich fremden Beobachtern dar? Wir können endlich die phänomenologische und die theologische Untersuchung des Wesens der Religiosität miteinander verbinden, wenn wir die innerhalb des ausgebildetesten und vollkommensten religiösen Gedankensystems, die im Christentum verwirklichte Religiosität betrachten, die Religiosität Jesu und seiner besten Jünger. Es wird sich hierbei zeigen, daß es eigentlich nur eine mögliche Art von Religiosität gibt, die freilich einen außerordentlich reichen Komplex von Einzelbestandteilen darstellt, und daß die zahllos verschiedenen Phänomene von beobachteter Religiosität sich nur durch die Zahl und die Reinheit der in ihnen enthaltenen Grundelemente unterscheiden.

Die christliche Religiosität ist zunächst Subjektivität. Sie ist verschieden und im Gedankenbau des christlichen Lehrsystems auch bewußt unterschieden von der Objektivität der göttlichen Tatsachenwelt der Schöpfung und Erlösung, von der die christlichen Dogmen sprechen. Das Wort „Religion“ dagegen pflegen wir unterschiedslos für beide Seiten, die Subjektivität und die Objektivität, zu gebrauchen. Sodann ist die Religiosität eine transzendental gerichtete Subjektivität, sie geht auf eine objektive Wirklichkeit, auf die als wirklich erfaßten und geglaubten Lehrsätze. Ohne diesen Glauben an das Objektive ist sie unmöglich. Sie ist also auch eine bewußte Subjektivität; sie wird als Bewußtseinsleben unterschieden von dem unbewußt bleibenden Einströmen göttlicher Kräfte und Wirkungen. Diese unbewußte Subjektivität nimmt im Christentum einen ungeheuren Raum ein; ja sie ist vielleicht der an Größe und Wichtigkeit überlegene Teil der vom Göttlichen bestimmten Subjektivität. In der sakramentalen Wirkung der Gotteskindschaft wird der unbewußte Seinsgrund der Menschenseele, sogar schon im neugeborenen Kinde, ergriffen und zu Gott hinaufgehoben; und dieser eingesezte Lebensgrund wächst dann unbewußt und ungeahnt weiter, bis er einfließt wie ein Strom in der strahlenden Bewußtheit des göttlichen Schauens ausmündet. Das Kommen und Wachsen der Gottverbundenheit in der Kindschaftsgnade ist der wesentliche Teil des christlichen Heilsgeschehens, und so können wir sagen, daß die religiöse Subjektivität im Christentum in ihrem besten und wichtigsten Teil unbewußt ist; der bewußt werdende Teil, eben die Religiosität, spielt im Vergleich damit nur eine zweite Rolle.

Diese Religiosität ist nun nicht etwa ein bloßes Wissen um Gott und seine Werke. Es ist eine gedankliche, ja selbst wissenschaftliche Beherrschung der religiösen Tatsachen möglich, die keine Spur von wirklicher Religiosität aufweist. Auch den Verdammten in der Hölle ist die göttliche Heilswelt bewußt, ja „sie glauben und zittern“ (Jak. 2, 19), aber religiös sind sie darum noch nicht. Religiosität bedeutet ein Beherrschtsein durch die religiöse Objektivität; sie setzt einen dynamischen Einfluß voraus, den das Göttliche auf das bewußte Seelenleben ausübt.

Die religiöse Welt bestimmt also Bewegungen im religiösen Menschen, sie löst seelische Bewegungen aus, leitet sie, verstärkt und hemmt sie. Sie kann also nur an jenen Punkten angreifen, die überhaupt beweglich sind, sei es unmittelbar wie die aktiven Kräfte des Fühlens und Wollens, sei es nur mittelbar wie die ihrem Wesen nach ruhenden, empfangenden Kräfte

des Vorstellens und Erkennens. Die Religiosität ist also ein dynamischer Einfluß vor allem auf den Willen des Menschen, der ja die Trieb- und Wurzelkraft aller im Seelenleben möglichen Bewegungen ist. Es kann keine Religiosität wenigstens im christlichen Sinne geben, die nicht eine Aufweckung und Lenkung des wollenden Strebens darstellt. Christliche Religiosität ist Gesinnung, wenn wir unter Gesinnung die gesamte Bestimmtheit des Strebens verstehen, die Richtung und Kraft des vorherrschenden Willenslebens.

Die religiöse Welt gibt dem religiös gesinnten Willen Ziele und Weggründe, sie bezeichnet unter den naturhaft vorliegenden Zielen diejenigen, die sie zu billigen und zu heiligen vermag, verwirft die mit ihrem Wesen unverträglichen und schafft aus ihrer eigenen Welt heraus ganz neue, das Natürliche überragende Ziele. Sie wird also vor allem zur sittlichen Zielsetzung und Motivierung des Willens Stellung nehmen, indem sie ihm das sittlich Gute gebietet, das Böse verwehrt. Hier liegt der Zusammenhang von Sittlichkeit und christlicher Religiosität. Diese beiden Kategorien der Willensbestimmtheit sind durchaus nicht identisch; es kann sogar eine wahre sittliche Güte geben, die nicht ausgesprochen und bewußt religiös gerichtet ist. Freilich, in ihrem tiefsten Grunde, in ihren metaphysischen Hintergründen und Zusammenhängen, die dem einzelnen allerdings nicht immer bewußt zu sein brauchen, in ihrer letztmöglichen logischen Begründung und in ihren ontologischen Ursprüngen ist die Sittlichkeit immer religiös bestimmt; sie verliere mit der religiösen Begründung ihren letzten und damit jeglichen Sinn. Aber in ihrer Weiterentwicklung zweigt sie sich selbständig vom religiösen Leben ab; sie kann bestehen auch in einem nichtreligiösen Menschen, wenn auch nicht in ihrem ganzen Umfang; denn auch das religiöse Leben gehört in den Umfang der sittlichen Forderungen. In seinen vollständigen und vollendeten Formen saugt das sittliche Leben seine ganze Kraft aus der religiösen Welt, mit allen Organen, die ihm zu Gebote stehen: das Religiöse wird ihm Erdreich, Luftraum, Lichtflut, überhaupt die allumfassende Nährwelt, in der es webt und wächst.

Zu den seelischen Kräften, die eine Eigenbewegung, eine aktive Anlage besitzen, gehört das geistig-sinnliche Streben der Gefühle. Auch sie werden also von der religiösen Welt in erster Reihe bestimmt werden. Die Frage, ob die Religion Gefühle von bestimmter Eigenart erzeugt, oder ob sie nur die auch außerhalb des Religiösen möglichen Gefühle ergreift und ihnen einen Gegenstand gibt, also die Frage, ob es spezifisch religiöse Gefühle

gebe, ist noch nicht mit Sicherheit zu beantworten. Sie ist aber offenbar von Bedeutung für das Wesen der Religiosität. Wenn es tatsächlich spezifisch religiöse Gefühle gibt, dann gehören sie zum Wesen jeder Religiosität und bilden also ein Kennzeichen und geradezu ein untrügliches Symptom wirklicher Religiosität. Anderseits geht aber ihre Bedeutung nicht so weit, daß sie uns zur Annahme eines rein subjektiven, also irrationalen Ursprungs des Religiösen zwingen würden. Es bliebe immer noch die nächstliegende Möglichkeit, daß eben der religiösen Objektivität und ihrer besondern Eigenart auch spezifisch eigenartige Gefühle entsprechen.

Solche Gefühle sind aber noch nicht beobachtet worden, und so ist es immer noch wahrscheinlicher, daß die religiösen Gefühle sich von den nicht-religiösen nicht durch ihre innere Eigenheit, sondern nur durch den religiösen Gegenstand unterscheiden, auf den sie gehen. Aus dieser Annahme, die unserem heutigen psychologischen Erkennen viel näher liegt, ergibt sich als eine Folgerung von unabsehbarer Bedeutung, daß alle Gefühle, deren die Menschenseele fähig ist, wie Liebe, Haß, Ehrfurcht, Schen, Grauen und Vertrauen, ohne irgendwelche innere Veränderung, bloß durch Beziehung auf religiöse Gegenstände zu religiösen Gefühlen werden können. Von besonderem Interesse ist diese Erkenntnis für das Gefühl der Liebe, für den *Eros*, der bekanntlich weit über den Umfang der geschlechtlichen Liebe hinaus das ganze Seelenleben durchdringt und färbt. Die Geschichte der christlichen Religiosität zeigt denn auch, daß die erotische Kraft der Seele sich mit ihrer ganzen Inbrunst ebenso auf Gott, Christus, Maria, einen verkörperten Heiligen wie auf irgendeinen irdischen Menschen richten kann. Sie erfährt freilich durch die religiöse Richtung eine besondere Läuterung und Verfeinerung und ermöglicht uns damit den für die Ethik so wichtigen Nachweis, daß auch die auf Menschen gehende Erotik in ihrem Wesen nichts Unreines oder Niedriges und Beschämendes enthält, wohl aber einer bis ins Wunderbare gesteigerten Verklärung, Vertiefung, ja selbst Vergeistigung fähig ist.

Von hier aus läßt sich auch ein Ausblick auf Wesen und Wert der sog. Gefühlsreligiosität gewinnen. Von einer Gefühlsreligiosität im Sinne einer Minderwertigkeit kann man nicht darum allein schon sprechen, weil die Gefühlswelt überhaupt angeregt, in Bewegung gesetzt wird. Ein vollständiger Mangel von Gefühlen wäre auch in der Religiosität ein verhängnisvoller Mangel an Triebkräften, wäre eine Art Lähmung. Es ist keineswegs ungesunde Religiosität oder Trebel am Heiligen, wenn den Gefühlen,

die an sich menschlich sind, ein göttlicher Gegenstand gegeben wird. Auch die starken Gefühle braucht man nicht zu scheuen; sie werden immer auch auf das Wollen, auf die geistige und sittliche Haltung des Menschen beflügelnd und erwärmend einwirken. Eine gewisse Schwäche des religiösen Lebens liegt allerdings vor, wenn die Gefühle die einzige oder auch nur die weit überwiegende Triebkraft des Religiösen darstellen. Da die Gefühle so sehr wandelbar und flüchtig sind, entsteht unter ihrer einseitigen ungebändigten Herrschaft ein schwankender, den Stimmungen des Augenblicks unterworfenen Charakter, dem es an Festigkeit und Stetigkeit fehlt. Eine solche Seele hat nicht lebendige Energie genug in sich, um auch über die toten Punkte der Gefühlsebbe und Gefühlslere hinwegzukommen. Das ist dann eine Schwäche der seelischen Anlage, die natürlich auch das Bild der Religiosität ungünstig beeinflusst; aber von ungesund oder falscher Religiosität kann man da noch nicht reden.

Eine ungesunde Gefühlsreligiosität besteht vielmehr darin, daß jenes gesunde Verhältnis von Objektivität und Subjektivität umgekehrt wird, auf dem überhaupt alle geistige Gesundheit beruht. Die objektive Welt soll bestimmen, herrschen und richten; sie gibt Ziele und Zwecke. Wird dieses Verhältnis umgekehrt, dann wird die Subjektivität zum Zweck, die Objektivität zum Mittel. Die schlechte Gefühlsreligiosität wäre also ein Mißbrauch der religiösen Welt zu genußsüchtigem Schwelgen in reizvollen, seltsamen, pikanten Gefühlen, die man entweder auf keine andere Weise erzeugen kann, oder die als Ersatz dienen müssen für andere Gefühle, die man eigentlich meint und will, die aber verwehrt erscheinen. Diese Art von Religiosität kann z. B. in der religiösen Wirklichkeit einen Ersatz für sonst unzulängliche Anregungsmittel der Sexualität suchen und gebrauchen. Selbstverständlich ist hier von wahrer Religiosität keine Rede mehr; das ist Pervertität und eine der abstoßendsten.

Auf dem Weg über Gefühl und Willen werden auch die Erkenntnis-mittel des Menschen, Vorstellungs- und Denkkraft aus bloßen Aufnahmeorganen zu selbsttätig sich bewegenden, suchenden, ergreifenden, verarbeitenden und gestaltenden Kräften. Und so wird sich denn die religiöse Bestimmtheit des Willens, die religiöse Gesinnung auch im Erkenntnisleben geltend machen. Die Gedankenwelt des religiösen Menschen wird in ihrem Aufbau und in ihrer Anordnung, in dem Auftauchen, Beharren oder Verschwinden der einzelnen Erkenntnisse entscheidend beeinflusst sein durch das religiöse Wollen. Glauben und Zweifel, Erlebnis und Gewißheit des religiösen wie

des irreligiösen Menschen werden abhängen von der Richtung, Färbung und Stärke seiner Gesinnung, seines guten oder bösen Willens. Schon Jesus hat diesen Zusammenhang angedeutet in den Worten: „Wenn jemand Gottes Willen tun will, wird er von dieser meiner Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist, oder ob ich aus mir selbst rede“ (Joh. 7, 17).

Daraus ergibt sich nun ein Doppeltes: Zunächst, daß die Religion doch einen eigenartigen Einfluß auf das menschliche Seelenleben übt, obgleich es wahrscheinlich keine spezifisch religiösen Gefühle gibt. Die religiöse, vor allem die christliche Objektivität ist ja eine Welt von besonderer Eigenart; ihre Tatsachensülle, ihre Reinheit und Lauterkeit, ihre Logik wie ihr Schönheitsgehalt, ihre weltumfassende wie ihre weltüberlegene Kraft und Tragweite, all das muß ja notwendig in einem ihr ganz hingeebenen, ganz empfänglichen Seelenleben Erscheinungen hervorbringen, die unter keiner andern Sonne als der religiösen möglich wären. Freilich, innerhalb der großen Masse der Menschheit bleiben diese Erscheinungen immerhin seltene Wunder. Die Religion erfährt ja bis zu einem gewissen Grad jeden Menschen, aber nicht mit ihrer vollen und einzigartigen Kraft, und so können in der Tat die geistigen und sittlichen Durchschnittsfrüchte, wie wir sie gewöhnlich von religiösen Einflüssen geweckt sehen, auch durch nicht-religiöse Vorstellungen hervorgebracht werden. Und sie werden auch wirklich in vielen Fällen durch rein weltliche Mittel erzeugt: durch Erziehung und Gewöhnung, wissenschaftliche Bildung, Kunst, Pflichtgedanken und besonders durch reine, hochwertige Liebe.

Wo das Christentum aber in einzelnen besonders empfänglichen Menschen, die uns dann als besonders begnadet und auserwählt oder auch als religiöse Genies erscheinen, ihre volle Entfaltung und Tiefenwirkung erlangt, da sehen wir staunend, wie weit eine Menschenseele durch Religion erst aufgeweckt werden kann. Ihre besten Kräfte und ihre überraschendsten Geheimnisse und Reichthümer würden schlafend und unentwickelt liegenbleiben ohne den Tauwind des religiösen Geistes, der von außen und von oben her machtvoll über die Seele weht. Deren ganzes inneres Leben erscheint da wie abgestimmt auf die religiösen Tatsachen, als hätte sie darauf gewartet und danach gerufen schon längst, ehe sie ihre eigene Sehnsucht zu deuten vermochte. Solche Menschen erscheinen wie angewiesen auf Religion, weil sie erst in ihr einen Lebensinhalt, eine Erfüllung finden, und eine Erfüllung, die übermenschlich erscheint gegenüber der Armut des alltäglichen

und des weltlichen Lebens, selbst wo dieses genährt ist mit den erlesensten Erzeugnissen weltlichen Wissens und Könnens.

Die zweite Folgerung betrifft den Anteil, den die Freiheit an der Gestaltung des religiösen Lebens hat. Sicherlich ist die freie Entscheidung des menschlichen Willens nicht allein maßgebend. Zu einem guten Teil werden wir immer von der Objektivität überwältigt, bezwungen; besonders unser Erkennen wird uns in seinen ersten Anfängen und zum Teil auch noch in seinem weiteren Fortschreiten „angetan“ von der Wirklichkeit. Und gerade die durch große und wunderbare Macht ausgezeichnete Welt der christlichen Tatsachen wird und muß überwältigend auf die Seelen wirken, besonders auf den höheren Stufen erscheint uns die Religiosität immer mehr als eine Ergriffenheit, als ein Hingerissensein, als Überwältigung, als heiliger Zwang: „Die Liebe Christi zwingt uns“ (2 Kor. 5, 14).

Aber die wichtige Rolle, welche das Willensleben in der Religion spielt, wäre nicht möglich oder nicht verständlich, wenn nicht auch die Freiheit des Wollens von entscheidender Bedeutung wäre für die Gestaltung des religiösen Lebens. So lehrt denn auch die theologische Beschreibung der christlichen Religiosität, daß sie nicht möglich ist ohne freie Mitwirkung des menschlichen Wollens; daß sie nicht nur ein überwältigendes Eindringen der Welt des Göttlichen, sondern auch ein aktives Hereinziehen dieser Welt durch das tastende und ergreifende Wollen der Seele ist. Die Religiosität ist auch des Menschen eigene Tat, und darum auch sein Suchen, seine Mühe, sein Kampf.

Nun erhebt sich aber die schwierige Frage: Was ist das Primäre? Ist die Religiosität zuerst und wesentlich eine Überwältigung oder eine Entscheidung? eine Bewegung Gottes oder eine Bewegung der Seele? Ganz deutlich wird das Gewicht und die Tragweite dieser Frage an den religiös höchstentwickelten Menschen, beim religiösen Genie, beim Heiligen. Ist in einer solchen Seele die religiöse Objektivität zu voller Wirksamkeit gelangt, weil sie sich mit ihrer ganzen Kraft und Fülle in diese Seele stürzte, oder weil sie mit weit offenen Toren von der Seele aufgenommen, mit unerfülltem Verlangen von ihr und in sie hineingezogen, hineingetrunkener wurde? Auf empirischem Wege wird sich diese Frage wohl nie entscheiden lassen. Auf theologischem Wege aber erhalten wir den überraschenden Bescheid, daß weder die Gnade Gottes noch die Freiheit des Menschen für sich allein das Letzte und Entscheidende ist, sondern daß beide zusammen in unberechenbarer und unvergleichbarer Weise die Urfänge und Urbedingungen der Religiosität darstellen.

Die aufweckende und hinreißende Kraft der Heilswelt und Heilswerke Gottes, das Wirken der Gnade ist sicher von unerseßlicher Bedeutung, ganz im Einklang mit der Tatsache, daß die Subjektivität der christlichen Seele in ihrem größeren und wichtigeren, unbewußt bleibenden Teil eine ausschließliche Gnadentat Gottes ist. Auf die Gnade ist also wohl auch die außergewöhnliche, ans Wunderbare grenzende Höhe und Kraft der Religiosität in einzelnen Menschen zurückzuführen, die wir denn auch „besonders Begnadete“ nennen. Man könnte freilich verwundert fragen, warum die Gnade nicht allen in gleicher Weise zuteil wird, warum die religiöse Welt, die doch nur eine einzige und unteilbare ist, nicht mit gleicher Kraft auf jede Seele strahlt. Dieses Warum können wir aber nicht weiter verfolgen, weil es unmittelbar in den freien Ratschluß Gottes hineinführt. Gott will sich eben nicht allen Seelen in gleicher Weise und Stärke und Übermacht schenken. Er hat seine Lieblinge, seine Fürsten des Himmelreiches, seine besonders Erwählten und Berufenen. Die heiligen Schriften des Christentums sind geradezu durchtränkt von diesem Glauben an Bevorzugung und Ausermählung, von dem Glauben an die aristokratische Verfassung des Gnadenreiches.

Auf der andern Seite muß aber auch das empirische und theologische Dogma von der Mitwirkung der menschlichen Freiheit bestehen bleiben. Die göttliche Erwählung ist ein Antrag, ein Aufruf an den Menschen, und sie bleibt fruchtlos, sie verhallt im Leeren, wenn sie nicht das Jawort des Menschen gewinnt, wenn der Annäherung der Gnade nicht der Funke menschlichen Willens entgegenspringt. Und diese Mitwirkung des Menschen wird nun auch wieder zahllose Stärke- und Geschwindigkeitsgrade haben. Sie erreicht einen Höhepunkt wieder im Heiligen, der die erwählende Gnade Gottes in sich zu einem vollen Siege führt.

Aber ist diese individuell abgestufte Mitwirkung des Menschen nun schon unmittelbar das Letzte, eben die freie Tat, hinter die wir mit keiner Analyse, mit keiner Warum-Frage mehr zurückgehen können? Oder ist sie wiederum wenigstens teilweise mitbestimmt durch eine gegebene, schon vor der einzelnen Willensstat liegende Individualität der Seele? Sind die Seelen nicht bloß in ungleichem Maße aufnahmebereit, sondern auch in verschiedenem Grade aufnahmefähig für die Gnade? Die Erfahrung macht eher den Eindruck, daß die einzelnen Menschen in verschiedenem Grade religiös veranlagt sind. Ist diese Anlage nun aber ein Schicksal, das schon in die vorbewußten und unbewußten Tiefen der Seele eingesenkt

wurde vom Schöpfer? Oder ist sie eine zwar bewußte, aber der freien Entscheidung des Menschen entzogene Richtung und Art des Denkens und Wollens, das in den einzelnen mehr oder weniger tief dringend und umfassend, das weiter oder enger, diesseitiger oder jenseitiger, materialistischer oder idealistischer sein kann? Oder untersteht diese religiöse oder irreligiöse Anlage zwar der Freiheit, insofern sie durch freies Wollen erzeugt ist, aber nicht durch irgendeine einmalige Entscheidung, sondern durch eine Art Ablagerung zahlloser freier Entschlüsse und Handlungen, die ihre Spuren der Seele unauslöschlich eingegraben und nun für ihr religiöses Schicksal bestimmend geworden sind?

Wir haben noch keine Mittel, um diese Fragen zu entscheiden, obgleich so viele Geheimnisse in der Erfahrungswelt, voll von einer ungeheuren Tragik, uns immer wieder auf diese Fragen hindrängen. Sicher ist, daß eine gewisse Besonderheit des Geisteslebens, die man die „metaphysische“ oder auch die „idealistische“ Anlage nennen könnte, der seltsame Drang zum Jenseitigen der Welt, die Sehnsucht nach dem Ganzen, nach der Tiefe und der Mitte der Erscheinungen ein wichtiges Erfordernis für eine Religiosität ist, die den flachen und seichten Durchschnitt der Massenfrömmigkeit übersteigen soll. Wir nehmen diesen Zug zum Ganzen und Innerlichen des Lebens besonders in der Frauenseele wahr: von ihm kommt wohl auch die lebhaftere Teilnahme und Empfänglichkeit für religiöse Fragen und Interessen, welche zumeist das weibliche Geschlecht auszeichnet. Freilich, ihre volle, ihre geniale Höhe erreicht die Religiosität auch in den Frauen nur selten, ja vielleicht noch seltener als in den Männern — ein Zeichen, daß noch andere, vielleicht sehr zahlreiche seelische Bedingungen mit jener metaphysischen Anlage zusammentreffen müssen. Jedenfalls ist diese Anlage selbst noch keine wirkliche Religiosität, wenn wir den vom Christentum gemeinten und erstrebten Begriff von Religiosität zugrunde legen; zwar wird sie oft genug so bezeichnet, aber mit Unrecht: sie ist eben nur eine Anlage, eine Vorbedingung. Wir sehen hier, daß die wirkliche Struktur der Religiosität sich nur an einer höchststehenden Religion, wie das Christentum es ist, mit annähernder Sicherheit erkennen läßt, weil nur hier die einzelnen Elemente, welche die Religiosität bis zu ihren höchsten Formen aufbauen, in ihrer Eigenschaft und ihrer Lage als Bauglieder erscheinen.

Zu den grundlegenden Vorbedingungen einer starken Religiosität gehört gewiß auch eine gewisse Harmonie der Seelenkräfte und jene eigenartige, schwer zu beschreibende Richtung des durch die Seele kreisenden Stromes,

die wir als Innerlichkeit bezeichnen. Diese beiden Eigenschaften, Harmonie und Innerlichkeit, sind aber selbst wieder so vielfach verwickelt und zusammengesetzt, daß sie wohl keine Analyse reiflos auflösen kann. Darum können wir auch die Stellen nicht bezeichnen, an denen sie in den Zusammenhang des religiösen Lebens einzufügen sind. Beide erscheinen nicht nur als Vorbedingungen, sondern auch als begleitende Eigenschaften, ja sogar als eine Frucht der Religiosität. Besonders gilt das von der Innerlichkeit: wir sehen überall, wie die Religiosität einen strömenden Austausch zwischen innen und außen herbeiführt; wie sie aus dem Innersten der Seele quillt und wiederum zum Innersten vorzudringen strebt. Und so wird Innerlichkeit immer mit wahrer Religiosität verbunden sein als Wesenszug oder wenigstens als Wirkung und Frucht.

*

Wie ist nun eine derartige Religiosität — als Bestimmtheit des bewußten Seelenlebens durch die religiöse Objektivität — zu bewerten? Ist sie ein gesunder und wertvoller Geisteszustand, ein wirklicher Besitz und ein Glück? Zunächst könnte es scheinen, daß eine derartige Frage ganz überflüssig ist. Denn in einer solchen Religiosität wird das Seelenleben doch durch eine Objektivität, ein Nicht-Ich bestimmt, und das ist an sich schon eine Bürgschaft der Gesundheit und des Aufstiegs. Sodann ist diese Wirklichkeit reich, frei, weit und rein. Eine göttliche Wirklichkeit, die in ihrem Wesen eins ist mit der Güte; die von ihr bestimmte Religiosität muß also die Seele gut machen, rein, frei und stark und zugleich auch demütig vertrauend und kindlich hingegen, denn die Welt des Göttlichen ist eine überlegene, gebietende und zugleich eine bergende, tragende und sichernde Welt.

Ein Zweifel an dem Wert der Religiosität erwacht erst, wenn wir die empirische Wirklichkeit prüfen. Es gibt ja so viele Erscheinungen einer krankhaften, verzerrten, unnatürlichen und unmenslichen Religiosität, die keine Güte, keine Weite, kein Verstehen, kein Ertragen kennt. Diese sittlich rückständige Religiosität kann uns nun hier keine theoretische Schwierigkeit mehr bereiten; denn wir wissen, daß sie, nicht bloß am sittlichen, sondern auch am religiösen Maßstab gemessen, geringwertig ist und eine der niederen oder vielmehr entarteten Formen der Religiosität darstellt. Viel ernster ist die Frage, ob die Religiosität nicht an sich, durch ihr inneres Wesen, das Geistesleben in eine einseitige Richtung drängt, seine volle und reiche Entfaltung hindert und es so verkümmern und verkrüppeln läßt. Diese Gefahr ist vorhanden, aber sie könnte bedenklich werden nur bei den unvollkommenen

und halben Formen der Religiosität. Seelen, die gerade nach der religiösen Seite hin ihren Lauf und ihre Entwicklung nehmen, ohne hier einen vollen Durchbruch erzielen zu können, werden selbstverständlich bei diesem größten aller Unternehmen so viel von ihrer ohnehin beschränkten Kraft verbrauchen, daß alle übrigen Richtungen ihres geistigen Lebens verkürzt erscheinen müssen. Aber schließlich sind alle mangelhaft Begabten — und die große Masse der Menschheit ist das! — irgendwie und irgendwo in ihrem Seelenleben einseitig und verwachsen. Bei einer Seele, die auf eine besondere Religiosität Anspruch macht, ist freilich die Entstellung auffallender und abstoßender, weil sie gerade hier den Eindruck des Gezwungenen und Krampfhaften, den Eindruck einer Vergewaltigung der Natur und einer inneren Unwahrheit macht. Diesem Eindruck darf man aber nicht ohne weiteres und ausschließlich glauben, wenn man nicht solchen Seelen schweres Unrecht zufügen will. Denn hinter ihrer Unausgeglichenheit, ja Unnatur verbirgt sich nicht selten eine ungeheure Summe von ernstem Wollen, von rührender, wenn auch oft mißverstandener Sehnsucht und — von erschütterndem Leid.

In einer vollentwickelten und vor allem einer genialen Religiosität, wie sie in Jesus und seinen großen Heiligen war, findet sich keine Einseitigkeit und Verkümmern mehr. Gewiß steht in solchen Persönlichkeiten Natur und Leben, Kunst und Wissen, Wirtschaft und Politik unter dem allherrschenden Einfluß der religiösen Welt, der Gottes- und Ewigkeitsgedanken. Aber diese Welt ist einheitlich, groß und allumfassend. Sie enthält den ganzen Bereich des Wirklichen, freilich in strenger Ordnung und Einfügung aller Teile; auch die Sinnlichkeit und Stofflichkeit ist ihr eingebaut und erhält gerade so ihre rechte Lage und Bedeutung. Mit wachsender Annäherung an Gott — und das bedeutet doch schließlich die Religiosität — werden freilich alle Dinge in eine neue Perspektive gerückt, erfahren eine Verkürzung oder auch eine Vergrößerung. Aber erst durch diese Verschiebung gewinnt der Geist die rechte Durchsicht, in der das Kleine als klein und das Große als bedeutend erscheint.

Und hier macht man nun die paradox anmutende Beobachtung, daß gerade der genial religiöse Mensch weniger religiös erscheint als mancher unvollkommen religiöse Mensch. Er redet nicht mehr so viel von religiösen Dingen. Seine Religiosität ist weniger aufdringlich für ihn und andere. Sie ist zu einer Selbstverständlichkeit und darum ruhiger, schweigender und auch friedfertiger geworden; sie weiß sich ja in sicherem Besitz der Herrschaft. Sie läßt darum wieder ein Interesse zu für Dinge, deren Zusammenhang

mit dem Religiösen verdeckt oder nur mittelbar und entfernt ist. Deutlich können wir in hervorragenden Trägern einer vollendeten Religiosität, wie in Franz von Assisi, Bernhard, Ignatius von Loyola, Theresia, diese Entwicklung zu größerer Ruhe und Schlichtheit verfolgen: der Anfänger erschien glühender, unbeugsamer und geradliniger, heftiger und rücksichtsloser als der Fortgeschrittene. Die mystischen Stufen der Religiosität zeigen eine ähnliche Entwicklung: auf den Höhen des Gebetslebens bleibt die Entzündung der natürlichen Sinne wieder aus. Eine ruhige Sicherheit im alltäglichen Leben, eine freudige und vertrauensvolle Aufgeschlossenheit gegenüber allen Kreaturen Gottes tritt an die Stelle der „Abgestorbenheit“.

Es zeigt sich also, daß die Religiosität auf den Höhen ihrer Entwicklung, in ihren reinsten und vollendetsten Formen selbst die Gefahr der Einseitigkeit, der Verwachsenheit des Geisteslebens überwindet, ja daß sie geradezu eine Rettung vor dieser Gefahr wird. Eine volle und lebensmächtige Religiosität ist nämlich gleichbedeutend mit einem vollen, reichen, lebendigen und harmonischen Menschentum. Es ist, als hätte der lebensweise Mann, der im heiligen Buch des „Predigers“ zu uns redet, diese religionspsychologische Erkenntnis, die durch die Erfahrungen der christlichen Seelengeschichte bestätigt wird, in hellseherischer Intuition schon vorweggenommen in dem bedeutsamen Wort, das Wesen und Frucht der Religiosität in eine kürzeste Formel faßt: „Fürchte Gott und halte seine Gebote! Das ist der ganze Mensch!“ (Pred. 12, 13.)

Peter Bippert S. J.