

THOMAS-MANN-STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM THOMAS-MANN-ARCHIV
DER EIDGENÖSSISCHEN TECHNISCHEN HOCHSCHULE
IN ZÜRICH

ZWEIUNDVIERZIGSTER BAND



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

TILO MÜLLER

FRÖMMIGKEIT
OHNE GLAUBEN

DAS RELIGIÖSE IN DEN ESSAYS THOMAS MANN'S
(1893–1918)



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Die vorliegende Arbeit wurde vom Fachbereich 05 – Philosophie und Philologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Jahr 2009 als Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) angenommen.



Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2010

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert 

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim

Printed in Germany

ISSN 0563-4822

ISBN 978-3-465-03678-4

Inhalt

Vorwort	VII
A. DAS RELIGIÖSE UND SEINE SÄKULARISIERUNG – PROBLEMDIMENSION	
Begriffsbildung	1
Exemplarische Einzelpositionen	1
Umfeld und Schlussfolgerungen	8
Religion, Religiosität und das Religiöse	16
Religion und Säkularisierung – geistesgeschichtlicher Horizont	21
B. DAS RELIGIÖSE IN DEN ESSAYS THOMAS MANN'S (1893–1918)	
Begriffe und Vorgehensweise	41
Die frühen Essays bis zum Ersten Weltkrieg	51
Querschnitte	
<i>Heinrich Heine, der ‚Gute‘</i>	51
Die Beiträge für ‚Das Zwanzigste Jahrhundert‘	52
<i>Das Ewig-Weibliche</i>	56
<i>Gabriele Reuter</i>	60
<i>[Der französische Einfluß]</i>	65
<i>[Über die Kritik]</i>	67
<i>Bilse und ich</i>	69
<i>Versuch über das Theater</i>	76
Über „ <i>Fiorenza</i> “ [II] und das Drama <i>Fiorenza</i>	88
<i>Süßer Schlaf!</i>	98
<i>Notizen [II]</i> und das Notizenmaterial zu <i>Geist und Kunst</i>	105
<i>Der Literat</i>	113
Zu „ <i>Fiorenza</i> “	120
<i>Friedrich Huch</i> und <i>Vorwort zu einem Roman</i>	125
Längsschnitte	
Religion und das Religiöse – Erscheinungsweisen, Funktionen und Säkularisierung	130

Essays der Weltkriegszeit und die <i>Betrachtungen eines Unpolitischen</i>	143
Essays der frühesten Weltkriegszeit (1914)	143
<i>Gedanken im Kriege</i>	143
<i>Gute Feldpost</i> und <i>Friedrich und die große Koalition</i>	156
<i>Betrachtungen eines Unpolitischen</i> (1915–1918)	169
Überblick:	
Das Religiöse in Abgrenzung und Vergleich – ‚Glaube‘	171
Das Doppelphänomen ‚Glaube‘	173
‚Glaube‘ als produktionsästhetische Variable	179
Religiöse Selbstermächtigung	181
Das Dogma des Persönlichen und die Säkularisierung	189
Religiöse Funktionen und begriffliches Material	196
Religiös markierte Verhaltensweisen und religiöse Stellvertreterschaft ...	197
Funktional religiöse Überlegenheiten	207
 C. AUSBLICK UND ZUSAMMENSCHAU	
Werk- und geistesgeschichtliche Perspektiven des Religiösen bei Thomas Mann	229
 Dank	 253
Literatur	255
 Anhang:	
Index religiöser Sprache	271
Index der Bibelzitate und -anspielungen.....	303

Vorwort

Neben verschiedenen anderen Projekten erwähnt Thomas Mann in einem Brief vom Juni 1895, dass er mit der Arbeit an einer Novelle begonnen habe, „die, glaube ich, *Piété sans la foi* heißen wird“.ⁱ Es ist die Phase seiner Mitarbeit an der nationalkonservativ-reaktionären Zeitschrift ‚Das Zwanzigste Jahrhundert‘. Auch in einem der dort erschienenen Beiträge taucht dieselbe Wendung auf und bekommt nun einen leicht abwertenden Klang.ⁱⁱ –

Thomas Mann beschäftigt sich mit dem Religiösen. Zu welchem Ergebnis dies führt, ist aus dem vielstimmigen Zeugnis der Texte nicht leicht zu ermessen. Ein anderer Brief an den Schulfreund und Vertrauten Otto Grautoff vermerkt vielmehr schneidend:

Du weißt nicht recht, was Metaphysik ist, und Du weißt nicht recht, was Christentum ist, aber Du gebrauchst diese Wörter mit Zuversicht. Erlasse es mir bitte, Dich darüber aufzuklären. Du wirst das Alles ganz unmerklich und von selbst lernen und erfahren; jetzt kannst Du über dergleichen Dinge noch nicht mitreden.ⁱⁱⁱ

Nicht nur hier dispensiert sich der Autor elegant selbst von tieferen Aufschlüssen darüber, was Metaphysik und Christentum aus seiner Sicht bedeuten. Umfassende Äußerungen dazu finden sich in Briefen, Essays und Erzählwerken seiner ersten drei Schaffensjahrzehnte kaum. Trotzdem scheint in zahlreichen Texten unverkennbar ein religiöser Horizont auf. Er ist zwar deutlich von Metaphysik und Christentum bestimmt, geht aber häufig auch über deren Grenzen hinaus und gewinnt eigene Gestalt. Die vorliegende Arbeit sucht diese Charakteristika nachzuzeichnen. Ihren Ausgangspunkt bildet eine rein qualitative Sichtung des Religiösen in den Essays bis 1918. Das Material, auf dem die Textanalyse der Arbeit aufbaut, ist in den angehängten Indizes dokumentiert. –

Von der frühen Novelle *Piété sans la foi* blieb nichts erhalten. Die Leerstelle hinter dem programmatischen Titel nimmt die vorliegende Studie von den frühen essayistischen Texten Thomas Manns her in den Blick und sucht nach Konkretisierungen und Klärungen jener eigentümlichen ‚Frömmigkeit ohne Glauben‘. Sie mit dieser Formulierung auch als Mangekonzept zu kennzeichnen, entspricht dabei zunächst durchaus der Sichtweise Thomas Manns. Er selbst behandelt die Religion immer wieder

ⁱ BrGr, 56.

ⁱⁱ GKFA 14.1, 40.

ⁱⁱⁱ GKFA 21, 68 f., (2.2.1896).

als eine Art Leerstelle, die sich über seiner Auseinandersetzung mit „dergleichen Dinge[n]“ allerdings unversehens neu füllen kann. So betont er während des Ersten Weltkriegs, er besitze zwar keine Religion, fühle sich aber nicht fern von einer *Religiosität* suchender Demut und Lebensbereitswilligkeit.^{iv} – Als ein solchermaßen individuelles, wandelbares und keineswegs defizientes Konzept, das Religion und Religiosität durchaus um- und einschließen kann, wird das Religiöse im Folgenden zur Sprache kommen.

^{iv} XII, 536.

Ein religiöser Mensch denkt nur an sich.

Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*

... der Redende darf das ‚Einerseits‘ einer Sache mit desto entschiedenerem Nachdruck verfechten, je sicherer er unterdessen im stillen des ‚Andererseits‘ bleibt ...

Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*

Das Ewig-Menschliche aber ist wandlungsfähig. Es muß und wird sein, es kann nicht untergehen, sondern nur übergehen in neue Lebensformen, nebst allem, was seinesgleichen ist. Sein Unmöglichwerden in der Zeit ist nur Schein; es hat in sich selber die Kräfte, aus denen es sich nach aller Entheiligung neu zu heiligen weiß.

Thomas Mann, *Die Ehe im Übergang*

A. DAS RELIGIÖSE UND SEINE SÄKULARISIERUNG – PROBLEMDIMENSION

Begriffsbildung

Exemplarische Einzelpositionen

Der tolle Mensch. – Habt Ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schrieten und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“¹

¹ Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (III/125), in: Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGA). Bde. I,1–IX,3, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Berlin u. a.: de Gruyter 1967–2001, Bd. V/2, S. 158 f.

Es klingt weder triumphal noch kleinlaut, wenn der tolle Mensch den Tod Gottes verkündet. Gott ist ermordet worden! Daraus ergibt sich eine Reihe von Fragen. Der tolle Mensch ermittelt. Für ihn ist offensichtlich, wer den Mord begangen hat, und nun fragt er erregt nach dem Tathergang und den Konsequenzen. Ein hinreichendes Motiv für die Tat scheint es nicht zu geben, und gerade in diesem Missverhältnis von fehlendem Anlass und gewaltiger Wirkung liegt ihre Ungeheuerlichkeit. Für den tollen Menschen zeichnet sich hier eine neue Dimension ab, und es ist wohl ihre Unfassbarkeit, die ihn toll macht.

„Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“ Dies ist schon deshalb eine epochemachende Aussage, weil es immer das besondere Merkmal von Göttern gewesen war, vom Tode aufzuerstehen. Der christliche Gott war unter dem Gewicht menschlicher Schuld zusammengebrochen, aber er hatte diese Last durch seine Auferstehung abgetragen. Wenn er nun abermals stirbt und tot bleibt, scheint die Last unermesslich geworden zu sein. Entweder jemand anderes übernimmt sie, oder aber sie bleibt einfach liegen wo sie ist: der Grabstein eines überforderten Gottes.

„Aber wie haben wir dies gemacht?“ – Die Erde ist von ihrer Sonne losgekettet worden und stürzt durch ein unendliches Nichts, womöglich ohne jemals wieder einen anderen Ankerplatz zu finden. Im Ptolemäischen Weltbild der mittelalterlichen Kirche war sich die Erde astronomisch und theologisch selbst Mittelpunkt und „Sonne“ gewesen, bevor Kopernikus den natürlichen Bezugspunkt nach außen auf die eigentliche Sonne verlegte. Nietzsches toller Mensch sieht nun auch diese Kette gelöst und die Erde bindungslos in freier Bewegung, sei sie nun ein Fallen oder Fliegen. Welche Bezugspunkte auch immer nötig werden sollten: nur die Erde selbst kann sie sich liefern.²

Für Nietzsche wurde Gott durch diejenigen getötet, die nicht an ihn glaubten. Die gleichzeitige Ausrichtung des Menschen auf sich selbst und die Welt ist es, die in seiner Sicht zur Abkehr von einem jenseitigen Gott führt. Die entscheidende geistige Entwicklung der Neuzeit besteht laut Nietzsche darin, dass der Mensch zu seinem höheren Wesen findet, indem er sich *selbst* findet: „Müssen wir nicht selber zu Göttern werden?“–

² Vgl. ebd. V/343: „In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung,–endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagniss des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offnes Meer‘.“ KGA V/2, 256.

Nietzsche erhebt seine Forderung nach einer Vergöttlichung des Menschen in den 1880er Jahren, zu einer Zeit, in der die gesellschaftliche, politische und geistige Situation nur bedingt geeignet erscheint, diesen Gedanken nahe zu legen. Deutschland erlebt zwischen der Jahrhundertmitte und dem Ersten Weltkrieg mit der Phase seiner Hochindustrialisierung und Modernisierung zwar ein rasantes Wirtschaftswachstum.³ Gleichzeitig explodieren die Bevölkerungszahlen, und große Wanderungsbewegungen verschärfen die sozialen Bedingungen in den Großstädten.⁴ Das gesellschaftliche Gefüge verschiebt sich in mehreren Bereichen: Es entsteht eine neue, extrem wohlhabende soziale Oberschicht durch die gegenseitige Annäherung von wirtschaftlich potentem Besitzbürgertum und politisch einflussreichem Adel. Zugleich differenziert sich das Bürgertum weiter in Bildungsbürgertum, Kleinbürgertum und die sich herausbildende Schicht der Angestellten, wobei sich der soziale Abstiegsdruck deutlich verstärkt. Große Teile der ehemaligen Landbevölkerung gehen im neu entstehenden Industrieproletariat auf.⁵

Nietzsches elitäres Denken betont den aktiven, bewusst gesteuerten Charakter dieser Veränderungen und verknüpft menschliches Selbst- und Weltverhältnis: Der Mensch dürfe sich einerseits durch nichts die Verfügung über sich selbst aus der Hand nehmen lassen, und er müsse sich andererseits seine Welt vollständig zu eigen machen. Die Sinnfrage des menschlichen Daseins werde nur noch auf der Erde beantwortet. Für einen jenseitigen Gott ist kein Platz mehr.

Walter Benjamins *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* von 1912 greift diese Problematik auf und vertieft die Verhältnisse zwischen den Komplexen Religion, Individuum und Welt mit entschieden zeitgebundener Per-

³ Manfred Rauh: Epoche–sozialgeschichtlicher Abriss, in: Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Bd. 8. Jahrhundertwende. Vom Naturalismus zum Expressionismus. 1880–1918, hrsg. von Frank Trommler, Reinbek: Rowohlt 1982, S. 14–32, 14–19. Die drei großen industriellen Wachstumssektoren zwischen 1866 und 1918 sind die Montanindustrie, die Eisenindustrie und die Metallverarbeitung. Zur Entwicklung der Industrie: Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1866–1918. Bd. I. Arbeitswelt und Bürgergeist, München: Beck 1998, S. 226–240.

⁴ Die Bevölkerungszahl steigt von ca. 35 Mio Einwohnern 1850 auf ca. 41 Mio 1870 und erreicht 1913 ca. 67 Mio. Im Jahr 1871 gibt es in Deutschland vier Großstädte mit mehr als 100 000 Einwohnern, 1910 sind es bereits 48 (Rauh, S. 20). Ausführliche statistische Angaben zur Bevölkerungsentwicklung bei Nipperdey, S. 9–42.

⁵ Zur Sozialgeschichte: Claus-Dieter Krohn: Epoche–sozialgeschichtlicher Abriss, in: Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Bd. 7. Vom Nachmärz zur Gründerzeit: Realismus. 1848–1880, hrsg. von Horst Albert Glaser, Reinbek: Rowohlt 1982, S. 11–23; Herbert Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831–1933, 6. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999 (=stw 401), S. 27–31. Zur Situation der Arbeiter: Nipperdey, S. 291–334.

spektive. Das Dialog-Ich erklärt die Wirkung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts auf das Individuum für bedrohlich und beobachtet als eine natürliche Schutzbewegung den Rückzug des Individuums auf das eigene Selbst. Aber auch in dieser Position sei das Individuum weiterhin gefährdet.

Der Kulturmensch hat nur einen Ort, den er sich rein erhalten kann, in dem er wirklich *sub specie aeterni* sein darf: das ist sein Inneres, er selbst. Und die alte und oft geplagte Not ist, daß wir selber uns verlieren. Verlieren *durch* all die glorreichen Fortschritte [...]: verlieren, fast möchte ich sagen, durch den Fortschritt.⁶

Die Bedrohung, die der Sprecher beschwört, macht er seiner Gegenwart gleichzeitig zum Vorwurf. Es herrsche eine Armut an Werten, die sich im Zweifelsfall damit behelfe, den Gegenständen, seien es Kunst, Wissenschaft oder Sport, jeweils einen unhintergehbaren Selbstzweck zu bescheiden.⁷ Indem alles isoliert und zum Ziel werde, gerate das Individuum unter den ungeheuren Druck, diese neuen Selbstzwecke auch anzuerkennen.

Die zentrale Fragestellung des Textes ist nun die Bedeutung von Religion innerhalb der gegenwärtigen Zustände. Mit Blick auf die großen Fortschrittsprozesse der neueren Geschichte stellt das Dialog-Ich fest:

Für uns sind in den letzten Jahrhunderten die alten Religionen geborsten. Aber ich glaube nicht so folgenlos, daß wir uns der Aufklärung harmlos freuen dürften. Eine Religion band Mächte, deren freies Wirken zu fürchten ist. Die vergangenen Religionen bargen in sich die Not und das Elend. Die sind frei geworden. Wir haben vor ihnen nicht mehr die Sicherheit, die unsere Vorfahren dem Glauben an die ausgleichende Gerechtigkeit entnahmen. Das Bewußtsein eines Proletariats, eines Fortschritts, alles Mächte, die die Früheren in ihrem religiösen Dienste ordnungsgemäß befriedigen konnten, um Frieden zu erlangen, sie beunruhigen uns.⁸

Wie hier deutlich wird, entwickelt Benjamin seinen Religionsbegriff nicht aus dem fixierbaren geschichtlichen oder systematischen Normen- und Organisationsgefüge einer Religionsgemeinschaft, sondern macht Religion zu einem Teil der *conditio humana*. Religion konstituiert sich und hat ihren dauerhaften Ort innerhalb des Individuums und nicht erst in einer dogmatisch oder institutionell verfassten Gemeinschaft oder in kultischen Voll-

⁶ Walter Benjamin: Dialog über die Religiosität der Gegenwart, in: Gesammelte Schriften. Bd. III, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 16–35, 25.

⁷ Ebd., 17.

⁸ Ebd.

zügen. Religion, so das Dialog-Ich, sei „beharrende Innerlichkeit“,⁹ ihr liege „ein Dualismus zu Grunde, ein inniges Streben nach Vereinigung mit Gott“¹⁰. Religion erscheint als anthropologische Konstante, als eine Art Reaktionsphänomen, das dem Menschen in einer prekären Reizkonfrontation mit seiner Umwelt natürlich widerfährt: „[...] eine Religion [muß] aus einer tiefen und fast unerkannten Not geboren sein [...]“¹¹. Für die Gegenwart des Sprechers, der die Bedrohung des Individuums durch den modernen Werteverlust konstatiert hatte, gilt dann:

[...] man gebe zu, daß das Individuum gezwängt, in seinem Innenleben gezwängt und verdunkelt wird; und aus dieser Not gewinne man ein Bewußtsein vom Reichtum, vom natürlichen Sein der Persönlichkeit wieder. [...] Man wird den Druck und die Unwahrheit, die uns jetzt zwingen, erkennen. Man wird den Dualismus von sozialer Sittlichkeit und Persönlichkeit anerkennen. Aus dieser Not wird eine Religion wachsen. Und sie wird notwendig, weil noch niemals die Persönlichkeit derart hoffnungslos im sozialen Mechanismus verstrickt war.¹²

Wenn das Phänomen Religion an eine Not- oder Bedürfnislage gebunden ist, muss es innerhalb des gesellschaftlichen Spektrums verschiedene Ausprägungen erfahren. Ein besonderes Verständnis für die soziale Problematik seiner Gegenwart bescheinigt das Dialog-Ich der naturalistischen Kunst, die in individueller Sprache den Orientierungszwang des Menschen in der gesellschaftlichen Ordnung darstelle. Es seien die Literaten, die als „Träger religiösen Geistes in unserer Zeit“¹³ dieses Problem kommunizierten. An ihrer gesellschaftlichen Knechtung werde sich die Religion aufrichten. Wohlgemerkt, so stellt das Dialog-Ich auf die zweifelnde Nachfrage seines Gesprächspartners klar, sei von den Literaten nicht die neue Religion selbst zu erwarten. Aber auf eine indirekte, ja sogar dialektische Weise seien sie als „Vollstrecker des religiösen Willens“¹⁴ anzusehen.

Andere, spätere Entwürfe treffen selten Aussagen über zukünftige Entwicklungen und nehmen in aller Regel eine distanziertere Perspektive auf die Wandlungsprozesse der modernen Gesellschaft ein. Hannah Arendt betrachtet diese Wandlungsprozesse, anders als Nietzsche und ähnlich wie Benjamin, nicht als gezielt steuerbar und trennt daher konsequent das Selbstverhältnis des Menschen von seinem Verhältnis zur Welt. Sie stellt fest, der neuzeitliche Mensch *finde* sich in seiner Weltbeherr-

⁹ Ebd., 17.

¹⁰ Ebd., 22.

¹¹ Ebd., 31.

¹² Ebd., 26.

¹³ Ebd., 29.

¹⁴ Ebd., 29.

schung nicht etwa, sondern er werde durch seine umfassende Entfremdung von der Welt geradezu gewaltsam auf sich selbst *zurückgeworfen*.¹⁵ Diese Weltentfremdung, die für sie das Wesen der Neuzeit ausmacht, leitet Arendt paradigmatisch aus drei Ereignissen ab, die am Beginn der Neuzeit stehen: die Entdeckung Amerikas und mit ihr die Erforschung und Inbesitznahme der Erdoberfläche, die Reformation und schließlich die Entwicklung einer neuen Wissenschaft, die Natur und Erde aus der Perspektive des Universums betrachtet.¹⁶ In diesen Ereignissen macht Arendt übereinstimmende Triebkräfte zu einer Entfremdung aus, deren Auftreten weder beabsichtigt noch zu verhindern gewesen sei. Mit der Erforschung und Vermessung der Erde gehe eine gedankliche Schrumpfung des Raumes einher, und die Bedeutung von Ferne werde vernichtet. Sinnbildlich werde die Entfremdung darin, dass mit Hilfe des Flugzeugs jede Entfernung *auf* der Erde nur um den Preis einer Entfernung *von* der Erde überbrückt werde. Ähnliches ereigne sich in der Wissenschaft, die mit dem Teleskop ein Werkzeug entwickelt habe, das zu rein wissenschaftlichen, welt-fremden, Zwecken bestimmt sei. Der menschliche Blick kehre sich so um und richte sich gewissermaßen von außen auf die Erde.

Mit der Deutung der Reformation als Entfremdungsereignis kommt Arendt zu einem anderen Verständnis von Religion in der Neuzeit als Nietzsches toller Mensch. Aus der Reformation leite sich das Phänomen der ‚innerweltlichen Askese‘ ab, das Max Weber als stärkste Triebfeder der neuen kapitalistischen Denkart beschreibe. Die Entfremdung bestehe darin, dass eine ungeheure diesseitige Lebensaktivität möglich sei, obwohl der Bezugspunkt des Denkens gerade nicht im Diesseits, sondern im Blick auf Erlösung und Ewiges Leben liege.¹⁷

Der gemeinsame wirtschaftliche Aspekt dieser verschiedenen Entfremdungsprozesse bestehe darin, dass ganze Bevölkerungsteile enteignet und dem Kampf um das nackte Überleben ausgesetzt würden. Das neuzeitliche kapitalistische Wirtschaftssystem beruhe nicht auf der Erhaltung, sondern auf der Vernichtung von Eigentum. Der oben angesprochene soziale Abwärtsdruck, der unter den Bedingungen der Industrialisierung und Modernisierung auf immer größeren Teilen der Bevölkerung lastet, ist in Arendts Analyse einer der Modi, in denen sich die neuzeitliche Entfremdung von

¹⁵ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1967], München: Piper 1998, S. 318–329.

¹⁶ Ebd., 318–323.

¹⁷ Ebd., 321 f./325 (zu Max Weber s. u. ‚Religion und Säkularisierung – geistesgeschichtlicher Horizont‘).

der Welt vollzieht.¹⁸ Sie sei das grundstürzende Ereignis und Kennzeichen der Neuzeit, und in ihrem Rahmen spiele sich auch der Bedeutungswandel der Religion ab.

Arendt konstatiert den schwindenden Einfluss von Religion, sie betrachtet ihn aber nicht isoliert, sondern im Zusammenhang eines umfassenderen Glaubensverlustes, der mit den verschiedenen Entfremdungsphänomenen zusammenhänge und das Verhältnis des Menschen zu sich selbst grundsätzlich verändert habe.

Der neuzeitliche Glaubensverlust ist nicht religiösen Ursprungs, er kann nicht zurückgeführt werden auf Reformation und Gegenreformation, die beiden großen religiösen Strömungen der Neuzeit, und er betrifft keineswegs ausschließlich die religiöse Sphäre menschlicher Existenz. Und selbst wenn man zugestehen würde, daß die Neuzeit mit einem plötzlichen und nicht weiter erklärbaren Verschwinden eines Jenseitigen, des Glaubens an eine jenseitige Unsterblichkeit, begonnen hätte, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß dieser Verlust der Transzendenz den Menschen diesseitiger und weltlicher gemacht hätte. Die Geschichte dieser Jahrhunderte beweist vielmehr, daß der Glaubensverlust die Menschen nicht auf die Welt und ein Diesseits, sondern vielmehr auf sich selbst zurückgeworfen hat.¹⁹

Entfremdung, Enteignung, Glaubensverlust – diese zusammenhängenden Prozesse machen laut Hannah Arendt dem Menschen die Welt problematisch, und sie sind es also, die ihn an sich selbst als letzte verbliebene Instanz der Gewissheit zurückverweisen. Für die Religion bedeute diese Entwicklung einen Geltungsverlust auf weltlich-politischem Gebiet und die Rückführung in den ihr angestammten Bereich des Transzendenten. Arendt spricht von der „Rückkehr zu dem ‚Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist‘“,²⁰ zieht aber aus der eingetretenen Trennung der Sphären gerade nicht den Schluss, dass die Religion in der Moderne notwendig an ihr Ende kommen müsse. Gleichwohl seien mit dem veränderten Selbstverhältnis des modernen Menschen durchgreifende Wandlungen der religiösen Formen absehbar und zeigten sich bereits in den Phänomenen von Säkularisierung und Verweltlichung.

¹⁸ Ebd., 324.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. Dort auch im Folgenden.

Umfeld und Schlussfolgerungen

Auch ein umfassenderer Blick auf die religiöse Befindlichkeit Deutschlands und Europas im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts erweist das erstaunliche Paradoxon, das die ausgewählten Texte bereits nahelegen: Einerseits bestätigt sich die Analyse Hannah Arendts, und die Religion verliert im öffentlichen, d.h. vor allem im kirchlichen Bereich erkennbar an Einfluss. Andererseits fällt eine starke gegenläufige Tendenz zum Religiösen und Ritualen auf, die vielfach in Zusammenhang mit sich verstärkenden Krisenängsten und der Depotenzenierung des Subjekts gebracht worden ist.²¹ Sie erklärt sich damit, dass aus dem unter Druck geratenen Block der beiden großen christlichen Konfessionen eine informelle Religiosität herausbricht und einen Aufschwung nimmt, dessen Energie sich zumindest teilweise dem Bedeutungsverlust der traditionellen christlichen Religion verdankt.²² Anteil an dieser Entwicklung haben die wachsenden Gruppen der Areligiösen und der dezidiert Unkirchlichen, die sich entweder von jeglicher religiösen Spiritualität abgrenzen oder aber lebenspraktische Ersatzreligionen bilden.²³

War bis in die Neuzeit hinein die Bindungskraft theologisch systematisierter und kirchlich verfasster Religion groß genug gewesen, um spirituelle Abweichungen oder ausdrückliche Kritik zu überdecken oder gewaltsam einzuebnen, so lässt dieses Vermögen im Zuge der geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen immer mehr nach. Seit der Aufklä-

²¹ So etwa Gottfried Künzlen: *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München: Fink 1994, S. 158; vgl. Wolfgang Braungart/Gotthard Fuchs/Manfred Koch (Hrsg.): *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*. Bd. II: um 1900, Paderborn u.a.: Schöningh 1998; vgl. Wolfgang Braungart: Rilkes Gott, Rilkes Mensch. Zur Poeto-Theologie des „Stunden-Buchs“, in: *Säkularisierung und Sakralisierung. Literatur–Musik–Religion*, hrsg. von Michael Fischer/Christian Senkel, Tübingen: Francke 2004 (=Mainzer Hymnologische Studien Bd. 13), S. 117–141, 117–120. Kritik gegenüber einer zu einfachen Deutung der Tendenz zum Religiösen als Krisenbewältigung äußert Wolfgang Braungart: *Ästhetischer Katholizismus*. Stefan Georges *Rituale der Literatur*, Tübingen: Niemeyer 1997 (=Communicatio Bd. 15), S. 35 f. Zur Depotenzenierung des Subjekts ebd. S. 35–73.

²² Die Tendenz zu dieser informellen ‚Religiosität‘ ist innerhalb des deutschen Protestantismus weitaus stärker als im Katholizismus. Eine Ursache dafür ist die protestantische Tradition philosophischer Religionskritik im 19. Jahrhundert. Vgl. Nipperdey (Anm. 3), S. 527 f.; Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg: Meiner 1995 (=Philosophische Bibliothek Bd. 480), S. 350. Dazu weiter unter ‚Religion und Säkularisierung – geistesgeschichtlicher Horizont‘.

²³ Vgl. Nipperdey (Anm. 3), S. 508. Zum gesamten Komplex von Entchristlichung und Ersatzreligionen ebd., 507–530.

nung hatten die Philosophie und die Naturwissenschaften gemeinsam gegen die Deutungshoheit der christlichen Kultur aufbegehrt und an der Herausbildung einer säkularen Kultur mitgewirkt.²⁴ Die spekulative Philosophie des Idealismus verliert nach Hegels Tod an Einfluss und wird durch die Geschichte als neue Leitwissenschaft verdrängt. Dabei liegen die Akzente auf dem empirischen Erfassen sozialpsychischer Vorgänge und auf der Erklärung des historischen Zusammenhangs der Kulturphänomene. Der Historismus im engeren Sinne nähert sich weiter an die Methoden der Naturwissenschaften an, indem er die reine Sammlung geschichtlicher Fakten als Mittel eines wertfreien Objektivismus und einen historischen Relativismus propagiert.²⁵

In der Philosophie gewinnt als eine kritische Reaktion darauf der Neukantianismus an Einfluss. Mit der Absicht, den Kern des Idealismus zu bewahren, greift er das unkritische Wirklichkeitsverständnis des popularisierten, naturwissenschaftlich geprägten Materialismus an. Im Rückgriff auf Kant wird das Bewusstsein eben nicht als Funktion der Materie betrachtet, sondern umgekehrt die Materie zur Erscheinung des Bewusstseins erklärt.²⁶ Der Neukantianismus hebt den Geltungsbereich der Naturwissenschaften scharf von den transzendenten Problemen der Ethik und Religion ab und vertritt einen Agnostizismus, der unter einer Mehrheit von Wissenschaftlern an Boden gewinnt.²⁷ Seine klassische Formulierung findet er in Du Bois-Reymonds „Ignoramus, Ignorabimus“.

Eine zweite, deutlich erfolgreichere Frontstellung gegen den Historismus innerhalb der Philosophie ist die Lebensphilosophie, die mit ihrer Berufung auf das Organische, Prozesshafte, Unmittelbare auf Vorstellungen der Romantik zurückgreift. Die Hauptvertreter in Deutschland sind Nietzsche und Wilhelm Dilthey. Ausgehend von der Willensmetaphysik Schopenhauers und in Abgrenzung vom Historismus der Nachrevolutionzeit gelangt Nietzsche in den 1870er Jahren zu einer Hochschätzung

²⁴ Gabriel Motzkin: Wissenschaft, Säkularisierung und Entsäkularisierung an der Wende zum 20. Jahrhundert, in: Einbruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung, hrsg. von Jens Mattern, Berlin: Vorwerk 8 2002, S. 150–164, 159.

²⁵ Schnädelbach (Anm. 5), S. 51–87; Helmut Scheuer: Historismus–Positivismus–Realismus, in: Glaser (Hrsg.), Sozialgeschichte, Bd. 7 (Anm. 5), S. 24–35.

²⁶ Vgl., auch im Folgenden, Kurt Wuchterl: Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl zu Heidegger: Eine Auswahl, Bern u.a.: Haupt 1995 (=UTB 8095), S. 17–22.

²⁷ Vgl. Helmut Holzhey: Der Neukantianismus, in: Philosophie im 20. Jahrhundert. Bd. 1. Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, hrsg. von Anton Hügli und Poul Lübcke, Reinbek: Rowohlt 1992, S. 19–51.

des ‚Lebens‘, das als neues Beurteilungskriterium der Geschichte dienen soll.²⁸ Das ‚Leben‘ als Prinzip und Maßstab wird philosophischen Konzepten wie Rationalität, Begriff und Vernunft entgegengesetzt, so dass man von einer neuen „Metaphysik des Irrationalen“ sprechen kann.²⁹ Dilthey verwendet die Kategorie ‚Leben‘ dagegen weniger als kulturkritisches Schlagwort denn als erleb- und beschreibbares Phänomen und entwickelt mit der methodologischen Kategorie des Verstehens den Ausgangspunkt für eine selbständige erkenntnistheoretische Begründung der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften. ‚Verstehen‘ bezeichnet dabei den Vorgang, bei dem ein innerer, geistiger Lebenszusammenhang durch die Sinneswahrnehmung äußerer Zeichen erkannt wird. Das ‚Verstehen‘ ist der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis vorbehalten, während die Naturwissenschaften ihre Gegenstände ‚erklären‘, indem sie Kausalzusammenhänge untersuchen und beschreiben.³⁰

Mit dieser Grenzziehung zeichnet Dilthey einen folgenreichen erkenntnistheoretischen Bruch zwischen den empirischen und den Geisteswissenschaften nach, der das Ende ihrer in der Aufklärung begründeten Allianz gegen die Vorherrschaft der Religion markiert.³¹ Die Naturwissenschaftler bleiben in der Folge entsprechend dem neukantianischen Agnostizismus überwiegend auf Distanz zur Religion und ziehen sich auf die von ihren Methodengrenzen definierte Erkenntnisdimension zurück. Die im Sinne Diltheys ‚verstehenden‘ Wissenschaften sehen sich hingegen zunehmend vom Sog der Naturwissenschaften befreit und öffnen sich in ihren hermeneutischen Methoden der immer komplexer werdenden Vielfalt geistiger und gesellschaftlicher Lebenszusammenhänge – die Lebensphilosophie in ihrem breiten inhaltlichen und auch zeitlichen Spektrum ist ein anschauliches Beispiel für diese Bewegung.

Die scheinbar paradoxen Folgen dieses Geschehens für die Religion wurden bereits benannt: Während die Religion als institutionell und theologisch verankertes Phänomen mit zahlreichen Verknüpfungen im gesellschaftlichen Raum an Einfluss verliert, entfaltet sich eine in jeder Hinsicht

²⁸ Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, KGA III/1, 239–330. Nietzsches Sicht auf seinen philosophischen Lehrer Schopenhauer hatte nachhaltig auch die Programmschrift des Neukantianismus verändert, Friedrich Albert Langes „Geschichte des Materialismus“ von 1865. Rüdiger Safranski: Nietzsche. Biographie seines Denkens, München: Hanser 2000, S. 39 f.

²⁹ So Schnädelbach (Anm. 5), S. 174 ff. Zur Lebensphilosophie ebd. S. 172–196.

³⁰ Poul Lübcke: Wilhelm Dilthey: Geist und Natur, in: Hügli/Lübcke (Hrsg.) (Anm. 27), S. 53–67, 58 f.

³¹ Motzkin (Anm. 24), S. 159. Motzkin analysiert ausführlich die Situation in Philosophie und Naturwissenschaften gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

weitaus ungebundenerer Religiosität. Es sind hier gewissermaßen die Bruchkanten zwischen den inhaltlich und methodisch voneinander weg-strebenden Natur- und Geisteswissenschaften, die das Einströmen dieses neuartigen religiösen Potentials in vielen verschiedenen Gestalten ermöglichen.³²

Doch es ereignet sich nicht nur in den Wissenschaften. Auch im Alltagsleben, eher unabhängig von universitären Debatten, vollzieht sich ein ähnlicher religiöser Paradigmenwechsel, der die praktische Interpretation des Lebens anderen als christlich-religiösen Werten unterwirft und neue säkulare Sinnstiftungen, ja „Quasireligionen“ mit sich bringt.³³ Im Bürgertum rücken Arbeit und Familie in den Rang innerweltlicher Transzendenzen, die dem individuellen Leben seinen zentralen Sinn zusprechen. Eine solche Bedeutung kann auch die ‚politische Religion‘ annehmen. Im Zuge der nationalen Einigung Deutschlands 1871 werden Vaterland und Nation vielfach zu sakralen Konzepten, unterstützt durch eine entsprechende Symbolik des Nationalen und durch Denkmäler und Feste mit kultischem Charakter. Für das gebildete Bürgertum – durch die Bismarcksche Politik von politischer Einflussnahme weitgehend ausgeschlossen und folgenreich ‚unpolitisch‘ gemacht – nehmen Bildung und Kunst oft quasi-religiöse Bedeutung an. Typisch dafür ist etwa Richard Wagner, für den, in der Tradition Schopenhauers, die Kunst zum Mittel wird, aus der nichtigen Erscheinungswelt zu fliehen und Erlösung von der leid- und entsagungsvollen Individuation zu erlangen.³⁴

‚Erlösung dem Erlöser‘ ... In Kunst und Literatur zeigt sich besonders deutlich ein verwandtes Phänomen, das Thomas Nipperdey treffend „vagierende Religiosität“ genannt hat.³⁵ Dahinter verbirgt sich ein Bedürfnis nach Religiosität, das zwar rückgreifend noch an den Erscheinungsformen und Denkmustern der christlichen Religion orientiert ist, das sich zugleich

³² Auffällig ist, dass auch bei Versuchen, diesen Bruch zu überwinden, religiöse Denkmuster aktualisiert werden. Der Jenenser Zoologe Ernst Haeckel etwa kreiert mit dem ‚Monismus‘ eine neue populärwissenschaftliche Lehre mit entschieden antichristlichen, aber bewusst religiösen Zügen. In der Forderung nach einer Rückkehr zur Natur ohne den Ballast christlicher Ethik verbindet Haeckel überaus massenwirksam die Darwinsche Evolutionslehre mit einem zeitgemäßen Fortschrittsoptimismus, der anschlussfähig für vulgarierte Versatzstücke der Philosophie von Hegel, Marx und Nietzsche ist. Dazu Nipperdey (Anm. 3), S. 509 f.; vgl. Monika Fick: Sinnstiftung durch Sinnlichkeit. Monistisches Denken um 1900, in: Braungart/Fuchs/Koch (Hrsg.) (Anm. 21), S. 69–83.

³³ Nipperdey (Anm. 3), S. 516. Im Folgenden ebd. S. 516–521.

³⁴ Vgl. Wolf-Daniel Hartwich: Religion als Oper? Richard Wagner und Lew Tolstoi über das ‚Gesamtkunstwerk‘, in: Braungart/Fuchs/Koch (Hrsg.) (Anm. 21), S. 93–110.

³⁵ Nipperdey, S. 521. Im Folgenden ebd., 521–528.

aber von ihrer Verfestigung in den Kirchen abgrenzt und eigene religiöse Ansichten vertritt. So vollzieht etwa Stefan George religiöse Rituale wie die Eucharistie poetisch nach und bildet seinen Schülerkreis in bewusster Anspielung auf die Jünger Jesu.³⁶ Rainer Maria Rilke schreibt mit dem *Stunden-Buch* ein modernes Erbauungsbuch, in dem er sich im Nachdenken über seine unmittelbare Gottesbeziehung der eigenen künstlerischen Position versichert.³⁷ Und Hugo von Hofmannsthal beklagt in seinem berühmten Chandos-Brief eine schöpferische Blockade mit dem verlorenen Gegenbild religiös inspirierten Schaffens, in dem sich Motive antiker Mythologie und christlicher Lehre vieldeutig mischen.³⁸

Kunstreligiöse Tendenzen wie diese brechen um 1900 in Deutschland und Europa vielfach auf und sind Ausdruck einer religiösen Sehnsucht, die sich oft nicht mehr im Glauben an den dreieinigen Gott stillt, sondern sich nach christlichem Muster in anderen Bereichen die Sinnmitte einer eigenen religiösen Praxis schafft.³⁹ Dies gilt z.B. auch für die Anthroposophie des früheren Haeckel-Anhängers Rudolf Steiner, die einen synkretistisch kosmischen Pantheismus, eine auf Goethe zurückgeführte spiritualistische Naturdeutung, humanistische Ethik und die Kunst der ‚Eurythmie‘ zusammenführt und ein eigenes undogmatisches Verständnis von Christus entwickelt.⁴⁰ Bei anderen Sinnsuchern des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts rücken Volk, Nation oder Rasse in den Mittelpunkt und modifizieren entweder von dort aus christliche Inhalte, so etwa bei Paul de Lagarde oder Houston Steward Chamberlain. Oder aber das Christliche schwindet vollständig, und es bilden sich säkulare Religionen wie die bereits erwähnten. Das Spektrum der vagierenden Religiosität wird in diesen Jahren überaus breit.⁴¹

Die Wissenschaften, im engeren Sinne Sozialwissenschaften und Philosophie, wenden sich nun auch jenseits ihres methodischen Selbstverständnisses den Gegenständen Religion und Religiosität mit neuem Interesse

³⁶ Braungart (1997) (Anm. 21), S. 18/229 f.; ebd. S. 5–73 eine umfassende Positionierung Georges im zeitgenössischen künstlerischen Kontext.

³⁷ Braungart (2004) (Anm. 21), S. 120–141; vgl. außerdem Manfred Koch: Rilkes Engel oder Der heilige Kampf um die Sprache, in: Braungart/Fuchs/Koch (Hrsg.) (Anm. 21), S. 123–140.

³⁸ Bernhard Böschenstein: Hofmannsthal und die Kunstreligion um 1900, in: Braungart/Fuchs/Koch (Hrsg.), S. 111–121, 115 f.

³⁹ Dazu Baudelaire in den *Fusées*: „Quand même Dieu n'existerait pas, la religion serait encore Sainte et *Divine*. // Dieu est le seul être qui, pour régner, n'ait même pas besoin d'exister.“ Zitiert nach Braungart (1997), S. 21; vgl. ders. (2004), S. 118.

⁴⁰ Nipperdey (Anm. 3), S. 522 f.

⁴¹ Dazu ausführlich auch Küenzlen (Anm. 21).

zu:⁴² Max Weber weist in Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen die prägende Wirksamkeit religiöser Vorstellungen und Normen nach, Georg Simmel, wie Weber einer der Begründer der Soziologie, untersucht die Religion als säkulares Phänomen. Der Psychologe William James erklärt religiöse Erfahrung zur psychisch gesetzten Grundtatsache, und der Theologe und Religionswissenschaftler Rudolf Otto beschreibt das Heilige in seiner tief gehenden anthropologischen Bedeutsamkeit.

Die oben abrisshaft dargestellten Texte Nietzsches und Benjamins liegen im zeitlichen und gedanklichen Einflussbereich der hier dargestellten Entwicklungen. Mit der später entstandenen Analyse Arendts berühren sie sich in dem Bemühen um eine grundsätzliche Deutung der Neuzeit. Alle drei beschreiben dabei einen krisenhaften Zustand, und alle bringen ihn in einen wie auch immer gearteten Zusammenhang mit Religion. Soweit der Kernbereich an Übereinstimmung zwischen den drei Positionen. Legt man sie gedanklich übereinander, ergibt sich jenseits dieses Kerns nun jedoch ein exemplarisches Muster an Abweichungen, mit dessen Hilfe sich Problembewusstsein und Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit gut sichtbar machen lassen.

Die primäre Krisensituation macht sich bei Nietzsche und Benjamin an einem neuzeitlich gewandelten Verhältnis des Individuums zu seiner Umwelt fest, das jeweils unterschiedlich bewertet wird. Nietzsche sieht den Menschen als gestaltenden Herrn seiner Welt, der Gott die Werkzeuge aus der Hand genommen hat. Die Aussage, dass Gott tot sei, leugnet wohlgemerkt nicht Gottes Existenz, sondern mündet vielmehr in die Frage, ob nun nicht die Menschen Gott ersetzen müssten.⁴³ ‚Müssen wir nicht selber zu Göttern werden?‘ Nietzsche sieht die Menschen bereits auf diesem Weg, der mit ihrer zunehmenden Ausrichtung auf sich selbst und die Welt beginnt und auf den Verlust des Glaubens an Gott zuführt. Der Gottesmord, den der tolle Mensch aufklären will, fällt mit dieser Aufkündigung des Gottesglaubens durch die Menschen zusammen, paradoxerweise erneuert er aber zugleich das religiöse Urgeschehen vom Gott, der sich für die Menschen opfert. Auch wenn die Rollen neu verteilt werden, bleibt doch das Schema erhalten, denn die Position Gottes muss besetzt werden – der tolle Mensch verweist auf diese Notwendigkeit, und dennoch feiert die *Fröhliche Wissenschaft* eine Zeitenwende. Nietzsche bricht zwar radikal mit dem Christentum seiner Zeit, vollzieht aber letztlich keine dezidierte

⁴² Dazu weiter unter ‚Religion und Säkularisierung – geistesgeschichtlicher Horizont‘.

⁴³ Vgl. Gianni Vattimo: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München: Hanser 2004, S. 10; vgl. Walter Kaufmann: *Nietzsche. Philosoph–Psychologe–Antichrist*, 2. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, S. 112–119.

Abkehr von der Religion schlechthin.⁴⁴ Seine positiv vertretene Philosophie hat formal und inhaltlich „Religionsstil“⁴⁵ und fügt sich in dieser Hinsicht durchaus in das skizzierte ideengeschichtliche Umfeld, das einen selbstbewussten Abstand sowohl zur Theologie als auch zu den Naturwissenschaften gefunden hat. Mit seinem lebensphilosophischen Ausbruch aus dem Historismus und den späteren metaphysischen Vorstellungen vom Übermenschen und der ewigen Wiederkunft liefert Nietzsche Anstöße für eine Zeit, die auf der Suche nach geistiger und spiritueller Orientierung jenseits der traditionellen christlichen Religion ist und sich nicht in einem rein wissenschaftlich-technischen Fortschrittsglauben genügen kann.

In Benjamins *Dialog* bleibt die Zeitdiagnose im Grundsatz gleich, aber die überwiegend optimistische Deutung der Krise ist verschwunden. Auch Benjamin sieht die alten Religionen an ihr Ende gekommen, der alte Gott ist auch für ihn tot. Die philosophische Lebensfreude aber, die Nietzsche dieser Nachricht abgewinnen konnte,⁴⁶ hat sich ein Menschenalter später in das Gefühl hetzenden Zwanges verwandelt, der das Individuum zum Knecht des einst gepriesenen Fortschritts macht. Wo Nietzsche den Menschen aufforderte, sich selbst zu finden, um seiner Bestimmung gerecht zu werden, spricht Benjamin vom Selbstverlust des Menschen durch den Fortschritt. Hatte Nietzsche alle sinnstiftenden Bezugspunkte auf die Erde und in den Menschen hineinverlegen und so gewissermaßen die Transzendenz verinnerlichen wollen, konstatiert Benjamin die Gefährdung des Menschen an genau diesem Punkt. Beide sind sich gleichwohl einig über die besondere Bedeutung dieses individuell-menschlichen Inneren.

Benjamin beschreibt nun allerdings einen Schutzmechanismus, den Nietzsche nicht vorausgesehen zu haben scheint. Das Individuum reagiert damit auf die Überfrachtung durch die zahlreichen verinnerlichten Transendenzen des Fortschritts, nämlich die zu bedrängenden Selbstzwecken gewordenen Phänomene von Kunst, Wissenschaft, Luxus etc. Der Schutz besteht in der Herausbildung eines *Dualismus*: dem Individuum wächst ganz von selbst ein Gegenüber zu, das ihm sowohl in der Distanz davon wie im Streben danach ermöglicht, die eigene Innerlichkeit zu bewahren. Diese natürliche Reaktion nennt Benjamin ‚Religion‘ und verweist damit auf ein konstitutives religiöses Schema, das abgewandelt auch bei Nietzsche vorhanden ist. Benjamin beschreibt es als „ein inniges Streben nach Vereinigung mit Gott“, das „aus einer tiefen und fast unerkannten Not geboren sein muß“. Es ist eine neue Religion, die Benjamin kommen sieht;

⁴⁴ Vgl. ebd., 21 f.; vgl. auch Safranski (Anm. 28), S. 280 ff.

⁴⁵ Nipperdey (Anm. 3), S. 514.

⁴⁶ Siehe Anm. 2.

der Begriff ‚Gott‘ ist hierbei nicht mit den dogmatischen Inhalten einer bestimmten Religion gefüllt, sondern bezeichnet innerhalb des dualistischen Schemas lediglich das *Gegenüber*, zu dem sich das Individuum in eine meist verehrende Beziehung setzt.⁴⁷

Ein Vergleich des Benjaminschen Dialog-Ichs mit den Positionen des tollen Menschen zeigt, dass die ‚Vereinigung mit Gott‘ auch zur Vereinnahmung werden kann; die Bewegungsrichtung bleibt dabei gleichwohl dieselbe. Auch Nietzsche erkennt das Vorhandensein eines Dualismus als grundlegend für die menschliche Selbstwahrnehmung an, er versucht aber, beide Pole innerhalb des Individuums anzusiedeln und es so vom Charakter der Bedürftigkeit zu befreien. Benjamin dagegen folgt einem Großteil der Tendenzen, die oben unter das Phänomen der Religiosität gezählt wurden, wenn er den Bogen des Dualismus nach außen spannt. Dabei bleibt, in welcher Form auch immer, die alte Vorstellung einer religiösen oder metaphysischen *Transzendenz* erhalten. In die Rolle solcher Transzendenzen können, wie in den säkularen Religionen der Moderne, Arbeit, Familie, Nation oder Bildung rücken. Sie bilden dann innerweltliche Sinnstiftungen, an die sich Individuen binden. Ganz ähnliche Funktion können die Kunst oder ein einzelnes Kunstwerk erfüllen, wenn sie sakrale Bedeutungen annehmen und Kommunikationsprozesse eröffnen, die über den konkreten Inhalt aus der diesseitigen Wirklichkeit hinausführen. Auch in Diltheys Hermeneutik der Geisteswissenschaften wird ein Dualismus erkennbar. Die Gegenstände der Geisteswissenschaften haben keine materiale Gestalt, sondern sind Teil eines übergreifenden geistigen Lebenszusammenhanges. Diese Gegenstände in Diltheys Sinne zu ‚verstehen‘ erfordert den Kontakt mit dem immaterialen Zusammenhang und geht darüber hinaus, sie lediglich sinnlich wahrzunehmen.

⁴⁷ „Ich denke daran, daß wir nichts über den Gott und die Lehre dieser Religion und wenig über ihr kultisches Leben sagen können. Daß das einzig Konkrete das Gefühl einer neuen und unerhörten Gegebenheit ist, unter der wir leiden.“ Benjamin (Anm. 6), S. 34.

Religion, Religiosität und das Religiöse

Die oben exemplarisch herangezogenen Texte Nietzsches und Benjamins und die übrigen Beispiele illustrieren das Phänomen der Religiosität im Hinblick auf das allen gemeinsame Merkmal eines Dualismus, der sich im Verhältnis des Individuums zu einer sinnstiftenden Instanz konstituiert. Das Kriterium des Dualismus ermöglicht es gleichzeitig, auch das Phänomen Religion im hier gebrauchten Sinn einer theologisch und institutionell definierten gemeinschaftlichen Bewegung mit historischer Kontinuität zu beschreiben. Eine erste grundsätzliche Präzisierung des Untersuchungsgegenstandes dieser Arbeit fasst Religion und Religiosität daher zusammen als ein

Verhältnis zu einer Ueberlegenheit, die persönlich oder unpersönlich, geistig oder stofflich, sittlich oder rein dynamisch gefaßt werden kann, die aber in jedem dieser Fälle schlechthin überlegen ist.⁴⁸ (Definition 1)

Diese Definition soll helfen, innerhalb eines zeitlich und gattungsmäßig bestimmten Textkorpus solche Verhältnisse zwischen Individuum und sinnstiftender Instanz systematisch zusammenzutragen. Dabei genügt es jedoch nicht, nur solche Aussagen zu berücksichtigen, die Religion und Religiosität unmittelbar thematisieren, indem sie auf eine religiöse Verhältnisbeziehung in ihrer Gesamtheit referieren. Über solche direkten Aussagen hinaus haben an der religiösen Dimension der Texte auch indirekte Aussagen teil, die im Kontext anderer Gegenstände religiöse Versatzstücke wie Zitate, Sprachbilder, Redensarten usw. heranziehen. In diesen Fällen steht nicht ein sinnstiftendes religiöses Verhältnis als solches im Mittelpunkt, sondern es wird lediglich punktuell auf einzelne Inhalte oder Aspekte solcher Verhältnisse verwiesen, ohne dass sie eigens kommentiert oder bewertet werden müssen. Um das Bild zu vervollständigen, muss das erweiterte Kriterium einer mittelbaren Präsenz der religiösen Dimension in den untersuchten Texten gedanklich in die Definition eingebracht werden. Dies kann mit Hilfe der Kategorie des Religiösen geschehen.

Das Religiöse soll ebenso wie die Begriffe Religion und Religiosität auf den definierten Bereich von ‚Verhältnissen zu einer Überlegenheit‘ bezogen sein. Während letztere jedoch eher die *systematische* Qualität eines Ver-

⁴⁸ van der Leeuw: Religion. I. Erscheinungs- und Ideenwelt, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 2. Aufl., hrsg. von Hermann Gunkel/Leopold Zscharnack, Bd. 4, Tübingen: Mohr 1930, Sp. 1860–1863, 1861.